

Heidegger e la questione della temporalità. Il concetto di tempo nella conferenza di Marburgo del 1924

Danilo Serra*

DOI:10.30449/AS.v7n14.131

Ricevuto 21-10-2020 Approvato 12-11-2020 Pubblicato 8-12-2020



Sunto. *Il presente contributo intende riflettere su certe idee e riflessioni che emergono nella conferenza intitolata Il concetto di tempo, che Heidegger tenne nel 1924 a Marburgo. In particolare, ciò che si vuole mettere in evidenza è l'analisi circa la dimensione della temporalità – che contraddistingue radicalmente l'esistenza dell'uomo (del Dasein, dell'“esser-ci”) –, attraverso la quale Heidegger sviluppa una critica all'ontologia tradizionale, elaborando un concetto di tempo più originario.*

Parole Chiave: Tempo; Temporalità; Esistenza; Essere

Abstract. *The aim of the contribution is to reflect on certain ideas and reflections that emerge in the conference entitled The Concept of Time, which Heidegger held in Marburg in 1924. In particular, what we want to highlight is the analysis about the dimension of temporality – which radically distinguishes the existence of man (of Dasein, of “being there”) –, through which Heidegger develops a critique of traditional ontology, elaborating a more original concept of time.*

Keywords: Time; Temporality; Existence; Being

Citazione: Serra D. *Heidegger e la questione della temporalità. Il concetto di tempo nella conferenza di Marburgo del 1924.* «ArteScienza», , Anno VII, N. 14, pp. 141-160, DOI:10.30449/AS.v7n14.131.

* Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione - Università degli Studi di Bergamo; danilo.serra@unibg.it

1 - Introduzione

Sein und Zeit è il titolo di un complesso lavoro pubblicato da Heidegger all'età di trentasette anni. Prima di allora, egli aveva dato alle stampe alcuni articoli¹ e solamente due testi: la tesi di laurea discussa nel 1913 ed edita nel 1914² e, poco più tardi, quella di docenza.³ Dal 1916 all'uscita di *Sein und Zeit*, Heidegger si dedica principalmente all'insegnamento, tenendo una serie di seminari – prima a Friburgo,

1 Per un'attenta panoramica sui lavori giovanili di Heidegger e sulla sua formazione filosofica cfr. Claudio Baglietto, "La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili" in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, Vol. 26, nn. 3/4, 1957, pp. 190-221.

2 Cfr. Martin Heidegger, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, trad. it. di Albino Babolin, Padova, La Garangola, 1988. Nella tesi di laurea, Heidegger riprende il dibattito filosofico tedesco a lui contemporaneo, inserendosi nella critica allo psicologismo, che voleva ridurre alla sfera della logica i processi empirici del pensiero, identificando di fatto leggi logiche e psicologiche. Heidegger, rifacendosi tra gli altri ad Husserl, distingue i "fatti psichici", mutevoli e segnati dal tempo, dall'immutabile campo della logica. Emerge un forte interesse da parte del giovane Heidegger verso le riflessioni e le ricerche logiche, dove risulta già evidente l'attenzione alla questione circa la verità e il richiamo al concetto di validità di Lotze. In un manoscritto del 1937-38 dal titolo *Ein Rückblick auf den Weg*, Heidegger afferma quanto segue: «La dissertazione *La dottrina del giudizio nello psicologismo* – si tratta della questione della *validità*, cioè dell'esser-vero del vero e della verità; completamente determinata dalle angolature prospettiche allora determinanti. Una predilezione per Lotze, la quale non arriva però a un chiarimento riguardo a se stessa. Ma qui c'è il tratto che porta alla *questione della verità del vero* intesa come una questione essenziale» (Edmund Husserl-Martin Heidegger, *Fenomenologia*, ed. it. a cura di Renato Cristin, Milano, Unicopli, 1999, pp. 225-226). Per approfondimenti cfr. Ulderico Iannicelli, *Le Ricerche Logiche di Martin Heidegger. Logica e verità tra fenomenologia e filosofia trascendentale*, Napoli, Giannini, 2009; Giovanni Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo»*, Bologna, ESD, 1991.

3 Cfr. Martin Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, trad. it. di Antonello D'Angelo, Milano-Udine, Mimesis, 2015.

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus è il titolo della dissertazione per la libera docenza presso l'Università di Friburgo che Heidegger discute nel luglio del 1915 sotto la direzione di Heinrich Rickert. Nella tesi di abilitazione, Heidegger si preoccupa di considerare «l'intima relazione tra storia, filosofia, Scolastica, logica, psicologia, fenomenologia e storiografia. Il tutto – al contrario di quanto avveniva nella dispersiva tesi di laurea – concentrando l'analisi su un solo pensatore, anzi su un solo scritto: la *Grammatica speculativa*, che Heidegger, seguendo l'opinione corrente, dice essere di Duns Scoto, ma che in realtà è stato poi dimostrato essere di Tommaso da Erfurt» (Annalisa Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 88). Per ulteriori approfondimenti cfr. Giuseppe Semerari (a cura di), *Confronti con Heidegger*, Bari, Dedalo, 1992.

in seguito, a partire dal semestre invernale 1923-24, a Marburgo – e riflettendo su questioni e problematiche che risulteranno decisive per la strutturazione dell’opera del 1927.⁴ È in questo periodo che prendono forma i contenuti di *Sein und Zeit*. Nella fattispecie, esemplare è la conferenza dal titolo *Der Begriff der Zeit* che Heidegger pronuncia il 25 luglio del 1924 dinanzi all’Associazione teologica di Marburgo, il cui testo apparirà postumo nel 1989.⁵ L’aspetto più originale che emerge da questa conferenza riguarda l’interpretazione della temporalità come componente costitutiva dell’esistenza umana. Ciò che qui il filosofo vuole fare emergere è l’idea di “esistenza” (*Existenz*) quale “temporalità originaria” (*Zeitlichkeit*) nella sua radice ontologica, un’intuizione che viene sviluppata e argomentata ampiamente in *Sein und Zeit*, e che secondo Volpi può essere meglio illustrata attraverso una celebre nota poetica di Borges: «Il tempo è la sostanza di cui son fatto. / Il tempo è un fiume che mi trascina, ma io sono il fiume; / è una tigre che mi sbrana, ma io sono la tigre; / è un fuoco che mi divora, ma io sono il fuoco» (J.L. Borges, 1984, p. 1089).⁶

