

ESSERE IL TEMPO
GENESI DEL CONCETTO DI TEMPO
NEGLI ANNI DI HEIDEGGER A MARBURG (1923-28)

Se dunque il presente in tanto è tempo, in quanto trascorre nel passato, come possiamo dire che è, se la causa del suo essere è il cessare di essere, se non ci è possibile dire che veramente il tempo è, se non perché tende verso il non essere?

Agostino, *Confessiones*, XI, 14

Ritorno al tempo. A partire dai primi anni Sessanta Heidegger ritorna con singolare insistenza sul tema del suo controverso rapporto con Husserl e sul significato teoretico del suo distacco dalla fenomenologia, rievocando in una molteplicità di scritti il profilo di una intensa vicenda biografica e filosofica insieme la cui risonanza sembrava tuttavia essersi esaurita da quasi mezzo secolo, relegata ormai soltanto nella remota preistoria degli anni giovanili del filosofo. Il richiamo al suo antico maestro e, più genericamente, all'intero movimento fenomenologico, non si limita tuttavia ad un'evocazione occasionale o celebrativa, ma, ad una più attenta analisi, tende in realtà a ricostruire e delineare in modo definitivo e sintetico le motivazioni filosofiche della rottura con Husserl, evidenziando nella *concezione del tempo* il punto focale intorno a cui si concentrano tutti gli altri elementi di dissenso. Già nella breve ma illuminante lettera a W.J. Richardson dell'aprile 1962 Heidegger ricorda come, parallelamente alla reimpostazione del problema ontologico, all'origine della stagione destinata a culminare in *Sein und Zeit* anche « ...il tempo divenne problematico allo stesso modo dell'essere » (1) inducendolo a prendere le distanze da una posizione come quella husserliana essenzialmente estranea all'analisi del significato di temporalità e storicità. In modo analogo e ancor più esplicito Heidegger sottolinea altrove la sua netta divergenza anche dai tardivi tentativi husserliani di volgersi alla problematica del tempo: « Il mio problema del tempo — scrive infatti il nostro auto-

re nel 1969 — è stato determinato a partire dal problema dell'essere. Esso procedeva in una direzione che è sempre rimasta *estranea alle ricerche di Husserl sulla coscienza interna del tempo* » (2). L'assoluto rilievo attribuito alla questione del tempo nel delinarsi del distacco di Heidegger dalla fenomenologia husserliana, confermata tra l'altro dalle tesi di fondo dell'intero scritto del 1963 *Mein Weg in der Phänomenologie* (3), ci sembra assumere contorni ancora più precisi nelle importanti annotazioni contenute nell'ultimo dei seminari heideggeriani, il seminario di Zähringen (1973) (4), dedicato alla discussione di alcuni concetti fondamentali della fenomenologia. In questo contesto, muovendo preliminarmente dalla domanda sul « ...perché sia possibile affermare che in Husserl non vi è alcun problema dell'essere? » (5) emerge come in Husserl il significato dell'essere si esaurisca nell'*essere-oggetto* (Gegenstandsein), mentre la stessa oggettività non è altro che un modo della *presenzialità* (Anwesenheit), l'*esser-presente* (Gegenwärtigkeit) dell'oggetto pensato quindi già all'interno di una determinata dimensione del tempo (6). Nella prospettiva husserliana questa dimensione oggettivo-presenziale dell'essere è correlativa per Heidegger alla costituzione del soggetto come coscienza-presente e al carattere di immanenza della coscienza stessa: l'essere-presente dell'oggetto diviene la sua autopresentificazione (Selbtgegenwärtigung) nell'immanenza della coscienza, la quale a sua volta è sempre coscienza di qualcosa di presente. In questo modo anche la fondamentale apertura dell'intenzionalità viene sacrificata all'immanenza coscienziale della temporalità presente: « Così Husserl — può concludere Heidegger — in contrasto con la sua teoria dell'intenzionalità rimane tuttavia richiuso nell'immanenza » (7), mentre il concetto stesso di *Dasein* sarebbe stato elaborato proprio in contrapposizione all'immanenza del *Bewusstsein* e al dominio del presente in esso implicito.

L'insieme di queste annotazioni sembra quindi suggerire che l'elaborazione del concetto di tempo, in costante ma critico riferimento a Husserl, abbia assunto nel periodo che va dai primi anni Venti fino a *Sein und Zeit* un ruolo di assoluta priorità all'interno della maturazione progressiva del pensiero heideggeriano, tale da imporsi addirittura come condizione per la reimpostazione del problema ontologico. In quest'ottica l'itinerario delle *Marburger Vorlesungen* (8), che risalendo appunto agli anni dal 1923 al 1928 si

identificano con il cammino verso *Sein und Zeit* e con il progressivo allontanamento da Husserl, si presenta come il tentativo di una rifondazione del concetto di tempo cui Heidegger stesso darà il nome di *cronologia fenomenologica* (9). Tale tentativo, come si vedrà, risulterà non meno aporetico di quello condotto sul versante dell'essere. La stessa scoperta della inscindibilità dell'ontologia dal concetto di tempo viene maturando in questi anni e risulterà fondamentale per la genesi e la struttura della grande opera del 1927. L'analisi del problema del tempo nelle *Marburger Vorlesungen* muove quindi dalla convinzione che — come ha scritto Biemel — « È proprio il chiarimento del concetto di tempo a determinare in questi anni il lavoro filosofico di Heidegger » (10) non dimenticando tuttavia — è Pöggeler a suggerirlo — che se da un lato Heidegger critica la fenomenologia di Husserl muovendo dalla nozione di tempo dall'altro « ...nonostante tutte le critiche a Husserl l'interrogarsi di Heidegger su essere e tempo rimane decisamente determinato da Husserl stesso » (11). Attraverso la ricostruzione del concetto di tempo nel giovane Heidegger degli anni di Marburg ci proponiamo un triplice ordine di fini: mostrare che a) il problema del tempo è fondamentale per l'impostazione del problema ontologico che approderà a *Sein und Zeit* ma pone le premesse per l'esito negativo dell'ontologia heideggeriana; b) il problema del tempo è fondamentale per il distacco dalla fenomenologia che appare ad Heidegger in questa luce l'ultima manifestazione di una *metafisica della presenza*; c) il problema del tempo, pur nell'aporeticità dei suoi esiti, e forse proprio in virtù di essi, è infine fondamentale per delineare la forma dell'« ontologia » che caratterizzerà le fasi successive del pensiero heideggeriano. Tenteremo di definirne una *meta-ontologia dell'assenza* che costituisce a nostro avviso la premessa necessaria alla successiva concezione dell'essere come *evento* (Ereignis).

