

Ermenegildo Conti

LA LIBERTÀ In dialogo con Heidegger

SOMMARIO: I. TRA DECISIONE E DISTACCO – II. VERITÀ, FONDAMENTO E LIBERTÀ – III. LA LIBERTÀ PRATICA COME AUTOLEGISLAZIONE – IV. LA LIBERTÀ E IL MALE – V. LA LIBERTÀ COME VOLONTÀ DI POTENZA – VI. QUALCHE RILIEVO CONCLUSIVO

La libertà è trattata da Heidegger in modo tanto significativo da indurre a racchiudere la sua produzione sotto l'indicazione di «filosofia della libertà»¹; eppure non lo è a motivo di una concentrazione esclusiva, quanto piuttosto perché emerge al vertice delle sue riflessioni più incisive². Non può essere diversamente, dal momento che il filosofo, considerando l'uomo come *Dasein*, inevitabilmente pone l'accento su dinamiche temporali e stili di vita che hanno a che fare con il suo essere storico e pertanto con i processi decisionali che ne caratterizzano l'esistenza. Inoltre, la sua visione si distanzia risolutamente dalle contemporanee letture antropologiche e in particolare da ogni forma di antropocentrismo e umanismo: benché sia del tutto evidente la radicale differenza tra il *Dasein* e gli enti (tanto da essere affermata prescindendo da ogni giustificazione previa), non ne consegue alcuna superiorità, perché la sua diversità è nel legame con l'essere, tanto da divenirne il custode; il primato in filosofia è dell'essere, nonostante il persistente oblio posto nei secoli passati. In ciò si rintraccia la linea di continuità all'interno dell'itinerario heideggeriano (unitario seppur differenziato)³: se nella prima fase prevale l'accento anti-essenzialistico della definizione di uomo, nella seconda, rimanendo la precedente impostazio-

¹ Cf G. FIGAL, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà* (= Opera 31), Il Nuovo Melangolo, Genova 2007, 31.

² Cf M. CASUCCI, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger* (= Cultura dell'anima. Nuova serie 16), Carabba, Lanciano 2007, 17.

³ Sul significato e sulla cronologia della *Kehre*, cf M. FERRARIS, «Cronistoria di una svolta», in M. HEIDEGGER, *La svolta* (= Opuscola 34), Il Melangolo, Genova 1990, 35-115.

ne, emerge con più forza la distanza dall'antropocentrismo, ultimamente risalente alla connotazione umanistica insita nella definizione di uomo⁴.

Nel presente saggio, riprendiamo in termini essenziali il discorso svolto da Heidegger sulla libertà, con l'intento di raccogliere elementi di riflessione sul tema, più che non una comprensione dell'autore. Accostiamo i testi più importanti che si collocano prima e dopo la *Kehre* e gli scritti sui principali autori che si sono soffermati sulla libertà, Kant, Schelling e Nietzsche. Inevitabilmente il nostro discorso presuppone una conoscenza complessiva dell'autore: ci focalizzeremo sulla libertà, lasciando sullo sfondo i temi con cui si intreccia.

I. TRA DECISIONE E DISTACCO

Nell'*opus magnum*, il termine «libertà» è poco ricorrente; il tema non è trattato direttamente, per cui si potrebbe ricavare l'impressione che l'argomento sia non pertinente o poco interessante per lo svolgimento complessivo del progetto, la ricerca del senso dell'essere dell'esserci in vista della scoperta del senso dell'essere in quanto tale. La ritrosia heideggeriana potrebbe essere giustificata dalla preoccupazione di voler escludere ogni visione consueta e tradizionale dell'uomo, in particolare quella umanistica (assunta e condivisa all'interno della corrente esistenzialistica)⁵, che notoriamente fa della libertà il cardine della sua definizione.

Nonostante simili cautele, in *Essere e tempo* si possono trovare passi significativi nei quali fa capolino il termine; tuttavia, al di là della ricorrenza lessicale, merita di essere portato alla luce il tema, evidenziandone le componenti più significative. Ci pare possibile raggruppare attorno a due costellazioni di significato, sufficientemente distinte, anche se tra loro profondamente correlate, l'approccio heideggeriano.

La prima delineazione di che cosa sia libertà si può ritrovare nelle possibilità dischiuse al *Dasein*, da Heidegger caratterizzato dall'«aver-da-essere»⁶, locuzione quanto mai significativa in grado di evidenziare non solo

⁴ Cf in particolare M. HEIDEGGER, «Lettera sull'«umanismo»», in *Segnavia*, a cura di F.W. VON HERRMANN - F. VOLPI (= Biblioteca Filosofica 3), Adelphi, Milano 1987², 267-315.

⁵ Cf J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo* (= Grande Universale Mursia. Nuova serie 35), Mursia, Milano 2014.

⁶ Cf M. HEIDEGGER, *Essere e tempo. Nuova edizione italiana*, a cura di F. VOLPI sulla versione di P. CHIODI (= I marmi 182), Longanesi & C., Milano 2005, 60 (d'ora in poi *ET*).

il tratto incompiuto (e quindi finito) dell'uomo, ma anche il ruolo decisivo che il futuro svolge nella determinazione del suo essere. «L'Esserci è sempre la sua possibilità» (ET, 61). Non viene indicata una situazione generica e indeterminata, nella quale il singolo si trova sciolto dai condizionamenti del suo essere storico:

La possibilità come esistenziale non significa poter-essere indeterminato nel senso dell'«indifferenza del libero arbitrio» (*libertas indifferentiae*). L'Esserci, in quanto emotivamente situato, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è, ne ha già sempre lasciate perdere alcune; rinuncia incessantemente a possibilità del suo essere, riesce a coglierne talune oppure fallisce. Ciò significa che l'Esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'Esserci è la possibilità dell'esser libero *per* il più proprio poter-essere. L'essere-possibile è trasparente a se stesso secondo modalità e gradi diversi (ET, 178).

La possibilità, avvertita emotivamente, connota profondamente l'essere dell'esserci, dal momento che l'individuo non è un'entità semplicemente presente né un'essenza immutabile, quanto piuttosto un'esistenza (cf ET, 60), caratterizzata ed emergente dalle scelte con cui orienta il futuro che gli sta davanti. In un simile processo, la finalità dell'agire riveste un ruolo decisivo: l'orientamento è dato dal desiderio di libertà per un poter-essere che si caratterizzi come «il più proprio».

In termini formali, il singolo è dunque libero nella misura in cui, riconoscendo di essere gettato nel mondo, scopre di avere di fronte a sé un futuro composto da specifiche possibilità, che lo riguardano e su cui è chiamato a prendere una decisione⁷, dando forma a chi ha scelto di essere (elaborando dunque il suo progetto). Tenendo conto però della condizione effettiva, il *Dasein* raggiunge l'obiettivo prefissato, nella misura in cui è in grado di uscire dall'inautenticità del Si impersonale e vivere di conseguenza l'autenticità del se stesso: il passaggio è possibile grazie

Si possono ricordare anche le espressioni analoghe «esser-avanti-a-sé» o «al di là di sé», usate sempre per indicare il *Dasein*: cf ET 234.

⁷ Il legame con le decisioni emerge nel seguente brano, in cui Heidegger vuole rimarcare come all'interno dell'atto libero sia presente una nullità che fa essere la decisione se stessa: «La nullità di cui parliamo fa parte dell'esser-libero dell'Esserci per le sue possibilità esistentive. Ma la libertà è solo nella scelta di una possibilità, cioè nel sopportare di non-aver-scelto e di non-poter-scegliere le altre» (ET, 340). Al di là del tema specifico (il «non» di cui è composta una decisione), su cui torneremo più avanti, appare chiaro che la libertà si esercita nella scelta di una possibilità tra le tante.

all'angoscia, la condizione esistenziale in grado di far emergere l'unicità dell'individuo (il *solus ipse*: cf *ET*, 230).

L'angoscia rivela nell'Esserci l'*essere-per* il più proprio poter-essere, cioè l'*esser-libero-per* la libertà di scegliere e possedere se stesso. L'angoscia porta l'esserci innanzi al suo *esser-libero-per...* (*propensio in...*) l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre (*ET*, 229)⁸.

Tenendo conto che l'angoscia deriva dalla morte imminente e che l'individuo è caratterizzato dal suo progredire verso di essa, ne consegue che «il più proprio» sia la morte, la possibilità del proprio nulla, che tuttavia non può essere annullata: anzi, al contrario, si rivela come la possibilità che dà origine all'esistenza autentica⁹. Quest'ultima potrebbe per certi versi essere vista come una sorta di dovere che spetta al singolo, chiamato a essere se stesso: benché formalmente l'autenticità non sia mai indicata come una forma di dovere, la consapevolezza che il *Dasein* ha di essere chiamato a essere se stesso può connotarsi come un'esigenza morale che lo riguarda in prima persona (per quanto ciò sia indicato in modo formale, dal momento che l'essere se stessi non ha un contenuto specifico, se non la singolarità del proprio sé). In ogni caso, il passaggio all'autenticità è possibile a partire dall'essere-per-la-morte, vissuta dall'individuo nella forma dell'anticipazione del nulla che gli sta di fronte:

L'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'aver cura che si prende cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE (ET, 318).

