

STEFANO VELUTI*

DINAMICA DELL'EVENTO
LETTURA DEI CONTRIBUTI ALLA FILOSOFIA DI MARTIN HEIDEGGER
A PARTIRE DALLA QUESTIONE DELLA LIBERTÀ UMANA

*Omettere sempre una parola,
ricorrere a metafore inette e
a perifrasi evidenti, è forse il
modo più enfatico di indicarla¹.*

Introduzione

Il testo redatto da Heidegger dal 1936 al 1938, e rimasto inedito per volontà di Heidegger stesso, fino alla sua pubblicazione avvenuta nel 1989 col titolo *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*², porta con sé una concezione particolare ma non esplicita della libertà, desumibile tuttavia dai rari accenni al tema contenuti nel testo stesso e da alcuni riferimenti esterni all'opera. Il percorso che qui si intende intraprendere, mirante a delineare il posto che la libertà occupa nel 'sistema' – non idealisticamente inteso – heideggeriano, dovrà dunque verificare se, ed in che modo, sia possibile una concezione della libertà a partire da questo stesso pensiero³.

* Università degli Studi di Macerata.

¹ J.L. BORGES, *Ficciones*, Emecé Editores, Buenos Aires 1956; tr. it. di F. Lucentini, *Finzioni*, Einaudi, Torino 2008, p. 90.

² GA65, M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989; tr. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Adelphi, Milano 2007. D'ora in avanti: BP, e a seguire il numero della pagina relativo all'edizione italiana del testo.

³ La presente tematica è stata già considerata – anche se non specificatamente nei *Contributi alla filosofia* – in molti studi. Tra gli altri, cfr. in particolare: C. ESPOSITO, *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling*, Levante, Bari

Non vogliamo e non possiamo dare qui anticipatamente una definizione specifica di 'libertà', in quanto così facendo verrebbe meno l'approccio ermeneuticamente corretto alla questione. Il significato del termine verrà infatti a chiarirsi ed a precisarsi durante lo studio, attraverso la dialettica tra la precomprensione quotidiana che abbiamo del termine, e il posto che la 'libertà' occupa nel pensiero heideggeriano; ci basti dunque per ora un significato sommario di essa, che rimanda allo specifico agire dell'uomo, al *proprium* dell'essere umano, che genericamente viene inteso come la facoltà di scelta e di decisione.

Il centro dichiarato del pensiero heideggeriano, tuttavia, non è la domanda sulla libertà, ma la questione dell'essere – in particolare dall'uscita di *Sein und Zeit*, nel quale la *Seinsfrage* viene esplicitamente «posta»⁴. Assicurato questo punto di partenza, che è innegabile da chi voglia studiare il filosofo di Meßkirch, ci sembra tuttavia che non sia unanimemente riconosciuto come all'interno di questo domandare sia altrettanto centrale la questione del coinvolgimento storico dell'uomo, e dunque della sua libertà, nell'eventuarsi dell'essere stesso. In particolare, una certa critica considera il pensiero di Heidegger successivo a *Sein und Zeit* e agli scritti immediatamente legati ad esso – il «pensiero della svolta» – come un abdicare al ruolo originario che ha l'essere umano nella storia, a favore del «destino» dell'essere⁵.

1988; J.-L. NANCY, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988; tr. it. di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, a cura di R. Esposito, Einaudi, Torino 2000; G. FIGAL, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988; tr. it. a cura di F. Filippi, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, il nuovo melangolo, Genova 2007; H. TIETJEN, *Wahrheit und Freiheit*, in E. RICHTER (hrsg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, pp. 209-241; F.-W. VON HERRMANN, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift »Vom Wesen der Wahrheit«*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002; A. ARDOVINO (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003; M. CASUCCI, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, Rocco Carrabba, Lanciano 2007.

⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977; tr. it. a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009, pp. 10-16. D'ora in avanti: SZ, e a seguire il numero della pagina relativo all'edizione italiana del testo.

⁵ Per citare un testo emblematico, E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. a cura di A. Moscato, il melangolo, Genova 1985, p. 102, in cui vien visto il pericolo che l'uomo, nella teoresi heideggeriana, venga ridotto solo ad un mezzo, «necessario all'essere per potersi riflettere o mostrare nella sua verità». Cfr. anche K. LÖWITH, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Fischer, Frankfurt am Main 1953, tr. it. di C. Cases - A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1974. Effettivamente, certe affermazioni 'antiumanistiche' heideggeriane, se estrapolate dal pensare in cui sono situate, possono essere fraintese in questo senso. Ad esempio «la storia dell'essere sostiene e determina

La comprensione dell'essere, in quanto viene detta da Heidegger anch'essa «gettata», può portare a considerare l'uomo come privo di ogni ruolo nello svelamento dell'essere e nell'apertura del mondo; questi compiti verrebbero invece assegnati all'essere che, ponendosi come una sorta di volontà o intenzionalità estrinseca all'uomo, 'decide' riguardo al proprio svelamento o velamento e dunque, conseguentemente, all'apertura del mondo e dello svolgersi della storia⁶.

L'ipotesi da cui invece muove il presente studio è che nel pensiero del nostro autore, in particolare nel testo dei *Contributi alla filosofia*, sia rinvenibile una concezione dell'origine, che non solo abbia una qualche considerazione del protagonismo dell'umano e della sua esistenza nella dinamica di apertura del mondo e di svelamento dell'essere, ma che anzi ritenga la libertà – considerata provvisoriamente come 'agire storico dell'uomo' –, pur nella sua finitezza, determinante e necessaria per l'ac cadere dell'Essere stesso⁷. Questo pensiero porta a considerare il significato della libertà come una *libertà dell'origine*, non corrispondente né alla libertà del soggetto, né alla volontà dell'Assoluto, ma ad una dinamica di continuo rimando, appropriazione ed espropriazione, tra Essere (*Seyn*) ed esser-ci (*Da-sein*)⁸.

ogni *condition et situation humaine*»; oppure «Il pensiero è dell'essere in quanto, fatto avvenire dall'essere, all'essere appartiene», e così via (M. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«*, in *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; tr. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2006, pp. 32, 35. D'ora in avanti: BH, e a seguire il numero della pagina relativo all'edizione italiana del testo).

⁶ Cfr. BH, 50: «In quanto è colui che e-siste, l'uomo sopporta l'esser-ci prendendo in "cura" il "ci" come radura dell'essere. Ma l'esser-ci, a sua volta, è essenzialmente (*west*) in quanto è "gettato". Esso è essenzialmente (*west*) nel getto dell'essere che è il destino destinante».

⁷ Per una definizione di origine: «Origine significa, qui, ciò da cui e per cui una cosa è ciò che è ed è come è. Ciò che qualcosa è essendo così com'è, lo chiamiamo la sua essenza. L'origine di qualcosa è la provenienza della sua essenza» (ID., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in ID., *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, p. 1; tr. it. a cura di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 3).

⁸ Dalla tesi di fondo possiamo anche dedurre che – come afferma Melchiorre – «la domanda che apre il discorso metafisico è a un tempo domanda che investe il destino stesso dell'uomo: la fondazione della metafisica sarà, dunque, anche fondazione dell'antropologia» (V. MELCHIORRE, *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 15). Heidegger stesso afferma: «Il domandare della verità è il salto dentro (*Einsprung*) la sua essenza e dunque nell'Essere stesso [...]. La domanda chiede se e quando noi saremo appartenenti all'essere (in quanto evento). [...] La meditazione – il salto dentro la verità dell'essere – è perciò necessariamente meditazione-di-sé (*Selbst-besinnung*)» (BP, 69-70). I termini citati, *Seyn e Da-sein*, stanno ad indicare, nel pensiero di Heidegger,

Il filo rosso della ‘libertà’, che pensiamo si possa scorgere nel complesso testo dei *Beiträge*, non solo, come vedremo, è in grado di raccogliere la molteplicità delle tematiche in gioco nell’opera, suggerendo così una certa organicità del tutto, ma è plausibilmente valido anche perché è sostenuto da una giustificazione ‘storiografica’: il tema della libertà pare infatti uno dei maggiori interessi heideggeriani del periodo successivo all’edizione di *Essere e tempo* e precedente all’inizio della stesura dell’opera, i quali trovano espressione nei corsi svolti all’Università di Freiburg i.B. nel corso degli anni ‘30⁹. Due cicli di lezioni sono particolarmente significativi in questo senso, collocati – quasi come l’apertura e la conclusione di un percorso di ricerca – tra l’edizione di *Essere e tempo* (1927) e la scrittura dei *Contributi* (1936): il corso del semestre estivo del 1930 dedicato alla *Critica della ragion pratica* kantiana, e quello del semestre estivo del 1936 concernente le *Ricerche filosofiche relative all’essenza della libertà umana* di Schelling¹⁰. I due testi sono pressoché gli unici nel vastissimo *corpus* delle opere heideggeriane che si occupano interamente della questione della libertà umana¹¹, perciò il fatto che i corsi da essi riportati siano collocati a ridosso del periodo di scrittura dei *Contributi alla filosofia*, diventa un particolare di grande rilievo per l’interpretazione di quest’ultimo testo.

l’essere e l’uomo. Il senso specifico dei due termini verrà spiegato successivamente.

