



Essere e Tempo

a cura di R. Terzi

r_terzi@hotmail.com



Quaderno Filosofi & Classici

SWIF

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.it

Introduzione

Essere e tempo (*Sein und Zeit*) di Martin Heidegger costituisce uno dei testi più importanti della filosofia del Novecento, sia per la ricchezza dei temi trattati e la novità dell'impostazione, sia per il suo fondamentale significato storico: pubblicato nel 1927, decretò la fama di Heidegger ed è rimasto da allora il testo imprescindibile per ogni interpretazione del suo pensiero, anche per quanto riguarda gli sviluppi successivi alla cosiddetta "svolta". Pur essendo dedicato a Husserl e pur nascendo anche grazie al confronto col suo pensiero, il libro segnò la rottura tra i due filosofi ed esercitò in seguito un'influenza decisiva su alcuni dei principali movimenti filosofici del Novecento, dalla fenomenologia post-husserliana all'esistenzialismo all'ermeneutica, anche se Heidegger ha sempre rifiutato di lasciarsi inquadrare in una di queste correnti. Ma la fortuna e il fascino dell'opera sono dovuti anche alla radicalità della questione che intende affrontare e, al tempo stesso, allo stato di incompletezza in cui è rimasto il suo programma. Heidegger vuole infatti riproporre quello che è stato uno dei problemi classici e millenari della filosofia: la *questione del senso dell'essere*. Noi comprendiamo implicitamente l'essere in ogni nostro rapporto con i vari enti e in ogni nostra affermazione ("io sono", "il cielo è azzurro", ecc.); a questa pre-comprensione non-concettuale e non-tematica non corrisponde tuttavia una chiara comprensione concettuale e un'interpretazione filosofica adeguata, anche perché ci muoviamo all'interno di una serie di pregiudizi ereditati per i quali l'essere ormai è diventato un concetto ovvio e non è più nemmeno un problema che necessiti di nuove indagini. Bisogna dunque sollevare di nuovo la questione dell'essere, contro questi pregiudizi e contro la tradizione filosofica attraverso la quale tale questione è caduta nell'oblio: dopo Platone e Aristotele il problema dell'essere non è più stato veramente posto e la filosofia successiva è rimasta ancorata alle categorie ontologiche greche. La tradizione metafisica, secondo Heidegger, ha sempre interpretato in modo inavvertito l'essere in base al filo conduttore del *tempo* e, in particolare, in base a una dimensione privilegiata del tempo, il presente: a partire dal modo in cui noi quotidianamente comprendiamo il tempo, cioè come serie di "ora" (dove solo l'ora presente è veramente, mentre il passato e il futuro non sono, in quanto non-più-ora e non-ancora-ora) si è formata una determinata concezione dell'essere come presenza stabile, sostanziale o eterna; in base a questa concezione dell'essere è stato poi formulato esplicitamente il concetto volgare di

tempo come serie di ora, rimasto alla base di tutta la riflessione filosofica e del senso comune. È necessario quindi ricercare un concetto più originario del tempo, grazie al quale si potrà operare una “distruzione” (cioè, per così dire, un’opera di smontaggio) dell’ontologia tradizionale e ripensare il senso temporale dell’essere.

Per porre la domanda sull’essere bisogna individuare un’impostazione metodologica che permetta di raggiungerne il senso in modo adeguato. Ma “porre la domanda”, “interrogarsi”, “ricercare”, ecc., sono modi di essere di un certo ente, di quell’ente che noi stessi siamo, l’ente “umano”, che Heidegger designa col termine “*esserci*” (*Dasein*, letteralmente “essere qui”). Detto altrimenti: l’essere non è un ente, presente come altri enti nel mondo, ma si dà solo nella comprensione dell’essere che è un carattere proprio dell’esserci; l’esserci si muove costantemente in una pre-comprensione dell’essere senza la quale non potrebbe nemmeno porre la domanda sul suo senso. Bisogna pertanto partire da un’analisi dei caratteri essenziali dell’esserci (che Heidegger chiama “*esistenziali*”, distinti dai caratteri “*categoriali*” propri degli altri enti, delle cose), condotta secondo un metodo al tempo stesso fenomenologico (che lasci vedere i fenomeni come sono in se stessi e a partire da se stessi) ed ermeneutico (che espliciti, disveli ed interpreti la costituzione ontologica dell’esserci). *Essere e tempo* assume quindi innanzitutto la forma di un’analisi esistenziale, che dovrà mostrare, in ultima analisi, come il senso più profondo dell’esserci sia la temporalità: la temporalità dell’esserci (*Zeitlichkeit*) costituirà la base di partenza per affrontare il problema della temporalità dell’essere (*Temporalität*). Da qui il programma dell’opera: una prima parte comprendente tre sezioni, di cui le prime due dedicate all’analisi esistenziale e la terza a “tempo ed essere”; una seconda parte dedicata ad alcune tappe della distruzione dell’ontologia tradizionale. Ma *Essere e tempo* si ferma alle prime due sezioni della prima parte. Se l’interpretazione storica della tradizione ha trovato una realizzazione in molti altri testi, Heidegger non pubblicò mai la sezione dedicata al rapporto tra tempo ed essere, che continuerà a costituire il problema centrale del suo pensiero.