2 - La conferenza di Marburgo del 1924

Nel semestre estivo del 1924, Heidegger tiene un corso universitario dedicato ad Aristotele, elaborando un’originale interpretazione della teoria delle passioni (*παθε*) del libro II della *Retorica*⁷. Non è certo

4 Per una attenta riflessione sulle linee fondamentali dell’esperienza personale e dei rapporti intellettuali intessuti da Heidegger nel periodo 1916-1927 cfr. Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 3-17; si veda inoltre George Steiner, *Heidegger*, trad. it. di Donatella Zazzi, Milano, Garzanti, 2011., pp. 87-92.

5 Per un primo confronto con il testo e la genealogia della conferenza si veda Franco Volpi, *Avvertenza*, in Martin Heidegger, *Il concetto di tempo*, ed. it. a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1998, pp. 9-19.

6 In originale: «El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. / El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; / es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; / es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. La citazione è presente in Franco Volpi, *Avvertenza*, cit., p. 13.

7 Questo corso di lezioni del 1924, intitolato *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, risulta particolarmente interessante poiché in esso cominciano a fiorire alcuni concetti fondamentali che ritroveremo sviluppati in *Sein und Zeit*: il *Dasein*, l’“essere-nel-mondo” (*In-der-Welt-sein*), il “sentirsi situato” (*Befindlichkeit*). Ma ciò che rende davvero originale il

la prima volta che il filosofo prende in esame il pensiero aristotelico o che vi si rapporta. Nel semestre invernale 1921-22, per esempio, intitola il corso friburghese *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*.⁸ Il confronto con Aristotele si palesa necessario perché consente di mettere in pratica una radicale riflessione sugli aspetti decisivi della storia della filosofia; tra questi, l'interrogazione sul tempo assume una certa preponderanza⁹. Tra i progetti filosofici del giovane Heidegger c'è senz'altro quello di riprendere in considerazione la classica definizione aristotelica di tempo come "ciò in cui si svolgono eventi"¹⁰ al

corso è la lettura che Heidegger fa della *Retorica* aristotelica a partire dalla definizione di uomo come di un particolare vivente che possiede il *logos* – ciò che Heidegger definisce un "parlare (*legein*) gli uni con gli altri". *Logos* non è dunque per Heidegger una voce che traduce "ragione" o "linguaggio", bensì è radicalmente un discorrere che ha i tratti dell'ammonimento e che si dà primariamente come un "esortare" o "persuadere". L'oggetto d'indagine della retorica è proprio questa forma di *logos*. Heidegger, nel suo corso, ridona così dignità filosofica all'analisi retorica e al testo di Aristotele, facendo emergere una naturale connessione tra *logos* e *pathos*, attraverso la quale il parlare non è mai solamente un parlare a sé, ma è anzitutto un parlare con gli altri e al contempo un ascoltare gli altri, un lasciarsi dire (un "patire") qualcosa dagli altri. Al riguardo, si veda Francesca Piazza, "Heidegger lettore di Aristotele", in *il manifesto*, marzo 2017, <<https://ilmanifesto.it/heidegger-lettore-di-aristotele>>; per il corso di lezioni in questione si veda Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, ed. it. a cura di Giovanni Gurisatti, Milano, Adelphi, 2017.

8 Cfr. Martin Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, ed. it. a cura di Eugenio Mazzarella, Napoli, Guida, 1990.

9 Negli anni che precedono la pubblicazione di *Sein und Zeit*, Heidegger si raffronta intensamente con il pensiero aristotelico, preoccupandosi di esaminare principalmente i problemi dell'ontologia e della filosofia pratica. Sull'argomento cfr. Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

10 Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 11, 219 a sgg. Il problema del tempo è affrontato da Aristotele nel quarto libro della *Fisica* ed è messo in relazione con i fenomeni del movimento e del mutamento. Nell'undicesimo capitolo, Aristotele concepisce il tempo come il moto che ammette una numerazione. Esso è precisamente la numerazione (la misura) del movimento secondo "il prima" e il "dopo". Al riguardo, cfr. Aristotele, *Fisica*, ed. it. a cura di Roberto Radice, Milano, Bompiani, 2011.

Nella conferenza del 1924, Heidegger prende le distanze da un'interpretazione semplicemente misurativa del tempo, proponendo invece un'interpretazione "esistenziale" che tiene conto della relazione originaria tra tempo e esserci. In questo senso, egli riesplora il nesso tempo-spirito di cui parla Agostino nell'undicesimo libro delle *Confessioni*: «In te, anime meus, tempora metior» (Agostino, *Confessioni*, XI, 27.36). Per questo aspetto, cfr. Costantino Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed Essere e tempo: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in Franco Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 145 (in particolare, si veda la nota n. 64).

fine di concepire la questione temporale nell'intima connessione tra l'esserci e la temporalità e, più in generale, tra l'essere e il tempo. La conferenza di Marburgo si spinge proprio in questa direzione. Qui l'obiettivo primario è quello di cogliere il tempo nella sua originarietà. È questa la "svolta tematica" heideggeriana di cui parla Volpi¹¹; una svolta che porta Heidegger a scrivere, nello stesso periodo in cui tiene la conferenza, un breve saggio sul concetto di tempo¹².