⁹ Uno studio critico che individua la libertà come chiave di lettura dell’opera heideggeriana – in particolare di *Sein und Zeit* – è il già citato FIGAL, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*; e anche ID., *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hambrug 1999; tr. it. a cura di A. Lossi, *Introduzione a Martin Heidegger*, ETS, Pisa 2006.

¹⁰ La tesi della possibilità di un interesse specifico e tematico di Heidegger al problema della libertà è sostenuta da J.-L. Nancy nel suo testo *L’esperienza della libertà* (cfr. pp. 37-46). I testi sono: M. HEIDEGGER, *L’essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*. Il testo non è stato ancora tradotto in italiano. Si trova in GA31, ID., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von H. Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004; en. tr. by T. Sadler, *The essence of human freedom. An introduction to philosophy*, Continuum, London 2002. D’ora in poi GA31; ID., *Schelling. Il trattato del 1809 sull’essenza della libertà umana*, tr. it. a cura di C. Tatasciore - E. Mazzarella, Guida, Napoli 1994. D’ora in poi SCH.

¹¹ Nonostante Heidegger si occupi in vari luoghi della libertà – come nell’importante saggio *Vom Wesen des Grundes*, in ID., *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, o nella conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*, in *ibi*, o ancora nel corso dedicato a Parmenide, *Parmenides* (Wintersemester 1942/43), hrsg. von M.S. Frings, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1992; tr. it. a cura di F. Volpi - G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999 – questi due testi risultano gli unici dedicati nella loro interezza all’approfondimento del tema della libertà.

Domanda della libertà e domanda dell'essere

Solo chi ha assaporato la libertà può sentire il desiderio di rendere tutto analogo ad essa, di estenderla a tutto l'universo. Chi non perviene alla filosofia per questa via, segue gli altri e imita semplicemente ciò che essi fanno, senza sentire perché lo fanno¹².

Interrogarsi sulla *libertà dell'uomo*, secondo Heidegger, non significa esaminare un tema particolare della filosofia, né limitare il campo di indagine ad un oggetto tra altri. Nel momento in cui si chiede specificatamente della *libertà dell'uomo*, e non di un concetto generale della libertà, il domandare, nel suo svolgersi, coinvolge già la «totalità». Quando infatti pensiamo la libertà dell'uomo secondo il concetto comune di libertà, cioè come «libertà negativa» (*negative Freiheit*), essa significa indipendenza dell'uomo dalla «natura», dalla «storia» – cioè dal «mondo» (*Welt*) – e da «Dio» (*Gott*)¹³: «*der volle Begriff der negativen Freiheit besagt also: Unabhängigkeit des Menschen von Welt und Gott*»¹⁴. Questa indipendenza dell'uomo dal mondo e da Dio è la vera e propria essenza del concetto di «libertà negativa». Tale interrogare si mostra dunque non limitato o particolare, relativo solo all'essenza e all'agire dell'uomo, ma includente anche la questione sul mondo e la questione su Dio, che assieme compongono quella che possiamo definire la «totalità», il «tutto» (uomo-mondo-Dio):

*Welt und Gott sind im negativen Begriff der Freiheit nicht etwa zufällig auch noch dazu vorgestellt, sondern Welt und Gott sind in der negativen Freiheit wesensnotwendig mitbegriffen. [...] Wird die Freiheit in ihrem Wesen und wengleich zunächst nur einmal als negative Freiheit Problem, dann fragen wir schon im vorhin notwendig in der Richtung auf das Ganze des Seienden. Das Freiheitsproblem ist demnach keine Sonderfrage, also offenbar eine allgemeine!*¹⁵.

In più, la domanda sull'essenza della libertà, oltre a non essere un tema 'particolare' in quanto coinvolge la totalità, non è per Heidegger neppure

¹² F.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, tr. it. a cura di G. Strummiello, Bompiani, Milano 2007, pp. 127-129.

¹³ GA31, 5-7.

¹⁴ GA31, 7.

¹⁵ *Ibidem*.

un settore specifico del domandare filosofico, in quanto essa corrisponde ad un porre in modo radicale la domanda filosofica (non si tratta dunque di una questione 'etica', che affianca altre questioni, come quella 'ontologica', 'estetica', 'teologica' e così via). Se infatti con la domanda sulla libertà si pone in questione il «differenziarsi» dell'uomo rispetto al mondo e rispetto a Dio, e quindi anche il loro «rapporto» (*Beziehung*)¹⁶, per rispondervi è necessario indagare l'essenza di questi rapporti, attraverso una indagine che esca dai confini delle discipline particolari, e che sia più originaria e fondamentale rispetto ad ogni specificazione tematica¹⁷. Finché, afferma Heidegger, viene inteso l'«interrogare il tutto» sulla scorta della ragione scientifica – cioè come se il «tutto» fosse un oggetto, potenzialmente tematizzabile da una scienza – non avremo mai un autentico filosofare. Esso avrà luogo solo nel momento in cui l'interrogare sarà «radicale», cioè andrà alla «radice» (*Wurzel*) di ciò che è problematico (in questo caso della «totalità»)¹⁸.

Ben sappiamo che per Heidegger «andare alla radice» significa porre la questione dell'essere (*Seinsfrage*), la quale ha un primato sia «ontologico» (relativo alla necessità di interrogare primariamente l'essere per poter affrontare ogni altro tipo di interrogazione che riguarda l'ente, sia essa «teologica» o «cosmologica») che «ontico» (relativo alla necessità di interrogare l'essere per comprendere l'essere dell'uomo, l'esserci, il quale ha una priorità su tutti gli altri enti in quanto «luogo» della comprensione dell'essere) su tutte le questioni che possono essere poste in filosofia¹⁹. L'essenza della libertà si potrà dunque comprendere solamente dopo una chiarificazione della questione dell'essere, del suo accadere e del rapporto che questo ha con l'uomo.

¹⁶ Afferma Chiereghin: «L'indipendenza-da è dunque un rapporto, e in ogni rapporto distinguiamo: a. il nesso; b. il nesso in uno con i termini. La ricerca dell'essenza della libertà è allora ricerca sull'essenza del rapporto e dei membri del rapporto. [...] per comprendere l'indipendenza come rapporto, non possiamo non interrogarci sull'essenza dell'uomo così come sull'essenza del mondo e di Dio» (F. CHIEREGHIN, *Heidegger e la filosofia pratica kantiana. Note a «Vom Wesen der menschlichen Freiheit» (1930)*, in «Verifiche», 14 (1985), p. 39). Cfr. anche C. ESPOSITO, *Kant e il problema della causalità libera*, «Paradigmi», 17 (1999), pp. 491-517, o ID., *Kausalität und Freiheit. Heidegger liest Kant*, «Heidegger Studies», 20 (2004), pp. 101-125.

¹⁷ GA 31, 11-13. Peregò osserva anche che «l'apparente contraddizione iniziale tra indagine universale (filosofia) e punto di partenza particolare (libertà umana) si fonda su un approccio all'indagine tipico delle scienze positive; infatti il mondo e Dio non possono essere considerati l'universale in rapporto all'uomo, inteso come particolare. [...] Secondo Heidegger, la specificità del sapere filosofico consiste nella capacità di elaborare la questione dell'ente in quanto ente, vale a dire della totalità, a partire da un singolo problema» (V. PEREGÒ, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 126).

¹⁸ GA31, 17-19.

¹⁹ SZ, 20-27.