Prima sezione: l’esserci e la cura.

L’ontologia tradizionale ha sempre privilegiato un certo modo d’essere, quello della semplice-presenza (*Vorhandenheit*): si tratta del modo d’essere delle cose in quanto semplicemente sussistenti, presenti di fatto dentro il mondo, come vengono

considerate ad esempio dal punto di vista scientifico. Questa concezione, che sostanzializza e reifica l'essere, ha determinato anche il modo in cui è stato sempre pensato l'ente umano: definirlo come animale razionale, anima o soggetto significa sempre, per Heidegger, pensarlo secondo la semplice-presenza che è invece propria di altri enti. Contro queste determinazioni inadeguate bisogna quindi garantire la specificità dell'esserci rispetto agli altri enti (cap. 1). Il modo d'essere dell'esserci è l'*esistenza (Existenz)*, della quale si possono mettere in luce, a un primo livello generale, alcuni aspetti che troveranno poi conferma nell'analisi dei vari esistenziali:

- 1) l'esserci non ha una sostanza stabile e non è caratterizzato da un'essenza statica che stabilisca, una volta per tutte, che cosa esso sia: esso è quello che è solamente nel fatto di esistere, nella sua concreta esistenza nel mondo per come si dà di volta in volta. Esso non è nemmeno il caso particolare di un genere universale, perché è caratterizzato dall'esser-sempre-mio, indicando l'ente umano nella sua singolarità e concretezza;
- 2) "esistere" deriva dal latino *ex-sistere*, "stare fuori": l'esserci non si esaurisce in nessuna situazione data, è sempre "fuori" da ogni situazione nel senso che la oltrepassa verso le altre possibilità. Esso è costitutivamente poter-essere, non è un'essenza stabile ma un aver-da-essere il proprio essere: si deve ogni volta decidere per le proprie possibilità e in ogni decisione "ne va" del suo essere;
- 3) lo "stare-fuori" ha anche un altro senso fondamentale: l'esistenza dell'esserci non è quella di un soggetto chiuso in se stesso, ma quella di un ente che ontologicamente è fuori-di-sé perché in rapporto con gli altri enti e col mondo. L'esserci, cioè, è costitutivamente *essere-nel-mondo* (cap. 2). Esso però non è nel mondo semplicemente in un senso spaziale o empirico come gli altri enti (il tavolo dentro la casa o la chiave dentro la porta e, più in generale, dentro il mondo), che Heidegger infatti definisce come intramondani. L'esserci è nel mondo, perché è per essenza in rapporto con esso e con i singoli enti: l'esistenza è in un rapporto originario di familiarità e intimità col suo mondo, consiste proprio nel *prendersi-cura* degli enti differenti dall'esserci e nell'*aver-cura* degli altri esserci. Come già indicano questi ultimi termini, il modo originario in cui l'esserci si rapporta al mondo è quello pratico: in virtù della sua costituzione ontologica l'esserci originariamente non è un soggetto contemplante, conoscitivo o teoretico, ma un ente progettuale che si prende

cura degli enti come possibilità d'azione. Corrispondentemente, gli enti hanno un significato per me innanzitutto non come oggetti di percezione o di una considerazione scientifica, ma come “mezzi per”, quindi nel modo d'essere dell'*utilizzabilità*. Bisogna quindi superare il privilegio che la tradizione ha sempre attribuito alla teoria come atteggiamento per eccellenza dell'uomo: la conoscenza è un modo fondato e derivato dell'essere-nel-mondo, che si afferma quando ci si astiene progressivamente da ogni rapporto pratico per limitarsi al puro vedere. Solo a questo punto il modo d'essere dell'ente cui l'esserci si rapporta passa dall'*utilizzabilità* alla semplice-presenza.