Fig. 1 - Martin Heidegger.

Nella sua conferenza, Heidegger sviluppa un nuovo modo di affrontare il tema relativo al tempo e introduce la nozione di *Dasein* ("esserci") per indicare, attraverso un programma definito "scienza teoretica originaria" (*theoretische Urwissenschaft*) o "scienza preliminare" (*Vorwissenschaft*), o ancora "ermeneutica della fatticità" (*Hermeneutik der Faktizität*) – in *Sein und Zeit* "analitica esistenziale" (*existenziale Analytik*) –, l'esistenza umana contrassegnata da alcuni caratteri costitutivi, e principalmente dalla temporalità: «l'essere temporale – rettammente compreso – dovrebbe quindi essere l'asserzione fondamentale dell'esserci relativamente al suo essere» (M. Heidegger, 1998, p. 31). La questione della temporalità riguarda dunque, in prima istanza, l'esserci e la sua esistenza. La tesi fondamentale dell'intero

11 In un primo momento, Heidegger sostiene che nella definizione di tempo proposta da Aristotele è possibile cogliere sia l'aspetto fisico sia quello psicologico del fenomeno. Successivamente, il filosofo intravede nella stessa definizione aristotelica un grosso limite che non permette di analizzare il fenomeno del tempo uscendo completamente dall'orizzonte naturalistico. Nella conferenza di Marburgo, Heidegger tenta di superare questo limite al fine di comprendere il fenomeno del tempo nella sua profonda autenticità. Per questo aspetto, cfr. Franco Volpi, *Avvertenza*, cit., pp. 14 sgg.

12 Trattasi di un trattato intitolato anch'esso *Der Begriff der Zeit* articolato in quattro capitoli: «1) La problematica di Dilthey e la tendenza fondamentale di Yorck; 2) I caratteri d'essere originari dell'esserci; 3) Esserci e temporalità; 4) Esserci e storicità» (Franco Volpi, *Avvertenza*, cit., p. 15). Il saggio fu destinato in un primo momento alla rivista «*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturgeschichte und Geistesgeschichte*» e spedito il 2 novembre del 1924, ma in seguito ritirato e mai pubblicato. Verrà poi editato nel 2004 all'interno del volume 64 – a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann – della *Martin Heidegger Gesamtausgabe* sotto il titolo complessivo *Der Begriff der Zeit*.

intervento di Heidegger è che la temporalità sta alla base dell'esistenza umana, ne costituisce l'essenza stessa: «l'esserci è sempre in una modalità del suo possibile essere temporale» (M. Heidegger, 1998, p. 48). Così, davanti ai teologi di Marburgo, Heidegger indica una serie di punti argomentativi che descrivono i caratteri peculiari del *Dasein*. I temi di fondo di *Sein und Zeit* sono qui già anticipati. Si tratta di alcuni punti che, convenzionalmente, esemplifico e riassumo massimamente nella maniera che segue.

1. «L'esserci è l'ente che viene caratterizzato come essere-nel-mondo» (M. Heidegger, 1998, p. 32). È qui tematizzato l'"essere-nel-mondo" (*das In-der-Welt-sein*) come ciò che qualifica la natura dell'esserci.
2. *In-der-Welt-sein* significa radicalmente "prendersi cura" (*Besorgen*) del mondo; significa cioè essere *besorgt*, avere il carattere fondamentale della "cura" (*Sorge*): «L'essere-nel-mondo è caratterizzato come *prendersi cura* (*Besorgen*)» (M. Heidegger, 1998, p. 32).
3. «L'esserci in quanto siffatto essere-nel-mondo è contemporaneamente un essere-l'uno-con-l'altro, un essere con altri» (M. Heidegger, 1998, p. 32). Heidegger parla esplicitamente di *Miteinandersein*, "essere-l'uno-con-l'altro", che significa «un essere con altri: un avere qui con altri lo stesso mondo, un incontrarsi l'un l'altro, un essere l'uno con l'altro nel modo dell'essere-l'uno-per-l'altro» (M. Heidegger, 1998, p. 32). La relazione è posta come elemento costitutivo dell'esistenza. Per indicare ciò, in *Sein und Zeit* verranno utilizzate espressioni simili come *Mitwelt*, *Mitsein* e *Mitdasein*.
4. Nella conferenza, Heidegger adotta il termine *Vorhandensein* (da *vorhanden*, "stare davanti") per denotare qualcosa che è fisso, che sta fermo - Heidegger fa l'esempio della pietra - e che si distingue dall'esserci poiché non ha a che fare con un mondo e, di conseguenza, con la cura di esso. *Vorhandensein* è il modo d'essere degli enti, delle cose che sono tema della ricerca teoretica e scientifica, ossia di uno sguardo teoretico che si sofferma semplicemente sul loro aspetto esterno (*Aussehen*). Queste cose risultano come "semplici-presenze" che, in quanto tali, non ven-

gono affatto comprese come *Zuhandenes*, cioè come strumenti da utilizzare nella pratica quotidiana. Steiner, al riguardo, riflettendo su questo punto, sottolinea che «la “Natura” è *vorhanden* al fisico, e le rocce sono *vorhanden* al geologo. Ma non è questo il modo in cui un muratore o uno scultore incontrano una roccia. Il loro rapporto con la pietra, il rapporto fondamentale per il *loro* esserci è quello della *Zuhandenheit*, dell’“utilizzabilità”» (G. Steiner, 2011, p. 104). Tuttavia, nella conferenza del 1924 non compare ancora il termine *Zuhandenheit* (“utilizzabilità”) contrapposto a *Vorhandensein*. Questo concetto comincerà a svilupparsi a partire dall’anno successivo¹³.