Una volta persuasi della necessità e dell'importanza della questione dell'essere, non possiamo non constatare – già nella storia della filosofia, ma anche soltanto nel pensiero di Heidegger stesso – che essa può essere posta in molti modi. Heidegger, nel corso della riflessione dei *Beiträge*, individua almeno tre modalità differenti di domandare dell'essere. Il domandare non è mai ininfluenza rispetto alla considerazione dell'essere, in quanto la domanda a seconda della sua intenzione definisce già il domandato. La prima modalità chiede dell'essere a partire dall'ente, cioè si interroga sull'essere dell'ente: «che cos'è l'ente?»; in questo modo si identifica la domanda sull'essere con quella sull'entità, sull'ente in quanto tale. Essa è la domanda posta da Aristotele, «τί τὸ ὄν», e viene chiamata da Heidegger la «domanda guida» (*Leitfrage*), la quale, in modo più o meno evidente, innerva tutta la filosofia occidentale, da Aristotele – appunto – fino a Nietzsche²⁰.

Il secondo modo di interrogare l'essere è quello adottato da Heidegger in *Essere e tempo*. Nel porre la domanda sull'essere, egli non parte dall'essere degli enti in generale, in quanto non trova una via d'accesso fenomenologica ad esso. Parte invece dall'essere dell'unico ente a cui abbiamo accesso, cioè noi stessi, l'uomo, chiamato da Heidegger «esser-ci» (*Da-sein*), ossia «luogo in cui l'essere in quanto tale si rivela». L'uomo in quanto *Da-sein* è infatti quell'ente che propriamente «esiste», cioè ha un «rapporto» di «comprensione» del proprio essere. L'intento di Heidegger nel testo in questione è quello di giungere, dopo una analisi del senso dell'essere proprio dell'esser-ci, ad analizzare l'essere in generale²¹.

Nel passaggio dal primo al secondo modo di domandare sull'essere avviene un «salto»²² – precisamente dalla domanda guida alla «domanda fondamentale» (*Grundfrage*)²³. Nei *Contributi alla filosofia* Heidegger afferma che,

²⁰ Cfr. ad esempio BP, 98. Per una trattazione più ampia della storia della metafisica, cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche I-II*, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996-1997; tr. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi 2013.

²¹ SZ, 16-20.

²² «Dalla domanda guida alla domanda fondamentale non si verifica mai un procedere diretto che mantenga lo stesso tempo e usi ancora la domanda guida (rivolta all'Essere), bensì solo un salto (*Sprung*)» (BP, 98).

²³ BP, 98-99. Come afferma Heidegger, il domandare di *Essere e tempo*, pur non essendo un domandare fondamentale compiuto, è già uscito dall'indirizzo della domanda guida, in quanto, benché nella «fase preparatoria» domandi dell'essere dell'ente-uomo, ha di mira l'essere in generale, non l'essere dell'ente. (Cfr. SZ, 52 ss.). Von Herrmann conferma questa posizione: «Wenn Sein überhaupt und dessen Sinn irgendwie „gegeben“ sind im Seinverständnis der Existenz des Daseins, dann muss das Fragen nach dem Sinn von Sein seinen Weg nehmen durch eine „Analytik des Daseins“ und seiner Seinsverstehenden Existenz. Die Seinverestehende Existenz ist es, die in der Seinsfrage als Grundfrage den „Leitfaden“

tuttavia, la domanda così come viene posta in *Essere e tempo* non corrisponde ancora alla domanda fondamentale compiutamente formulata. Essa infatti tematizza ancora l'essere di un ente che, per quanto sia particolare, resta sempre un ente. Così facendo, l'interrogazione filosofica sottomette l'essere cercato all'interrogato, cioè all'ente. L'essere viene ridotto a «presenzialità» (*Anwesenheit*) e viene dimenticata la storicità del suo rivelarsi. Non che all'essere non appartenga la presenza: essa è un aspetto innegabile dell'esperienza dell'essere. Tuttavia vi è qualcosa di più originario, che fonda la presenzialità. Questo è il «venire alla presenza», o «essenziale presentarsi» (*Anwesenung*), che rappresenta l'autentica *Wesung* – «permanenza essenziale» – dell'essere²⁴. Nel domandare della domanda guida (*Leitfrage*) questa ulteriore originarietà dell'essere come venire alla presenza viene dimenticato²⁵.

La terza modalità di interrogare l'essere prenderà avvio dunque da un punto di partenza differente. La dichiarazione di quale sia questo nuovo inizio si trova nel 'titolo essenziale' del testo: «Vom Ereignis», «Dall'evento»²⁶. L'interrogazione dell'essere parte dall'evento, dall'originario avvenire dell'essere (ora scritto «*Seyn*» – «Essere» – per marcare la differenza con l'essere interrogato secondo le prime due modalità), dunque dall'essere dell'Essere stesso, e non dagli enti, che hanno l'essere, ma non sono l'Essere.

L'esigenza di un nuovo domandare dell'Essere è una «risonanza» (*Anklang*) presente in tutta la storia del suo velarsi²⁷, dall'inizio greco fino all'epoca più recente, dominata dalla tecnica planetaria o «macchinazione» (*Machenschaft*)²⁸. La storia suggerisce dunque un «gioco di passaggio» (*Zuspiel*) dal primo inizio (quello greco) ad un altro inizio della storia, ancora a venire²⁹. Questo avviene

abgibt» (F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beitragen zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, p. 44).

²⁴ *Wesung* è tradotto da Volpi sia come «permanenza essenziale», sia come «presentarsi essenziale», in quanto questa parola viene messa in relazione al lemma usato dai neoplatonici *μονή*, che indica «l'iniziale rimanere dell'Uno presso di sé» (F. VOLPI, *Avvertenza del curatore all'edizione italiana*, in BP, 22). Altra possibile traduzione è «essenziarsi», proposta ad esempio in C. ESPOSITO, *Heidegger*, il Mulino, Bologna 2013, p. 118-119, che evidenzia maggiormente l'aspetto evenemenziale dell'essenza dell'Essere.

²⁵ Sul perdurare di questa dimenticanza, sarà interessante l'analisi dei *Quaderni neri* (*Schwarze Hefte*) recentemente editi in M. HEIDEGGER, *Überlegungen II-VI, VII-XI, XII-XV*, hrsg. von P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014.

²⁶ BP, 33-34.

²⁷ BP, 127 ss.

²⁸ Cfr. BP, 144 ss.

²⁹ BP, 181 ss.

appunto tramite un «salto» (*Sprung*), mediante il quale il pensiero si getta nella «permanenza essenziale» dell'Essere³⁰.

Questa dimensione essenziale in cui il pensiero si trova ora viene chiamata, come abbiamo detto, *Ereignis*, «evento», talvolta scritto *Er-aignis* e tradotto con «evento-appropriazione»³¹. Essa designa l'Essere non-più-metafisico, liberato dal dominio della presenzialità e dunque della macchinazione, e riemerso nella modalità essenziale di permanenza. Heidegger parla dell'Essere né come del *Summum ens* cristiano, né come dell'*ens in commune*, ma afferma:

Adesso il domandare dell'Essere non pensa più partendo dall'ente, bensì è reso necessario dall'Essere stesso come il pensiero che raggiunge l'Essere. Tale pensiero dell'Essere dischiude quest'ultimo come il frammezzo [*Zwischen*] nella cui diradante permanenza essenziale l'uomo e gli dèi si ri-conoscono (*sich er-kennen*), cioè si decidono in merito alla loro appartenenza. In quanto è siffatto «frammezzo», L'Essere non è un appendice rispetto all'ente, bensì quell'essenziale presentantesi nella cui verità soltanto è possibile che questo (ente) giunga alla custodia di un ente³².

³⁰ BP, 36. «Risonanza» (*Anklang*), «gioco di passaggio» (*Zuspiel*), «salto» (*Sprung*) sono i nomi di alcune delle «fughe» (*Fugen*) di cui si compone il percorsi dei *Contributi alla filosofia*. Cfr. L. SAMONÀ, *L'«altro inizio» della filosofia: i Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, «Giornale di metafisica», 12 (1990), pp. 67-111; ID., *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in F. VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 167-208.

³¹ Letteralmente *Ereignis* significa «evento», ed è la «parola guida» (*Leitwort*) di Heidegger dal '36 in poi (cfr. BH, 35); viene tradotto da Volpi come «evento-appropriazione» nel caso della scrittura col trattino, per sottolineare l'ineluttabilità del rapporto dell'Essere con l'uomo, che è «fatto proprio» dall'evento stesso (F. VOLPI, *Avvertenza del Curatore all'edizione italiana*, in BP, 22). Esposito lo traduce anche con «evento di appropriazione» (ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, pp. 96-97).