Da ciò deriva anche il concetto di *mondo* elaborato da Heidegger (cap. 3). Il mondo non è un ente né la semplice somma degli enti, ma l'orizzonte complessivo dei rimandi dei vari enti, che Heidegger designa come significatività: da un lato i vari enti formano una rete di rimandi, perché non c'è mai un mezzo isolato, ma ogni mezzo rimanda ad altri mezzi ed è quindi sempre inserito in una totalità complessiva di mezzi; dall'altro lato i vari mezzi rimandano al termine ultimo a cui si riferiscono, l'esserci, che non è a sua volta un mezzo.

A partire da queste basi Heidegger individua una serie di esistenziali dell'esserci (cap. 4, 5, 6), che possono essere così sintetizzati:

- 1) uno dei modi con cui l'esserci si rapporta al mondo è costituito dalla *comprensione*: io ho sempre una comprensione preliminare e non tematica delle possibilità presenti nel mio mondo (quindi della rete di rimandi della significatività), ossia una comprensione dell'essere degli altri enti e del mio stesso essere, senza la quale non potrei nemmeno usare quegli enti come mezzi, rapportarmi ad essi come semplici-presenze e decidere qualcosa riguardo al mio essere-nel-mondo. Questa comprensione non è una pura conoscenza distaccata, ma ha il carattere di un *progetto*: comprendendo le possibilità del mondo e il proprio poter-essere, l'esserci li ha già sempre progettati in un certo modo. La comprensione implicita può essere sviluppata nell'*interpretazione*, che esplicita tematicamente i significati aperti dalla comprensione: l'interpretazione si muove quindi in un circolo ermeneutico, perché è l'esplicitazione di qualcosa di già dato; questo circolo non è un circolo vizioso o un difetto da eliminare, ma fa parte costitutivamente della struttura ontologica

dell'esserci. L'insieme di questi caratteri, che indicano la componente più attiva dell'esserci, è riassunta da Heidegger sotto il titolo di *esistenzialità*;

- 2) l'esserci si distingue dal soggetto tradizionale non solo perché il suo rapporto al mondo è anzitutto pratico e non conoscitivo, ma anche perché è sempre “tonalizzato” emotivamente in un certo modo: un altro esistenziale dell'esserci è rappresentato dalla *situazione emotiva*, che Heidegger esemplifica con la differenza tra la paura (che è sempre paura di qualcosa, di un ente determinato) e l'angoscia (che non si riferisce a nulla di determinato, ma è angoscia di fronte al mondo nel suo insieme sprofondata nell'insignificatività). L'indecidibilità con cui le situazioni emotive sorgono, passano e ci dominano rimanda al lato passivo dell'esserci: l'esserci si trova *gettato* nel suo mondo (*Geworfenheit*), senza poter dare una spiegazione della propria provenienza o raggiungere un fondamento assoluto della propria esistenza. Esso è rimesso alla propria *effettività* (*Faktizität*), cioè al puro fatto di essere nel mondo, fatto infondabile e tuttavia diverso dai fatti delle cose;
- 3) l'essere-nel-mondo comprendente e situato emotivamente è già sempre articolato in un insieme di significati ed espresso linguisticamente: un altro esistenziale dell'esserci è costituito dal *discorso*, che è la facoltà di articolare significati e rappresenta quindi anche il fondamento ontologico del linguaggio;
- 4) rispetto a tutti questi esistenziali bisogna fare due precisazioni: la prima è che essi non si riferiscono a un soggetto solipsistico, a un esserci isolato, perché l'esserci è sempre e costitutivamente *con-esserci*, rapporto ontologico con altri esserci ed esistenza in un mondo comune; ogni mio allontanamento, isolamento, ecc. dagli altri presuppone il rapporto originario con loro ed è anzi una sua modalità privata;
- 5) la seconda precisazione è che i vari esistenziali non si danno mai astrattamente, nella loro forma generale: essendo esistenza concreta e poter-essere, l'esserci esiste sempre in un determinato modo, secondo una delle sue possibilità, e l'alternativa fondamentale di fronte alla quale si trova è quella tra esistenza *autentica* ed esistenza *inautentica*. “Autentico” e “inautentico” sono la traduzione rispettivamente di *eigentlich* e *uneigentlich*, che Heidegger lega all'aggettivo *eigen*, “proprio”: infatti nell'autenticità l'esserci comprende e progetta la sua esistenza a partire da se stesso, in base al *proprio* essere e alle *proprie* possibilità. Ma “innanzitutto e per lo più” l'esserci si trova nell'inautenticità, il cui fondamento

