

Luca Bianchin

L'origine ontica dell'ontologico

La natura trascendentale del *Dasein* in *Sein und Zeit*

Se si ripercorre il lungo cammino che porta Heidegger all'ideazione e alla stesura di *Sein und Zeit*, risulta evidente che la *Seinsfrage* emerge nel momento in cui egli si vede costretto a radicalizzare la questione relativa al peculiare statuto della vita umana, con l'obiettivo di offrire delle soluzioni che fossero in grado di colmare quelle lacune che le prospettive tradizionali, in particolar modo quelle fenomenologiche, a parer suo manifestamente presentavano. Infatti, seguendo la produzione heideggeriana prima del 1927 è facile accorgersi di come il suo interesse principale fosse completamente assorbito dal tentativo di esaurire il complesso fenomeno dell'esistenza dell'uomo: quale approccio filosofico è in grado di cogliere in modo adeguato la condizione propria della *faktische Existenz*? Questa, e non il problema dell'essere, è la *crux philosophorum* del giovane Heidegger.

Riconoscere che la questione ontologica si innesta sul primario interesse per il problema della vita umana deve spingere l'interprete a considerare con relativa prudenza le conclusioni teoriche cui perviene *Sein und Zeit*, provando a riconoscere nel *magnum opus* heideggeriano alcuni aspetti che in qualche modo prefigurano il futuro orizzonte ermeneutico che si apre, in modo esplicito e sistematico, con la stesura dei cosiddetti trattati ontostorici avviata nel 1936. L'idea, insomma, è che nel testo del 1927 ancora agiscano quei presupposti di matrice moderna che Heidegger intende superare, ma di cui in qualche modo non riesce a liberarsi del tutto. In *Sein und Zeit*, infatti, persisterebbero delle evidenti tracce del modello duale soggetto-oggetto, io-mondo, che riproporrebbero lo schema cartesiano-husserliano di una coscienza i cui contenuti immanenti risultano necessariamente separati, nella dinamica della relazione gnoseologica, dall'oggettività trascendente. Benché l'analitica esistenziale sia programmaticamente costruita per superare questa forzatura, essa inaspettatamente finisce per riproporla.

Tale riproposizione – questa è la tesi qui presentata – deriva dalla peculiare natura del *Dasein*, che in *Sein und Zeit* continua a oscillare tra la sua vocazione ontologica e una sorta di riduzionismo ontico. Il *Da-sein*, infatti, finisce per indicare simultaneamente tanto il modo d'essere dell'ente-uomo quanto l'ente-uomo stesso, in una forma di (apparente) ambiguità che diviene chiara qualora si prenda in esame la dialettica tra *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*. Attraverso l'analisi delle possibilità esistenziali del *Dasein* e il rapporto che queste intrattengono con le sue condizioni esistentive si tenterà di mettere in luce la matrice ontica dell'ontologia propria dell'analitica esistenziale, che emerge anche nella *Jemeinigkeit*, quale concetto che sembra riportare il *Dasein* nella prospettiva di un trascendentalismo egoico.

In verità, è proprio questa oscillazione tra l'ontico e l'ontologico – o, meglio, in questo radicamento ontico dell'ontologico – che permette a Heidegger di ripensare il trascendentale in termini affatto originali: abbandonando il trascendentalismo coscienzialistico di matrice husserliana egli intuisce la necessità di elaborare un trascendentalismo di tipo storico. Se in *Sein und Zeit* questa operazione è condotta nel segno di quell'ambiguità sopra menzionata, è perché – legato all'intento programmatico dell'analitica esistenziale, quindi fedele a un orizzonte squisitamente ontologico – a Heidegger manca ancora la *consapevolezza metafisica* che andrà via via guadagnando nel corso degli anni Trenta, e che lo porterà a pensare lo *Seyn* nel modo dell'*Ereignis* e a trasformare il concetto di *Dasein* in quello, ben più radicale, di *Da-sein*.

Permanenza di un dualismo ontologico

A partire dal 1919, Heidegger comincia a manifestare un'aperta insoddisfazione verso quell'impostazione “classica” e tradizionale incapace di dare ragione della peculiare natura dell'esistenza umana¹. Inizia così a elaborare un nuovo orizzonte teorico che vede nell’“*intuizione ermeneutica* [...]”, dalla quale è escluso ogni porre teoretico-oggettivante”², uno dei primi strumenti concettuali con cui evitare di pensare la vita riducendola a un piano unicamente e solamente trascendentale – a quel trascendentalismo fenomenologico incapace, secondo lui, di intercettare la costitutiva *storicità* dell'esistenza, che costituisce il motivo della sua irriducibile concretezza. Il problema che emerge già a partire da *Zur Bestim-*

¹ Si veda P. Palumbo (a cura di), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, Università degli Studi di Palermo, Palermo 2005.

² M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 2002, p. 109.

mung der Philosophie – e che viene approfondito in particolare in *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920-21) e *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923) – è di ricondurre l'esistenza umana, la *faktische Leben* a quella costitutiva processualità che ne costituisce la verità più essenziale. Il giovane Heidegger sembra dunque porre la questione attraverso un'apparente *aut-aut*: da un lato il formalismo trascendentale tipico della fenomenologia husserliana di matrice cartesiana, dall'altro "il proprio esserci vivente (*lebendige Dasein*) – in quanto inquietato dalla storia"³. È quindi necessario superare il binomio soggetto-oggetto, tenendo "lontano lo schema: ci sono soggetti ed oggetti, coscienza ed essere"⁴, per ripensare il rapporto io-mondo in termini non esclusivamente gnoseologici, così da riaffidare questa relazione al terreno più originario del divenire storico. Il che significherà spingere la riflessione nella direzione di una domanda che interroghi in che rapporti stanno "essere" e "tempo". E proprio in *Sein und Zeit* troviamo, pienamente maturo dopo un lungo processo di raffinamento teorico, quel concetto di *Dasein* che serve a Heidegger per prendere le distanze dalla netta separazione che sussisterebbe, ancora e soprattutto in Husserl, tra la sfera delle immanenze soggettive e quelle delle trascendenze oggettive⁵.