Essere il proprio attimo. L'interesse di Heidegger per la questione del tempo, che come si è detto rivestirà un ruolo di estrema importanza nel corso degli anni Venti, non era tuttavia scaturito soltanto in quegli anni, ma risaliva, almeno embrionalmente, agli scritti giovanili situati agli esordi della sua carriera universitaria. Tra questi però merita appena un accenno la *Probevorlesung* tenuta il 27 luglio del 1915 per il conseguimento della *venia legendi* pres-

so l'università di Friburgo con il titolo *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (12), uno scritto ancora influenzato dalla vicinanza di Rickert e molto lontano tanto dall'impostazione che il problema del tempo assumerà nelle *Marburger Vorlesungen* quanto dalla nozione di temporalità destinata a emergere in *Sein und Zeit* (13). La prima autentica testimonianza della nuova dimensione nella quale Heidegger intende collocare la questione del tempo è quindi costituita dalla conferenza *Der Begriff der Zeit* tenuta presso la Società Teologica di Marburg il 25 luglio del 1924 (14) nella quale Gadamer ha ravvisato la cellula originaria di *Sein und Zeit* (15). A prescindere dalla questione se essa rappresenti realmente o meno la stesura originaria di quel testo (16) ne emergono elementi di grande interesse tra i quali, in primo luogo, una complessiva riconduzione del problema del tempo nell'area costituita dall'esistenza umana. In questione non è tuttavia il rapporto tra tempo ed esistenza, ma il modo in cui il tempo costituisce il senso e l'essenza dell'esistenza, l'intima natura del suo stesso essere. Heidegger tende infatti a radicalizzare la concezione tradizionale secondo cui l'esistenza si colloca nel tempo, ma, evidenziando nel tempo il fondamento dell'esistere, cancella la distinzione stessa tra tempo ed esistenza. L'essere dell'uomo coincide in modo assoluto con il suo tempo, la sua esistenza può articolarsi soltanto come un nesso inscindibile di essere e tempo dove essere significa *essere-il-tempo*. Alla domanda se: « ...potrebbe essere che io stesso sia l' " ora " e che la mia esistenza sia il tempo? » (17), Heidegger risponde in modo decisamente affermativo: « L'esistenza, presa nella sua estrema possibilità, non è nel tempo, ma è il tempo stesso » (18). All'interno di questa prospettiva diviene evidente il carattere assolutamente temporale rivestito dal *Da-sein*: esso non può che rivelarsi uno *Zeit-sein*, un *essere-come-tempo* (19) cui Heidegger attribuisce il carattere della *Jeweiligkeit*, approssimativamente traducibile con « l'essere di volta in volta il proprio attimo ». Questa radicale concezione del tempo come esistenza ed essere dell'uomo trova un importante riscontro nelle lezioni universitarie di quegli stessi anni, pur subendo un processo di metamorfosi terminologica e sostanziale che la porterà a scomparire in parte dalla stesura definitiva di *Sein und Zeit*. Già nelle lezioni del 1925 sui *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (20) il paragrafo 36 appare dedicato all'analisi del rapporto tra tempo ed essere, evidenziando alcuni punti as-

sai rilevanti per l'elaborazione della problematica della temporalità esistenziale, anche se quest'ultima non emerge ancora completamente delineata (21). Heidegger nega infatti tanto che il tempo sia qualcosa che scorre al di fuori del soggetto, quanto che sia qualcosa che il soggetto sente trascorrere all'interno della propria coscienza (cfr. HGA XX, 442), indicando al contrario la sua autentica dimensione in quell'esistenza che non possiede il tempo né fuori di sé né dentro di sé, ma è essa stessa il tempo: « L'essere in cui l'Esserci può autenticamente essere la sua totalità...è il tempo. Il tempo non è, bensì: l'Esserci temporalizza in quanto tempo il proprio essere » (HGA XX, 442). In altri termini « ...il tempo, che noi stessi siamo » (ibidem) è insieme la temporalità autentica dell'esistere e il senso stesso dell'essere.

In modo analogo le lezioni del successivo semestre 1925-26 su *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (22) riprendono la tematica dell'esistenza come essere del tempo approfondendone ulteriormente alcuni aspetti. Il concetto stesso di *Dasein*, destinato a divenire il fulcro della struttura di *Sein und Zeit*, viene interpretato in termini esclusivamente temporali; esso è fenomeno originario del tempo e « ...il tempo...non è che l'Esserci stesso » (HGA XXI, 136). Ogni interpretazione del tempo tale da scindere il suo essere dall'esistenza dell'uomo appare impossibilitata a fornire poi una concezione ontologica del tempo che non sia la pura presenza, mentre Heidegger lo definisce per la prima volta un *esistenziale* fondamentale dell'Esserci ovvero un suo modo di essere, un fenomeno originario che costituisce in un certo senso il fondamento dell'intera esistenza (cfr. HGA XXI, 267). Se questa meditazione sul tempo ha, come sostiene Pöggeler (22 bis), la propria matrice nella fenomenologia della vita, il tempo è senz'altro l'*Ur-phänomen* di questa fenomenologia. Nella costituzione ontologica dell'Esserci esso ha infatti una funzione strutturale essenziale che rende impossibile parlare dell'essere dell'Esserci e poi, separatamente, del tempo come fenomeno a sé stante successivamente posto in correlazione al *Dasein*. Nei termini del pensiero kantiano, cui è dedicata tutta la seconda parte di queste lezioni, Heidegger può quindi concludere: « Non è dato prima un io penso...e poi un tempo, ma l'essere del soggetto stesso in quanto Esserci è esser-nel-mondo, e questo è possibile solo perché la struttura fondamentale del suo essere è il tempo stesso » (HGA XXI, 269; cfr. anche HGA XXIV,

384). A chi consideri attentamente la genesi del pensiero heideggeriano di questi anni non può sfuggire che con questo corso, portato a termine all'inizio del 1926, si conclude anche una fase della sua meditazione sul tempo senza che si sia delineata interamente l'analitica temporale presente in *Sein und Zeit*. La terminologia stessa è ancora in fase di trasformazione e soltanto una parte di essa tende ormai a stabilizzarsi (23). Particolarmente significativo, nel nostro contesto, è il caso del termine *Existenz* che Heidegger decide di utilizzare dopo il 1925: nella sua forma originaria *Existenz* intende infatti esprimere la peculiarità propria dell'essere di un ente costituito essenzialmente dal tempo (24). Nelle successive lezioni degli anni 1927 e 1928, tenute quindi dopo la stesura definitiva di *Sein und Zeit* e la sua pubblicazione, rimangono poche tracce (cfr. ad es. HGA XXIV, 383-384) di quella concezione così radicalmente esistenziale precedentemente emersa, mentre la problematica si apre verso tentativi di soluzione della terza sezione della prima parte di *Sein und Zeit* dedicata a « Tempo e essere », com'è noto, mai pubblicata. Tuttavia l'itinerario finora compiuto non ha ancora affrontato la critica heideggeriana alla concezione del tempo in Husserl che rappresentava la fase successiva del cammino di Heidegger verso una nuova concezione della temporalità ed un punto di svolta determinante per la comprensione della stessa struttura di *Sein und Zeit*. L'analisi del rapporto con la concezione del tempo della fenomenologia husserliana, che si sviluppa negli anni 1925-26 e prosegue nelle lezioni degli anni successivi, permetterà di comprendere l'importanza che Heidegger attribuisce alla questione del tempo ed il significato profondo che essa riveste per la rifondazione dell'ontologia.