³² BP, 417-418. Nei *Contributi* è anticipata la dottrina heideggeriana del *Geviert*, in cui entrano anche i termini della «terra» e del «cielo» (che qui è sostituito dal «mondo»): «L'Essere si presenta in quanto l'evento-appropriazione degli dèi e dell'uomo per la loro contra-posizione. Nella radura del velamento del frammezzo che scaturisce dall'appropriazione contra-ponente e insieme con essa, sorge la contesa di mondo e terra» (BP, 460). Sulla dottrina del *Geviert*, cfr. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*; ID., *Costruire abitare pensare*, in ID., *Saggi e discorsi*, tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 96-108; *La cosa*, in *ibi*, pp. 109-124; «... Poeticamente abita l'uomo...», in *ibi*, pp. 125-138. Sull'Essere come «frammezzo» nei *Contributi*, cfr. D. VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, Indiana University Press, Bloomington 2003, pp. 95, 108-110, 113; A. MAGRIS, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, «Annuario Filosofico» 8 (1992), pp. 240, 242.

Esso è dunque il luogo dell'appartenersi di dèi e uomini, è lo spazio all'interno del quale uomini (mortal) e dèi si appropriano a vicenda³³. Esso non è 'più essente' degli uomini, né 'meno essente' degli dèi, in quanto i primi e gli ultimi non permangono allo stesso modo dell'Essere, anzi si pongono rispetto ad esso in una differenza nemmeno definibile come tale, in quanto l'Essere stesso è il terreno del differire. In quanto frammezzo, è abbisognato da entrambi: l'accadere divino ne ha bisogno, e così l'accadere dell'ente uomo. Di contro, però, è l'Essere stesso che abbisogna di entrambi e del loro appropriarsi e contendere, per accadere, in quanto è il frammezzo (il quale non è dunque il risultato del rapporto di due poli differenti, e nemmeno – oserei dire – il contrario, cioè l'origine dei due differenti; essa nella sua ipseità si compone e avviene come l'appropriarsi dei due)³⁴. Nell'*Ereignis* uomini e dèi hanno entrambi bisogno dell'Essere, e quest'ultimo si manifesta necessariamente mediante i primi due.

Nodo critico: libertà e filosofia sistematica

La problematizzazione del rapporto tra libertà ed evento non è tematizzata all'interno del testo che stiamo approfondendo, tuttavia è possibile recupe-

³³ È qui veramente impossibile approfondire la complessa tematica del divino in Heidegger e nei *Contributi*. Su questo cfr. MAGRIS, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, pp. 249, 256, 257; C. ESPOSITO, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, «Heidegger Studies», 11 (1995), pp. 33-60; G. STRUMMIELLO, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1995, pp. 313-325; P.-L. CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang. Zur Ab-gründige Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*, Wilhelm Fink, München 1999; G. FIGAL, *Gottesvergessenheit. Über das Zentrum von Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 9 (2000), pp. 176-189 oppure ID., *Forgetfulness of God: concerning the centre of Heidegger's Contribution's to Philosophy*, in C.E. SCOTT (ed.), *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 2001, pp. 198-212; VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contributions to Philosophy*, pp. 88, 104-108; D. CROWNFIELD, *The last God*, in SCOTT, *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, pp. 213-228; I. SCHÜSSLER, *Le «dernier dieu» et le délaissement de l'être selon les Apports à la philosophie de M. Heidegger*, «Heidegger Studies», 25 (2009), pp. 49-78. Sul concetto del divino in Heidegger in generale cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, in part. pp. 439-462; J. DERRIDA, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, tr. it. a cura di G. Zaccaria, SE, Milano 2010, pp. 114-119; *Conversazione con Jaques Derrida*, «aut aut», 248-249 (1992), pp. 3-16; J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1991; tr. it. di A. Dell'Asta - C. Canullo, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 57-71.

³⁴ BP, 249, 266.

rarla dal corso sopracitato relativo al saggio di Schelling sulla libertà umana, pressoché coevo ai *Contributi*.

Buona parte della grandezza di Schelling, secondo Heidegger, deriva dal fatto che il pensatore di Leonberg è uno dei pochi che pensa in modo radicale l'essenza della libertà, senza però rinunciare all'inserimento di questa nel «sistema»:

Se la libertà del singolo sussiste realmente, ciò significa che anche essa sussiste in certo modo insieme con la totalità dell'universo. E proprio questa con-sistenza conforme all'Essere, *σύστασις*, e ciò che il concetto e già il termine «sistema» designano³⁵.

L'idealismo ha tentato di pensare questa coesistenza, ma facendolo ha rinunciato in realtà alla vera libertà, limitando la vera portata dell'essenza umana:

Che cosa sono l'esser-libero e la libertà in quanto si determinano a partire dall'essenza effettiva, dalla realtà dell'uomo? Qual è il concetto reale, e di conseguenza vivente, della libertà umana? Questa è la domanda, e questa è la domanda che l'idealismo non ha posto, che l'idealismo non può porre. L'idealismo arriva qui al suo limite, perché esso stesso presuppone, per la sua possibilità, il concetto di uomo come io razionale, concetto che esclude una più originaria esperienza fondamentale dell'essenza dell'uomo. [...] l'essenza dell'uomo è il luogo della determinazione dell'essenza dell'Essere in generale³⁶.

Le citazioni dal testo su Schelling sono qui utili per testimoniare quale sia il livello di interrogazione della libertà da parte di Heidegger. Senza entrare nel merito della collocazione che Heidegger dà a Schelling nella storia della filosofia, notiamo che il binomio problematico è il seguente: libertà e «sistema». Come è possibile pensare una compaginazione unitaria del rea-

³⁵ SCH, 101. Sul confronto tra Schelling e l'idealismo tedesco secondo Heidegger, cfr. V. VERRA, *Heidegger, Schelling e l'idealismo tedesco*, «Archivio di filosofia», 1 (1974), pp. 51-71; J.-F. COURTINE, *Onto-théo-anthropo-logique et analytique du Dasein*, in ID., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, pp. 55-88; F. CAMERA, *Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana*, «Giornale di metafisica», 26 (2004), pp. 91-128. Interessante la lettura di Mazzarella: «La sconfessione della “chiusura” hegeliana del circolo essere-pensiero da parte di Schelling in un sapere assoluto auto trasparente è – come si vede – etica. Heidegger la rilegge infatti come una rivendicazione dell'*ethos* originario come *soggiorno ekstatico* dell'esserci nell'essere» (E. MAZZARELLA, *Presentazione*, in SCH, 11).

³⁶ SCH, 169. Strummiello aggiunge: «Questo superamento interno dell'idealismo è frutto principalmente della scelta schellinghiana di abbandonare la contrapposizione tradizionale tra libertà e natura, per portare allo scoperto quella ben più essenziale tra libertà e Dio» (G. STRUMMIELLO, *Introduzione*, in SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, p. 69).

le, un intero «articolato» (*articulatio*) e non «ammucchiato» (*coacervatio*) (questa la definizione che qui utilizziamo di «sistema», per ora più generica di quella hegeliana)³⁷, salvaguardando però l'esperienza della libertà dell'uomo «reale», che Schelling definisce come la possibilità di scegliere tra il bene e il male, quindi come una autentica facoltà di scelta, capace di sovvertire «l'ordine dell'essere»³⁸?

La prima collocazione della libertà umana nella «compagine» ontologica heideggeriana è dunque problematica: la considerazione seria ed onesta del fenomeno della libertà dell'uomo, che accorda a quest'ultimo una qualche autonomia essenziale, una «potenza incondizionata nel suo principio»³⁹, mette in crisi ogni sistema dell'essere fondato razionalmente o assolutamente⁴⁰.

Tuttavia, se da una parte vi è un rapporto antitetico tra libertà reale e sistema ontologico, non possiamo dimenticare che la libertà non è estranea all'essere. Infatti, come si è visto in precedenza relativamente alla generalità e radicalità della domanda sulla libertà, essa non riguarda solo l'essere umano, ma anche l'ambito – come direbbe Kant – «cosmologico»: interrogarsi sulla libertà significa interrogarsi sull'essere. Ed una interrogazione radicale sull'essere, deve necessariamente considerarlo a partire da esso stesso, e non a partire dall'ente e dalle sue caratteristiche né dall'ente-uomo, bensì dall'originarietà di quello in quanto «fenomeno»⁴¹. A sottolineare l'importanza del legame, in apparenza contraddittorio, tra essere e libertà, Heidegger afferma addirittura, nel suo corso del 1930 relativo alla *Critica della ragion pratica* kantiana:

Menschliche Freiheit heißt jetzt nicht mehr: Freiheit als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: *der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit*⁴².