5. L’esserci è *Jemeinigkeit*, “l’essere ogni volta mio”, cioè in modo primario «il mio esserci» (M. Heidegger, 1998, p. 33), l’esserci che “di volta in volta” (*jeweilig*) sono. Si prefigura una delle tematiche centrali in *Sein und Zeit*: il *Dasein* come *Seinkönnen*, come il “poter essere” che rimane «sempre “ancora in cammino”» (M. Heidegger, 1998, p. 36). Questa riflessione si lega a quella secondo la quale l’esserci non può essere né dimostrato né tantomeno osservato (e dunque calcolato o misurato): «il riferimento primario dell’esserci non è l’osservazione, bensì l’“esserlo”» (M. Heidegger, 1998, p. 34).
6. «[...] io sono con gli altri, e gli altri con altri ancora. Nessuno nella quotidianità è se stesso. Ciò che egli è, e il modo in cui lo è, non lo è nessuno: nessuno, eppure tutti insieme, senza che nessuno sia se stesso» (M. Heidegger, 1998, p. 33). Heidegger sta qui parlando di un “Nessuno”, il *Niemand*, che di fatto personi-

13 Il concetto di “utilizzabilità”, *Zuhandenheit*, viene introdotto nel corso di lezioni marburghese tenuto nel semestre estivo del 1925, in cui Heidegger affronta la riflessione circa la nozione di tempo e, a partire da ciò, si misura con la questione filosofica per eccellenza: la *Seinsfrage*, la “questione dell’essere”. Cfr. Martin Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, ed. it. a cura di Renato Cristin e Alfredo Marini, Genova, il melangolo, 1991. In queste lezioni, Heidegger si confronta con le principali posizioni assunte dalla filosofia nella seconda metà dell’Ottocento. In particolare viene ridiscusso, attraverso l’osservazione fenomenologica, il rapporto tra le scienze storiche e quelle della natura. Di una certa rilevanza è il fatto che Heidegger introduca nel suddetto corso, in modo piuttosto articolato, il concetto di *Zuhandenheit* e, consequenzialmente, l’idea che la presenza nel mondo degli strumenti utilizzabili conduca verso «una presenza primaria» (Martin Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 241), vale a dire verso la presenza del mondo come totalità di rimandi.

fica il soggetto inautentico che è la rappresentazione di tutti e di nessuno: il "si" (*das Man*) impersonale. «Si dice, si sente dire, si è a favore di, ci si prende cura. Nell'ostinato dominio di questo Si si trovano le possibilità del mio esserci, ed emergendo da questo appiattimento è possibile l'"io sono"» (M. Heidegger, 1998, p. 34). A tale proposito, Heidegger parla della "medietà" (*Durchschnittlichkeit*), esprimendo con questo concetto il carattere assunto dall'esistenza nella "quotidianità" (*Alltäglichkeit*), laddove ovvero «non è insita una riflessione sull'io e sul sé» (M. Heidegger, 1998, p. 34). A quest'ultima analisi va aggiunta la distinzione, già *in nuce* nella conferenza, tra l'esistenza autentica (o a sé propria) e quella inautentica (o impropria).

Questi punti argomentativi risultano estremamente importanti poiché danno a Heidegger l'opportunità di individuare nella temporalità uno dei principali caratteri costitutivi dell'esistenza umana. D'altronde, la stessa riflessione circa l'essere del *Dasein* si configura come una riflessione che non può fare a meno di prendere in considerazione il fenomeno del tempo. Basti pensare al concetto heideggeriano di *Jeweiligkeit*, con il quale si intende l'"essere di volta in volta", cioè quella determinazione temporale che indica la specificità temporale dell'esserci e che, di conseguenza, concorre a renderlo unico e distinto dai suoi simili: «questo ente inteso nell'essere-di-volta-in-volta (*Jeweiligkeit*) del suo essere, l'ente che ognuno di noi è, che ognuno di noi coglie nell'asserzione fondamentale: io sono» (M. Heidegger, 1998, pp. 30-31). Ne consegue che il *Dasein* è, specificamente, l'ente che va determinandosi come "io sono". Non si tratta naturalmente di un "io sono" specifico e determinato, tanto è vero che il *Dasein* non è mai risolutamente questo singolo essere o questo singolo risultato. Esso, invece, si determina *temporalmente*. E ciò significa che la temporalità è il suo stesso modo d'essere. Da questo si evince che il fenomeno del tempo è ricondotto all'esistenza umana.

3 - La nozione di tempo nella quotidianità

Prima di capire in che modo intendere il tempo nella sua originarietà, è interessante osservare come esso in primo luogo, cioè quotidianamente e comunemente, viene interpretato e intuito. Al riguardo, Heidegger sostiene che l'uomo della quotidianità possiede sempre una nozione precisa di tempo che si lega fundamentalmente all'oggi, al presente, e che pertanto fa sì che egli sia letteralmente «impigliato nel suo presente» (M. Heidegger, 1998, p. 47), tutto ripiegato su di sé in un tempo presente, in un "ora" (*Jetzt*) stabilito. Per un tale soggetto, dunque, «il passato è il non più» (M. Heidegger, 1998, p. 47). Di conseguenza, ciò che all'uomo della quotidianità sfugge è proprio il passato, che viene compreso come l'"irrecuperabile" (*unwiederbringlich*), l'evento cioè che è già accaduto, e quindi già compiuto o consumato. Secondo questa tesi, il passato è leggibile soltanto nella sua esauribilità come ciò che non può essere più afferrato o utilizzato. Esso è irrecuperabile dal momento che non si manifesta alla stregua di un qualunque evidente oggetto d'indagine immediato: non è più ente, non viene colto integralmente, non si apre all'uomo in modo tangibile e trasparente. Per questa ragione, il passato è fuori dalla prospettiva della quotidianità: esso non è utilizzabile, non è coglibile o recuperabile. Tutto ciò si lega all'interpretazione comune del tempo come presente. Secondo questa interpretazione, il passato è sostanzialmente "non-più-presente". Allo stesso modo, il futuro si rivela come "non-ancora-presente". Da ciò risulta che l'esserci quotidiano è guidato dall'interpretazione dominante secondo la quale il passato è irrecuperabile e precluso al presente, mentre il futuro, in quanto non è ancora, assume la forma dell'indeterminato su cui, al massimo, è possibile fare delle previsioni. La quotidianità, infatti, si nutre unicamente di accadimenti che si mostrano in un presente accertato: «Gli accadimenti sono nel tempo, e ciò non significa che hanno tempo, ma che, capitando ed essendo lì presenti, si incontrano attraversando un presente» (M. Heidegger, 1998, p. 45). Perciò, l'esserci disperso nell'orizzonte quotidiano non riesce a scorgere la presenza di altro che non sia l'"ora", ciò che succede adesso: «Il tempo di ora, di adesso che guardo l'orologio: che cos'è questo "ora"? "Ora" che faccio