Presenza nel tempo, coscienza del tempo. L'analisi critica della concezione husserliana del tempo si colloca per Heidegger nel contesto di un più ampio progetto di distruzione dell'ontologia metafisica e, in particolare, della *metafisica del tempo* celata all'interno di quella determinata concezione dell'essere. Questa metafisica del tempo appare strutturata nella forma di una *metafisica della presenza* al cui interno la concezione del tempo propria della fenomenologia di Husserl occupa una posizione di assoluto rilievo, tanto da rappresentare agli occhi di Heidegger l'esito ultimo della metafisica della presenza nel pensiero contemporaneo (25). Per

comprendere la genesi e le motivazioni di un giudizio tanto critico nei confronti del fondatore della fenomenologia occorre risalire ad un'illuminante pagina delle lezioni marburghesi del 1928 dedicate ai *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* dove, nella parte finale dell'esposizione, Heidegger fa convergere sulla questione del tempo gli esiti dell'intera problematica del corso (26). In questo contesto, e prima ancora di scendere ad un confronto diretto con Husserl, egli delinea sinteticamente la concezione metafisica del tempo propria della tradizione del pensiero occidentale nel modo seguente: « 1) Il tempo è esso stesso anzitutto un qualcosa che è presente (Vorhandenen) in qualche modo e in qualche luogo...; 2) Il tempo in quanto transitorio... è qualcosa nell'anima, nel soggetto, nella coscienza, ragion per cui c'è bisogno di una coscienza interna per coglierlo...; 3) Il tempo è sì qualcosa che passa fluendo nell'anima, ma non appartiene però propriamente al centro dell'anima... Il tempo appartiene alla sensibilità (persino nella concezione fenomenologica di Husserl e Scheler) » (HGA XXVI, 254-255). Le posizioni sul problema del tempo così delineate in una triplice articolazione si possono tuttavia ulteriormente ridurre a due diverse concezioni, tra loro non prive di connessione, in quanto la visione esposta nell'ultimo dei tre punti, come si vedrà più oltre, può agevolmente essere ricondotta al primo punto, di cui costituisce un aspetto particolare. Le due concezioni cui Heidegger intende quindi ricondurre l'interpretazione metafisica del tempo, pur essendo strettamente connesse tra loro nel concernere entrambe il rapporto tra il tempo e il soggetto, divergono nella collocazione interna o esterna del tempo rispetto al soggetto, ovvero nel definire se sia il soggetto a collocarsi all'interno del tempo pensato come qualcosa di esteriore, oppure se sia il tempo a porsi nella sfera interiore del soggetto. Esse possono essere sintetizzate così: a) il tempo è qualcosa di *presente* al di fuori di un soggetto che si colloca necessariamente al suo interno assumendo una connotazione ontologica definibile come *essere-nel tempo* (in-der-Zeit-sein). In questo senso anche l'essere-nel-tempo del soggetto diviene un *essere-presente-nel-tempo*; il soggetto è un *essere-presente* collocato all'interno di un'altra diversa presenza, il tempo appunto. La metafisica del soggetto-nel-tempo è per Heidegger la prima forma possibile di *metafisica della presenza*; b) il tempo è qualcosa di presente all'interno della coscienza del soggetto che

tuttavia, nell'atto di coglierlo, deve essere anch'essa coscienza-presente. La presenza del tempo nella coscienza del soggetto determina un rapporto tra due diverse forme di presenza il cui esito, ribaltando i termini dell'impostazione precedente, è una metafisica del *tempo-nel-soggetto*. Anche in questo caso essa risulta peraltro incapace di definire quale sia il senso e l'essere del tempo se non in termini di pura presenzialità, rappresentando così la seconda forma possibile di metafisica della presenza. In questo secondo caso tale interpretazione è connessa alla metafisica del soggetto, tipica della filosofia moderna. L'analisi più dettagliata che articoleremo a partire da queste due posizioni ora delineate mostrerà in questa seconda concezione del tempo quella che Heidegger legge nella fenomenologia husserliana, indicando infine in essa la forma estrema di metafisica della presenza portata all'interno della soggettività della coscienza.

Le due diverse ma connesse interpretazioni del problema del tempo individuate da Heidegger nel passo sopra discusso percorrono in realtà l'intero itinerario delle *Marburger Vorlesungen* per giungere fino alle pagine di *Sein und Zeit*, e possono quindi a ragion veduta essere assunte come filo conduttore della genesi e dello sviluppo del pensiero heideggeriano di questi anni. È necessario quindi esaminare più dettagliatamente le due linee parallele che si dipartono da esse.

a) Il tempo come luogo della presenza del soggetto e la corrispettiva ontologia del soggetto come *essere-nel-tempo* o *presenza-nel-tempo* è una tematica costante che scaturisce dall'idea secondo cui la metafisica tradizionale ha inteso il tempo come un *qualcosa di presente* (*Vorhandenes*). In questo senso Heidegger afferma che, una volta inteso l'essere degli enti come un essere-presente « ...anche il tempo...è necessariamente qualcosa di semplicemente presente » (HGA XXIV, 385), mentre l'essere stesso dell'uomo viene identificato con l'essere una *semplice-presenza-nel-tempo* (cfr. SuZ, 449, 452, 457) assimilandolo alla presenzialità degli enti che sono-nel-tempo (cfr. SuZ, 458 e 484). Con analogia intensità anche le lezioni del 1925-26 sulla logica (27) insistono su questa forma di metafisica della presenza del soggetto nel tempo, considerandola sotto il profilo di una teoria che connette un'ontologia della presenza degli enti con una concezione del tempo limitata al *tempo-presente*, al *tempo-adesso* (*Jetzt-Zeit*). L'essere-presente degli enti e