Egli pone la libertà, che il senso comune definirebbe come una facoltà dell'uomo, al vertice del «sistema», in una posizione più originaria rispetto quella dell'uomo stesso. Pare dunque che la libertà abbia un duplice senso, antropologico ed ontologico: costituisce la specificità dell'uomo, e allo stesso tempo riguarda la fondazione ultima dell'esperienza.

³⁷ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2009, p. 543.

³⁸ SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, p. 131. È introdotta qui una definizione più precisa di libertà umana.

³⁹ *Ibi*, p. 99.

⁴⁰ Per una interessante cernita delle fondazioni ontologiche della libertà, e della rispettiva critica, cfr. *ibi*, pp. 125 ss.

⁴¹ Cfr. SZ, 43-55.

⁴² GA31, 135.

Questa tuttavia sembra essere la posizione dello stesso idealismo tedesco – in particolare di quello hegeliano – in cui, come dicevamo poco sopra, la libertà diventa l'essenza dell'essere stesso, e quindi l'essenza di tutti gli enti, uomo compreso⁴³. In che modo allora il pensiero di Heidegger si differenzia da quello idealista? Come Heidegger salvaguarda la specificità delle due istanze, quella relativa alla libertà dell'uomo e quella del fondamento originario dell'esperienza?

Libertà e fondamento come «abisso»

Il primato che, così, viene attribuito al negativo è connesso al fatto (factum rationis) che solo con la comparsa del negativo si apre lo spazio per il fondamento (anzitutto per la richiesta di fondamento). Del puro positivo, infatti, come abbiamo già rilevato, non si dà ragione, o fondamento⁴⁴.

Per individuare la posizione e la funzione della libertà nei *Contributi alla filosofia*, riportiamo due citazioni a nostro avviso significative, per il fatto che qui Heidegger mette in relazione la libertà col fondamento:

Il fatto che «gli dèi» abbiano bisogno dell'Essere fa entrare loro stessi nell'abisso (la libertà), ed esprime la negazione di qualsiasi fondazione e dimostrazione⁴⁵.

L'evento dell'appropriazione racchiude in sé la *de-cisione*: che la libertà, come fondamento abissale, faccia sorgere una necessità da cui, come da un'esuberanza (*Überschwung*) del fondamento, gli dèi e l'uomo vengono fuori nella separatezza⁴⁶.

La concezione dell'Essere cui abbiamo prima accennato pone questo come il «frammezzo» tra dèi e uomini, il rapporto che, in quanto tale, differenzia ed unisce, che ha bisogno dei termini e di cui i termini hanno bisogno. Questa dinamica dell'Essere fa entrare dèi e uomini in rapporto con la libertà,

⁴³ Per una critica alla posizione hegeliana, cfr. ancora SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, pp. 205 ss.

⁴⁴ G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 5-6.

⁴⁵ BP, 426.

⁴⁶ BP, 454.

che Heidegger pare identificare con l'abisso (*Abgrund*)⁴⁷. Il significato di questa identità e quello del rapporto che lega dèi e uomini ad un tale fondamento ci risulta oscuro, soprattutto se considerato a partire dalla semantizzazione moderna dei precedenti termini.

Il termine *Abgrund*, «abisso» – talvolta scritto come *Ab-grund*, cioè «fondo-abissale» o «non fondamento» – viene definito da Heidegger come «il restar via del fondamento»⁴⁸. L'«abisso» riguarda il fondamento (*Grund*). L'abisso è ciò che fonda (quindi che svolge la funzione del fondamento), ma che fonda «restando via», sottraendosi. L'abisso fonda non fondando, il suo fondare significa non fondare. Questo fondamento, pur nel suo velarsi, resta comunque come ciò che sorregge, ciò che permette (in modo non 'causale') l'ergersi di ciò di cui è fondamento. «Fondamento: il velarsi dell'ergersi che sorregge»⁴⁹. Heidegger, sfruttando al massimo le risorse del linguaggio metaforico della filosofia, tenta un radicale superamento delle dottrine fondamentali dell'ontologia classica e moderna. Esse trovano la loro migliore e più considerata esplicitazione nel pensiero di Leibniz, attraverso la teoria del *principium reddendae rationis*, o principio di ragion sufficiente. In base ad esso «giudichiamo impossibile che un qualsiasi fatto sia vero o esista, una qualunque proposizione sia vera, se non c'è ragione sufficiente perché sia così e non altrimenti»⁵⁰.

Qui – e nell'idealismo tedesco, che è lo sviluppo estremo di questa teoria – il fondamento vige come forma di «assicurazione contro ogni insicurezza», come «radicarsi nella *correttezza* della certezza»⁵¹. In questo pensiero, il fondamento (dell'ente) è cercato nell'*enticità* di questo: si incorre così in una aporia, che segna il pensiero metafisico fin dalle sue origini: «La meta-

⁴⁷ Che questi siano i termini fondamentali attorno ai quali si sviluppa la concezione della libertà «conforme alla storia dell'essere» è testimoniato anche dal § 30 di *Besinnung* [Meditazione], intitolato *Seyn und Freiheit*: «Seyn ist Er-ignis und so der Ab-grund und als dieser der „Grund“ des Grundes und deshalb *Freiheit*. *Freiheit* ist nicht etwa das „Wesen“ des Seyns, als könnte das Seyn der „Freiheit“ ein- und untergeordnet werden, sondern im Seyn und als Seyn west die „Freiheit“, die hier ursprünglicher als die metaphysische und vollends gar als die moralische gemeint ist» (M. HEIDEGGER, *Besinnung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997).

⁴⁸ BP, 371.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, tr. it. di V. Mathieu, Arnoldo Mondadori, Milano 2008, p. 35. Heidegger considererà in modo approfondito il principio di ragion sufficiente nella sua formulazione leibniziana durante il corso del 1955, edito in GA10, M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* (1955–1956), hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997; tr. it. di F. Volpi - G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2004.

⁵¹ BP, 212.

fisica ritiene che si possa trovare l'essere presso l'ente, e in modo tale che il pensiero vada oltre l'ente. Quanto più esclusivamente il pensiero si rivolge all'ente e cerca per sé un fondamento che sia *più essente* (cfr. Descartes e l'Età moderna), tanto più decisamente la filosofia si allontana dalla verità dell'Essere»⁵². Da questo pensiero dell'Essere, che ha nel «calcolo» un suo principio neanche troppo nascosto, «consegue il primato dell'*organizzazione*, la rinuncia a una trasformazione radicale che cresca liberamente»⁵³. Da qui l'affermazione opposta di Heidegger: «Il pensiero che raggiunge l'Essere non si inventa un concetto, ma lotta e conquista quella liberazione (*Befreiung*) da ciò che è solo ente, la quale rende appropriati per la determinazione del pensiero in base all'Essere»⁵⁴: liberazione dall'ente, e dunque dal fondamento (nel senso metafisico). Da una parte allora l'abisso è «*Ab-Grund*»⁵⁵, assenza del fondamento, 'diniego' di questo; dall'altra esso è «*Ab-Grund*»⁵⁶, cioè ritrarsi che però fonda, «porta all'aperto».

Si presenta dunque la prima semantica possibile che associa abisso e libertà. L'abisso, fondo abissale, fonda in quanto (si) libera dal fondamento, in quanto liberazione dal fondamento inteso metafisicamente. Libertà come liberazione (*Befreiung*)⁵⁷.

Questa concezione del rapporto tra libertà e fondamento non è tuttavia sufficiente ad esaurire la «essenziale permanenza» (*Wesung*) di questo rap-

⁵² BP, 182-183.

⁵³ BP, 139.

⁵⁴ BP, 448. Nel riportare questa citazione, diamo per scontato il rapporto tra la questione del (non) fondamento e quella dell'Essere, che verrà maggiormente approfondito in HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*. Sul rapporto tra *Abgrund* e metafisica, Schoenbohm scrive: «This abyssal ground "is" be-ing's "not-character", that dimension of being that enables and characterizes the very possibility of thinking questioningly and not metaphysically of beings» (S.M. SCHOENBOHM, *Reading Heidegger's Contributions to Philosophy*, in SCOTT, *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, p. 20. Cfr. anche CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, p. 93.

⁵⁵ Enfasi sull'«*Ab-*».

⁵⁶ Enfasi su «*Grund*».