ontologico è l'esistenziale della *deiezione* (*Verfallen*), ossia il "cadere" dell'esserci presso gli enti che incontra nel suo mondo: l'esserci, cioè, è immerso nel suo prendersi cura delle cose, si comprende a partire non dalle proprie possibilità ma da quelle che gli vengono incontro dagli enti di cui si occupa. L'esserci così comprende il suo stesso essere sul modello di quello degli enti intramondani, dando luogo ai concetti inadeguati dell'uomo, dell'essere e del tempo che hanno dominato la tradizione. Nell'esistenza inautentica l'esserci è gettato in uno stato interpretativo pubblico che accetta passivamente e quindi il con-esserci assume la forma del Si impersonale: innanzitutto e per lo più io faccio quello che *si* fa, dico quello che *si* dice, ecc., in un'esistenza livellata, massificata e anonima, nella quale gli esistenziali prendono la forma dominante della chiacchiera, della curiosità, dell'equivoco.

Heidegger sintetizza le proprie analisi affermando che l'essere dell'esserci è costituito dalla *cura* (*Sorge*), in quanto unione di esistenza, effettività e deiezione. Questa articolazione di strutture va ricondotta alla sua unità profonda, al suo senso, che è la temporalità, come indica ancora più chiaramente l'altra formulazione sintetica che Heidegger dà della cura: "avanti-a-sé-essere-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo)".

Seconda sezione: la temporalità.

Dovendo essere fedele al proprio oggetto, l'analitica esistenziale si concentra nella prima sezione sul modo in cui l'esserci si dà innanzitutto e per lo più, cioè sulla sua esistenza quotidiana e inautentica. Ma perché l'analisi sia adeguata e possa così porre il problema del senso dell'essere di questo ente, sono necessari ancora due passi: raggiungere l'esserci nella sua totalità e considerarlo anche dal punto di vista dell'autenticità.

La prima esigenza sembrerebbe contraddetta dal fatto che l'esserci, mentre esiste, ha sempre ancora qualche possibilità da realizzare e non è mai finito, mentre quando finisce, cioè muore, non è un tutto, ma semplicemente non c'è più. Questa obiezione tuttavia riguarda solo la morte come fatto fisico e come evento empirico collocato nel tempo, mentre anche la morte deve essere considerata come un esistenziale: essa non è un mero fatto, ma una possibilità dell'esistenza, e bisogna quindi individuare qual è il modo in cui l'esserci si rapporta alla morte come possibilità, il suo *essere-per-la-morte*

(cap. 1). L'esserci inautentico tende a sfuggire al problema della morte, rifugiandosi nella constatazione rassicurante e anonima per cui "si muore". Ma l'essere-per-la-morte autentico non può consistere semplicemente in un "pensare costantemente alla morte" (ad esempio per determinare quando arriverà), né nell'osservazione della morte degli altri (perché non sperisco mai la morte altrui, ma devo assumere la morte come una mia possibilità). Si tratta piuttosto di compiere un'anticipazione (*Vorlaufen*) della morte: anticipando la morte io la assumo come quell'evento che può sempre essere imminente e che, come tale, sovrasta tutta la mia esistenza; la assumo cioè come la mia possibilità più propria, possibilità che è certa e tuttavia indeterminata relativamente al suo "quando". L'anticipazione della morte, in quanto possibilità di non-esserci-più, permette all'esserci di "relativizzare" le singole possibilità della sua esistenza, quindi di comprenderle come finite e di assumerle consapevolmente senza irrigidirsi in nessuna di esse. Ma questa possibilità per l'esserci di essere un tutto autentico deve trovare un riscontro, un'attestazione in un fenomeno concreto (cap. 2): si tratta della *coscienza* (*Gewissen*, nel senso di coscienza morale) e della sua chiamata (il corrispettivo ontologico di quello che si intende per "voce della coscienza"). La chiamata della coscienza risveglia l'esserci dallo stato di dispersione inautentica in cui si trova per porlo di fronte alla finitezza e nullità della sua esistenza (gettata nel mondo senza un fondamento). L'esserci è così spinto a compiere la decisione che assume concretamente l'autenticità anticipando la possibilità della morte: il fenomeno della *decisione anticipatrice* è la forma originaria e autentica dell'esserci.