questo: “ora” che, per esempio, qui si spegne la luce» (M. Heidegger, 1998, p. 29). Così, esperita in modo inautentico, l’intera storia viene altresì compresa come la narrazione che si rivolge sempre e solo alle attività di un presente accessibile e afferrabile nell’ora. Si tratta di una comprensione impropria nella quale la storia è definita secondo un tempo cronometrico che si fonda innanzitutto su due punti cruciali: l’“irreversibilità” (*Nicht-Umkehrbarkeit*) e l’“omogeneizzazione” (*Homogenisierung*) in “punti-ora” (*Jetzt-Punkte*). L’irreversibilità è il carattere fondamentale di un tempo oggettivo interpretato come ciò che possiede una direzione inconvertibile che va da un prima a un dopo, da un passato a un futuro. Secondo questa tesi, non è affatto possibile ritornare indietro a un prima, a un passato, che rimane perciò irrecuperabile. L’omogeneizzazione, a sua volta, indica il conformarsi del tempo allo spazio, cioè la riduzione di esso ad una successione rigorosa di “punti-ora”. Ciò significa che il tempo viene ridotto a mero oggetto d’esame, misurato e calcolato oggettivamente: «Esso viene completamente matematizzato, diventa la coordinata t accanto alle coordinate spaziali x, y, z » (M. Heidegger, 1998, p. 46).

4 - La nozione originaria di tempo

A questa modalità della comprensione storica se ne contrappone un’altra, originaria o propria, che guarda al tempo non più come a «una successione che si svolge costantemente attraverso l’“ora”» (M. Heidegger, 1998, p. 45). In senso contrario, la comprensione originaria coglie l’“attimo” (*Augenblick*) come l’attuazione autentica del presente che si lega intimamente all’esperienza dell’esserci¹⁴. Differentemente dall’ora, l’attimo non può essere calcolato o misurato. Esso non è qualcosa di rigido e determinato. Per coglierne il carattere naturale bisogna intenderlo essenzialmente nel senso di “estasi”. In questo modo, l’attimo è compreso, nella sua attività e

14 Per la trattazione dell’“attimo” come forma autentica della comprensione temporale (come “autentica *prae-sentia*”) contrapposta all’“ora” e al “presentare” o “presentificare” (*Gegenwärtigen*) in quanto forma inautentica cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di Alfredo Marini, Milano, Mondadori, 2013, § 68.

dinamicità, come l'evento strutturalmente estatico che consiste in un continuo "fuoriuscire verso", nel quale si raccolgono tutte le determinazioni temporali: da ciò si evince che il tempo cessa di avere una direzione convenzionale, geometricamente ordinata e rappresentata da una freccia, per assumere la forma propria della circolarità nella quale le determinazioni non appaiono originariamente distinte e separate le une dalle altre.

Questa modalità di comprensione storica autentica permette, secondo Heidegger, di porre l'accento sull'elemento costitutivo dell'esistenza umana. Detto in altro modo, superare l'interpretazione ricorrente del tempo come presente significa ripensare la natura dell'esserci in quanto *Seinkönnen*, "poter-essere", riflettendo sul fatto che l'uomo è sempre, costitutivamente, un dinamico progetto storico¹⁵: «Ma l'esserci è in se stesso storico nella misura in cui è la sua possibilità» (M. Heidegger, 1998, p. 47). Da quanto precede risulta che l'esserci non è pienamente vincolato al gioco delle attività di un presente interpretato come continuo e costante "ora", ma è sempre proiettato oltre, misurandosi con le sue vastissime possibilità e tenendo insieme, in un'indissolubile circolarità vitale, le cosiddette determinazioni temporali. Da questo punto di vista, nella sua originarietà il passato è tutt'altro che irrecuperabile o qualcosa che non è più. Al contrario esso, godendo di un carattere inesauribile, viene anzitutto recepito come «qualcosa a cui posso continuamente ritornare» (M. Heidegger 1998, p. 47). Analogamente, il futuro non è semplicemente qualche cosa che non è ancora presente, e che quindi non è ancora sottocchio, bensì è ciò attraverso cui l'esserci

15 Per la trattazione circa la "storicità" (*Geschichtlichkeit*) dell'esserci cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 75 (in generale, per l'analitica della storicità si veda sez. II, cap. 5). Al riguardo, di fondamentale importanza è cogliere il significato autentico di *Geschehen*, "accadere". Questo significato ha a che fare con una particolare motilità dell'esserci, attraverso la quale *l'esserci accade*, cioè elabora e progetta via via la propria esistenza. In questo senso, l'accadere designa l'originaria storicità dell'esserci, vale a dire il suo carattere costitutivamente storico: «Di fatto la storia non è né la connessione di movimento dei mutamenti degli oggetti, né l'astratta sequela di vissuti dei "soggetti" [...]. La tesi della storicità dell'esserci non dice che sia storico il soggetto senza mondo, ma l'ente che esiste come essere-nel-mondo. *Accadere della storia è accadere dell'essere-nel-mondo*. Storicità dell'esserci è essenzialmente storicità di un mondo che, sulla base della temporalità estatico-orizzontale, partecipa al temporizzarsi di questa» (Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 543).

elabora costantemente il proprio progetto esistenziale.