In realtà, in tutto il testo, soprattutto nella prima parte, permangono degli elementi che paiono riproporre questa separazione. In particolare, è nella netta contrapposizione tra *Dasein* e gli enti difforni da esso (*innerweltlich*, intramondani) che sembra ripresentarsi quella dicotomia che vede separati l'ambito umano (dotato di precise caratteristiche ontiche, dunque ontologiche) e quello oggettuale. Ora, è vero che Heidegger si sforza di pensare il *Dasein* nella modalità dell'*In-der-Welt-sein*, cioè cerca di individuare un terreno ontologico di cooriginarietà tra l'ente uomo e l'insieme degli enti non umani; il che significa, che egli pensa il rapporto tra i due nei termini in una co-fondazione reciproca nella quale *Dasein* e *Welt* condividono la medesima modalità d'essere, ovvero quella dell'*esistenza*⁶. Tuttavia, è altrettanto vero che con inspiegabile frequenza egli sottolinea la differenza che sussiste tra il *Dasein* e l'ente intramondano:

³ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003, p. 87.

⁴ M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, ed. it. a cura di E. Mazzarella, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1992, p. 80.

⁵ Il termine compare per la prima volta in modo filosoficamente significativo (come termine tecnico) in *Ontologia. Ermeneutica della effettività* del 1923, per essere poi utilizzato nella forma canonica impiegata anche in *Sein und Zeit* nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* (Cfr. tutta la seconda parte di M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, ed. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova, 1999, che di fatto costituisce un'anticipazione preparatoria all'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*).

⁶ Scrive Heidegger: "La 'mondità' è un concetto ontologico e intende la struttura di un momento costitutivo dell'essere-nel-mondo. Ma questo ci è apparso come una determi-

Questo ente [il *Dasein*] non ha e non può mai avere il modo d'essere proprio di ciò che è semplicemente-presente nel mondo.⁷

Si può giustamente far notare che l'operazione heideggeriana non è tanto preoccupata a differenziare il *Dasein* dall'ente difforme da esso, quanto dall'ente intramondano "semplicemente-presente", ovvero dall'ente compreso nella forma della *Vorhandenheit*. Questo perché, nell'architettura ontologica di *Sein und Zeit*, l'*innerweltliche Seiende* si dà secondo due determinazioni d'essere principali, che vengono definite dal modo con cui il *Dasein* vi entra in relazione. Da un lato, l'ente intramondano può essere *zuhanden*: in questo caso, l'ente è autenticamente compreso dal *Dasein*, nel senso che è *begriffen*, ap-preso all'interno di un progetto nel quale non viene investito da un'accezione oggettuale, ma dispiega la sua "utilizzabilità" grazie alla relazione pratica che il *Dasein* instaura con esso⁸. Dall'altro, l'ente può essere caratterizzato dal modo d'essere della *Vorhandenheit*, della semplice presenza. L'ente è *vorhanden* quando è approcciato dal *Dasein* in modo teoretico-contemplativo, cioè quando è oggetto di un'attività meramente gnoseologica; in questo caso, esso viene reificato, ridotto a *objectum* semplicemente-presente e, dunque, escluso dall'accadere progettante dell'Esserci. Ora, delle due diverse modalità ontologiche con cui può declinarsi l'ente intramondano, quella "positiva" è la prima: il modo d'essere autentico delle cose è quello della *Zuhandenheit*, in quanto è in questa condizione che gli enti si trovano *zunächst* e *zumeist*⁹, mentre è solo attraverso un approccio deietto che le cose vengono ridotte a semplice presenza.

Alla luce di questa distinzione, quindi, può venir detto che nel passo sopracitato Heidegger sta rimarcando la differenza che sussiste tra il *Dasein* – quale ente gettato in una *Welt* che, proprio in base a questo esser-gettato, pro-getta la sua esistenza amministrando l'ente intramondano nel modo della *Zuhandenheit* – e l'ente presentificato – l'ente *vorhanden* che non partecipa a questa natura progettante del *Dasein*¹⁰.

In verità, pur con questa specificazione, l'operazione heideggeriana resta ambigua. Anzi, è proprio il tentativo di articolare in modo differenzia-

nazione esistenziale dell'Esserci. La mondità è quindi essa stessa un esistenziale. [...] Ontologicamente il 'mondo' non è affatto una determinazione dell'ente difforme dall'Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'Esserci stesso" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di F. Volpi sulla vers. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2010, p. 86).

⁷ Ivi, pp. 61-62.

⁸ Cfr. ivi, pp. 89-114.

⁹ Cfr. ivi, pp. 91-95.

¹⁰ "Nella misura in cui al prendersi cura si manifesta in generale un *ente*, cioè viene scoperto nel suo essere, esso è già sempre un utilizzabile intramondano e mai, innanzi tutto, una 'materia mondana' semplicemente-presente" (ivi, p. 110).

le questi tre diversi modi d'essere che Heidegger finisce per riproporre il tradizionale modello duale soggetto-oggetto. Infatti, *Dasein*, *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit* indicano tre modi d'essere tra loro non equivalenti¹¹, dove gli ultimi due, nonostante le differenze che Heidegger non si stanca di sottolineare, finiscono per occupare un piano di assoluta eterogeneità rispetto alla costituzione ontologica del *Dasein*. Solo il *Dasein*, infatti, “esiste” – ovvero solo a lui può essere attribuito a pieno titolo il carattere d'essere dell'*ex-sistere*, dell'esistere-fuori-di-sé. Dunque, poiché l'esistenza finisce per appartenere unicamente all'unico ente *non innerweltlich*, ovvero all'uomo, Heidegger può (anzi, deve) scrivere che il *Dasein* “non è [...] un ente che si presenta fra altri enti”¹². Ovvero: l'uomo non è un ente come tutti gli *altri* enti con i quali egli – il solo a cui spetta il carattere d'essere del *Dasein* – ha a che fare. Non è qui presente, pur apparentemente mascherata, quella differenza radicale che abbiamo imparato a riconoscere a partire dal cartesianesimo e che si è poi riproposta in seno alla fenomenologica husserliana? Effettivamente, nell'impostazione metodologica che caratterizza l'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*, sembra ripresentarsi la demarcazione tra la sfera della *res cogitans*, della coscienza, del soggetto, dell'immanenza e quella della *res extensa*, del mondo, dell'oggetto, della trascendenza. Come in Cartesio, per esempio, le *cogitationes* erano interamente distinte dal piano dell'estensione¹³ perché le due *rei* erano ontologicamente *irriducibili* l'una all'altra, così in Heidegger il *Dasein* “non è [...] un ente che si presenta fra altri enti”, ovvero è interamente distinto dal mondo-ambiente degli enti intramondani, perché non ne condivide le stesse caratteristiche ontologiche.