L'uso del termine in questo passo (ma in modo più velato anche nelle citazioni riportate sopra) sembra lasciar intendere che la libertà sia in primo luogo il distacco da sé¹⁰ e in subordine la capacità di accogliere quanto è inderogabile e inevitabile, la finitezza e il destino (cf *ET*, 452-453). Una flessione di questo significato si ha nella trattazione della chiamata:

⁸ Cf anche 234-236.

⁹ «La morte è la possibilità *più propria* dell'Esserci. L'essere per essa apre all'Esserci il suo poter-essere *più proprio*, nel quale ne va pienamente dell'essere dell'Esserci» (*ET*, 314).

¹⁰ Cf anche *ET*, 408, dove la libertà è descritta come affrancamento e occasione per aderire alle possibilità autentiche che sono poste al *Dasein*.

L'ascolto genuino del richiamo equivale all'autocomprensione dell'Esserci nel suo poter-essere più proprio, cioè a un autoprogettarsi del poter-divenire-colpevole *più proprio* e autentico. Il comprendente lasciarsi-chiamare-innanzitutto a questa possibilità porta con sé il *rendersi libero* da parte dell'Esserci per la chiamata: la disponibilità per il poter-essere-chiamato. L'Esserci, che comprende la chiamata, *ascoltando ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza*. Ha scelto se stesso (ET, 343).

Volendo raccogliere in sintesi quanto emerso dai precedenti rapidi accenni, l'accostamento tra libertà e possibilità – anche oltre lo stretto dato testuale – evidenzia alcune componenti fondamentali della libertà stessa, raggruppabili attorno a due elementi: da un lato il futuro, l'estasi nella quale il *Dasein* trova e riconosce le molteplici opportunità dischiuse dalla situazione in cui vive e i diversi scenari in cui egli può collocarsi; dall'altro la decisione, intesa come la selezione, la preferenza e l'attuazione di una delle possibilità future, vissuta dal *Dasein* come occasione per scegliere e diventare chi essere; le scelte attuate si distinguono perché si collocano o nella forma inautentica dei molti che si adeguano nascondendosi in un comportamento anonimo e indifferenziato (il Si impersonale) o nell'esistenza autentica di chi, riconoscendo l'angoscia che l'attanaglia per via della morte imminente, decide semplicemente di essere se stesso¹¹.

Tuttavia, nonostante la convincente identificazione tra libertà e decisione e l'accento sulla necessità di accettare la perdita («nullità», nel suo linguaggio) delle altre possibilità in favore di quella selezionata (cf ET, 340), l'insistenza – presente anche in alcuni passaggi riportati sopra – poggia sulla disposizione interiore a prendere distacco da sé, in particolare per aderire alla condizione finita e mortale dell'esistenza (in una sorta di *amor fati*). Benché in apparenza vada contro indicazioni esplicite in senso contrario, l'osservazione sembra far spazio da un lato all'indifferenza, dall'altro a una forma di rassegnazione che ben poco ha a che fare con l'«intraprendenza» (o, meglio, con l'«autonomia») di un individuo che decide di sé. Il contrasto è più forte di quanto appaia a prima vista, dal mo-

¹¹ «La libertà in *Essere e tempo* si realizza come decisione, come affermazione della propria individualità [...]. In questo senso la decisione-libertà rappresenta l'identità dell'io [...]. Il soggetto perviene alla propria totalità nella decisione; e corrispondentemente il soggetto per realizzare il fatto che non è riducibile a ciò che lo circonda (il "si"), vale a dire è una singolarità, deve decidersi per il più proprio poter-essere» (V. PEREGO, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant* [= Strumenti/Filosofia/Contributi], Vita e Pensiero, Milano 2001, 161).

mento che da un lato l'autenticità è l'essere se stesso (dunque l'assunzione e l'«elaborazione» consapevole della propria unicità irripetibile), dall'altro la figura di valore della libertà sembra orientare verso l'adeguazione di sé a un destino inesorabile, inducendo dunque a trattenere ogni singolarizzazione dell'esistenza, per conformarsi all'universale constatazione della finitezza umana. Come si può notare, in questo contesto compare un rapido accenno al tema della necessità, abitualmente connesso alla libertà come motivo di contestazione di quest'ultima oppure come contraltare vincolante in grado di porsi in maniera dialettica nei suoi confronti.

Oltre all'ambito della possibilità ora delineato per sommi capi, un altro luogo di riflessioni sulla libertà si ritrova nei passi riguardanti l'apertura del *Dasein*, cioè la sua capacità di lasciar essere l'ente. Si tratta di un esistenziale in grado, al pari della possibilità, di dire l'essere dell'esserci:

Nel suo essere più proprio questo ente [l'Esserci] ha il carattere della non-chiusura. L'espressione «Ci» significa appunto questa apertura essenziale. [...] Che esso sia «illuminato» significa che è in se stesso aperto nella radura *in quanto* essere-nel-mondo, cioè non mediante un altro ente, ma in modo che esso stesso è la radura. [...] *L'Esserci è la sua apertura* (ET, 165).

Il carattere dell'apertura è principalmente rinvenibile nelle condizioni in cui l'esserci è chiamato a comprendere l'ente e il mondo, se stesso e l'essere, la situazione emotiva e l'angoscia esistenziale, elaborando le proprie conoscenze attraverso discorsi e linguaggi, rendendo possibile la verità, lo scoprirsi dell'ente... In forma sintetica, potremmo dire che l'apertura connota l'esserci prevalentemente nella sua dimensione conoscitiva: l'operazione, successiva all'agire e all'interesse pratici, con cui abitualmente si rapporta all'ente intramondano (secondo le forme dell'utilizzabilità), non è da intendere secondo i canoni di una razionalità astratta, formale e concettuale, quanto piuttosto come espressione della capacità del soggetto di cogliere la singolarità di sé di fronte all'ente nella condizione in cui si trova. La comprensione è vista infatti da Heidegger come l'incontro tra lo svelarsi dell'ente e il suo accoglimento da parte dell'esserci, possibile grazie alla sua apertura, la disponibilità a recepire l'ente per quello che è.

In questo contesto, per far sì che l'ente si riveli, è indispensabile che si evitino interferenze e sovrapposizioni, che gli si permetta dunque di manifestarsi, favorendo quel disvelarsi che costituisce la verità stessa dell'ente: l'*a-létheia*, il non-nascondimento, l'azione con cui l'ente si toglie il velo manifestandosi per quello che è, cui corrisponde reciprocamente

l'apertura dell'esserci, il suo lasciar essere l'ente. Si può ritrovare qui la distanza da sé, evidenziata in precedenza come tratto peculiare della libertà: affinché l'ente si riveli, occorre in ultima istanza escludere la propria personalità. Forse si possono ritrovare echi della tradizione razionalistica, che interpreta l'apporto del soggetto come pericoloso, perché potenzialmente fuorviante: nonostante l'inserimento della conoscenza all'interno di un contesto esistenziale ed ermeneutico, il nostro autore sembra propendere per la classica descrizione gnoseologica, presente in definitiva anche nella fenomenologia di Husserl.

Inoltre, per Heidegger, un tale comportamento, inserito nel contesto complessivo dell'analitica esistenziale, pare caricarsi di significati ulteriori, tanto da risultare in fondo una figura di valore: il ritirarsi del soggetto per lasciar spazio all'ente in quanto tale è riconosciuto come una capacità esclusiva dell'uomo e nello stesso tempo è indicato allusivamente come una modalità per vivere autenticamente l'esistenza. Il valore della libertà è tuttavia esclusivamente negativo: l'individuo non deve compiere alcuna attività in forma propositiva, quanto piuttosto limitarsi a non intervenire; se si dovesse descrivere la libertà come capacità di azione autonoma e non vincolata da necessità a lei estranee, dovremmo concludere che è semplicemente chiamata a non essere se stessa, quindi ad annullarsi.

Oltre ad una velata allusione al rilievo etico della libertà, che secondo Heidegger permette un autentico approccio alla verità dell'ente e dell'essere, ci sono altri elementi di novità che – per quanto formali e poco sviluppati – meritano di essere segnalati: dal momento che l'apertura (e quindi la libertà) coincide con la capacità di conoscere, la verità dipende dal *Dasein*. In termini più generali, è possibile lo scoprimento dell'ente in quanto e nella misura in cui c'è libertà; meglio, si dovrebbe dire (anche se di fatto Heidegger non si spinge fin qui) che solo nella libertà – intesa non tanto come esercizio di decisione e azione, quanto piuttosto come distacco da sé per un'apertura recettiva – l'uomo coglie la verità, cioè lo svelarsi dell'ente e dell'essere. Si dovrebbe dunque concludere che c'è una precedenza della libertà sulla verità, da cui dipende in qualche modo il buon esito della conoscenza umana.