Il discorso condotto da Heidegger nella sua conferenza di Marburgo serba in sé un bersaglio critico che risponde al nome di “generazione attuale” o “esistenza odierna”. Il rimprovero mosso dal filosofo prende di mira la generale incapacità di relazionarsi con il significato originario di temporalità – e dunque con l’esistenza storica in quanto tale. È questa una critica radicale che coinvolge financo in senso lato il pensiero filosofico, accusato di erigere la storia alla stregua delle scienze, comprendendola dunque come rigorosa e metodica disciplina oggettiva, distogliendo altresì lo sguardo dal suo più intimo significato:

La generazione attuale crede di stare nella storia, di essere perfino troppo carica di storia. Si lamenta dello storicismo – *lucus a non lucendo*. Viene chiamata storia qualcosa che non lo è affatto. Poiché tutto si risolverebbe in storia, bisognerebbe arrivare di nuovo – così si dice oggi – a ciò che sta al di sopra della storia. Non basta che l’esistenza odierna si sia perduta nella pseudo-storia presente; essa deve pure utilizzare l’ultimo residuo della sua temporalità (cioè del suo esserci) per sottrarsi del tutto al tempo, all’esserci [...]. L’interpretazione comune dell’esistenza evoca come minaccia il pericolo del relativismo. Ma la paura del relativismo è la paura di esistere. Il passato in quanto storia autentica è ripetibile nel «come». *La possibilità di accedere alla storia si fonda sulla possibilità secondo la quale un presente sa essere di volta in volta futuro. Questo è il principio primo di ogni ermeneutica. Esso dice qualcosa dell’essere dell’esserci che è la storicità stessa.* La filosofia non arriverà mai a capire che cos’è la storia fintanto che la analizzerà come oggetto da considerare secondo il metodo. L’enigma della storia risiede in ciò che significa *essere storico* (M. Heidegger, 1998, pp. 47-48).

Ciò che Heidegger contesta è dunque la considerazione della storia come di un metodo analitico che interpreta separatamente – e cioè secondo un ordine di successione – passato, presente e futuro, e che definisce di conseguenza l’esistenza a partire da un “ora” determinato. Al fine di superare questa interpretazione comune e per cogliere la natura della temporalità, è necessario secondo il filosofo prendere in considerazione il carattere indeterminato e finito dell’esistenza umana. A questo proposito, l’esserci non è mai pensato

come questo o quest'altro ente, non è cioè un "che cosa" (*das Was*), bensì viceversa un "come" (*das Wie*) in quanto progetta di continuo la propria esistenza non in base a ciò che è, bensì a *come* può essere, alle plurali possibilità che di volta in volta si aprono nell'orizzonte dell'esistenza. Il "come", dunque, si rivela quale *Grundkategorie*, "categoria fondamentale" dell'esserci. Esso svela la motilità insita nella natura temporale dell'esserci. Siffatta motilità riguarda in senso pieno l'esistenza dell'uomo, e dunque il suo tempo: «Riassumendo si può dire: il tempo è l'esserci» (M. Heidegger, 1998, p. 48). Per questo motivo, il tempo è ciò che «è ogni volta mio» (M. Heidegger, 1998, p. 47). E questo significa fundamentalmente che «non c'è un tempo assoluto» (M. Heidegger, 1998, p. 26) e unico per tutti, ma che ognuno, sulla base del proprio originale progetto di vita, ha in sé il proprio tempo, peculiare e differente da quello degli altri.

Nell'affermare quanto sopra riportato, Heidegger è ben consapevole dei primi esiti della rivoluzione scientifica avviatasi tra la fine del Diciannovesimo e l'inizio del Ventesimo secolo. A tale riguardo, nella parte iniziale della conferenza egli cita, estremizzandole e senza mai entrare veramente nel merito della questione, alcune delle tesi einsteiniane sulla teoria della relatività. Heidegger giunge così ad affermare la non-assolutezza del tempo e dello spazio, sostenendo la tesi secondo la quale il tempo, come lo spazio, *non è niente*, non è cioè niente di definito (determinato) e univoco – non è un "che cosa", non è mai *questo* singolo tempo:

L'interesse di sapere che cosa sia il tempo è stato risvegliato oggi giorno dallo sviluppo della fisica nella sua riflessione sui principi fondamentali del coglimento e della determinazione che vanno qui attuati, cioè i principi fondamentali della misurazione della natura entro un sistema di riferimento spazio-temporale. Lo stato attuale di questa ricerca scientifica è fissato nella teoria della relatività di Einstein. Eccone alcune tesi: lo spazio in sé non è niente; non c'è uno spazio assoluto. Esso esiste soltanto mediante corpi e le energie che contiene. (Una vecchia tesi di Aristotele:) Anche il tempo non è niente. Esso sussiste soltanto in conseguenza degli eventi che si svolgono. Non c'è un tempo assoluto e nemmeno una sincronicità assoluta (M. Heidegger, 1998, p. 26).

Proprio perché ogni esserci non è in sé determinato, ma si spinge *temporalmente* di volta in volta verso sé, Heidegger afferma che «ci sono molti tempi» (M. Heidegger, 1998, p. 49). La conclusione che se ne ricava è che «il tempo è privo di senso; il tempo è temporale» (M. Heidegger, 1998, p. 49).