dell'uomo nel tempo è già sempre pensato come essere-presenti nel tempo-adesso, un'assoluta *presenza nel presente* che occulta ogni altra possibile dimensione dell'essere e del tempo: « In riferimento al tempo così compreso come tempo-adesso, è possibile determinare qualcosa temporalmente solo se questo qualcosa ha il modo d'essere-semplicemente-presente » (HGA XXI, 162). L'ontologia metafisica della *Vorhandenheit* è correlativa alla cronologia dello *Jetzt-Zeit* e costituisce il modello dell'ente come pura presenza di una cosa in un istante presente. Se infatti l'essere viene pensato temporalmente come presenzialità, quindi come presenza in un tempo presente, il suo carattere temporale deriva da uno soltanto dei modi del tempo, l'« adesso » del presente. Il legame tra ontologia della presenza e cronologia del tempo presente diviene così agli occhi di Heidegger sempre più esplicito ed evidente tanto da andare a costituire poi il nucleo centrale della tematica intorno a cui ruota *Sein und Zeit*. Il termine chiave che sintetizza in sé il senso di questa scoperta è *Anwesenheit*, la presenzialità o presenza essenziale intesa come carattere dell'essere, da cui deriva poi la semplice-presenza degli enti connessa all'idea del tempo come tempo-adesso. Ancora una volta l'esposizione fornitane nel corso delle lezioni sul problema della verità appare la più interessante. Heidegger scrive infatti: « La presenza essenziale (*Anwesenheit*) è la determinazione fondamentale dell'essere... Vale a dire che in quanto l'essere è compreso come presenza essenziale e l'esser-scoperto come presente, in quanto presenza essenziale e presente (*Gegenwart*) sono presenza (*Präsenz*), l'essere in quanto presenza essenziale può essere determinato per mezzo della verità in quanto presente ed anzi deve esserlo, cosicché il presente sia il modo supremo della presenza essenziale » (HGA XXI, 129). Se quindi essere significa presenza essenziale, presenzialità assoluta, e tale presenzialità unita al presente non è altro che un carattere del tempo, si può concludere che « Comprendere l'essere come presenza essenziale a partire dal presente significa comprendere l'essere a partire dal tempo » (HGA XXI, 130) e, in particolare, comprenderlo a partire dalla unilaterale temporalità dello *Jetzt-Zeit*. Il legame che Heidegger stabilisce qui tra essere, presenzialità e tempo presente costituisce già un primo esito della sua critica alla tradizione metafisica ed un nesso di importanza essenziale per lo sviluppo del suo pensiero (28). È interessante notare come il senso complessivo di

tutta questa discussione confluisca direttamente nelle prime pagine di *Sein und Zeit* e ne condizioni l'impostazione e la struttura, benché la comparsa del termine *Anwesenheit* sia assai limitata nell'opera del 1927. Heidegger tuttavia sembra proprio sintetizzare i punti salienti delle lezioni universitarie che abbiamo analizzato quando afferma che « ...l'essere ha il significato ontologico-temporale della presenzialità... L'ente è concepito nel suo essere come « presenzialità », cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il *presente* » (SuZ, 44), preoccupandosi altresì di denunciare l'entificazione del tempo come esito ultimo di questa impostazione: « il tempo stesso è assunto come un ente tra gli altri enti » (SuZ, 45). La metafisica della presenza giunge così a manifestarsi in tutta la sua portata: essa non è soltanto entificazione dell'essere ridotto alla pura presenza dell'ente, né è soltanto una semplice presentificazione del tempo ridotto al tempo- adesso, ma è in definitiva entificazione del tempo stesso, riduzione del tempo a livello di ente tra altri enti. Per questo motivo i problemi di tale metafisica approdano all'assurdo: essa comprende l'essere a partire dal tempo per poi, una volta ridotto il tempo alla dimensione di ente, chiedersi quale sia l'essere di questo ente-tempo, un essere in realtà già precostituito sul dominante modello del presente, l'esser-presente di una presenza nel tempo- adesso.

A questa prima forma di metafisica presenziale è altresì possibile ricondurre il terzo punto esposto da Heidegger nella citazione sopra riportata, che indicava nel tempo un fenomeno colto attraverso la percezione sensibile. Anche in questo caso infatti il tempo è esterno al soggetto ma viene percepito e fatto proprio dalla sensibilità. Perché ciò avvenga è tuttavia necessario costituire un orizzonte di assoluta presenza o di presentificazione dell'esperienza che presuppone nuovamente un tempo presente e un modo di essere « presente » nel tempo: la coscienza-presente presentifica in sé il presente degli *Erlebnisse* e li temporalizza quindi in relazione al tempo- adesso, all'istante presente. In questo caso il riferimento a Husserl comincia a farsi evidente, mentre si scopre che se la fenomenologia husserliana è maggiormente imputata del secondo tipo di metafisica della presenza (il tempo interno alla coscienza del soggetto), non è aliena neppure da questa prima forma. Scrive infatti Heidegger: « Nella percezione intenzionale può già trovarsi una comprensione dell'essere poiché... la presentazione comprende

nel suo orizzonte, cioè a partire dalla presenza, ciò che essa rende presente come essente-presente (*Anwesendes*) » (HGA XXIV, 448). In effetti Husserl aveva configurato una fenomenologia della percezione del tempo come caratteristica degli *Erlebnisse* presenti nella coscienza del soggetto. In questo modo, pur avendo colto il nesso tra intenzionalità della coscienza e tempo percepito, non ha tuttavia compreso la temporalità stessa dell'intenzionalità, la quale, come si è visto, presuppone già un'ontologia dell'esser-presente (29). Il riferimento a Husserl e al carattere temporale della percezione sensibile è sottolineato inoltre anche all'interno di *Sein und Zeit*, dove si ricorda che il *Gegenwärtigen* proprio dell'intuizione fenomenologica nel suo *render-presente* ogni percezione sensibile, si fonda su di una predeterminata forma di temporalità orientata esclusivamente sul modello del presente: « La tesi che il conoscere tende all'intuizione — scrive Heidegger — ha questo senso temporale: ogni conoscere è una presentazione... Husserl usa l'espressione « presentazione » per indicare la percezione sensibile. L'analisi *intenzionale* della percezione e dell'intuizione in generale dovette suggerire questa caratterizzazione temporale del fenomeno » (SuZ, 436 nota). Un'impostazione come quella qui esposta nel suo radicale orientamento alla temporalità del presente finirà per intendere la realtà della presentazione, il suo *render-presente*, come il tempo stesso; e così, mentre « ...la presentazione autointerpretantesi, cioè l'interpretato espresso nell' « ora », noi lo chiamiamo tempo » (SuZ, 488), la stessa vita del soggetto viene a configurarsi come una serie di esperienze vissute « nel tempo » » (SuZ, 448). Possiamo quindi conclusivamente notare che la posizione di Husserl sembra per alcuni aspetti rientrare già nella prospettiva di questa prima forma di metafisica della presenza che si muove tra i poli costituiti dall'essere-presente nel tempo del soggetto e dal tempo pensato esso stesso come qualcosa di presente. Un giudizio definitivo sulla concezione fenomenologica del tempo sarà possibile tuttavia soltanto dopo un confronto più serrato sul tema della coscienza interna del tempo e sulle sue implicazioni per l'ontologia del soggetto.