Nella decisione anticipatrice l'esserci si protende verso la sua possibilità estrema (la morte), ma questo implica che esso sia in generale, ontologicamente, aperto al futuro, all'avvenire, cioè, come dice Heidegger, che sia adveniente; anticipando la morte, l'esserci ritorna anche sul proprio esser-gettato, sulle possibilità di fatto in cui si trova, ossia sul proprio passato essenziale, l'esser-stato (*Gewesenheit*); nella circolarità tra questi due momenti si apre per l'esserci la situazione del presente, nella quale può presentare, lasciar venire incontro, gli enti intramondani. Il senso e il fondamento della decisione anticipatrice (e più in generale della cura) è costituito quindi dalla *temporalità originaria* (cap. 3). Heidegger designa le tre dimensioni del tempo come "estasi", termine che ha lo stesso senso fondamentale di esistenza, cioè "esser-fuori": non si tratta né di una temporalità oggettiva, né della temporalità di una coscienza chiusa in se

stessa, ma della temporalità di quell'ente, l'esserci, che è sempre "fuori di sé" nel mondo, proiettato nelle possibilità in cui è gettato e in quelle in cui si progetta. Le tre estasi si rimandano reciprocamente, in un rapporto circolare che include però un privilegio dell'avvenire: solo perché è adveniente, solo perché si progetta in un certo modo, l'esserci può ritornare (alla luce di questo progetto) sul proprio esser-stato ed esistere nel presente. Quest'ultimo era la dimensione privilegiata dalla metafisica, mentre qui risulta solo come effetto del rapporto tra avvenire ed esser-stato.

A partire da questo risultato Heidegger impone una serie di approfondimenti alla propria trattazione. Dal momento che la temporalità si è rivelata come il senso della cura, Heidegger intraprende una rilettura di tutti gli esistenziali elaborati nella prima sezione alla luce della temporalità stessa, per mostrare come essa sia la loro condizione di possibilità (cap. 4): ad esempio la comprensione e il progetto si fondano primariamente nell'avvenire; la situazione emotiva, l'esser-gettato e quindi l'effettività si fondano primariamente nell'esser-stato; il presente rende possibile invece il rapporto con i singoli enti e, quando assume un primato rispetto alle altre due dimensioni, provoca l'imporsi della deiezione e dell'inautenticità. Ma l'analisi deve essere ulteriormente concretizzata, prendendo in esame l'effettivo estendersi dell'esserci tra la nascita e la morte e quindi la sua storicità (cap. 5): l'esserci non è esteriormente storico perché collocato nella linea della storia come successione empirica di eventi, ma può avere una storia solo perché è temporale e storico nel suo stesso essere. La temporalità è quindi anche il fondamento della storicità e solo in virtù di essa l'esserci può essere nella storia e rapportarsi ad essa (ad esempio, decidersi rispetto alle possibilità ereditate dalla tradizione, esistere nel destino comune al proprio popolo, ecc.) o indagarla scientificamente nel modo della storiografia. Infine (cap. 6) bisogna mostrare come anche il concetto volgare di tempo abbia una propria legittimità, a condizione che non pretenda di essere la verità originaria sul tempo. Esso nasce infatti da un certo rapporto dell'esserci con il suo mondo: l'esserci fa piani, calcola, provvede, ecc., in un rapporto pubblico con gli altri esserci; esso ha quindi bisogno di punti di riferimento temporali stabili, che ottiene attraverso il calcolo astronomico, la datazione, la misurazione. Attraverso una serie di passaggi si va così dalla temporalità originaria dell'esserci ad un tempo "pratico" relativo al prendersi cura degli enti, alla concezione del tempo come serie di ora livellati e omogenei, incentrati sull'ora presente.

Heidegger termina l'opera ribadendo che l'analitica esistenziale resta una via verso la vera questione che bisogna affrontare: il problema del senso dell'essere. Dopo aver tentato negli ultimi corsi e testi degli anni Venti di giungere ad una elaborazione della terza sezione di *Essere e tempo*, Heidegger vi rinuncerà definitivamente e nella *Lettera sull'umanismo* (1946) imputerà l'interruzione dell'opera all'incapacità del linguaggio ereditato dalla tradizione ad affrontare i nuovi problemi. Perché la questione del rapporto tra tempo ed essere venga esplicitamente riproposta, seppur in una forma ormai sensibilmente differente, bisognerà attendere la famosa conferenza del 1962, *Tempo ed essere*.