Per cogliere il senso di questo importante e delicato passaggio, prendiamo in considerazione quanto segue:

L'esserci è autenticamente presso se stesso, è davvero esistente, se si mantiene in questo precorrere. *Questo precorrere* non è altro che *il futuro unico e autentico del proprio esserci*. Nel precorrere l'esserci è il suo futuro, e precisamente in modo da ritornare, in questo essere futuro, sul suo passato e sul suo presente [...]. L'essere futuro così caratterizzato è, in quanto «come» autentico dell'essere temporale, il modo d'essere dell'esserci nel quale e in base al quale esso si dà il suo tempo [...]. L'essere futuro dà tempo, forma pienamente il presente e consente di ripetere il passato nel «come» del suo essere stato vissuto (M. Heidegger, 1998, pp. 39-40).

Nelle righe sopra citate riecheggia, fra gli altri, il paragrafo 65 di *Sein und Zeit*, dove l'esserci è ricompreso nel senso dell'ente anticipante e dove ognuna delle classiche determinazioni del tempo – futuro/avvenire (*Zukunft*), passato/essere-stato (*Gewesenheit*) e presente/essere-presso (*Gegenwart*) – assume un significato unicamente rispetto all'altra, e cioè rispetto ad un “fuori di sé”. A ciò si lega la riflessione sulla *Sorge*, altro elemento decisivo che Heidegger cita nella conferenza del 1924 e che ritroviamo nell'opera del 1927: «Il ritornare che ha luogo nel precorrere è esso stesso il “come” del prendersi cura, nel quale io appunto permango» (M. Heidegger, 1998, p. 40). Qui Heidegger utilizza proprio il termine *Sorge* per delineare il carattere fondamentale dell'esserci che costituisce l'unità delle sue determinazioni.

In un senso generale, l'esserci è tale poiché si prende cura di ciò che lo riguarda massimamente. *Umgehen* è il termine che Heidegger adopera per indicare il modo in cui l'esserci si rapporta con il mondo, e che può essere reso con l'espressione “avere a che fare”. Siffatta voce significa letteralmente “girare intorno” e anche “andare da”, “muoversi in direzione di”, “trattare delicatamente”, “maneggiare”.

Nell'uso heideggeriano, *umgehen* indica specificamente il procedere intorno (*um*) a ciò che ci occupa prima di tutto e che, quindi, ci riguarda. Secondo questa prospettiva, *umgehen* è concepito in senso proprio come *umgehen mit*, cioè come un "avere a che fare con", un "incontrare" (*begegnen*) ciò che ci riguarda, girandovi intorno, prendendosene cura e prendendosi cura altresì di se stessi. Così, attraverso l'atteggiamento del "prendersi cura" (*Besorgen*) l'esserci si misura fino in fondo con la propria esistenza, ponendosi di conseguenza in rapporto con il proprio tempo, salvaguardandolo e rendendolo pieno di significato: «Ciò con cui ho a che fare, ciò di cui mi occupo, ciò a cui la mia professionalità mi incatena sono in qualche modo io stesso, e in questo si svolge il mio esserci» (M. Heidegger, 1998, p. 43).

5 - Conclusioni

Nella riflessione che chiude la conferenza di Marburgo del 1924, Heidegger evidenzia il fatto che l'esserci non è nel tempo, ma è in senso proprio *il* tempo. La domanda sul tempo è completamente capovolta. Essendo il tempo il carattere costitutivo dell'esistenza umana, la formula "che cos'è il tempo?" si dilegua e si trasforma nella singolare questione "chi è il tempo?". Qui viene chiamata in causa l'esistenza dell'esserci e ribadita, di conseguenza, la radice temporale dell'esistenza umana. In altre parole, la domanda circa il "che cosa" del tempo appare inadeguata giacché il tempo non può essere compreso come una cosa da decifrare o misurare precisamente, come un oggetto indipendente dall'esserci e a esso indifferente. Tutto ciò porta il filosofo a concludere che il tempo non è né questo né quello, bensì è *zeitlich*, è "temporale", esiste cioè come un tipo speciale di motilità. "Chi è il tempo?" e "sono io il mio tempo?" emergono, dunque, come questioni intimamente collegate che provocano e riguardano sempre l'esserci e la sua natura temporale. Si tratta di quesiti essenziali attraverso i quali comprendere fino in fondo le questioni circa il *dove* si trova e in quale ente *accade* la temporalità originaria.

Così, per meglio cogliere il senso dell'argomentazione heideggeriana, sia qui consentito affidarsi al linguaggio poetico. Per

riprendere i versi di Borges, il tempo è *la sustancia de que estoy hecho*. Esso è intimamente legato alla mia esistenza, nasce e si conclude con me. Tuttavia, con l'affermazione del legame tra "io" e "tempo" (*El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego*) non si vuole affatto affermare l'idea di un tempo del soggetto, imposto, per così dire, dal soggetto. Se così fosse, si ricadrebbe in quello che per Heidegger è uno degli errori più significativi generati dal pensiero metafisico, e cioè l'affermazione dell'io come soggetto che determina e pone incondizionatamente il tempo. Secondo questa prospettiva, l'uomo risulta come il legislatore del tempo, il soggetto che dovunque si ritrova a "fare i conti" con il tempo, misurandolo e calcolandolo. Sicché, afferma perentoriamente Heidegger:

L'esserci [...] fa i conti con il tempo, anzi, lo misura perfino con l'orologio. L'esserci è lì con l'orologio, magari soltanto con quello quotidiano immediato del giorno e della notte. L'esserci calcola e domanda della quantità di tempo; perciò, se si attiene al tempo, non è mai nell'autenticità (M. Heidegger, 1998, p. 42).