b) La seconda prospettiva, in cui la metafisica della presenza si rivela agli occhi di Heidegger la concezione dominante sul problema del tempo, è costituita dalla tesi che interpreta il tempo come un fenomeno presente all'interno della coscienza del soggetto,

una metafisica del *tempo-nel-soggetto* dove si istituisce un necessario rapporto tra tempo e coscienza interna di esso. Nell'analizzare la complessa struttura di questo rapporto l'ottica di Heidegger lascia intravedere chiaramente il fine ambizioso di un confronto diretto e privo di mediazioni con gli esiti ultimi della ricerca fenomenologica sul tempo, esposti da Husserl nelle celebri lezioni *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (30), poi edite nel 1928 a cura dello stesso Heidegger. Tale confronto, rintracciabile in forma esplicita nella parte conclusiva delle lezioni marburghesi sui fondamenti metafisici della logica (semestre estivo 1928) sembra sottendere un duplice intento: evidenziare da un lato i limiti impliciti nella posizione di Husserl pur riconoscendone alcuni meriti essenziali e tentare dall'altro la radicalizzazione ed il superamento di tale posizione. È il caso di ricordare che il confronto con Husserl su questi temi non può considerarsi fine a se stesso ma va contestualizzato in un più ampio tentativo, quello di arrivare alla stesura dell'ultima sezione della prima parte di *Sein und Zeit*, progettata sotto il titolo di « Tempo e essere » ma mai pubblicata (31). Il merito e il limite della concezione husserliana del tempo appare ad Heidegger concentrarsi intorno alla nozione di *intenzionalità* della coscienza (32). Husserl ha cercato di concepire il tempo nel nesso di intenzionalità e temporalità dei fenomeni, ma la sua idea della coscienza interna del tempo rimane troppo legata al modello intenzionale della coscienza come *coscienza di qualcosa*, in questo caso *coscienza-di-tempo*, non avvedendosi che il fenomeno del tempo è più originario del volgersi intenzionale della coscienza ai fenomeni e quindi è semmai un presupposto dell'intenzionalità stessa. Interpretando il tempo come fenomeno intenzionale della coscienza del soggetto, per sua natura atemporale, egli cade nell'ingenuità di tematizzare una *coscienza-di-tempo* intrinsecamente priva di una propria temporalità: una coscienza atemporale al cui interno si coglie il tempo. In questo modo Husserl è giunto a definire coscienza-di-tempo ciò che in realtà è il *tempo* stesso, l'essere esistenziale di quel « soggetto » che esiste soltanto *essendo-il-tempo*. I modi in cui il tempo è vissuto nell'esistenza del *Dasein*, che connette nell'istante autentico il presente con il passato e il futuro, non sono « ...un modo della coscienza del tempo ma, in un senso originario e autentico, sono il tempo stesso » (HGA XXVI, 263). La posizione di Husserl va quindi radicalizzata sostituendo all'in-

tenzionalità immanente del tempo la sua esistenza: « Ciò che Husserl chiama ancora coscienza temporale, cioè coscienza del tempo, è proprio in senso originario il tempo stesso » (HGA XXVI, 264) (33), quel tempo che Heidegger arriva a definire *Ur-Zeit*, tempo originario, temporalizzazione, evento del farsi-tempo del *Dasein* (cfr. HGA XXVI, 270). Questo capovolgimento dei termini implica correlativamente un mutamento nella valutazione del significato dell'intenzionalità. « L'intenzionalità — scrive infatti Heidegger — ha la condizione della sua possibilità nella temporalità » (HGA XXIV, 378), ovvero, « La temporalità è... la condizione di possibilità dell'intenzionalità fondata nella trascendenza » (HGA XXIV, 452). Il soggetto non può cioè essere innanzitutto coscienza intenzionale e poi, separatamente, esperire il tempo come un fenomeno interiore di questa coscienza, ma il tempo è l'autentico fenomeno originario da cui anche l'intenzionalità è derivata: « L'Esserci è intenzionale soltanto perché è determinato nella sua essenza dalla temporalità » (HGA XXIV, 379). L'intenzionalità husserliana rimane invece legata all'immanenza della coscienza, ed il suo esito porta a concepire anche il tempo come immanente alla coscienza: « ...il tempo viene inteso come qualcosa di immanente, rimane come qualcosa di interno al soggetto; perciò il titolo « coscienza interna del tempo » » (HGA XXVI, 264). D'altra parte, come si è visto fin da principio, Heidegger ha ricordato nel seminario di Zähringen che l'immanenza della coscienza non è altro che l'auto-presentificazione del soggetto cui si connette l'esser-presente dei fenomeni, costituendo così un orizzonte di pura presenzialità che preclude ogni altra forma di temporalità al di là del tempo- adesso. Mentre quindi la fenomenologia del tempo appare riconducibile ad una metafisica della presenza fondata sul nesso tra coscienza, immanenza e tempo presente, Heidegger tenta, in esplicito contrasto con questa posizione, un'interpretazione del tempo fondata sul rapporto tra *Dasein*, trascendenza e tempo futuro, ma soprattutto incentrata sull'identificazione di tempo ed esistenza. Il problema del tempo non riguarderà più l'essere di un fenomeno esterno o interno al soggetto ontologicamente separato da quest'ultimo, ma il temporalizzarsi di un'esistenza finita, il divenir-tempo, il farsi-tempo di un « ente » ontologicamente definibile soltanto in relazione alla sua essenza temporale.

L'esser-futuro e l'essere futuro. Se è risultato relativamente agevole, nel cammino finora compiuto, rintracciare all'interno della questione del tempo nel giovane Heidegger elementi critici nei confronti della metafisica della presenza e della fenomenologia husserliana riconducibile anch'essa ad una forma soggettivo-coscienziale di questa interpretazione metafisica, non altrettanto chiaramente è possibile indicare in positivo quale sia l'esito della concezione heideggeriana del tempo, né, in particolare, della connessione tra temporalità (*Zeitlichkeit*) dell'Esserci e *temporalità* (*Temporalität*) dell'essere (34). Heidegger infatti, pur avendola progettata e attribuendole un'importanza decisiva, non ha mai pubblicato quella sezione di *Sein und Zeit* dedicata a « Tempo e essere » al cui interno si sarebbe articolato il tentativo di passare dalla temporalità intesa come significato ontologico del *Dasein* alla *Temporalität* interpretata come senso dell'essere in generale. In questo modo l'*analitica temporale* di *Sein und Zeit* non sfocia in una *ontologia del tempo* articolata a partire dalla temporalità dell'esistenza, ma lascia aperto al contrario un problema assai grave per l'intera struttura del pensiero heideggeriano di questi anni: se l'essere abbia in sé un carattere temporale o se lo acquisisca in quanto orizzonte di quella esistenza umana la cui essenza è fondamentalmente determinata dal tempo (35). Heidegger ha mostrato d'altra parte l'impossibilità di porre la domanda sull'essere del tempo nei termini della tradizione metafisica la quale, mentre sembra chiedersi l'essere del tempo, in realtà ha già predeterminato l'essere a partire da un modo del tempo, il tempo presente. Non resta quindi altra via che quella della *Temporalität* dell'essere e proprio in questa direzione convergono in maggior misura le ricerche esposte nelle *Marburger Vorlesungen* di questi anni, nel cui contesto una posizione di rilievo spetta al corso sui problemi fondamentali della fenomenologia (36). In una delle sue *Randbemerkungen* (41 b) a *Sein und Zeit* l'autore rinvia infatti a questo corso per la trattazione di tempo ed essere, mentre, a riscontro di questo rinvio, nella nota alla prima pagina delle lezioni scriverà « Nuova elaborazione di *Sein und Zeit*; Parte prima, capitolo terzo » (37). Come già nel caso della sua celebre opera anche il corso del 1927 si interrompe assai prima di aver esaurito il piano tematico previsto, e non manca chi ha scorto in esso un nuovo tentativo naufragato di risolvere la questione della temporalità dell'essere senza riuscire a spingersi al di là