A riprova del fatto che Heidegger tenda a ripresentare il modello duale, insieme ai presupposti che questo implica, e come ulteriore argomento volto a scansare la critica sopra accennata, che vorrebbe questa distinzione riguardare unicamente l'ente *vorhanden*, va detto che per Heidegger il *Dasein* “conserva un primato in vari sensi rispetto a ogni altro ente”¹⁴. Quindi, non solo il *Dasein* è diverso dall'ente intramondano, ma in un certo qual senso è “migliore”, detiene una certa superiorità rispetto ad esso. Anche in questo caso, tale primato pare richiamare quello che lo stesso Cartesio riconosce all'uomo, creatura affatto singolare nell'ordine delle cose create. Nel progetto cartesiano, infatti, è l'uomo che, per mezzo della sua attività pensante, sostanzia il mondo, garantendone un'adeguata fondazione onto-

¹¹ Sulla distinzione tra questi tre differenti modi d'essere e sulla loro derivazione aristotelica, si veda F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010 (in particolare pp. 58-78).

¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 24.

¹³ R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, trad. it. di M. Garin, intr. di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 45.

¹⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 26.

logica: l'oggettività dell'ente esteso viene stabilita dalla *res cogitans* intesa come il *fundamentum inconcussum* della realtà. È proprio nella costituzione dell'*ego* come soggettività pensante che l'ente reale acquista il suo carattere oggettivo, diviene l'oggetto rappresentato da un soggetto rappresentante. Quindi, Cartesio affida all'uomo (o meglio, al piano formale della coscienza trascendentale quale "cosa" che pensa) il ruolo, del tutto speciale e peculiare, di dare al mondo (o meglio, all'estensione che trascende il piano immanente dell'attività pensante) il suo carattere d'essere, ovvero l'oggettività. Ma questo è precisamente ciò che accade anche in *Sein und Zeit*, quando Heidegger mette in relazione il *Dasein* con gli enti intramondani, dove è il primo a determinare l'ontologia dei secondi, in base alle diverse modalità con le quali vi si approccia. Infatti, nel momento in cui il *Dasein* si rapporta all'ente intramondano in modo teoretico-contemplativo, ovvero quando egli fa dell'ente un semplice oggetto della conoscenza astratta, quest'ultimo riceve la caratterizzazione d'essere della *Vorhandenheit*. Quando, invece, l'ente è esperito in modo pratico mediante "il prendersi cura maneggiante e usante"¹⁵ allora riceve la determinazione ontologica della *Zuhandenheit*: "L'ente pre-tematico è quello che si manifesta nel prendersi cura"¹⁶ – detto altrimenti: è nel modo in cui il *Dasein* si "prende cura" dell'ente che questo sfugge alla tematizzazione teoreticistica (*Vorhandenheit*) e viene ontologicamente determinato come *zuhanden*. È quindi il *Dasein*, attraverso la diversa tipologia di relazione che intrattiene con l'ente intramondano, a qualificare *ontologicamente* quest'ultimo. In ciò consiste il suo "primato". Heidegger non potrebbe essere più chiaro: "Questa interpretazione fenomenologica [dell'ente intramondano] non è quindi la conoscenza delle qualità ontiche di un ente, ma la *determinazione della struttura dell'essere* dell'ente in questione"¹⁷.

Ora, il fatto che in *Sein und Zeit* si ripresenti questa distinzione tra una sfera del soggettivo e una sfera dell'oggettivo – insieme alle sue più radicali conseguenze, come per l'appunto l'attribuzione di caratteri d'essere al mondo da parte del *Dasein* – pare derivare dal fatto che l'Esserci viene inteso più che come il *modo d'essere* dell'ente-uomo, soprattutto e primariamente come l'ente-uomo. Questo, d'altra parte, è esattamente quanto accade anche in Cartesio e in Husserl, dove la riduzione fenomenologica derivata dal dubbio iperbolico e dall'*epoché* trascendentale aveva condotto i due filosofi – come ricorda Heidegger – non solo alla differenziazione tra il piano della soggettività pura e quello degli oggetti percepiti, ma anche e soprattutto alla riduzione dell'egoità a un *ente*. Da questo fraintendimento deriverebbero l'omissione del carattere ontolo-

¹⁵ Ivi, p. 89.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 90.

gico del soggetto e, di conseguenza, l'inevitabile incomprensione della natura costitutiva dell'esistenza umana.

Ma – è lecito ipotizzare – se la distinzione tra il piano dell'io e il piano della realtà oggettuale così come si presenta nella filosofia cartesiana e husserliana è l'effetto di una riduzione ontica dell'ontologico e se tale separazione finisce per essere riproposta anche in *Sein und Zeit* (pur con i programmatici distinguo che l'autore non si stanca di sottolineare, con un'insistenza tale che finisce per apparir sospetta), si dovrebbe concludere che la differenza radicale che separa il modo d'essere del *Dasein* da quello degli *innerweltliche Seiende* deriverebbe dall'inaggirabile radice ontica del primo. D'altronde, come scrive Heidegger, il *Dasein* “non è [...] un ente che si presenta fra altri enti”, ma è pur sempre “un ente”.

La radice ontica dell'ontologico

La radice ontica del *Dasein* emerge in modo evidente qualora si prenda in esame la dialettica *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*, che sottotraccia attraversa tutta l'esposizione dell'analitica esistenziale.

In riferimento alla possibilità che il *Dasein* ha di apparire autentico o inautentico, alcuni hanno sostenuto che, di fatto, il *Dasein* può essere considerato tale solo quando è *eigentlich*, autentico¹⁸. L'uomo è un Esserci effettivo solo quando si presenta nella forma dell'autenticità. Questo perché, secondo tale lettura, le strutture ontologiche del *Dasein* “funzionerebbero” propriamente solo nell'*Eigentlichkeit*, mentre nell'*Uneigentlichkeit* queste sarebbero affette da una sorta di cortocircuito causato dalla dispersione esistenziale propria del *Man*¹⁹. Se si accoglie tale im-

¹⁸ Sul dibattito qui affrontato di vedano in particolare i contributi di J. Haugeland, *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*, ed. a cura di J. Rouse, Harvard University Press, Cambridge 2013, in particolare pp. 3-42 e 76-98; D. McManus, *On a Judgment of One's Own: Heideggerian Authenticity, Standpoints, and All Things Considered*, in “Mind”, vol. CXXVIII, 512, 2019, pp. 1181-1204.