In un passaggio significativo, Heidegger non solo parla di apertura in termini di libertà, ma addirittura introduce una distinzione tra libertà e *Dasein*, che tornerà nei testi successivi:

Che un ente siffatto [intramondano] sia già scoperto con il Ci proprio dell'esistenza, non è a discrezione dell'Esserci. Sono a disposizione della sua libertà,

benché sempre nei limiti del suo esser-gettato, solo il *che-cosa* esso possa via via scoprire e aprire, nonché la *direzione, l'ampiezza e il modo* di questo scoprimento e di questo aprimento (ET, 432).

L'esserci sembra perdere la propria capacità autonoma di azione: quanto avviene, l'apertura all'ente, è formalmente ascrivito alla sua libertà. Benché possa trattarsi soltanto di un espediente letterario, tenendo conto delle evoluzioni successive, ci pare che la formulazione heideggeriana insinui una distinzione tra libertà ed esserci, facendo trasparire il primato della prima sul secondo, fino al punto da rendere la libertà una sorta di ipostasi, che la distingue e separa dall'esserci in quanto tale, pur essendo ad essa irrelata.

II. VERITÀ, FONDAMENTO E LIBERTÀ

Alcuni scritti teoretici degli anni immediatamente successivi orientano la riflessione sulla libertà lungo gli ultimi accenni ora evidenziati. Ci riferiamo in particolare alla prolusione di Friburgo *Che cos'è metafisica?* (1929), al saggio *Dell'essenza del fondamento* (1929) e alla conferenza *Dell'essenza della verità* (redatta nel 1930, pubblicata nel 1943)¹².

Qui l'orizzonte di riflessione è prevalentemente ontologico, in coerenza con la svolta che si sta delineando e che questi interventi testimoniano come già in atto; in particolare, è a tema la problematica filosofica in quanto tale, la capacità cioè di conoscere l'essere che nell'ente si rivela. Scompare dunque dalla preoccupazione heideggeriana la tematica della scelta e conseguentemente dell'esistenza che da essa è determinata: decisivo è il darsi dell'essere e il suo rivelarsi e conseguentemente la capacità dell'uomo di accogliere e lasciar essere la verità. L'ambito delineato da una simile impostazione del problema risulta prevalentemente teoretico, dal momento che scompare l'urgenza e la necessità della decisione e dell'azione: il lasciar essere, benché comporti anche un atteggiamento e uno stile coerenti, è il corno di un'alternativa che si ripresenta tale e quale in ogni approccio all'ente, al pari dell'opposizione tra autenticità e inautenticità. Ne consegue un'ulteriore riduzione della rilevanza dell'etica, della scelta e conseguentemente della libertà: lo spazio per simili considerazioni è

¹² I testi sono tutti raccolti in *Segnavia*: «Che cos'è metafisica?» (d'ora in poi CM) in 59-77; «Dell'essenza del fondamento» (EF) in 79-131, «Dell'essenza della verità» (EV) in 133-157.

ancora una volta ristretto all'esigenza di non ostacolare la manifestazione dell'essere, sovrapponendosi ad essa.

Viene inoltre significativamente ridimensionata la singolarità dell'esserci: ciò che è in gioco è il comportamento dell'uomo in quanto tale, senza che si ponga particolare attenzione alla distinzione tra l'atteggiamento del singolo e del Si impersonale; la contrapposizione si affievolisce, benché venga rimarcato che l'atteggiamento abituale dell'uomo dimentica la questione dell'essere e fraintende la radicalità della domanda circa la verità.

Si accentuano inoltre le assonanze e le convergenze tra la libertà e l'essere. In *Che cos'è metafisica?*, sono innanzitutto nel segno del niente, della negazione parziale dell'ente¹³ a partire dalla quale è possibile la domanda metafisica; nel contempo la capacità di negazione propria della libertà¹⁴, trascendendo sé e collocandosi nel niente dell'ente, lascia trasparire il proprio legame con il nulla:

Se l'esserci, nel fondo della sua essenza, non trascendesse, ossia [...] non si tenesse immerso fin dall'inizio nel niente, non potrebbe mai comportarsi in rapporto all'ente, e perciò neanche a se stesso. Senza l'originaria evidenza del niente non c'è un esser-se-stesso, né una libertà (CM, 70-71).

Un discorso analogo viene svolto anche in *Dell'essenza del fondamento*. La possibilità di giungere alla verità risiede nella libertà, capace di oltrepassare il mondo e assicurare un fondamento alla verità ontologica, la cui ricerca prende avvio dalla domanda fondamentale su perché vi è qualcosa e non il niente (cf EF, 125): è una sorta di radicalizzazione della tematica precedente, dal momento che non si tratta più di un legame tra il niente e l'ente, quanto piuttosto di quello tra il nulla e l'essere. L'oltrepassamento di cui si parla è indicato come trascendenza e identificato con la libertà:

Solo perché costituisce la trascendenza, la libertà può rivelarsi nell'esserci che esiste, come una specie particolare di causalità. [...] La libertà come trascendenza non è [tuttavia] solo una particolare "specie" di fondamento, ma *l'origine del fondamento in generale. La libertà è libertà di fondamento* (Freiheit zum Grunde) (EF, 121).

¹³ Cf M. CASUCCI, *L'essenza della libertà*, 67.

¹⁴ Cf M. CASUCCI, *L'essenza della libertà*, 64.

Più avanti, Heidegger precisa il significato di fondamento in riferimento alla libertà mostrando come in realtà si tratta di un abisso:

Il fondamento che scaturisce trascendendo si ripiega sulla libertà stessa, la quale, *in quanto origine*, diventa a sua volta «fondamento». *La libertà è il fondamento del fondamento*. Questo, ovviamente, non nel senso di una «iterazione» formale senza fine. Contrariamente a quanto si è portati a pensare, l'esser-fondamento della libertà non ha il carattere *di uno* dei modi del fondare, ma si determina come l'unità fondante la disseminazione trascendentale del fondare. Ma in quanto è *questo* fondamento, la libertà è il *fondo abissale* (Ab-grund) dell'esserci. Non nel senso che il singolo comportamento libero sia senza fondamento, ma nel senso che la libertà, che nella sua essenza è trascendenza, pone l'esserci, come poter-essere, in possibilità che si spalancano davanti alla sua scelta, cioè al suo destino (EF, 130).

Oltre alla riconferma della distinzione tra libertà ed esserci e del primato della prima sul secondo, affermando la radice ontologica della questione, Heidegger pone davanti al paradosso di una libertà che, pur essendo fondamento, è l'assenza di ogni fondamento. La spiegazione di una simile espressione probabilmente dev'essere ricercata nel corso *Il principio di ragione* (1955-56), in cui il filosofo, ampliando l'argomentazione qui svolta, rifiutando la logica leibniziana del principio di ragion sufficiente, approda alle posizioni mistiche di Silesio, riconoscendo che «la rosa è senza un perché»: il motivo delle cose non sta nella causalità né può essere ricercato come un presupposto logico, quanto piuttosto nel riconoscimento dell'esistenza gratuita degli enti¹⁵.

In *Dell'essenza della verità*, la riflessione sulla libertà è radicalizzata in riferimento alla verità: dal momento che, come si è detto, la libertà – intesa come lasciar-essere – è il luogo in cui si rivela l'ente, la libertà da un lato dipende radicalmente dall'essenza della verità, dall'altro è il fondamento della verità perché la rende possibile. Non si tratta di un cedimento al soggettivismo e quindi all'arbitrarietà dell'individualismo: la libertà in quanto tale ha un primato sull'esserci¹⁶.

Se l'esser-ci e-sistente, in quanto lasciar-essere l'ente, libera l'uomo per la sua «libertà», in quanto essa soltanto gli sottopone delle possibilità (degli

¹⁵ Cf M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, a cura di F. VOLPI (= Biblioteca Filosofica 10), Adelphi, Milano 1991, 103-104.

¹⁶ «La libertà non è solo una qualità antropologica, ma inerisce come momento costitutivo all'essenza della verità» (V. PEREGO, *Finitezza e libertà*, 178).

enti) da scegliere e gli impone delle necessità (degli enti), allora a disporre della libertà non è l'arbitrio umano. L'uomo non «possiede» la libertà come una sua proprietà, ma tutt'al più il contrario: la libertà, l'esser-ci e-sistente e svelante, possiede l'uomo in un modo così originario che solamente *essa* consente (*gewährt*) a un'umanità il riferimento all'ente nella sua totalità, il quale soltanto fonda e caratterizza ogni storia (*EV*, 145-146)¹⁷.

Tale svelamento non è tuttavia né totale né automatico, per più di un motivo: il manifestarsi del singolo ente nasconde l'ente nella sua totalità (cf *EV*, 148); anche nello svelamento rimane sempre una velatezza, perché la non-essenza precede l'essenza¹⁸; è infine possibile che l'ente non venga lasciato essere per quello che è: l'apparenza che così si rivela è la non-verità. Anche quest'ultima dipende dalla libertà: è infatti la condizione dell'erranza, ultimamente possibile perché la libertà è fondamento dell'esserci nella sua relazione con l'essere.