di posizioni già note (38). La problematica della *Temporalität* emerge comunque in misura assai più esplicita che non nel grande capolavoro del 1927, indicando il valore ontologico attribuito al tempo nell'esistenza umana: « Il termine *temporalità* deve indicare che nell'analitica esistenziale la temporalità rappresenta l'orizzonte a partire da cui noi comprendiamo l'essere » (HGA XXIV, 324). Essa costituisce quindi nei confronti della comprensione dell'essere insita nella dimensione dell'esistenza un'autentica condizione di possibilità (cfr. HGA XXIV, 369) e di fenomeno originario: « *Temporalità* è la più originaria temporalizzazione della temporalità in quanto tale » (HGA XXIV, 429). In un'interessante pagina delle già citate lezioni sulla logica del 1925-26 Heidegger distingue inoltre la *Temporalität* dalla *Zeitlichkeit* dei fenomeni: mentre quest'ultima indica il loro accadere « nel tempo », la prima evidenzia il loro essere caratterizzati essenzialmente dal tempo (cfr. HGA XXI, 132). La distinzione, radicalmente intesa, riguarda l'essere dei fenomeni ontologicamente diversi dal tempo sebbene collocati al suo interno, e l'essere di enti essenzialmente costituiti dal tempo stesso. Il caso del *Dasein*, il cui essere è il tempo, rende possibile comprendere fino in fondo la temporalità dell'essere e quindi il senso stesso del tempo, all'interno di un'indagine la cui struttura legittima la definizione di *cronologia fenomenologica*: « Una cronologia fenomenologica si propone di indagare quel che nei fenomeni è determinato dal tempo, di indagare cioè la loro temporalità e in questo modo il tempo stesso » (HGA XXI, 133). Anche in questo caso tuttavia il passaggio dalla temporalità esistenziale al tempo dell'essere non viene delineato: allo stesso modo in cui non sembra possibile delineare il senso dell'essere in generale derivandolo, come prevedeva *Sein und Zeit*, dall'essere del *Dasein*, così l'essere-il-tempo che costituisce il senso ontologico dell'esistenza umana non sembra ad Heidegger poter configurare un'ontologia del tempo. Per comprendere, almeno in parte, le ragioni di questa impossibilità di tematizzare la temporalità dell'essere in connessione all'essere temporale dell'uomo, occorre a nostro avviso ritornare su alcuni aspetti della concezione del tempo espressa nella conferenza del 1924 e nei corsi universitari immediatamente successivi (39). Come abbiamo ricordato veniva qui esposta un'ontologia dell'esistenza intesa come tempo; essere significa per l'uomo essere-il-tempo, la temporalità costituisce il suo stesso fondamento, la

sua essenza. L'esistenza tuttavia deve essere pensata nella sua possibilità più estrema e assoluta, ma, a quanto riferisce in proposito Sheehan, « L'estrema possibilità dell'esistenza è chiamata da Heidegger *das Vorbei*, l'esser-concluso o l'assenza dell'esistenza » (40), una sorte di autoassenza dell'Esserci che rivela il senso autentico del suo essere-il-tempo, il farsi-tempo e diventare il tempo del proprio non-essere-più: « ...il tempo allora è l'esistenza stessa, indirizzata verso la propria assenza, in grado di appropriarsi di quella assenza come sua propria e così di *diventare* il suo tempo » (41). Questa ci sembra costituire la prima espressione di quel concetto che più tardi Heidegger definirà con il termine di *temporalizzazione* del tempo (*Zeitigung*), un maturarsi che è al tempo stesso consumarsi ed esaurirsi dell'essere (cfr. SuZ, par. 65-71; HGA XXVI, 268). Esso concerne quel tipo di temporalità consistente nell'essere divenendo il tempo della propria autoassenza, un essere che essendo si autoconsuma. L'esistenza temporale autentica è quindi una « presenza per assenza » (42), dove il senso autentico del tempo non è mai quello della presenza ma è invece determinato dal tempo dell'assenza, dall'essere nel presente il tempo della propria futura autoassenza. Muovendo da questa originaria prospettiva *Sein und Zeit* arriverà a porre il fondamento (*Grund*) dell'esistere nella temporalità finita, finendo così per dissolvere l'idea stessa di un fondamento ontologico del *Dasein*. Se infatti è la temporalità a costruire il fondamento vissuto dell'uomo (cfr. SuZ, 518), tale fondamento temporale significa « ...esser fondamento di un essere che è determinato da un « non », cioè *essere fondamento di una nullità* » (SuZ, 283), un fondamento impossibilitato a costituirsi in quanto tale e quindi destinato a « essere il nullo fondamento di una nullità » (SuZ, 306). In questo senso il fondamento temporale dell'essere del *Dasein* coincide con un non-fondamento (*Abgrund*) e il suo esistere non ha la forma di un essere-presente (*Anwesen*), quanto piuttosto quello di una « presenza-per-assenza », di una *assenza-di-essere* (*Abwesenheit*). Si comprende quindi come sulla base di questa interpretazione della temporalità, che è fondamento di un nulla e quindi distruzione del fondamento metafisico dell'esistenza, della stessa ontologia della presenza, Heidegger si vede coerentemente indotto ad abbandonare il progetto di fondazione dell'esistenza nell'essere. Ed è proprio l'esito del progetto di temporalità del *Dasein* a precludere l'elaborazione del tempo dell'essere, se