¹⁹ È in questa condizione di inautenticità, infatti, che l'ente intramondano ricade sotto la determinazione ontologica della *Vorhandenheit*, divenendo un ente semplicemente presente. Perde così la sua funzione di mezzo e strumento, non essendo inserito in una relazione *prassica* con il *Dasein* che lo qualifica come *Zeug* inserendolo nel suo progetto determinato. L'ente viene quindi ridotto a oggetto fruibile solo attraverso un'azione conoscitiva, teoretica – diventa oggetto di mera contemplazione e osservazione: ipostatizzato, diviene inerme, non fruibile altrimenti. Ciò avviene perché il *Dasein* è *uneigentlich*, es-proprio, posto ‘fuori’ la sua propria natura, cioè non attua una consapevole ‘conquista del sé’ – la quale avverrebbe solo in determinate condizioni (l'*Angst* come *Grundstimmung* [cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 325-332] il *Ruf des Gewissen* [cfr. ivi, pp. 326-333, 352-359], il *Vorlaufen* della morte *als Möglichkeit* [cfr. ivi, p. 313 e in generale si veda pp. 311-319, 363-368]) – trovandosi appunto egli, mediamente, in una situazione di inautenticità.

stazione, risulta evidente che solo nell'ambito dell'*Eigentlichkeit* le strutture ontologiche del *Dasein* possono dispiegarsi in modo coerente con la loro funzione originaria; in altri termini, l'Esserci realizza pienamente la propria costituzione ontologica soltanto laddove si sottrae alla dispersione della quotidianità inautentica.

A fondamento di questa linea interpretativa sta la convinzione – decisiva per l'intera analitica esistenziale – che il *Dasein* non debba essere concepito come un ente, ma come *un modo d'essere*, in quanto viene sottolineato con forza che l'essenza del *Dasein* non consiste nella sua determinazione ontica, ma nella modalità con cui quell'ente – l'uomo – esiste; vale a dire, con la sua *Eigentlichkeit*. Coerentemente con ciò, dunque, il *Dasein* inautentico non può essere inteso come un *Dasein* vero e proprio o, se si preferisce, come una sua variante ontologicamente autonoma. Esso rappresenta piuttosto una forma deiettiva e deficitaria, nella quale le sue strutture fondamentali rimangono inoperose, inermi, come fossero in un bizzarro stato di sospensione. Il *Dasein* inautentico, in tal senso, non sarebbe un *Dasein*, ma qualcos'altro: un *sub-jectum*, piuttosto, una forma decaduta del *Dasein*. Una simile interpretazione, se ha senz'altro il merito di evitare il rischio di identificarlo immediatamente con l'uomo empirico o psicologico (come, di fatto, non è), presenta nondimeno rilevanti difficoltà teoriche, poiché in più punti sembra contraddire i medesimi presupposti su cui si fonda l'impianto dell'argomentazione heideggeriana. Per aggirare tali difficoltà, si può proporre, al contrario, la tesi opposta: il *Dasein* designa quell'ente che "wir selbst je sind", in virtù del fatto che solo e unicamente a tale ente è proprio il modo d'essere caratterizzato dal poter essere o non essere *questa stessa possibilità* di essere o non essere se stesso.

Ciò significa che la peculiarità del *Dasein* è di possedere un carattere ontologico, per così dire, a priori, in quanto si colloca a un livello antecedente rispetto alle modalità esistentive dell'*Eigentlichkeit* e dell'*Uneigentlichkeit*. L'aprioricità di tale carattere è fondata sul fatto che esso dipende, in ultima analisi, dalle *strutture ontiche* dell'ente al quale è proprio. Detto altrimenti: è appunto perché l'ente cui appartiene il modo d'essere del *Dasein* è così *determinato onticamente*, che esso può possedere quella specifica peculiarità ontologica che gli consente, di volta in volta, tanto di elevarsi alla vita autentica quanto di degradare in quella inautentica. Ne consegue che è la costituzione ontica di quell'ente che esiste nel modo d'essere del *Dasein* a rendere possibile il manifestarsi di quest'ultimo nelle differenti forme esistentive in cui esso si attua. In virtù di ciò, è doveroso sostenere, di contro alla prospettiva sopra menzionata, che il *Dasein* sussiste anche nella condizione della *Uneigentlichkeit*. Questo implica che persino quando egli non si trova nello stato di piena autenticità – ossia anche quando è immerso nella dimensione impersonale del *Man* – esso

continua a esistere nella forma di una *possibilità* inautentica del proprio essere. Se questo punto riuscisse a essere dimostrato in modo rigoroso, allora si dovrebbe riconoscere che il *Dasein* non coincide soltanto con *un* determinato modo d'essere dell'ente-uomo (l'autenticità oppure l'inautenticità), ma, allo stesso tempo e con un identico grado di essenzialità, con la *condizione di possibilità* che rende possibile questi modi d'essere, ovvero con *l'ente stesso* che possiede tale possibilità d'essere.

Innanzitutto, affermare che il *Dasein* coincide unicamente col modo d'essere dell'autenticità finirebbe per contraddire alcuni momenti capitali dell'argomentazione heideggeriana. Difatti, il *Dasein* non si presenta mai all'interno di *Sein und Zeit* come una presenza neutrale, indifferente rispetto al contesto in cui è gettato; piuttosto, esso è impegnato in un continuo processo di pro-gettazione entro configurazioni esistentive determinate – le quali sono caratterizzate soprattutto dalla deiezione del *Man*. La condizione di *Verfallen*, infatti, non rappresenta una sorta di occasionale situazione accidentale nella quale il *Dasein* può di tanto in tanto cadere, bensì la situazione onto-esistentiva *primaria* che caratterizza “innanzitutto e perlopiù” il suo stesso essere: una condizione resa possibile dal gioco delle strutture esistenziali, le quali restano sempre attive e funzionanti. Heidegger non tratteggia dunque un *Dasein* originariamente “autentico”, come se fosse una sorta di forma ideale a cui solo secondariamente accadrebbe di decadere nel modo dell'inautenticità. Non si dà, cioè, un “*Dasein* puro” che, per effetto di contingenze mondane, si ritrova improvvisamente deietto. È piuttosto il contrario: la condizione originaria del *Dasein* è già da sempre quella dell'inautenticità, della dispersione nel quotidiano, nella quale l'uomo si scopre gettato fin dal principio.