Lo svelamento dell'ente come tale è in sé ad un tempo il velamento dell'ente nella sua totalità. Nella contemporaneità dello svelamento e del velamento domina l'erranza. Il velamento del velato e l'erranza appartengono all'essenza iniziale della verità. La libertà, concepita a partire dall'in-sistente e-sistenza dell'esserci, è l'essenza della verità (nel senso della conformità del rap-presentare), e ciò solo per il fatto che la libertà stessa nasce dall'essenza iniziale della verità, dal dominare del mistero nell'erranza. Il lasciar-essere l'ente si realizza nel comportarsi che si tiene aperto (cf *EV*, 153)¹⁹.

Nei *Beiträge*²⁰ Heidegger si sforza di pensare l'essere indipendentemente dagli enti: qui il tentativo di correggere e abbandonare l'impostazione

¹⁷ Per la terminologia usata, può essere utile la seguente precisazione: «L'uomo non è l'esserci *tout court*, [...] l'esserci è propriamente l'aprirsi di quello stacco entro cui l'«Unico», in cui si coappartengono essere e pensare fa sentire all'uomo l'esigenza di mettersi in cammino verso la propria essenza, che è acquisizione dell'apertura del proprio esserci» (M. CASUCCI, *L'essenza della libertà*, 115).

¹⁸ «L'autentica non-essenza della verità è il mistero. [...] Non-essenza qui significa l'essere essenziale che si dispiega in tal senso prima dell'essenza (*das vor-wesende Wesen*)» (*EV*, 149).

¹⁹ Commenta Casucci: «Questa libertà non è più quella del lasciar-essere l'ente nella relazione di adeguazione, ma il lasciar-essere esserci ed essere nella loro unità originaria «traspropriante» e «appropriante»» (M. CASUCCI, *L'essenza della libertà*, 114).

²⁰ Cf M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. VOLPI (= Biblioteca filosofica), Adelphi, Milano 2007. Sulla trattazione della libertà in questo scritto, cf S. VELUTI, «Dinamica dell'evento. Lettura dei *Contributi alla filosofia* di Martin Hei-

antropologico-etica di *Essere e tempo* raggiunge il suo vertice²¹. Nella radicalizzazione compiuta in questo tentativo, una parte decisiva è riservata alla libertà, poiché l'*Ereignis* (l'essere in quanto evento/appropriazione) è il principio che ha in sé la libertà di celarsi e manifestarsi, senza che ci sia niente cui possa essere paragonato o misurato: è l'eccedenza dell'essere che si manifesta nella velatezza, mantenendosi nella propria originarietà; è il luogo dove risiedono i conflitti, perché c'è costante tensione e composizione tra nascondimento e manifestazione. Libertà è dunque il termine più adeguato per indicare la verità dell'essere che si fa evento, dono originario²² che prende avvio dalla libertà-*Abgrund*. Nel contempo, c'è libertà nella decisione dell'esserci di accogliere e riconoscere il destinarsi dell'essere: si è posti di fronte all'alternativa se assecondare il velarsi originario e condannarsi all'oblio definitivo dell'essere oppure cogliere l'opportunità per un nuovo principio del filosofare, non più legato alle dimostrazioni della metafisica (specie la non contraddizione), ma determinato dal rimando reciproco tra l'essere che si destina e la decisione dell'esserci che riconosce la propria appartenenza all'essere²³.

Il discorso assume una radicalizzazione ontologica, investendo le dinamiche proprie della storia dell'essere e del pensare: più che l'orizzonte della singolarità dell'esserci qui viene evocato il processo storico della filosofia e della cultura (europea) in cui si esplicitano le dinamiche dell'appropriazione del darsi dell'essere e della sua verità. Qui la libertà assume un ruolo più decisivo, arrivando a essere equivalente all'originario, ma nel contempo diventa sempre più indescrivibile, inafferrabile e impalpabile. Pertanto, anche da simili spunti traspare come l'itinerario heideggeriano si orienti decisamente verso l'impronunciabilità dell'essere e conseguentemente verso l'impossibilità del filosofare.

L'accezione ontologica di libertà è sicuramente il guadagno più significativo sotteso ai testi richiamati: il discorso si indirizza sull'essere, sul suo senso e sulla sua verità, evidenziando lo stretto nesso esistente tra libertà e verità. Tuttavia, un tale approdo è ottenuto al prezzo di una perdita del-

degger a partire dalla questione della libertà umana», *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 106 (2014) 831-859.

²¹ Cf V. PEREGO, *Finitezza e libertà*, 197.

²² Sul tema del dono insiste M. HEIDEGGER, «Tempo ed essere», in *Tempo ed essere*, a cura di E. MAZZARELLA (= *Filosofia e sapere storico*), Guida, Napoli 1988³, 101-131.

²³ Cf V. PEREGO, *Finitezza e libertà*, 200-203.

lo spessore antropologico che rischia di rendere evanescente la nozione stessa di libertà: il lasciar-essere, indicato come il vertice dell'autentica libertà, se da un lato garantisce alla verità di potersi manifestare per quello che è (pur lasciando il velo del perenne nascondimento), dall'altro sembra evidenziare l'irrelevanza dell'esserci per la comprensione della verità. Infatti, nella comprensione heideggeriana della verità la libertà ha solo la possibilità di lasciar essere, aderendo al rivelarsi dell'essere e al suo destino. Il fatto che la singolarità del *Dasein* venga sempre meno presa in considerazione non fa che incrementare il limite evidenziato: paradossalmente, la libertà risulta decisiva in riferimento alla verità nella misura in cui si annulla. Coerentemente anche il tema dell'erranza, dipendendo dalla libertà, è affrontato in una sorta di scala di minore o maggiore avvicinamento alla verità, senza che si prenda in considerazione la possibilità di una diversificata e molteplice affermazione della verità stessa, che potrebbe assumere la forma di una preclusione del suo rivelarsi, un suo radicale fraintendimento o addirittura un oblio irreparabile.

III. LA LIBERTÀ PRATICA COME AUTOLEGISLAZIONE

Kant è un autore che ritorna a più riprese nella produzione heideggeriana. All'interno del presente studio, prendiamo in considerazione soltanto il testo che si occupa del nostro tema, *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, il corso estivo tenuto nel 1930²⁴.

L'impostazione appare particolarmente interessante: il confronto avviene sulla libertà dell'uomo (dunque non è un approccio indeterminato alla libertà in quanto tale o solo ad alcuni aspetti specifici, quali le azioni, gli eventi...); tuttavia, il tema è affrontato come un'occasione per introdursi alla riflessione filosofica *tout court*. Dopo aver discusso sulla pertinenza di una domanda specifica – quale è quella sulla libertà umana – per accedere all'intero (oggetto della filosofia in quanto tale), Heidegger parte dalla descrizione più diffusa, che distingue una libertà-da e una libertà-per: mentre la prima è un'accezione negativa che insiste sull'indipendenza (liberazione) dai legami dell'uomo, cioè il mondo (inteso come natura e storia) e Dio (il fondamento del mondo), la seconda è l'accezione positiva,

²⁴ Cf M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia. Testo tedesco a fronte*, a cura di M. PIETROPAOLI (= Il pensiero occidentale), Bompiani, Milano 2016, 615. D'ora in poi *ELU*.

rintracciata nella capacità dell'uomo di autodeterminarsi, cioè di darsi una legge. È per chiarire quest'ultimo significato che appare produttivo il confronto con Kant, il primo, a detta di Heidegger, a evidenziare la connessione tra libertà e metafisica (cf *ELU*, 615), indicata nei seguenti termini:

L'essenza della libertà viene [allora] autenticamente allo sguardo soltanto se la cerchiamo in quanto fondamento di possibilità dell'esserci, in quanto ciò che si ritrova ancora prima di essere e tempo. Tenendo presente lo schema, dobbiamo compiere una completa trasposizione del luogo della libertà, così che adesso risulti: il problema della libertà non è inserito nella domanda guida e nella domanda fondamentale della filosofia, bensì l'inverso: la domanda guida della metafisica si fonda sulla questione dell'essenza della libertà (ELU, 287)²⁵.

Come si può notare, il rapporto è impostato ed espresso a partire dalla visione del nostro filosofo: abbandonando la ritrosia di *Essere e tempo* e in continuità con i testi successivi, descrive la libertà come il fondamento del *Dasein* e della domanda guida della metafisica. Benché l'affermazione possa essere intesa come un'indicazione dell'esistenzialità dell'esserci, il cui fondamento non può che essere la libertà, il significato proposto presuppone che la libertà sia un'entità precedente il *Dasein*, essendone il fondamento. In termini più espliciti:

Se [però] dobbiamo cercare la libertà in quanto fondamento di possibilità dell'esserci, allora *essa stessa, nella sua essenza, è più originaria dell'uomo. L'uomo è soltanto un amministratore di libertà, soltanto uno che può far essere libertà la libertà di ciò che è libero nel modo che contingente a lui, così che, mediante l'uomo, diviene visibile tutta la contingenza della libertà. Libertà umana adesso non vuol dire più: libertà in quanto proprietà dell'uomo, ma viceversa: l'uomo in quanto una possibilità della libertà. La libertà umana è libertà, nella misura in cui irrompe nell'uomo e lo prende su di sé, lo rende per questo possibile (ELU, 287; 289)²⁶.*

²⁵ Una simile considerazione è ripresa nella *Conclusione*: «la questione sull'essenza della libertà umana è la domanda fondamentale della filosofia, nella quale è radicata perfino la questione sull'essere» (*ELU*, 617).