non in base a un paradigma diverso che assegni rilevanza ontologica alla stessa assenza-di-tempo caratteristica dell'esistere. Il tentativo di pensare l'essere a partire da un tempo diverso dal presente rende impossibile un'ontologia del fondamento mentre il modello della temporalità dell'esistenza come autoassenza o « presenza per assenza » potrebbe suggerire un'interpretazione del tempo dell'essere come *tempo dell'assenza*. Il temporalizzarsi dell'esistenza è infatti di per sé un essere che si estingue, che si annienta, e l'unico tempo autentico è visto in *Sein und Zeit* nel tempo vissuto in presenza della propria assenza, cioè in quella posizione di essere-per-la-morte che soltanto rende possibile al *Dasein* « essere per il suo tempo » (SuZ, 460). A questa importante svolta nella riflessione heideggeriana su tempo ed essere, non priva di implicazioni rilevanti per l'evoluzione del suo pensiero dopo la *Kehre*, si connette a nostro avviso un ultimo ordine di riflessioni: il tentativo di pensare la temporalità dell'esistenza e, in seguito, il tempo dell'essere, nella dimensione prioritaria del *futuro*, nella prospettiva dell'avvenire che non si dà mai nell'estasi del presente e della presenza. Nel tentativo di superare il predominio dell'estasi del presente implicito nella meditazione metafisica sull'essere e nella fenomenologia, Heidegger evidenzia nella temporalità esistenziale un modello di tempo fondato sulla priorità dell'avvenire o del futuro (43). Nel paragrafo 65 di *Sein und Zeit* infatti egli espone la struttura articolata dell'*avvenire essente-stato e presentante* (*gewesend-gegenwärtigend Zukunft*) indicando in essa il senso autentico della temporalità dell'esistenza e lo stesso fenomeno di tempo originario (cfr. SuZ, 395). Poiché tuttavia il futuro autentico dell'esistenza non è altro che la sua finitezza, ed esso costituisce come si è detto il tempo originario, occorre concludere che il tempo originario è finito (cfr. SuZ, 397). In questa prospettiva il futuro autentico dell'esistenza ed il senso della temporalità che essa riveste è quello di configurarsi come una *fine del tempo* oppure come *tempo-assente*: esistere è consumarsi del tempo e rivelarsi di quella *assenza-di-tempo* che è la vera costituzione ontologica del *Dasein*. Proprio la *futurità* (*Zukunftigkeit*) (44) essenziale del modo di essere dell'esistenza umana, il suo delinarsi nella forma di un *esser-futuro* al cui interno si consuma ogni pretesa di presenza e di temporalizzazione del solo presente, una volta trasposta al livello della *Temporalität* dell'essere potrebbe aver suggerito ad Heidegger l'idea di una *ontologia del-*

l'evento (Ereignis) come quella che si viene delineando nelle fasi successive del suo itinerario di pensiero. All'esser-futuro del *Da-sein*, alla sua costante assenza-di-tempo, al suo essere modellato sull'assenza, corrisponderebbe un essere « soltanto » futuro, un evento-di-essere il cui accadere è già manifesto nel destino della sua assenza. Soltanto così, in uno spazio ormai totalmente metaontologico, l'essere potrebbe sottrarsi ad ogni tentativo metafisico di comprenderlo sotto le categorie della presenza e del presente, dimenticando la sua differenza essenziale dall'ontica realtà degli enti.

Varallo

MASSIMO BONOLA

NOTE

- (1) M. HEIDEGGER, *Ein Vorwort. Brief an W.J. Richardson*, in « Philos. Jahrbuch », 72 (1964-65), p. 398, sott. nostra.
- (2) M. HEIDEGGER, *Phänomenologie — lebendig oder tot?* Karlsruhe, Baden Verlag, 1969, p. 47.
- (3) M. HEIDEGGER, *Mein Weg in der Phänomenologie* in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976², pp. 81-90.
- (4) M. HEIDEGGER, *Vier Seminare*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977 pp. 110-138.
- (5) Cfr. *ivi*, p. 110.
- (6) Cfr. *ivi*, p. 116.
- (7) Cfr. *ivi*, pp. 120-121.
- (8) Le lezioni di Heidegger a Marburg sono edite in : M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975 ss. La nostra ricerca si è riferita in particolare ai volumi: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925) a cura di P. Jaeger (1979); *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925-26) a cura di W. Biemel (1976); *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (Sommersemester 1927), a cura di F.W. von Herrmann (1975); *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928) a cura di K. Held (1978). I volumi delle lezioni marburghesi verranno citati con la sigla HGA ed il numero progressivo seguito dall'indicazione della pagina nell'edizione originale. Soltanto nel caso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (HGA XXI) ci riferiremo, con la stessa sigla, alle pagine della traduzione italiana: *Logica. Il problema della verità*, a cura di U.M. Ugazio, Milano, Mursia, 1986.
- (9) Cfr. HGA XXI, 132.

(10) cfr. W. BIEMEL, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, in AA.VV., *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, Freiburg, Alber, 1978, p. 211. Sulla rilevanza della questione del tempo nello sviluppo del pensiero heideggeriano degli anni Venti sussiste un'ampia convergenza di opinioni all'interno della letteratura critica più recente. Si vedano in particolare: V. VERRA, *Introduzione a M. HEIDEGGER, Kant e il problema della metafisica*, tr. it. a cura di M.E. Reina e V. Verra, Bari, Laterza, 1981, p. XI nota 10 e p. XVIII; O. PÖGGELER, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, in « Itinerari », 3, 1980, p. 26; ID., *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, in *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, Freiburg, Alber, 1980, p. 130 nota 3 e 139 nota 9; ID., *Heidegger und das Problem der Zeit*, in AA.VV., *L'héritage de Kant*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 291; ID., *Zeit und Sein bei Heidegger*, in AA.VV., *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg, Alber, 1983, p. 169 ss; T.J. SHEEHAN, *La stesura originaria di Sein und Zeit. Der Begriff der Zeit (1924) di Heidegger*, in « L'uomo, un segno », 3, 1979, p. 114; T. KISIEL, *Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)*, in AA.VV., *Zeit und Zeitlichkeit*, cit., p. 193; F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984, pp. 116-150; C. ESPOSITO, *Il fenomeno dell'essere*, Bari, Dedalo, 1984, p. 376; R. BERNET, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, in AA.VV., *Zeit und Zeitlichkeit*, cit., p. 16; F.W. VON HERRMANN, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, p. 30.

(11) Cfr. O. PÖGGELER, *Zeit und Sein bei Heidegger*, art., cit., p. 179.

(12) M. HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in « Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik » 161 (1916), pp. 173-188 (tr. it. a cura di A. Babolin in M. HEIDEGGER, *Scritti filosofici 1912-1917*, Padova, La Garangola, 1972, pp. 210-231).

(13) Cfr. in proposito W. FRANZEN, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, Hain, 1975.

(14) La conferenza del 1924 non è ancora stata pubblicata, ma è prevista nel piano di edizione della *Gesamtausgabe III. Abteilung-Unveröffentlichte Abhandlungen* con il titolo *Der Begriff der Zeit (1924)*. Per quanto riguarda la *Nachschrift* di questa conferenza si veda in T.J. SHEEHAN, *La stesura originaria di Sein und Zeit*, cit., p. 111 sgg.