Questa priorità fenomenologica dell'inautenticità nella vita ordinaria del *Dasein* è ampiamente testimoniata dalle analisi heideggeriane del *Man* e del *Verfallen des Daseins*²⁰. In tali pagine, la deiezione è definita ripetutamente un “fenomeno positivo”²¹, e non perché essa sia connotata in senso valutativo, ma perché appartiene in modo costitutivo alla struttura ontologica dell'Esserci. Il termine “positivo” indica infatti che la deiezione è una *determinazione d'essere*: un tratto essenziale della costituzione esistenziale dell'ente che la vive come la propria condizione naturale, quella in cui si trova per lo più, nella quotidianità. Di conseguenza, il *Dasein* non cessa di essere se stesso nel momento della deiezione. Anche in tale stato egli mantiene intatto il proprio carattere ontologico,

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 144-162, 205-220.

²¹ *Ivi*, p. 206. L'espressione è riferita al *Gerede*, ma può essere tranquillamente estesa a tutti gli altri contesti che caratterizzano il *Dasein* come deietto – dunque alla *Verfallenheit* in generale.

poiché la deiezione è una delle possibilità esistentive in cui si attua il suo modo d'essere. Così come il *Dasein* può esistere autenticamente, allo stesso modo – e anzi più frequentemente – egli esiste inautenticamente, poiché in entrambi i casi l'esistenza resta l'espressione concreta del suo essere-ontologico. Ma questo carattere *ostinatamente ontologico* – il fatto che esso è un *accadimento ontologico* – che impedisce al *Dasein* di ridursi a una delle sue singole modalità esistentive, siano esse autentiche o inautentiche, è indissolubilmente legato al sostrato *ontico* che rende possibile tale meccanismo ontologico. Il *Dasein* rimane sempre se stesso perché il suo esser-ontologico deriva dalla *costituzione ontica* che lo fonda, che rende possibile il mutare delle sue forme esistentive, ma non della struttura ontologico-esistenziale che ne sostiene il manifestarsi, e alla quale è indissolubilmente sempre riferito.

La conferma di quanto si sta dicendo viene prendendo in esame la forma deietti per eccellenza, quella in cui il *Dasein* è massimamente *uneigentlich*, poiché rappresenta per lui il più alto stadio di degradazione esistenziale: il soggetto di matrice cartesiana-husserliana. Se si prendono in esame le pagine di *Sein und Zeit* dedicate all'analisi del fenomeno del mondo e in particolare quelle sul travisamento kantiano del concetto di realtà, viene chiaramente in luce come la scorretta interpretazione di cosa sia la *Welt* non è, secondo Heidegger, un "errore" che poteva eventualmente essere evitato, come fosse qualcosa di accidentale che si è venuto a stabilire a causa di un fraintendimento da parte del singolo filosofo (Kant, ma anche Cartesio o Husserl). Si tratta piuttosto di un momento fondamentale dell'analitica esistenziale dell'Esserci, poiché questo travisamento altro non è che una possibilità d'essere che il *Dasein* ha di interpretarsi in un determinato modo, anziché in un altro. Scrive infatti Heidegger: "[...] il 'salto' del mondo e dell'ente che si incontra innanzitutto non è casuale, non è una svista a cui si potrebbe metter riparo, ma [...] si fonda in un modo d'essere essenziale dell'Esserci"²². Com'è possibile sostenere, dunque, che il *Dasein* è tale solo nel modo dell'autenticità quando anche l'omissione del retto fenomeno del mondo è il manifestarsi di un suo "modo d'essere essenziale", ovvero è una condizione esistenziale derivata da una sua possibilità esistenziale²³? A riprova di ciò, nei *Prolegomena* Heidegger scrive:

²² Ivi, p. 127.

²³ Gli stessi presupposti di questa linea interpretativa sembrano essere condivisi anche da chi propone una lettura "pratica" di *Sein und Zeit* (cfr. J. Adrián Escudero, *Guía de lectura de 'Ser y Tiempo'*, 2 voll., Erder Editorial, Barcellona 2016; Id., *Heidegger on Selfhood*, in "American International Journal of Contemporary Research", vol. 4, n. 2, 2014, pp. 6-17; G. Gurisatti, *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2020 [soprattutto pp. 61-86, 259-364]). Questi vedono il *Dasein* come un ente che è chiamato a una costante conquista di sé, impegnato in una *Auseinander-*

Ambedue le lacune: primo, l'assenza del problema circa l'essere in quanto tale, e secondo l'assenza del problema circa l'essere dell'intenzionale non sono trascuratezze casuali dei filosofi ma in queste lacune si manifesta la storia del nostro esserci stesso – storia intesa [...] come modo dell'accadere dell'esserci stesso. Ciò significa: l'esserci nel suo modo d'essere dello scadimento [des Verfallens], al quale di per sé non sfugge, giunge al proprio essere appunto quando si inalbera contro di esso.²⁴

Si sta qui affrontando la questione dell'omissione ontologica che ha condotto Cartesio e Husserl a fraintendere le strutture autentiche del soggetto. L'impianto argomentativo heideggeriano è il medesimo e muove dagli stessi presupposti. Sia la riduzione dell'uomo a *subjectum* sia il conseguente travisamento del fenomeno della *Welt* trovano il loro fondamento nella "storia del nostro esserci stesso": sono delle possibilità d'essere del *Dasein*.