⁵⁷ Questo è il senso che privilegia Nancy nel suo saggio *L'esperienza della libertà*. L'interpretazione teoretica che egli dà del rapporto abisso-libertà è molto interessante; egli scrive: «L'abisso non è la riserva essenziale *a partire dalla quale* si produce, in virtù di un processo necessario d'estrazione o generazione, ciò che sorraggiunge al pensiero. L'abisso (della libertà) è il fatto che ci sia qualcosa, e basta. [...] La libertà non è il fondo vertiginoso dell'abisso, aperto e nascosto dinanzi alla comprensione. [...] A ben vedere, non si può nemmeno più parlare, in questo caso, della "libertà" come di una sostanza definita. Abbiamo soltanto, se così possiamo dire, il "liberamente" o il "generosamente" col quale qualcosa si dà e accade» (NANCY, *L'esperienza della libertà*, pp. 57-58. Anche ad esempio pp. 24, 35-36 nota 3, 66).

porto. Lo comprendiamo dall'approfondimento della *negazione* implicita concetto di *Ab-grund*. Il § 90 dei *Contributi alla filosofia* dice:

In essa [*nella negazione*] si tende subito a vedere soltanto il rifiuto, la rimozione, il ribasso e addirittura il dissolvimento. Queste forme della negazione non solo si diffondono di frequente, ma sono quelle che corrispondono nel modo più immediato alla rappresentazione corrente del «no». Non si pensa perciò alla possibilità che la negazione possa avere una essenza ancora più profonda del «sì»; tanto più che anche il sì è subito considerato nel senso di ogni forma di approvazione, altrettanto superficialmente che il no⁵⁸.

Anche il «no» è percorso da una doppiezza semantica di fondo: da una parte è il «salto-via-da (*Ab-sprung*)»⁵⁹, il prendere le distanze da una determinata posizione; dall'altra, esso «non si accontenta certo del salto-via-da che si limita a lasciare dietro di sé, ma si sviluppa nel liberare»⁶⁰. Sulla scorta di queste riflessioni, Heidegger può affermare che «l'aperto del fondo abissale non è senza fondamento. Abisso non è il "no" a ogni fondamento come assenza di fondamento, ma è il "sì" al fondamento nella sua più velata ampiezza e lontananza»⁶¹. Esso fonda come l'originaria unità dello spazio-tempo, che tempo-

⁵⁸ BP, 189. Sul «sì» originario: «Se il "sì" del "fare" e del "vivere esperienze" determina in maniera così esclusiva la realtà del reale, quanto riprovevole dovrà sembrare tutto ciò che è "no" e "non"! Infatti la decisione del "non" e sul "no" dipende sempre dal modo in cui immediatamente e inavvertitamente l'idea corrente del "sì" si è innalzata al "sì" per eccellenza, quello che fornisce la misura di ogni "no"» (BP, 251). Cfr. A. COVER, *Essere e negatività nei «Beiträge sur Philosophie» di M. Heidegger: linee per uno sviluppo del problema dalle prime lezioni friburghesi alla Abhandlung «Hegel. 1. Die Negativität» (1938/39, 1941)*, «Verifiche», 22 (1993), pp. 319-363.

⁵⁹ BP, 189.

⁶⁰ BP, 190. La citazione completa sarebbe: «Tale negazione non si accontenta certo del salto-via-da che si limita a lasciare dietro di sé, ma si sviluppa nel liberare il primo inizio e la sua storia iniziale e nel riporre ciò che in tal modo è liberato nel possesso dell'inizio». Heidegger qui, parlando del passaggio dal primo all'altro inizio, usa il verbo «liberare» (*befreien*). Cfr. CASUCCI, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, p. 143.

⁶¹ BP, 378. Cfr. W.J. RICHARDSON, *Dasein and the ground of negativity: A Note on the Fourth Movement in the «Beiträge» Symphony*, «Heidegger Studies», 9 (1993), p. 42. Anche Gianfreda nel suo studio riporta questa dinamica dell'abisso: «L'abisso è il restar via del fondamento, in quanto autonascondente-ricevente, perché sostenente: il nascondersi che sostiene ciò che da esso va affiorando. Il nascondersi che accade nel modo del rifiuto del fondamento: il rifiuto essendo non il niente ma piuttosto un modo esponente originario di lasciar essere non riempito, di lasciar essere vuoto – perciò un esponente modo di aprire» (F. GIANFREDA, *L'accadere della verità. Seyn e Da-sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Edizioni Studium, Roma 2007, pp. 64-65). Cfr. anche CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, p. 93; MAGRIS, *I concetti fondamentali dei «Beiträge» di Heidegger*, p. 259.

ralizzando e spazializzando dona il tempo e lo spazio nella loro separatezza (lo spazio aperto dell'apparire dell'ente – lo s-fondo)⁶².

Grazie a questa rivisitazione del concetto di negazione, il rapporto tra libertà e *Ab-grund* acquisisce una seconda sfumatura: il fondo abissale non è soltanto ciò che si libera del fondamento stesso (inteso nel senso della metafisica), segnando così una assenza, ma anche il libero fondare come sorreggere, velandosi, ciò che si erge. Il fondo abissale negandosi si libera, nel senso che dalla «lontananza» dovuta alla sua stessa negazione, può fondare liberamente. Si sottrae per esser libero di fondare. Solo concependo questo rapporto il pensiero si consegna veramente al fondamento, solo così il fondamento può essere in quanto tale. Libertà qui è il libero fondare, la «libertà di» (fondare)⁶³.

Come esplicherà più approfonditamente negli anni successivi, Heidegger non rinuncia dunque ad una fondazione dell'esperienza. Tuttavia essa non sarà più metafisica, ossia in cerca della «causa» o «ragione», bensì fenomenologica, orientata a far emergere l'accadere del fenomeno originario dell'Essere⁶⁴. In relazione a questa modalità del fondamento, la libertà è considerata come «il fendersi» (*die Zerklüftung*) originario dell'Essere⁶⁵, cioè il suo dona-

⁶² Cfr. BP, 374-375. Alla tematica dello *Zeit-Raum* è dedicato lo studio di Coriando appena citato: *Der letzte Gott als Anfang*.

⁶³ Casucci associa questo significato all'«eccedenza» propria dell'inizio (principio). Scrive: «La libertà è così “eccedenza principiale” nel senso che essa, in quanto è l'essenza del principio, ne dischiude in sé il mistero, liberandolo e celandolo al tempo stesso. La libertà, in quanto è quell'*Abgrund* che costituisce il senza fondo dell'abissalità originaria del fondamento, è sempre eccedente la misura» (CASUCCI, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, p. 124).

⁶⁴ Cfr. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*; SZ, 43-55. Cfr. anche G. AGAMBEN, **Se. L'Assoluto e l'Ereignis*, «aut aut», 187-188 (1982), p. 39-58; M. MARASSI, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 362-373; R. SCHÜRMAN, *I doppi vincoli ultimi*, «aut aut», 248-249 (1992), pp. 39-62.

⁶⁵ Cfr. BP, 280-282. Sul concetto di «fenditura» è interessante lo studio di Strummiello, che descrive il significato di «fenditura» individuando due sensi dell'immagine heideggeriana: «In un primo senso, la fenditura è una spaccatura, uno scarto all'interno dell'inizio stesso: l'essere non si inizia, ma l'ente si inizia e l'essere è lo stesso iniziare che resta occultato all'inizio. La fenditura riunisce e allo stesso tempo distingue il ritrarsi dell'essere e il manifestarsi dell'ente. Ad essere incrinata è qui l'idea di compattezza dell'essere. [...] si prendono le distanze dalla mitologia filosofica di un'origine pura e si rifiuta la monoliticità dell'essere [...] in un secondo senso è l'apertura dello spazio che permette l'avvento dell'ente. Se l'essere fosse perfettamente chiuso in se stesso, l'ente non potrebbe mai manifestarsi; invece è nello spaccarsi costante dell'essere che l'ente trova il suo spazio». L'autrice mette poi in relazione la «fenditura» e l'«abisso»: «*Zerklüftung* dice più di *Abgrund*, perché sottolinea ancor più l'aspetto dinamico: l'essere non è semplicemente l'abisso, lo s-fondo dato una volta per tutte [...] ma lo spaccarsi, il fendersi, il ripiegare su

re l'«aperto», *das Freie*, lo «spazio-libero» che è la concessione dello spazio e del tempo nel quale gli enti possono apparire. Questo originario aprire apre al modo della «spazializzazione» (*räumen*) e della «temporalizzazione» (*zeitigen*), ed è chiamato dal nostro lo «spazio-tempo» (*Zeit-Raum*)⁶⁶. Questo avviene come «gioco» dello spazio-tempo (cfr. § 205), cioè avviene liberamente, ed è la concessione dello spazio e del tempo non come contenitori vuoti, ma come s-fondi che danno liberamente forma al darsi dell'ente⁶⁷.