²⁶ Si veda al riguardo il commento di M. PIETROPAOLI, «L'uomo in quanto una possibilità della libertà. Sul corso di Heidegger *Dell'essenza della libertà umana* (1930)», *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 3 (2016) 563: «Ma chi è che qui propriamente vuole? Colui che si decide per la responsabilità di essere il "ci", ossia si decide per la libertà prima e, soprattutto, oltre l'uomo. Quel che l'uomo è, se vivente razionale, fondamento del mondo o persino mero consumatore, viene disposto anticipatamente, in accordo all'intero dell'ente manifesto, ad opera della libertà, la quale però avviene in termini autentici solo

Ritornando al confronto con Kant, il contenuto della libertà è suddiviso da quest'ultimo in due significati: il senso cosmologico (la «libertà trascendentale») e quello pratico (o «libertà pratica»); la prima accezione è la capacità di iniziare qualcosa in assoluto, senza che ci sia una causa precedente, è cioè l'assoluta spontaneità; la seconda è l'indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione dei sensi; la prima è definita per contrasto con la causalità, la seconda è l'agire secondo volontà (non dunque applicando quanto raggiunto dalla riflessione astratta): la contrapposizione è tra l'agire volontario (o secondo ragione) e l'agire sensibile o naturale (mosso cioè dai sensi). Per certi aspetti la libertà pratica è anche negativa perché si afferma come indipendenza-da ciò che è vincolato dai sensi (cf *ELU*, 63; 65); tuttavia, la differenza è nella motivazione che sorregge l'agire: nella libertà pratica non c'è solo la necessità di affrancarsi da vincoli esterni o naturali.

Il concetto positivo di libertà significa: *autonomia* della volontà, *autolegislazione*. La libertà nel senso pratico non è il negativo rispetto alla libertà nel senso *trascendentale*, bensì è la stessa libertà nel senso *pratico* che si suddivide in negativa e positiva (*ELU*, 67).

Di conseguenza la libertà trascendentale funge da fondamento cosmologico (Heidegger lo intende come ontologico) della libertà pratica, perché la prima è la possibilità di essere causa efficiente (cf *ELU*, 69). Di qui si può comprendere perché in Kant il problema della libertà sia ricondotto a quello della causalità²⁷ e a sua volta quest'ultima sia distinta in «causalità secondo natura» e «causalità per libertà» (*ELU*, 397)²⁸.

nel momento in cui qualcuno *vuole puramente*, ossia si assume in quanto *libero fondamento determinante* che *si obbliga* a volere se stesso in quanto tale».

²⁷ «Da ciò risulta chiaro che la problematica autentica della spontaneità assoluta è un problema di *causalità*, di *esser causa*. La libertà è quindi vista da Kant come la *capacità di un proprio e privilegiato esser causa*» (*ELU*, 75; 77). Cf anche oltre: «La volontà è la capacità di determinare la sua causalità, di determinarsi nel suo esser causa» (*ELU*, 571).

²⁸ La necessità di una visione unitaria è perseguita con la risoluzione delle antinomie; occorre tuttavia una svolta che indichi l'unificazione tra le due causalità in termini positivi (*ELU*, 497). La possibilità dell'unità è aperta soltanto se si ammette che un fenomeno possa essere prodotto da una realtà non fenomenica: l'ente in grado di compiere questo è «l'uomo in quanto persona agente in termini morali» (*ELU*, 505).

Ora, la libertà pratica elabora le proprie leggi non con arbitrio irrazionale, ma seguendo la ragion pura pratica²⁹, in opposizione ai sensi e alle leggi naturali: Heidegger mostra il limite di una simile impostazione, frutto della radicale separazione esistente in Kant tra il mondo naturale (cui appartengono i fenomeni, tra cui l'uomo) e la coscienza acquisita mediante mera appercezione (esclusiva dell'uomo: cf *ELU*, 529); una visione più accorta dell'uomo, a partire dall'esistenziale «essere-nel-mondo», avrebbe permesso di riprendere in termini meno oppositivi il rapporto con la natura e di uscire da una ontologia in cui il *Dasein* è semplicemente un caso all'interno degli enti; avrebbe permesso soprattutto di comprendere come la causalità si fondi sulla libertà (e non siano invece due entità contrapposte tra loro: cf *ELU*, 623).

È possibile verificare se l'intera riflessione abbia portato effettivamente a una visione filosofica dell'uomo, indagando sulla libertà pratica (dal momento che quella trascendentale non è esperibile): la volontà (o ragion pratica) è pura nella misura in cui è slegata da fini e obiettivi, che siano diversi da se stessa; in altri termini, la volontà pura è determinata solo dal suo stesso volere (e non mira ad altro se non a quello). Perciò è contemporaneamente ragion pura (cioè determinata a priori), e, in ordine a sé, ragion pratica:

La volontà è per se stessa il determinante. Essa si determina a partire da ciò che essa stessa è, dalla sua propria essenza. L'essenza della volontà è allora per il volere il determinante. Un tale volere si determina in maniera assoluta soltanto a partire da se stesso, non mediante qualcosa di esperibile, di altro, non empiricamente, bensì *puramente* da sé. Una tale volontà è *volontà pura*. Una *volontà pura* è *ragione pura*, che si determina solamente per sé nei confronti dell'agire volontario, ossia nei confronti della prassi. *La volontà pura è ragione pura che solamente per sé è pratica* (*ELU*, 573).

Essendo così determinata, la ragion pura pratica si esercita attraverso leggi, elaborate e organizzate a partire da quella legge fondamentale che

²⁹ Cf *ELU*, 569: «*La volontà non è nient'altro che la ragione pratica, e viceversa. Ragione pratica è volontà, cioè una capacità di effettuare secondo la rappresentazione di qualcosa in quanto principio. [...] La ragione è pratica in quanto "una causa che determina la volontà"* (I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 90 [IV, 459], nota). La volontà è "causalità mediante ragione" (*Ivi*, 92 [IV, 461]), ossia ragione utilizzata in maniera pratica, ragione pratica. "Conoscenza pratica" è quindi quella "che ha a che fare solamente con i fondamenti determinanti della volontà" (I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 22 [V, 36])».

è la forma stessa della legislazione. Al riguardo Heidegger difende Kant dall'accusa di formalismo, ritenendo che «forma» debba essere inteso secondo l'accezione greca che non la equipara a «vuoto», quanto piuttosto a ciò che è in grado di determinare: la forma pura della legge è dunque ciò che non è determinato da altro (cf *ELU*, 577). Di conseguenza, il volere che vuole se stesso (la ragion pura pratica) stabilisce le leggi del suo comportamento: pertanto, l'agire morale deriva dal volere, in quanto stabilisce qual è il dovere e che cosa è il bene e il male. Andando oltre Kant, Heidegger si spinge a sostenere che questa legislazione valga per il mondo, l'insieme dei rapporti tra gli enti.

Una volta visto come si attua il volere puro, occorre stabilire il fatto della ragion pura pratica, cioè

che nell'uomo la ragione pura è effettivamente per sé sola pratica, che la ragione pura, senza l'intenzione di un effetto desiderato o di un vantaggio raggiungibile, determina in maniera effettiva a partire da sé la volontà, e che la ragione pura vuole in sé in termini pratici un volere puro, ossia lo richiede in sé. Si tratta di mostrare che l'uomo si sa effettivamente sottoposto al dovere di un volere puro (*ELU*, 587).

La volontà pura, che vuole esclusivamente per se stessa e non per altri scopi, vale in termini universali, per ogni individuo e situazione: il fatto che sia necessario un volere puro può essere colto da tutti, anche da «l'intelletto più comune» (*ELU*, 591). Pertanto, agli occhi di Heidegger, «la purezza del volere è il fondamento di possibilità della validità universale della legge della volontà. Non è al contrario la purezza del volere una conseguenza della validità universale di una legge osservata» (*ELU*, 587). A rigore pertanto sarebbe del tutto superfluo ricercare la formulazione di una legge universale: l'imperativo, che non può essere che categorico, è certamente una ritraduzione della volontà pura, tuttavia la precisazione concreta della sua espressione non è necessaria, anche se lo stesso Kant ha perseguito un tale obiettivo, cadendo in un errore per sé evitabile: infatti la formulazione proposta risente delle condizioni sociologiche del suo tempo (lo «Stato Prussiano di Federico il Grande», precisa Heidegger), non è affatto un'asserzione universale, in grado di attraversare i tempi e le culture (cf *ELU*, 593).