È evidente che qui ci si sta muovendo all'interno di un'ambiguità che richiede di essere chiarita. Perché il *Dasein* sembra oscillare confusamente tra un piano ontologico e uno ontico, in quanto pare indicare nel medesimo tempo sia la modalità d'essere dell'ente-uomo sia l'ente-uomo stesso. Va quindi detto – e questo è un punto capitale – che senz'altro il *Dasein* viene inteso da Heidegger come un modo d'essere, ma *solo e unicamente* di quell'ente che "wir selbst je sind". In altre parole, il *Dasein* non è una modalità d'essere che indica *a posteriori* la possibilità che l'ente-uomo ha di essere o non essere nella modalità d'essere del *Dasein* – tale per cui egli ci-è solo qualora sia autentico. Di contro, esso indica *a priori* questa stessa possibilità che l'ente-uomo ha di aver-si (*Zu-sein*) o

setzung continua con se stesso per "divenire ciò che è". In questa prospettiva, l'uomo deve sapersi sottrarre alla *Verfallenheit* che lo trattiene nella *Uneigentlichkeit* quotidiana e divenire *Dasein*, ovvero autentico: solo qualora l'uomo decidesse di assumere il peso e la responsabilità della propria condizione di ente chiamato a sceglier-si allora diverrebbe a tutti gli effetti *Dasein*, ci-sarebbe autenticamente. Tuttavia, tale lotta assume in realtà la forma di un conflitto speculare: il *Dasein* non combatte che contro se stesso, in una sorta di autarchia ontologica che rende l'idea di una reale "conquista" difficile da sostenere. Infatti, l'ente-uomo non deve conquistare ciò *che già da sempre è*, né operare in vista di una qualifica ontologica, quella di *Dasein*, che già gli appartiene per natura grazie alla sua costituzione ontica. Dunque, la "conquista del *Dasein*" può essere legittima solo se viene intesa nel senso del genitivo soggettivo: non come ciò che l'uomo deve conquistare, ma come l'atto con cui il *Dasein* decide di conquistarsi nella vita autentica o di perdersi in quella inautentica. L'ente-uomo, *in quanto* Esserci (e l'Esserci *in quanto* ente-uomo), dispone essenzialmente delle strutture che gli consentono di attualizzarsi ogni volta in nuove forme esistentive. La sua lotta contro la deiezione, dunque, non lo porta altrove, ma gli permette di rivendicare la verità del luogo che già abita – o, più propriamente, di quel luogo che egli stesso è.

²⁴ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 162 (i corsivi sono nel testo).

nel modo dell'autenticità o nel modo dell'inautenticità. Heidegger non potrebbe essere più chiaro:

L'Esserci è sempre la sua possibilità [...]. Appunto perché l'Esserci è essenzialmente sempre la sua possibilità, questo *ente* [corsivi nostri] *può*, nel suo essere, o 'scegliersi', conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo 'apparentemente'.²⁵

Proprio perché il *Dasein* "è sempre la sua possibilità", in quanto è quell'*unico ente* che si "comprende [...] in base a una possibilità che ha di essere o non essere se stesso"²⁶, può articolarsi nelle forme autentiche dei suoi esistenziali (*Verstehen*, *Rede* e *Befindlichkeit*), dando così piena attuazione alle proprie strutture ontologiche, ma può anche, smarrendosi nella deiezione del *Man*, lasciar degenerare tali strutture, fino a deformarle e a travisarle, interpretandole – ovvero comprendendole – secondo modelli fuorvianti e riduttivi, carenti sul piano ontologico e parziali su quello ontico. In questa prospettiva si collocano, infatti, le rappresentazioni tipiche della modernità, che finiscono per ridurre l'uomo a un semplice organismo dotato di funzioni psico-fisiche, e il mondo a un mero contesto spazio-naturale, privato della sua originaria apertura esistenziale.

Questa possibilità stessa che il *Dasein* ha di essere o non essere se stesso deriva dal fatto che egli ha un particolare rapporto con la sua matrice ontica, ovvero che le sue strutture ontologiche si radicano nella sua costituzione ontica. Come si è visto, il termine "*Dasein*" indica *anche* la modalità d'essere di questo ente; ma allo stesso tempo, esso nomina anche l'ente – l'unico ente – a cui è propria questa modalità d'essere. L'ambiguità che insorge, ovvero questa doppia valenza del termine *Dasein*, è dovuta al fatto che "la peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo *esser-ontologico*"²⁷. E ciò vuol dire: il *Dasein* è *un ente che onticamente ha la possibilità d'essere ontologicamente*. Il *Dasein*, quindi, è l'uomo nel suo *essere l'ente* che è. Questa immediatezza di significazione tra *Dasein* e *Mensch* – due termini che vengono impiegati, almeno negli anni Venti, in modo equivalente – è coerente con gli sviluppi teorici del pensiero del giovane Heidegger, il quale cerca di smarcarsi dalle interpretazioni tradizionali della vita umana, quindi di criticare la riduzione dell'uomo a mero soggetto, attraverso quelle consapevolezze concettuali ricavate in seno alla sua frequentazione della prospettiva fenomenologica offertagli da Husserl, di cui ancora nel Ventisette fatica evidentemente a liberarsi

²⁵ Ivi, p. 61.

²⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 25.

²⁷ Ivi, p. 24.

– e che agisce in lui nella forma di un'assunzione non ancora sufficientemente radicalizzata del presupposto trascendentalista.

Riproposizione di un trascendentalismo egoico

Il persistere di questo presupposto emerge qualora si prenda in esame una delle principali caratterizzazioni date da Heidegger al *Dasein*, ovvero la sua *Jemeinigkeit*, il suo esser-sempre-mio: il fatto che ciò di cui ne va, per questo ente, è quell'esistente che egli sempre è. In effetti, esso si presenta come *Zu-sein*, ovvero come un ente la cui essenza “*consiste nella sua esistenza*”²⁸. Per questo motivo al *Dasein* non basta essere, ma deve “poter essere quello che è”: nel modo in cui si è visto sopra, è chiamato a rapportarsi al proprio essere scegliendo di volta in volta di essere o non essere nella forma dell'autenticità piena. Così facendo, dice Heidegger, egli si trova a rapportarsi all'essere innanzitutto come al suo *proprio* essere, e questo perché “il discorso rivolto all'Esserci deve, in conformità alla struttura dell'esser-sempre-mio, propria di questo ente, far ricorso costantemente al pronome *personale*: ‘io sono’, ‘tu sei’”²⁹. Il carattere *singolare* del *Dasein* manifesta il fatto che egli è continuamente indicizzato in se stesso: esiste sempre come un “io” situato, determinato di volta in volta (*Jeweiligkeit*), mai quindi in una forma anonima o neutra. Poiché il *Dasein*, rispetto al proprio essere, può sempre dire “mio”³⁰ conserva il carattere dell'ipseità – segno che il suo esistere non è mai scindibile dalla prospettiva dell'ente a cui è riferito.