(15) H.G. GADAMER, *Heidegger und die Marburger Theologie* (1964) ora in *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr, 1983 (tr. it. a cura di U. Margiotta, *M. Heidegger e la teologia di Marburg*, in *Ermeneutica e metodica universale*, Torino, Marietti, 1973, p. 242).

(16) Cfr. T.J. SHEEHAN, art. cit., p. 114.

(17) *Ibidem*.

(18) Cfr. T.J. SHEEHAN, art. cit., p. 116.

(19) Cfr. T.J. SHEEHAN, art. cit., pp. 118-119 e passim. Riguardo al concetto di *Jeweiligkeit* si veda, oltre a Sheehan, anche T. KISIEL, art. cit., p. 196 sgg.

(20) Cfr. HGA XX, 441-442. Sul carattere di prima stesura di *SuZ* rivestito da queste lezioni e sull'emergere della tematica della temporalità si veda il *Nachwort* di P. Jaeger, pp. 444-445.

(21) Scrive infatti la curatrice del volume: « Questo corso del 1925 è una prima stesura di *Sein und Zeit* sebbene manchi ancora qui l'autentica problematica del tempo » (p. 444).

(22) Cfr. HGA XXI. Per l'analisi della complessa struttura di questo corso e, in particolare, della seconda parte dedicata alla questione del tempo, ci permettiamo di rinviare alla nostra recensione all'edizione italiana del volume: M. BONOLA, *Il primo Heidegger*, in « L'Indice », 7 (1986), p. 50.

(22 bis) Cfr. O. PÖGGELER, *Heideggers Neubestimmung*, cit., pp. 130-133; ID., *Zeit und Sein bei Heidegger*, cit., p. 176.

(23) Sulla terminologia heideggeriana di questi anni e sui problemi ad essa connessi si veda in particolare T. KISIEL, art. cit., p. 194 sgg. Si noti anche il ruolo di HGA XX come punto di svolta tra la conferenza del 1924 e HGA XXI.

(24) Cfr. T. KISIEL, art. cit., p. 207. A riscontro si veda HGA XXIV, p. 377.

(25) Per la riconduzione di Husserl all'interno di una prospettiva di *metafisica della presenza* cfr. R. BERNET, art. cit., pp. 16-17 e 41.

(26) Cfr. HGA XXVI. Per la sintesi dei contenuti del corso e lo sviluppo della tematica temporale si veda anche qui il *Nachwort* di K. Held, p. 291.

(27) W. BIEMEL sottolinea infatti come modificando il piano previsto delle lezioni Heidegger abbia fatto convergere il problema della verità su quello del tempo. Cfr. HGA XXI, 276.

(28) Sul rapporto *Sein-Anwesenheit-Gegenwart* cfr. O. PÖGGELER, *Zeit und Sein bei Heidegger*, art. cit., p. 169; F. VOLPI, op. cit., p. 87; R. BERNET, art. cit., pp. 17-27 sgg.

(29) Sulla critica di Heidegger all'impostazione husserliana del rapporto tra intenzionalità della coscienza e temporalità cfr.: F. VOLPI, op. cit., pp. 142-143; C. ESPOSITO, op. cit., pp. 419-423; R. BERNET, art. cit., pp. 31-32; O. PÖGGELER, *Heidegger und das Problem der Zeit*, cit., p. 294.

(30) E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, a cura di M. Heidegger, Halle, Niemeyer, 1928, ora pubblicata con testi integrativi ed appendici critiche a cura di R. Boehm in *Husserliana X*, Nijhoff, Den Haag 1966 (tr. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Milano, Angeli, 1981). Oltre a questo testo di Husserl, Heidegger rinvia in HGA XXVI, 256 ad altri testi husserliani sulla questione del tempo, in particolare a *Ideen I*.

(31) Il tentativo di risolvere i problemi connessi alla mancata stesura della parte su « Tempo e essere » è rintracciabile anche in HGA XXIV. In proposito si veda la critica di T. J. SHEEHAN, « *Tempo ed essere* » nelle lezioni di Heidegger del 1927, in « Filosofia » 29 (1978), pp. 427-444.

(32) Si noti in proposito quanto Heidegger scrive nella *Vorbemerkung* alle lezioni di Husserl sul tempo pubblicate nel 1928 « Decisiva diventa...l'esplicitazione del carattere intenzionale della coscienza del tempo, e il crescente chiarimento di fondo dell'intenzionalità in generale » (tr. it. cit. p. 22). A riscontro cfr. HGA XX, 420.

(33) Per gli antecedenti di questa posizione si veda la già citata conferenza del 1924 in T. J. SHEEHAN, *La stesura originaria*, cit., p. 114. La riconduzione heideggeriana di *Zeitbewusstsein* a *Zeit* e, in generale, la critica di Heidegger alla

concezione husserliana del tempo è analizzata in particolare da C. ESPOSITO, op. cit., pp. 416-425; F. VOLPI, op. cit., p. 142 sgg.; T. KISIEL, cit., p. 206, R. BERNET, cit., p. 40 sgg.

(34) Per la traduzione dei termini *Zeitlichkeit* e *Temporalität* rinviamo alla N.d.T. di U. M. Ugazio alla sua traduzione del volume HGA XXI, 132. Ci atteniamo infatti alla sua soluzione.

(35) Cfr. T. J. SHEEHAN, « *Tempo ed essere* », cit., p. 438.

(36) Cfr. HGA XXIV. Per la sintesi del corso rinviamo anche qui al *Nachwort* di F. W. VON HERRMANN, pp. 472-473.

(37) Cfr. HGA XXIV, p. 1 nota. La *Randbemerkung* in questione è riportata in *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1979¹⁵, p. 440.

(38) Cfr. T. J. SHEEHAN, « *Tempo ed essere* », cit., p. 428 sgg.

(39) Cfr. il paragrafo II del presente lavoro.

(40) Cfr. T. J. SHEEHAN, *La stesura originaria*, cit., p. 115.

(41) Cfr. ivi, p. 117 nonché, dello stesso autore, « *Tempo ed essere* », cit., p. 439 sgg.

(42) Ibidem.

(43) Sul significato della priorità del futuro in antitesi a Husserl cfr.: O. PÖGGELER, *Heidegger und das Problem der Zeit*, cit., p. 239 sgg.; ID., *Zeit und Sein bei Heidegger*, art. cit., p. 176; F. VOLPI, op. cit., p. 114.

(44) Sulla *Zukünftigkeit* cfr. T. J. SHEEHAN, *La stesura originaria*, cit., p. 117; H. G. GADAMER, *Heidegger und die Marburger Theologie*, tr. it. cit., p. 248.