Piuttosto, il fatto della ragion pura pratica si può mostrare facendo riferimento all'esperienza nella quale «chiunque vuole in maniera effettiva non vuole nient'altro che il dovere del suo esser-ci. [...] Siamo chiamati in causa con la messa in gioco della nostra essenza» (*ELU*, 597). Così,

il volere puro (la ragion pura pratica) è sperimentato nella sua fattualità nell'esperienza esistenziale del *Dasein*: la rilettura kantiana approda a una posizione tipicamente heideggeriana, omologa però per molti versi a quella del filosofo illuminista, anche se più fondamentale e meno eticamente connotata. La differenza si misura in definitiva sulla capacità di ricondurre le questioni filosofiche a quelle antropologiche:

Malgrado [però] la diversità di formulazioni e di direzioni dell'interpretazione, tutte intendono in questo modo un qualcosa di essenziale e di decisivo che concerne la fatticità del fatto "uomo" nell'autenticità della sua essenza. E soltanto questo è in questione per il nostro problema (*ELU*, 601; 603).

Come si è potuto notare, la sintonia con Kant è molto forte ed è proprio nel solco di una considerazione formale della libertà: la contestazione della formulazione dell'imperativo categorico in fondo è mossa esclusivamente da un'esigenza di maggiore coerenza. L'autonomia invocata dal filosofo idealista è in definitiva svolta da Heidegger nel segno dell'autenticità dell'esserci: la capacità che l'uomo ha di essere se stesso è ultimamente possibile perché è in grado di prendere l'iniziativa, di progettarsi, di definirsi per ciò che egli è. All'interno di questo orizzonte, Heidegger ridimensiona la problematica kantiana della causalità naturale e del suo rapporto con la libertà, ritenendola in definitiva priva di rilievo filosofico; anzi, radicalizza la separazione dell'uomo dalla natura in nome della differenza ontologica tra il *Dasein* e gli enti.

IV. LA LIBERTÀ E IL MALE

Di Schelling Heidegger si è occupato soprattutto in un seminario del 1927-28, un corso del 1936 sul *Trattato sull'essenza della libertà umana* del 1809 (pubblicato nel 1971) e uno dedicato alla *Metafisica dell'idealismo tedesco* nel 1941. L'interesse delle lezioni è legato innanzitutto allo sviluppo della filosofia heideggeriana, dal momento che si accompagnano alla stesura di *Essere e tempo*, e all'elaborazione della svolta, in particolare alla composizione dei *Beiträge*³⁰.

³⁰ Cf E.C. CORRIERO, *Libertà e conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica* (= Dubbio&Speranza), Rosenberg & Sellier, Torino 2012, 63-66.

Per il nostro tema prendiamo in considerazione i passaggi più significativi del corso del 1936, un commento al trattato sulla libertà di Schelling³¹.

Decisiva è innanzitutto la determinazione con cui il filosofo idealista si propone di costruire un sistema della libertà. Tenuto conto che con sistema si intende «la compaginazione, conforme al sapere, della compagine e della commessura dell'Essere stesso» (S, 68)³² e che come tale deve essere sapere assoluto³³, sorge facilmente la radicale obiezione che ritiene la libertà inconciliabile con qualsiasi sistema. Tuttavia, anche solo la libertà di un singolo è sufficiente per invocare la necessità del sistema: dal momento che si oppone ad esso, contribuisce a porlo in essere.

Se c'è opposizione tra il singolo e il sistema, ciò vale anche per l'essere originario: diventando teologica, la riflessione filosofica raggiunge il suo culmine, perché indaga la possibilità di costruire un sistema affrontando e conciliando necessità e libertà, superando la dicotomia tra natura e libertà (più superficiale dell'opposizione precedente, perché la libertà fa parte anche della sfera della materialità).

Secondo Schelling la possibilità di pensare l'originario è data dal panteismo, che non esclude la libertà dell'uomo, dal momento che, al contrario, è la possibilità più autentica per pensare il sistema della libertà: non si può spiegare infatti la libertà umana ipotizzando che l'onnipotenza divina si ritiri per far spazio ad altro da sé, perché in tal caso l'uomo non esisterebbe; né tanto meno si può pensare la libertà umana in opposizione all'onnipotenza divina, perché a rigore nulla vi può resistere. Pertanto l'uomo deve essere pensato nell'unità con Dio. Da qui il particolare statuto della libertà umana:

In quanto *libertà*, la libertà dell'uomo è qualcosa di incondizionato; in quanto libertà dell'*uomo*, essa è qualcosa di finito. Pertanto la questione che si trova

³¹ M. HEIDEGGER, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. MAZZARELLA - C. TATASCIORRE (= Micromegas 41), Guida, Napoli 1998 (d'ora in poi S). Cf C. ESPOSITO, «Heidegger, Schelling e il volere dell'essere», in A. ARDOVINO (ed.), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003, 87-109.

³² Più avanti Heidegger precisa che «commessura dell'essere» è detta da Schelling la distinzione tra fondamento ed esistenza (cf S, 181).

³³ «Il sapere assoluto è sapere dell'Assoluto, nel duplice senso che l'Assoluto è ciò che sa e ciò che è saputo, né solo l'uno né solo l'altro, bensì tanto l'uno quanto l'altro in una unità originaria di entrambi» (S, 93).

nel concetto della libertà umana, è la questione di un'incondizionatezza finita o, ancor più chiaramente, la questione di una *incondizionatezza condizionata*, di una indipendenza dipendente ("assolutezza derivata") (S, 128).

Perché il panteismo sia compreso in termini rigorosi e non venga esclusa la libertà umana, occorre comprendere in modo adeguato il significato della copula nell'espressione «Dio è tutto»: non si tratta dell'identificazione completa tra i due termini; piuttosto della «coappartenenza del diverso nell'uno; ancor più in generale: come l'unità di un'unità e di un'opposizione» (S, 136). Perciò anche nel caso del panteismo la congiunzione tra i due termini deve essere pensata secondo un'ottica dialettica (benché non hegeliana)³⁴.

Per affrontare direttamente il problema del rapporto tra panteismo e libertà, Heidegger indica cinque significati attribuiti alla libertà umana, presupposti nel percorso affrontato: inizio autonomo senza fondazione; libertà da (libertà negativa); libertà per (libertà positiva); dominio sulla sensibilità (libertà inautentica), cioè distacco dalla causalità naturale; sussistenza in proprio, autodeterminazione e autolegislazione a partire dalla propria essenza (libertà autentica, concetto formale di libertà). Come si può notare, molte accezioni sono già emerse nel corso del 1930; Heidegger riconosce che il significato decisivo, l'ultimo, affiora soltanto con Kant, anche se in lui permane la convinzione che libertà significhi innanzi tutto dominio sulla sensibilità.

Sulla scorta di questi significati, Schelling, distanziandosi da Spinoza, ritiene che il rapporto tra Dio e l'uomo non debba essere pensato come quello esistente tra le cose, regolato da una necessità di tipo meccanico, quanto piuttosto dalla libertà, dalla volontà, dall'amore: infatti, il rapporto di dipendenza dell'uomo da Dio è analogo alla relazione tra padre e figlio: «Dio è l'uomo vuol dire: Dio fa essere l'uomo come conseguenza, cioè l'uomo, per essere in generale e veramente conseguenza, deve essere un in-sé-stante» (S, 150). L'azione che Dio compie in favore dell'uomo mira a farlo sussistere in sé, donandogli libertà: l'essere in sé, il distacco da Dio, la libertà autentica sono possibili non indipendentemente dal legame con

³⁴ «L'uno "è" l'altro, e l'altro è l'uno. L'uno è ciò che è, uno, solo nella sua differenza dall'altro. Questo essere diverso rispetto all'altro e, sotto questo riguardo, l'essere esso stesso l'altro, appartiene all'uno, e perciò l'uno è anche ed essenzialmente l'altro, e viceversa» (S, 139).

Dio, ma grazie alla sua presenza. Ciò vale anzi per ogni ente in quanto nella natura sussiste in sé: «“ogni ente è egoità”, cioè libertà. Infatti l'essenza dell'esser-in-sé di ogni ente è la libertà» (S, 158). La natura diventa dunque una libertà non dispiegata e il sistema idealistico elaborato da Schelling il sistema della libertà: «Essere assoluto, esser-in-sé dell'ente, vuol dire esser-libero, ed esser-libero vuol dire determinare se stesso a partire dalla legge della propria essenza» (S, 161). In sintesi, dunque, l'essere originario è volere, lasciarsi guidare dalla rappresentazione di ciò che vuole; perciò il panteismo non è fatalismo ma idealismo della libertà.