Certo è che secondo Heidegger la *Jeweiligkeit* è un ulteriore strumento teorico utile a prendere le distanze dal solito modello tradizionale che – da Platone e Aristotele in poi – vede nell'uomo un ente dotato di determinate “facoltà”, pratiche o razionali che siano, un ente che “possiede” alcune qualità, le quali sono sempre riferite a un centro egoico di identità che ne costituisce il sostrato sostanziale (*hypokéimenon*). Di contro a questa prospettiva, l'esser-sempre-mio dovrebbe permettere al *Dasein* di presentarsi come un ente che non *ha*, semplicemente, i suoi caratteri d'essere, ma che *è* questi caratteri stessi; per questa ragione, egli non “possiede” *Verstehen*, *Befindlichkeit* e *Rede*, ma è nel modo delle possibilità d'essere di volta in volta dispiagate da questi esistenziali.

²⁸ Ivi, p. 60.

²⁹ Ivi, p. 61.

³⁰ “Il carattere di ipseità significa, cioè, che l'esserci può sempre dire, del proprio essere, ‘mio’; su questa base, si può affermare la ‘personalità’ di quest'ente” (F. Cassinari, *Tempo e identità: la dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 155).

Occorre tuttavia interrogare un po' più a fondo la *Jemeinigkeit* del *Dasein*, per verificare se essa riesca davvero ad aggirare il rischio di ricadere in quella concezione sostanzialistica tipica del soggetto moderno. Il primo a notare questo rischio è Eugen Fink³¹. Egli sostiene che il concetto heideggeriano di *Jemeinigkeit* sembra riproporre le medesime dinamiche che, secondo il paradigma classico, erano sottese al fenomeno del *Selbst*, il quale da un lato designa un'identità sostanziale, intesa come la permanenza di un'essenza (qualcosa, cioè, che resiste al divenire e si pone a fondamento del proprio apparire fenomenico), mentre dall'altro lato esprime la singolarità specifica dell'ente-uomo, così da sottolinearne la differenza dagli altri enti in quanto hanno nature diverse. Nell'organizzazione complessiva dell'analisi esistenziale, la *Jemeinigkeit* viene impiegata in quest'ultimo senso, ossia per indicare la peculiarità del *Dasein* rispetto agli enti intramondani. Contemporaneamente, però, afferma Fink, e proprio per questa ragione, viene riaffermata, seppure indirettamente, quella forma di identità sostanziale che Heidegger intendeva originariamente superare. In questo modo, l'essere-sempre-mio non riesce a sfuggire il rischio di divenire una specie di "centro" attorno al quale ruotano le possibilità esistenziali del *Dasein*, sulle quali poi si fondano le sue determinazioni esistentive. Vi è quindi anche in questo caso una sorta di sostanzializzazione del *Selbst*, che però non si traduce, come nel caso di Cartesio o di Husserl (e Kant), nel riconoscimento di un io puro astratto e trascendentale, ma nel riferimento costante che le strutture ontologiche del *Dasein* – che dispiegano le possibilità esistenziali di un pro-getto – hanno con le condizioni ontiche dell'ente stesso – gettato nella concretezza del suo "Da-", nel suo *essere l'ente* che è. Per questo il *Dasein*, dice Heidegger, è "sempre mio": perché egli è indissolubilmente legato al sostrato ontico che "io" *sono*. Senz'altro l'essere di questo ente che io sempre sono è frutto di una "conquista", ovvero del dispiegarsi continuo delle mie *Möglichkeiten*; tuttavia, tale dispiegarsi non è dispersivo, ma "prospettico" – rivolto a quel "centro di gravitazione" che è la mia irriducibile, inaggirabile e *irrinunciabile* natura ontica: per *esser-ci* devo necessariamente *esser-ci*. Ovvero, per essere *Dasein* devo necessariamente essere l'ente-uomo che sono. La *Jemeinigkeit*, quindi, è richiesta dalla stessa dinamica progettante del *Dasein*, la quale permette sì la sua estroflessione nel mondo, ma allo stesso tempo necessita di essere riferita a *quell'unico ente* le cui *peculiarità ontiche* consistono nel suo *esser-ontologico*, ovvero nel suo configurarsi come *Zu-sein*, possibilità.

³¹ Si veda E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg-München 1979, pp. 96-97, 101-102.

Dall'ontologia alla metafisica

È proprio in questo punto, però, che gli apparenti limiti dell'interpretazione heideggeriana si presentano in realtà come il terreno più fertile per una risignificazione del concetto di trascendentale.

Come si è rilevato, nella proposta concettuale di *Sein und Zeit*, sussiste una differenza tra il piano dell'ente-uomo (il *Dasein*) e quello degli enti non umani (gli *innerweltliche Seiende*). Da un primo punto di vista, questa distinzione pareva rivelare il fallimento degli intenti programmatici dell'autore, che voleva smascherare quello "scandalo della filosofia" che consiste nel cercare una "connessione dell' 'in me' e del 'fuori di me'"³², per muovere nella direzione di un *In-der-Welt-sein* in grado di ridefinire radicalmente le regole del gioco. Il che ha voluto dire, per Heidegger, superare i limiti della fenomenologia, impostando il discorso in termini squisitamente ontologici. Ora, nel tentativo di prendere le distanze dal trascendentalismo fenomenologico moderno (e husserliano), Heidegger ha finito, in un certo senso, per proporre un altro, di nuova natura.

A un'analisi più attenta, infatti, *Sein und Zeit* prefigura la possibilità di pensare il trascendentale in termini che potremmo definire *storici*. Tale *radicamento storico del trascendentale* sorge dall'inaggirabile onticità del *Dasein*, dal fatto, cioè, che questo ente si definisce a partire dal riferimento all'ente che egli stesso sempre è. In questa prospettiva, il *Dasein* si configura come il luogo in cui l'eredità del trascendentalismo classico viene sottoposta a una trasformazione interna e radicale: la trascendentalità, pur mantenendo la propria funzione costitutiva, si scopre intrinsecamente legata alla fatticità, alla storicità e alla finitezza dell'esistenza umana. Negli anni Venti, Heidegger tenta ancora di delineare una struttura trascendentale – fenomenologicamente orientata, e in ciò è debitore tanto a Husserl quanto a Kant – capace di fondare la possibilità dell'esistenza umana. Tuttavia, il suo pensiero inizia progressivamente a prendere una direzione diversa: il trascendentale non è più la funzione di una soggettività pura, bensì la modalità d'essere di un ente che è già *storicamente situato*, immerso nella concretezza vitale del mondo. Così facendo, la pretesa di una fondazione formale della conoscenza cede il passo a un'ontologia della finitezza, in cui il riferimento all'ontico non rappresenta più un ostacolo, ma *la condizione stessa dell'analisi trascendentale*.