di sé che permette l'avvento dell'altro». Altro punto degno di nota il rinvenimento nella tradizione filosofico-sapientziale di due possibili riferimenti della «fenditura», che sono la «Zerspaltung fichtiana» e lo «*tzimtzum* della Kabbalah di Yitzchàq Luria» (STRUMMIELLO, *L'altro inizio del pensiero*, pp. 172-173). Un possibile ulteriore riferimento potrebbe essere alla *Critica del Giudizio* kantiana, in cui viene denominato il salto tra il «dominio del concetto della natura, ovvero il sensibile» e il «dominio del concetto della libertà, ovvero il sopransensibile», nei termini di «*Kluft*» (I. KANT, *Critica del giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Bari 2008, p. 20). Anche Magris nota il legame tra *Zerklüftung* (che traduce addirittura come «abisso» – a prova dell'affinità semantica dei due termini) e *Abgrund* (che traduce come «sfondo»). Scrive: «L'essere, in primo luogo, se si vuole sottrarlo alle categorie metafisiche di "realtà", "possibilità" o "entità", deve venir pensato come apparire (*Seyn*). [...] l'apparizione originaria (*Wesung*) dell'apparire sta piuttosto nella pienezza dell'"abisso" (*Zerklüftung*). Anche il pensiero dell'"altro inizio", che riconosce e "fonda" la verità quale verità dell'essere e l'essere quale essenza della verità (cioè la *Kehre* dell'evento "circolare in sé stesso"), è intimamente esposto all'"abisso" (*Zerklüftung*) che si apre nello "sfondo" (*Abgrund*)» (MAGRIS, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, p. 261). Su *Zerklüftung* e libertà, vedi M. DE CAROLIS, *La possibilità della decisione nei "Beiträge"*, «aut aut», 248-249 (1992), pp. 181-182. Cfr. anche F.-W. VON HERRMANN, *Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking*, in SCOTT, *Companion to Heidegger's Companion to Philosophy*, pp. 117-118; VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, pp. 77-78.

⁶⁶ Cfr. BP, 374. VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, pp. 91-92; STRUMMIELLO, *L'altro inizio del pensiero*, p. 211. L'importanza dello spazio-tempo nei *Contributi* è alta, in quanto esso è quel fondamento abissale che concede il darsi dell'ente concedendo lo spazio e il tempo. Proseguendo i suoi studi, Heidegger darà sempre più importanza allo «spazio», parlando addirittura del suo progetto di studio come di una «topologia dell'essere» Cfr. GA15, M. HEIDEGGER, *Seminare (1951-1973)*, hrsg. von C. Ochwadt, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986; tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992, p. 112.

⁶⁷ Casucci sullo spazio-tempo in relazione alla libertà dice: «Il darsi dello spazio-tempo viene così a costituirsi come la concessione della libertà stessa, come dono di libertà che si invia al pensare, affinché la verità dell'essere possa essere pensata in tutta la sua portata ontologica autentica» (CASUCCI, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, p. 139). Sullo stesso tema, Bettini scrive (parlando del divino): «Senza l'azione dello spazio che libera, che apre al luogo, ai luoghi, il divino non può sussistere, e neanche lo stesso abitare umano. [...] Il *Räumen* permette l'apparire e l'abitare, rende libero e apre. Il farsi spazio è il farsi libera della libertà stessa. *Lo spazio apre al luogo dove l'umano e il divino si incontrano e dimorano*. [...] L'uomo abita solo nello spazio libero del luogo. È solo nello spazio libero

Esser-ci e fondamento. La libertà dell'uomo

Lo spostamento della problematica del fondamento da una riflessione di tipo metafisico-causalistica ad una riflessione fenomenologica sull'originario implica due cose. Innanzitutto la conseguenza che già abbiamo esplicitato, cioè la possibilità di una libertà originaria, di un accadere sciolto dalle rigide maglie formali della causazione logica, che ora può essere considerato nel suo libero «fendersi» e «fondare abissalmente» l'ente. La seconda implicazione riguarda la necessità di indagare la dinamica propria dell'originario: se il livello guadagnato è ora questo, diviene necessario considerare in che modo Heidegger ne parli, per comprendere correttamente la forma heideggeriana della libertà.

L'*Ereignis*, si è detto precedentemente, è la parola che Heidegger pone al centro della propria speculazione filosofica proprio a partire dalla scrittura dei *Contributi*⁶⁸. Nell'*Er-eignis*, l'Essere e l'esser-ci stanno in una relazione di appropriazione e differenza reciproche, in cui non è mai possibile l'uno senza l'altro. Questa «vibrazione» (*Erzitterung*), «oscillazione» (*Schwungung*), «rimbalzo» (*Gegenschwung*), «svolta» (*Kehre*), che viene detta «la più velata essenza dell'Essere»⁶⁹, è descritta da Heidegger anche come reciproca fondazione:

La verità dell'essere, e dunque questo stesso, permane essenzialmente solo dove e quando è l'esser-ci.

L'esser-ci «è» solo dove e quando è l'essere della verità.

Una, anzi, *la* svolta che indica appunto l'essenza dell'essere stesso in quanto evento che oscilla in se stesso in modo pendolare.

L'evento fonda in sé l'esser-ci (I).

L'esser-ci fonda l'evento (II)⁷⁰.

Queste affermazioni risultano aporetiche soltanto interpretando i due distinti della differenza come enti in sé, e la relazione di fondazione come una relazione causale istitutiva quindi di un ordine metafisico-causale⁷¹. Tuttavia,

che l'uomo abita, in quel luogo che permette anche agli dèi di apparire. L'uomo abita in uno spazio libero se si trova nel luogo in cui posso arrivare, apparire gli dèi, in cui il divino arriverà» (T. BETTINI, *Sacro, spazio e divino in Heidegger*, «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia», 11 [2009], disponibile su <http://mondodomani.org/dialeghesthai>).

⁶⁸ Cfr. una nota a margine autografa in BH, 35.

⁶⁹ BP, 264.

⁷⁰ BP, 264.

⁷¹ Il tema della differenza ontologica, centrale in Heidegger, ma su cui non possiamo qui

anche se fosse possibile ammettere una non contraddittorietà della reciproca fondazione, resterebbe comunque da chiarire la complessità della relazione tra i due distinti, che ripropone in altri termini la problematica schellinghiana del rapporto tra la libertà umana e l'Assoluto: infatti, in un tale circolo, da una parte l'Essere sembra in qualche modo in potere dell'esser-ci, perdendo in questo modo la sua originarietà; dall'altra l'esser-ci pare appiattito a «luogo dell'eventuarsi» dell'Essere, restando privo così della ricchezza e dell'autonomia dell'esperienza umana. Un ulteriore approfondimento della dinamica fondativa dell'esperienza, giustificherà questo intreccio e metterà paradossalmente in luce lo spazio e la necessità della libertà umana.

Heidegger risolve la problematica attingendo ancora una volta dalla ricchezza del linguaggio tedesco. Egli infatti utilizza esplicitamente due termini, «fondazione» (*Gründung*) e «sondaggio» (*Er-gründung*), che appaiono in relazione tra di loro grazie alla evidente radice comune: questo legame linguistico dice di un più profondo legame essenziale.

Riportiamo il § 187, che dispiega in modo schematico e ancora più esplicito l'ambiguità della fondazione:

[*La fondazione*] è ambigua:

1. Il *fondamento fonda*, è essenzialmente in quanto fondamento [...].

2. Questo fondamento fondante è raggiunto e assunto come tale

Sondaggio [Er-gründung]:

a) lasciar essere essenzialmente in quanto fondante;

b) *costruire* su di esso in quanto fondamento, riportare qualcosa al fondamento⁷².

soffermarci, ha nei *Contributi* e negli scritti ad essi successivi una profonda riformulazione rispetto agli scritti precedenti. Non è più sufficiente infatti pensare la differenza ontologica come distinzione tra ente ed Essere, in quanto questo modo di pensare pone i due differenti sullo stesso piano, sottomettendo nuovamente l'Essere all'ente. Piuttosto, come afferma Marassi, «ciò che Heidegger ci invita a pensare è la differenza non tra essere ed ente, ma tra l'essere e l'essere dell'ente, per cui se per rispondere al primo problema era sufficiente situarsi all'interno della struttura dell'in quanto dell'ontologia, ora è necessario valicarne i confini» (MARASSI, *Ermeneutica della differenza*, p. 148). Nel nuovo pensiero il differire dell'Essere e dell'ente (o dell'essere dell'ente) si caratterizza piuttosto come il differire tra l'ente il differire stesso (o, detto in altri termini, l'Essere avviene come differenza). Cfr. anche C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003, p. 307; GIANFREDA, *L'accadere della verità*, p. 65, 97; STRUMMIELLO, *L'altro inizio del pensiero*, pp. 54, 161-162; K. MALY, *Turning in essential swaying and the Leap*, in SCOTT, *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, p. 154; VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, p. 4.