Rimane però da chiarire che cosa sia nello specifico la libertà umana: una domanda che, secondo Heidegger, l'idealismo non può porre perché si limita a considerare l'uomo come un io razionale senza accedere a un'esperienza originaria della sua essenza (cf S, 161-162)³⁵. Per affrontare il problema, secondo Schelling, occorre introdurre una nuova nozione di libertà, la facoltà del bene e del male (cf S, 164), cioè la capacità di scegliere e di attuare anche il male, nonostante la derivazione da Dio. Questa nuova definizione è a sua volta possibile attribuendo a Dio una libertà di indifferenza o di indecisione³⁶, perché altrimenti il male risulterebbe connesso al fondamento nei termini di immanenza, concomitanza o emanazione: in tutti i casi (ric conducibili ultimamente al panteismo), il male avrebbe a che fare in modo più o meno diretto con Dio stesso. In ciò si rivela il progetto ultimo di Schelling, l'elaborazione di una metafisica del male, una sorta di «metafisica della metafisica» (S, 175), perché è il luogo in cui trova fondamento la questione dell'essere. Per dare forma al suo progetto, Schelling introduce la distinzione tra fondamento ed esistenza in Dio: nel «momento» in cui Dio arriva ad esistere (uscendo da sé e manifestandosi), si differenzia dal fondamento, che continua a essere come la natura di Dio da cui Dio stesso è provenuto. In Dio si introduce dunque un divenire eterno, componente essenziale dell'essere, in cui si congiungono fondamento

³⁵ A più riprese Heidegger evidenzia il limite dell'idealismo (e più in generale di ogni altra filosofia moderna) nell'incapacità di accedere a una comprensione unitaria dell'uomo che prenda le mosse dalla sua esistenza: appare evidente in questo contesto il rinvio a quanto esposto in *Essere e tempo*.

³⁶ Con ciò si raggiunge il VII significato di libertà.

ed esistenza³⁷. Il divenire degli enti creati non può che avvenire all'interno di Dio, e in particolare come ritorno al fondamento; solo l'uomo tuttavia può vivere questo ritorno come male, perché, essendo spirituale, può compiere quella particolare azione spirituale che è il male (il quale non può essere definito come semplice mancanza): prendendo le distanze dal divenire divino che è amore, cioè tensione all'unità tra fondamento ed esistenza, desiderio che, mentre pone la distanza³⁸, crea l'unione, l'uomo cerca al contrario il ritorno al fondamento come espressione del proprio desiderio di individuazione e di egoismo. Qui si colloca la spiegazione schellinghiana del male:

Il fondamento del male si trova nel volere originario, divenuto manifesto, del fondamento primario. Il male ha il suo fondamento nel fondamento indipendente da Dio; esso non è altro che tale fondamento, e lo è in quanto volontà originaria ed egoista, che è venuta fuori nella ipseità separata dello spirito creato e ha preso il posto della volontà universale (S, 233).

Proprio dopo aver esposto l'impianto della metafisica del male, Heidegger si distanzia da Schelling: prendendo spunto dal paragone tra male e malattia (cf S, 231), rifiuta l'identificazione tra male e peccato – il cui significato è fatto risalire al cristianesimo – perché la problematica del male non può essere circoscritta all'approccio etico, ma affrontata a livello ontologico. Ritenendo che nel filosofo idealista siano presenti «due aspetti [...] interconnessi: secolarizzazione del concetto teologico di peccato e cristianizzazione del concetto metafisico di male» (S, 233), Heidegger ritiene indispensabile ritornare all'origine greca, rimuovendo le nozioni teologiche introdotte in filosofia³⁹.

Ritornando al percorso schellinghiano, la possibilità del male diventa reale con la scelta del singolo, che in modo libero e necessario aderisce alla propensione al male, data dal desiderio del fondamento. La scelta, infatti,

³⁷ Tale distinzione e congiunzione, coappartenenza dei diversi, è detta da Heidegger «la *commensura dell'Essere*» (S, 181).

³⁸ Schelling descrive la creazione come un divenire dell'essere creante e del suo volere che pone un creato che tende ad individuarsi (è un principio che risiede nella motilità della creazione): S, 214-218.

³⁹ La posizione di Heidegger sembra essere anticristiana: cf L. PAREYSON, *Heidegger: la libertà e il nulla*, «Annuario filosofico» 5 (1989) 12-18.

secondo la visione idealistica, avviene sempre contemporaneamente come atto di libertà e momento necessario: l'autoposizione con cui l'idealismo definisce la libertà è determinazione che annulla l'indecisione, rifiutando sia la casualità sia la necessità meccanicistica.

La libertà è essa stessa necessità. [...] La libertà non è [tuttavia] una facoltà tra le altre, bensì è la facoltà di tutte le possibili facoltà. In essa si trova anzitutto e in maniera essenziale ciò che comunque caratterizza ogni facoltà. [...] La libertà come facoltà delle facoltà ha un potere solo in quanto fissa dapprima la sua decisione come esser-deciso, affinché ogni attuazione sia necessitata a partire da essa. Vi è autentica libertà, nel senso della più originaria autodeterminazione, quando non è più possibile, e nemmeno necessaria, una scelta. Chi ancora sceglie e vuole scegliere, non sa ancora veramente ciò che vuole; questi non vuole ancora in senso originario. Chi è deciso, lo sa già. [...] La necessità per la quale o, meglio, a titolo della quale, l'esser-libero si determina, è la necessità della propria essenza. [...] Ciò che è determinante per la libertà dell'uomo è la necessità della sua essenza ogni volta propria. Questa necessità stessa è la libertà del suo proprio atto. Libertà è necessità, necessità è libertà (*S*, 246-248).

Pertanto, per Heidegger, si deve parlare di facoltà del bene e del male e non di facoltà del bene o del male: non c'è alternativa, perché il bene è posizione e assunzione del male per superarlo e sottometterlo, tanto che la manifestazione dell'uno è anche la rivelazione dell'altro. L'equiparazione tra bene e male è presente nello stesso Assoluto, indifferenza assoluta perché amore che vuole conciliare il bene e il male. È uno dei motivi per cui, secondo Heidegger, occorre andare oltre il trattato commentato (cf *S*, 257); anzi, ritenerlo insoddisfacente:

Per quanto Schelling possa penetrare, sulla nuova via, nell'essenza della libertà umana, la posizione fondamentale di Kant sulla questione della libertà non viene scossa, bensì soltanto confermata. Kant dice: il fatto della libertà è incomprensibile; l'unica cosa che comprendiamo è la sua incomprensibilità. E l'incomprensibilità della libertà consiste nel fatto che essa, nella misura in cui è, resiste alla comprensione, in quanto l'esser-libero ci impegna nell'attuazione dell'Essere, non nella mera rappresentazione di esso (*S*, 257-258).

A motivo di quanto detto in precedenza, Heidegger ritiene che il trattato di Schelling descriva l'uomo perché, anche quando parla dell'Assoluto, elabora le sue riflessioni a partire dall'analogia con l'uomo: «Per questo un dubbio ci ha accompagnato costantemente, un dubbio che si può chiamare "antropomorfo"» (*S*, 258).

Dopo aver ripercorso il testo più impegnato su Schelling, ci sembra necessario innanzitutto ritornare sulla posizione assunta sull'etica, con cui il nostro, proponendosi uno sguardo ontologico sul problema del male, sottovaluta o esclude una tale dimensione nella libertà umana; un rischio che ricorre nella considerazione della compresenza del bene e del male, in cui i due corni dell'alternativa sono messi sullo stesso piano, quando in realtà la scelta dell'uno è l'esclusione dell'altro, affermato solo come possibilità e non come realtà. In un simile contesto, il rifiuto dei tratti personali (bollati come antropomorfici) impedisce ad Heidegger di entrare nella drammatica della libertà, per fermarsi alla semplice conciliazione degli opposti operata dall'amore: il breve accenno al rapporto paterno-filiale non è sufficiente per cambiare il quadro complessivo. Anche la diversificazione degli enti introdotta da Schelling nel darsi della creazione è tutto sommato accantonata. Da tutti questi aspetti appare che il filosofo idealista si muove in una direzione su cui Heidegger non è disposto a seguirlo. Il segno inequivocabile di questa rinuncia è presente nei passaggi finali: la dichiarazione di fallimento del progetto perseguito⁴⁰ è motivo sufficiente per ritornare alla posizione kantiana e alla dichiarazione di incomprendibilità della libertà.

V. LA LIBERTÀ COME VOLONTÀ DI POTENZA

Nel lungo «confronto reciproco (*Aus-einander-setzung*)»⁴¹ svolto dal 1936 al 1946 con Nietzsche (che qui non possiamo minimamente sintetizzare) trova spazio anche la considerazione della libertà. Heidegger non riprende tanto i tratti di carattere etico presenti nell'opera nietzscheana⁴², quanto piuttosto gli spunti di tenore metafisico, in particolare in riferimento a due cespiti di tematiche: la prima riconducibile al volere inteso

⁴⁰ Secondo Heidegger, Schelling non riesce a compiere il sistema perché mantiene separato l'intelletto dal fondamento e dalla contrapposizione ad esso. Ciò indica che il filosofo idealista ritorna alla difficoltà iniziale della filosofia, riconoscendone l'insuperabilità, senza essere capace di un nuovo inizio (cf *S*, 254-256).