È proprio questo legame costitutivo tra l'ontologico e l'ontico a rendere il *Dasein* il "luogo" di un trascendentalismo del tutto nuovo, il cui carattere costitutivo non è quello di un vuoto formalismo, bensì di un modo d'essere il cui radicamento nella concretezza esistenziale è per-

³² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 249.

messo dalla *fatticità ontica* dell'ente-uomo, a cui questo modo d'essere è riferito. Il trascendentalismo heideggeriano, dunque, è tale nella misura in cui rimane radicato nella dimensione concreta dell'esistenza: esso non può essere separato da quell'orizzonte ontico – corporeo, temporale e *finito* – che lo rende possibile. Persino la morte, in questa prospettiva, assume un ruolo decisivo; essa non rappresenta soltanto il limite estremo del progetto del *Dasein*, ma la condizione massima della sua onticità, ciò che più di ogni altra cosa riesce a esprimere la sua natura. La morte, la possibilità di tutte le possibilità, l'esistenziale che tutti gli altri orienta, è legata a doppia mandata a ciò cui “accade” di morire: l'ente-uomo. La morte dell'uomo – evento ontico irripetibile – fonda la possibilità stessa della vita dell'*Dasein*, che nel suo essere-per-la-morte trova la cifra più evidente del proprio trascendentalismo effettivo, storico. In tal modo, la vita del *Dasein* si comprende a partire dal suo limite estremo, e l'ontologia fondamentale si rivela come un radicale pensiero della finitezza.

Ciò che in *Sein und Zeit* appare inizialmente come un rinnovato formalismo del trascendentale si rovescia così nel suo contrario: un trascendentale che non può mai prescindere dal contenuto esistenziale da cui ha origine. Il *Dasein*, infatti, è al contempo *forma* e *contenuto* di se stesso, trascendenza e storia. Se in quest'opera la torsione che Heidegger fa assumere al trascendentale radicandolo nell'accadere storico del *Dasein* porta l'analitica esistenziale a quelle ambiguità e “contraddizioni” che abbiamo elencato sopra è perché l'autore, nel Ventisette, non ha ancora posto la domanda sull'essere in termini sufficientemente radicali, come farà a partire dagli anni Trenta. Infatti, tentando di superare i limiti della fenomenologia attraverso l'ontologia, in *Sein und Zeit* non è ancora presente quella consapevolezza metafisica che sarà fondamentale per trasformare la *Seinsfrage* in *Grundfrage*, e di interpretare l'Essere alla luce del suo accadere metafisico; ovvero, nella forma dell'*Ereignis*. Così facendo, non più il *Dasein* – concetto ancora troppo umbratile e confuso –, ma il *Da-sein* divine il nuovo campo trascendentale nel quale pensare, in modo rinnovato e filosoficamente rivoluzionario, il rapporto tra l'uomo e lo *Seyn*.

Bibliografia

- Cartesio R., *Discours de la méthode*, 1637; trad. it. di M. Garin, *Discorso sul metodo*, intr. di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Escudero J. A., *Heidegger on Selfhood*, in “American International Journal of Contemporary Research”, vol. 4, n. 2, 2014.
- *Guía de lectura de “Ser y Tiempo”*, 2 voll., Erder Editorial, Barcellona 2016.
- Fink E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber Verlag, Freiburg-München 1979.

- Gurisatti G., *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2020.
- Haugeland J., *Dasein Disclosed*, a cura di J. Rouse, Harvard University Press, Cambridge 2013.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, 1927; trad. it. di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2010.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1979; trad. it. di A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin, il melangolo, Genova 1999.
- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1982; trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992.
- *Zur Bestimmung der Philosophie*, 1987; trad. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 2002.
- *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995; trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003.
- McManus D., *On a Judgment of One's Own: Heideggerian Authenticity*, Standpoints, and All Things Considered, in "Mind", vol. CXXVIII, n. 512, 2019.
- Palumbo P. (a cura di), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, Università degli Studi di Palermo, Palermo 2005.
- Volpi F., *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010.

L'origine ontica dell'ontologico. La natura trascendentale del *Dasein* in *Sein und Zeit*

Il saggio indaga la natura trascendentale del *Dasein* in *Sein und Zeit*, mostrando come la *Seinsfrage* sorga dal tentativo di Heidegger di ripensare la condizione della vita *faktische Existenz* oltre i limiti della fenomenologia husserliana. Nonostante l'intento di superare la dicotomia soggetto-oggetto, l'autore sostiene che nell'analitica esistenziale permanga un residuo dualistico di matrice cartesiano-husserliana. Tale ambiguità deriva dal doppio statuto del *Dasein*, oscillante tra la dimensione ontologica e quella ontica. Da qui l'idea che l'ontologico si radichi nell'ontico, aprendo la via a un trascendentalismo nuovo, storico e finito, fondato sulla fatticità dell'ente-uomo. Il *Dasein* si mostra dunque come l'inconsapevole strumento di una trasformazione del trascendentale, che anticipa la radicale svolta ontostorica dei *Beiträge zur Philosophie*.

PAROLE CHIAVE: *Dasein* – Ontologia – Trascendentale – Fatticità – Essere e tempo

The Ontic Origin of the Ontological: On the Transcendental Nature of *Dasein* in *Sein und Zeit*

The essay investigates the transcendental nature of *Dasein* in *Sein und Zeit*, showing how Heidegger's *Seinsfrage* arises from his attempt to re-think the condition of *faktische Existenz* beyond the limits of Husserlian phenomenology. Despite Heidegger's intention to overcome the subject-object dichotomy, the author argues that a Cartesian–Husserlian dualistic residue persists within the existential analytic. This ambiguity stems from the double status of *Dasein*, which moves between the ontological and the ontic dimensions. From this perspective, the ontology is seen as grounded in the ontic, opening the way to a new, historical, and finite form of transcendentalism founded on the facticity of the human being. Thus, *Dasein* appears as the unconscious instrument of a transformation of the transcendental that anticipates the radical historical turn of the *Beiträge zur Philosophie*.

KEYWORDS: *Dasein* – Ontology – Transcendental – Facticity – Being and Time