Misurare e calcolare il tempo vuole dire pensare e configurare il tempo a immagine dell'uomo, ridurre cioè la temporalità a cosa da determinare e schematizzare. Tutto questo ha a che fare, secondo Heidegger, con la definizione inautentica di tempo, il cui fondamento è riscontrabile nell'opposizione tra soggetto e oggetto, dove il primo è recepito in quanto ente calcolante o misurante (l'uomo) e il secondo è colto sempre come ente calcolato o misurato quantitativamente (il tempo). Nell'interpretazione antimetafisica heideggeriana, invece, soggetto e oggetto non vengono registrati nella più assoluta divergenza. Ragion per cui il tempo non è compreso come ciò che sta di fronte all'uomo per essere da questi misurato o calcolato. Di conseguenza, esso non è l'oggetto da porre o calcolare, ma è ciò che *si fa* - si "temporalizza" - attraverso il naturale scorrere della mia esistenza. Solo in questo senso è possibile parlare di un legame originario che stringe l'io al tempo e viceversa. Le domande "chi è il tempo?" e "sono io il mio tempo?" risultano così essere intrinsecamente collegate tra di loro; le interrogazioni si scoprono come problematiche inter-

connesse che il linguaggio poetico di Borges rivela nella profondità del verso e manifesta apertamente. Ne consegue che l'acquisizione di un concetto di tempo più originario è possibile per Heidegger solamente prendendo in considerazione siffatte domande. Così, se è vero che il tempo è un "fiume" (*un río*), una "tigre" (*un tigre*) e un "fuoco" (*un fuego*), è vero anche che *io* sono quel fiume, quella tigre e quel fuoco. Questo risultato è frutto di un lungo lavoro che risente dell'estenuante confronto con la tradizione filosofica occidentale. Si tratta di un risultato che apre e allude indirettamente all'apparato complessivo di *Sein und Zeit*, quasi come volesse rimandare ad esso, anche se passeranno ancora tre anni dalla sua prima apparizione pubblica. Per tutto ciò, la conclusione della conferenza heideggeriana è molto significativa. In essa, soprattutto, sono già in gioco talune immagini ed espressioni che, di fatto, riaffioreranno con evidenza nella celebre opera del 1927:

Vogliamo ripetere in modo temporale la domanda «che cos'è il tempo?». Il tempo è il «come». Se si insiste a chiedere che cos'è il tempo, non bisogna aggrapparsi affrettatamente a una risposta (il tempo è questo e quest'altro) che dice sempre un «che cosa». Non guardiamo alla risposta, ma ripetiamo la domanda. Che cosa è accaduto della domanda? Si è trasformata. «Che cos'è il tempo?» è diventato: «chi è il tempo?». Più precisamente: siamo noi stessi il tempo? O ancora più precisamente: sono io il mio tempo? Così mi faccio il più vicino possibile al tempo, e se intendo bene la domanda allora con essa tutto si è fatto serio. Dunque questo domandare è il modo più adeguato di accedere al tempo e di trattarlo in quanto ogni volta mio. Allora l'esserci sarebbe problematicità (M. Heidegger, 1998, p. 50).

Bibliografia

ARISTOTELE (2011). *Fisica*, ed. it. a cura di R. Radice. Milano: Bompiani.

BAGLIETTO C. (1957). La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili. In *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, Vol. 26, nn. 3/4, pp. 190-221.

BERTUZZI G. (1991). *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo»*. Bologna: ESD.

BORGES J.L. (1984). *Opere complete*, ed. it. a cura di D. Porzio. Milano: Mondadori.

CAPUTO A. (1992). *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*. Milano: Franco Angeli.

ESPOSITO C. (1998). Il periodo di Marburgo (1923-28) ed Essere e tempo: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale. In F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, pp. 107-157.

IANNICELLI U. (2009). *Le Ricerche Logiche di Martin Heidegger. Logica e verità tra fenomenologia e filosofia trascendentale*. Napoli: Giannini.

HEIDEGGER M. (2017), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, ed. it. a cura di G. Gurisatti. Milano, Adelphi.

HEIDEGGER M. (2013). *Essere e tempo*, trad. it. di A. Marini. Milano: Mondadori.

HEIDEGGER M. (1998). *Il concetto di tempo*, trad. it. di F. Volpi. Milano: Adelphi.

HEIDEGGER M. (1990). *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, ed. it a cura di E. Mazzarella. Napoli: Guida.

HEIDEGGER M. (1988). *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, trad. it. di A. Babolin. Padova: La Garangola.

HEIDEGGER M. (2015). *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, trad. it. di A. D'Angelo. Milano-Udine: Mimesis.

HEIDEGGER M. (1991). *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, ed. it. a cura di R. Cristin e A. Marini. Genova: Il melangolo.

HUSSERL E., HEIDEGGER M. (1999). *Fenomenologia*, ed. it. a cura di R. Cristin. Milano: Unicopli.

PIAZZA F. (marzo 2017), "Heidegger lettore di Aristotele", in *il manifesto*: <https://ilmanifesto.it/heidegger-lettore-di-aristotele>.

SEMERARI G. (a cura di) (1992). *Confronti con Heidegger*. Bari: Dedalo.

STEINER G. (2011). *Heidegger*, trad. it. di D. Zazzi. Milano: Garzanti.

VATTIMO G. (2010). *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Laterza.

VOLPI F. (1998). Avvertenza. In M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, pp. 9-19.

VOLPI F. (2010). *Heidegger e Aristotele*. Roma-Bari: Laterza.

ArteScienza

Rivista telematica semestrale

<http://www.assculturale-arte-scienza.it>

Direttore Responsabile: Luca Nicotra

Direttori onorari: Giordano Bruno, Pietro Nastasi

Registrazione n.194/2014 del 23 luglio 2014 Tribunale di Roma

ISSN on-line 2385-1961

Proprietà dell'Associazione Culturale "Arte e Scienza"