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, a cura di F. VOLPI (= Biblioteca Filosofica 11), Adelphi, Milano 1994, 19. D'ora in poi *N*.

⁴² Si pensi all'esaltazione della spontaneità in quanto espressione di egoismo, oppure alla suggestiva metafora delle metamorfosi dell'uomo in cui si possono rintracciare i due modelli di libertà (negativa e positiva) presenti anche nel commento kantiano...

come equivalente dell'agire libero⁴³; la seconda connessa all'interazione con la necessità.

Il volere è agli occhi di Heidegger la categoria per eccellenza in grado di definire gli enti: Nietzsche infatti riconduce l'essere al volere, a partire dalla connessione tra volontà ed eterno ritorno (cf *N*, 33-35), operazione in grado di introdurre il divenire entro l'immutabilità e la presenzialità di tutto ciò che è. Siamo di fronte dunque a una descrizione generalizzata di una qualità degli enti e non invece a una determinazione dello specifico umano: volere qui di fatto equivale a divenire. Nemmeno la precisazione introdotta con la nozione di potenza è sufficiente a far variare il quadro: volontà di potenza è per Heidegger potenza di volontà (cf *N*, 49), cioè un volere che ha come fine se stesso e il proprio essere: «Il volere stesso è l'“esser signore di...” che si slancia al di là di se stesso; la volontà è in se stessa potenza. E la potenza è volere in-sé-stante (*in-sich-ständig*). La volontà è potenza, e la potenza volontà» (*N*, 54). E oltre, in modo ancora più esplicito:

Autoaffermazione (*Selbstbehauptung*), cioè voler restare a capo (*Haupt*), sopra, è un costante riandare all'essenza, all'origine. *L'autoaffermazione è l'originaria affermazione dell'essenza*. La volontà di potenza non è mai il volere una singola cosa, una singola realtà. Riguarda, anzi è, l'essere e l'essenza dell'ente. Perciò possiamo dire: la volontà di potenza è sempre volontà di essenza. Quantunque Nietzsche non la colga esplicitamente così, in fondo egli vuol dire proprio questo (*N*, 70-71).

Vi è però una seconda accezione del termine, specifica dell'uomo: volontà è anche un sentimento di piacere legato all'emanazione della forza. Nel tentativo di spiegare una possibile conciliazione (peraltro non indicata da Nietzsche), Heidegger si preoccupa semplicemente di far notare che la volontà, nell'andare oltre sé, può schiudersi a se stessa, in quanto si scopre essere via da se stessa. Più in profondità, egli descrive la volontà come la radice dell'affetto, della passione e del sentimento, perché è la gioia di sentirsi forte (cf *N*, 61-64).

Più rilevante invece è la trattazione della libertà che prende spunto dal tema dell'eterno ritorno dell'uguale, in quanto pone in dubbio la libertà:

⁴³ L'essere come volere è il tratto che accomuna la lettura di Schelling e Nietzsche. È tuttavia quest'ultimo a muovere la ricerca del nostro: cf E.C. CORRIERO, *Libertà e conflitto*, 66; 71. L'accostamento tra i due autori, proprio nel fallimento dei loro tentativi, è rimarcato in *S*, 30-31.

se ogni azione è un ritorno necessario di ciò che è già stato, la libertà è impossibile e «con ciò è [però] rinnegata altresì l'essenza dell'uomo, anzi, è negata la possibilità della sua essenza» (N, 331). Tuttavia l'uomo non può conoscere la propria vita pregressa, anche se, paradossalmente, conoscendo il proprio futuro, può conoscere il passato. Pertanto, il prossimo attimo, in cui l'individuo vivrà autenticamente (cioè senza codardia e ignoranza), non solo rivela il passato sconosciuto, ma è esperienza di eternità. Pensare invece l'uomo vincolato a una serie di eventi ripetitivi e monotoni significa prendere un punto di vista esterno all'individuo e dimenticare che egli è una soggettività. Da qui Heidegger coglie l'occasione per spostare l'attenzione sul tempo e sulla distinzione fondamentale tra quello vissuto esistenzialmente e quello determinato da uno sguardo oggettivo. La distinzione tra i due modi di considerare il tempo è data da

la condizione decisiva: *questa* sei tu *stesso* – il modo in cui tu guadagni la tua identità (*dein Selbst*) diventando signore di te stesso, riprendendo, nella volontà essenziale, te stesso nella volontà e giungendo alla libertà. Siamo liberi soltanto diventando liberi, e diventiamo liberi soltanto mediante la nostra volontà. Così, nello *Zarathustra*, parte seconda (1883), secondo brano “Sulle isole beate”, si dice: “Volere libera: questa è la vera dottrina della volontà e della libertà – così ve la insegna Zarathustra” [VI, I, 102] (N, 334).

Gli accenni, che sembrano un'eco di *Essere e tempo*, in realtà non sono attribuiti al singolo, ma all'umanità in quanto tale, lasciando nella difficoltà di comprendere il significato autentico di una simile connessione con la libertà, intesa come autodeterminazione. Il discorso sembra tuttavia quasi sospeso, senza che vengano tratte specifiche conclusioni sul tema: dopo aver escluso che si debba pensare la libertà come una forma di causalità e che il suo rapporto con la necessità sia formulato in termini antinomici (come se la libertà dovesse inevitabilmente opporsi alla necessità), Heidegger sposta l'attenzione sull'eterno ritorno, parlandone come di un evento che avviene nel meriggio, quando si attua l'unità tra passato e futuro in un attimo che è eternità.

Volendo interagire con la lettura heideggeriana di Nietzsche, si deve necessariamente partire dall'identificazione tra libertà e volontà, intesa come la capacità di essere padrone di se stesso e gioia per l'esperienza della propria forza: l'autodeterminazione è dunque il carattere distintivo della libertà, che risulta essere tale anche in presenza di una necessità che vincola inconsapevolmente l'uomo al destino dell'essere. Di conseguenza,

la libertà è da un lato la forza con cui l'uomo pone i propri valori, indipendentemente da qualsiasi realtà normativa: è all'origine della trasvalutazione di tutti i valori; dall'altro è la capacità di ritrarsi, per consentire all'ente e all'essere di manifestarsi, tanto da adeguarsi al destino proprio e dell'essere stesso, divenendo *amor fati*. Heidegger, tentando di comporre l'apparente alternativa, rilegge la seconda figura come la più originaria, perché in grado di esprimere il movimento di tutti gli enti, tanto da configurarsi come vera e propria radice di un pensiero metafisico. Forse è il motivo di interesse che affascina il nostro: la lettura di Nietzsche come autore che porta a compimento la metafisica induce a considerare in modo pressoché esclusivo l'aspetto dinamico della libertà, la capacità cioè di essere all'origine di una trasformazione temporale che nella volontà di permanere esprime l'intrinseco legame con l'essere in quanto tale. Così, la questione della libertà sembra confinata in un aspetto – il divenire – certo decisivo, ma non esaustivo della sua complessità.

VI. QUALCHE RILIEVO CONCLUSIVO

All'interno dell'itinerario filosofico heideggeriano, il significato di libertà più costantemente presente è connotato dal lasciar essere: il distacco da sé e l'apertura verso l'altro sono indispensabili per accedere alla verità e scegliere l'esistenza autentica. Nel contempo, soprattutto grazie al confronto con i tre autori, si è progressivamente affermata l'identificazione con la volontà: la libertà diventa risolutezza e determinazione nella scelta di volere sé e l'essere. In questa seconda accezione ci pare di poter far rientrare anche le intuizioni secondo cui la libertà possiede l'uomo, come una sorta di ipostasi a se stante eppure vincolata radicalmente all'uomo⁴⁴. Solo apparentemente i due significati divergono: l'annullamento di sé nel lasciar essere è affine all'adesione alla necessità intrinseca al volere. La conseguente identificazione tra libertà e necessità restringe coerentemente gli spazi della trattazione dell'etica (pure così ampi in Schelling e Nietzsche) e omette la correlazione con il dato empirico, trascurando sia le condizioni materiali che ne permettono il darsi storico sia gli esiti nelle catene causali che ne derivano.

⁴⁴ Perciò non si può parlare di vero e proprio Assoluto: nei testi si parla di una libertà che agisce sempre e soltanto sull'uomo.

Alla radice di una tale impostazione ci pare di poter trovare il progressivo abbandono della considerazione della singolarità del *Dasein*: la differenziazione degli uomini – per la cui comprensione la nozione di persona potrebbe risultare decisiva – e la conseguente molteplicità delle esistenze e delle comprensioni dell'essere dovrebbero essere il luogo sorgivo di qualsiasi riflessione sulla libertà umana. È perlomeno questo il dato che Heidegger avrebbe potuto valorizzare della riflessione schellinghiana, se proprio non voleva accogliere lo spunto per radicalizzare la problematica della libertà portandola fin dentro l'Assoluto.

6 settembre 2017

ERMENEGILDO CONTI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)