⁷² BP, 306-307. Sallis elenca in questo modo i significati della «fondazione»: «everything pertinent to grounding is gathered in the phrase *the grounding of Da-sein*. At least,

La modalità con cui Heidegger, in *Essere e tempo* e negli scritti teoreticamente dipendenti da esso, ha delineato il fondare proprio dell'esser-ci, è il «progetto» (*Entwurf*). Esso è il «portare-davanti-a-sé il mondo», cioè il darsi una «forma (*Bild*) originaria» che funge da «forma modello» (*Vorbild*) che guida l'interpretazione dell'ente⁷³. Nei *Contributi alla filosofia* questa concezione viene approfondita e meglio determinata, anche al fine di scansare i fraintendimenti esistenzialisti del pensiero heideggeriano scaturiti dalla lettura dei primi testi⁷⁴.

«Secondo un'ovvia abitudine, pensiamo questi progetti come forme della rappresentazione che rendono possibile incontrare oggetti: la condizione trascendentale di Kant»; la concezione 'kantiana' tuttavia non può essere mantenuta, in quanto essa «si rende sul "fondamento" del soggetto» inteso non nel senso «egotista», ma nel senso del «*subiectum metafisico*, l'ininterrogato e improblematico che sta a fondamento»⁷⁵. Riferendosi poi in modo non esplicito a Nietzsche, Heidegger segnala anche che «il progetto non è qui nulla che si possa per così dire porre "sopra" l'ente, non è una "prospettiva" che semplicemente gli venga offerta»⁷⁶.

Il progettare dell'esser-ci dunque non è mai arbitrario, ma sempre fondato su di un fondamento, il quale non può più essere identificato con il «*subiectum metafisico*», l'Assoluto razionale, ma è l'Essere in quanto abisso: «Il progetto

three distinct senses are in play and in interplay. The phrase signifies (1) the grounding of the truth of being by Da-sein, that is, through the opening of a clearing for being; (2) the grounding (as under-grounding) of man by Da-sein (through which man comes to the opening and preserving of clearing); and (3) the grounding of Da-sein by man through the creating in which the truth of being come to be sheltered in a being. The point is that this three grounding happen at once (ἀμα), and this at once is said in the word *Ereignis*» (J. SALLIS, *Grounding of the Abyss*, in SCOTT, *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, p. 194. Cfr. anche STRUMMIELLO, *L'altro inizio del pensiero*, pp. 200-201.

⁷³ HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, pp. 114-115. È importante non fraintendere il *Vor-bild* aperto dall'esserci nel progetto, con una qualche «visione di mondo» (*Weltanschauung*), la quale appartiene ancora all'impostazione metafisica del pensiero. Su questo, BP, 63-68.

⁷⁴ Su questa «rilettura interna», cfr. in particolare BH. L'opera che ha dato il via alla lettura 'esistenzialista' del pensiero heideggeriano è sicuramente J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943; tr. it. G. Del Bo, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore, Milano 2008. Anche in Italia, la lettura esistenzialista è quella che inizialmente ha avuto maggior piede, e che ha avuto gli effetti più importanti. Cfr. ad esempio P. CHIODI, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1947; N. ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo. Una svolta della filosofia moderna*, il Saggiatore, Milano 2001.

⁷⁵ BP, 434.

⁷⁶ *Ibidem*.

dell'essenza dell'Essere è solo risposta alla chiamata (*Zuruf*)⁷⁷. Allora il progetto è certamente fondante, ma soltanto in quanto «progetto *gettato*», cioè in quanto il «gettante» del progetto (l'esser-ci) è *gettato*, ossia fatto avvenire, chiamato, convocato dall'Essere⁷⁸. Il progettare dell'esser-ci non è dunque l'originario – o meglio, non è l'unica direzione del fondare presente nell'originario – bensì esso, per poter fondare l'ente, deve «saltare nel getto» dell'Essere⁷⁹. Il «salto» (*Sprung*) è lo «spostamento» (*Verrückung*) dell'uomo nella verità dell'Essere: in questo modo Heidegger esprime l'esigenza di oltrepasare il pensiero metafisico, e di fondarlo ulteriormente nel pensiero della storia dell'Essere. La relazione tra il fondare dell'esser-ci e l'Essere è così stretta, che è possibile asserire addirittura che «il progetto dell'Essere può essere gettato solo dall'Essere stesso»⁸⁰, poiché è l'Essere stesso che, fondando l'esser-ci, permette a quest'ultimo di fondare la verità del primo.

Tutto questo ragionamento può portare a pensare che Heidegger non riponga nient'altro che una sorta di «astuzia della ragione» hegeliana, la quale, condizionando e piegando a proprio piacimento le passioni umane, conduce inconsapevolmente l'uomo attraverso sentieri funzionali solo all'affermazione dell'Assoluto, senza alcun riguardo per il destino del singolo⁸¹. Non è forse

⁷⁷ BP, 80. Su questa dinamica, von Herrmann scrive: «Gemäß der Kehre im Ereignis geschieht das Gründen im ereignende Zuwurf und im ereigneten Entwurf. Im ereignenden Zuwurf west die Wahrheit des Seyns als Grund, und nur insofern vermag der ereignete Entwurf den gründenden Grund zu erreichen und zu übernehmen» (VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, p. 37).

⁷⁸ BP, 303. Anche in *Essere e tempo* la «gettatezza» è una delle caratteristiche dell'esser-ci. Tuttavia qui essa coinvolge anche il pensiero, che diventa destino anch'esso. Cfr. PEREGO, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, p. 203.

⁷⁹ BP, 438-439. Heidegger chiama il «getto» «Loswurf» («getto liberatorio»), e parla anche di «Sichloswerfen» («gettarsi liberatorio»). Emad scrive: «Thus “enowning-throw” not only attunes, enowns, and enables thinking to disclose a being as belonging to a ground that is held unto the temporalizing-spacializing ab-ground but also enables thinking to experience a returnership that goes on as moving away from and simultaneous returning to be-ing's “enowning-throw”. This experience entails the “free-throw”, “throwing-one-self-free”, “venturing the open”, and “knowing oneself as countering the open”» [P. EMAD, *On “Be-ing”: the last part of Contribution to Philosophy (from Enowning)*, in SCOTT, *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, p. 240].

⁸⁰ BP, 434.

⁸¹ «Il Fine soggettivo, in quanto è la Potenza di questi Processi reciproci in cui l'*Oggettivo* consuma e rimuove se stesso, mantiene dunque se stesso *al di fuori dei Processi stessi*, e, in essi, è *ciò che si conserva*: in ciò consiste l'*astuzia della Ragione*» (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, tr. it. a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 385. Sulla non appartenenza del pensiero di Heidegger a questa dottrina, cfr. l'interessantissima analisi di H. ARENDT, *The life of the mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York - London 1978; tr. it. a cura di A. Dal Lago, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 497-522.

questo ciò che rivela l'originarietà delle *Stimmungen*, gli stati d'animo, che catturano l'uomo indipendentemente dalla sua volontà⁸²?

Heidegger pone però alla fondazione una condizione – che possiamo quasi chiamare *trascendentale*⁸³ – che argina questo pericolo, cioè quello di sottomettere l'uomo ad una razionalità alternativa alla singolarità che non lascia spazio all'*ecceitas*, ad una forza inconscia che guida l'uomo nel suo destino inconsapevole. Questa condizione 'trascendentale' della fondazione è detta dalla parola «*Ergründung*», cioè «sondaggio»⁸⁴.

Il «sondaggio», come il «progetto», appartiene all'esser-ci, ed allo stesso tempo è condizione di possibilità del darsi dell'Essere come fondamento. Esso infatti è il «lasciar essere (*wesen lassen*) il fondamento; l'evento del fondamento»⁸⁵: la disponibilità e la trasparenza al fondare del fondo abissale. Infatti «quanto più fondamentalmente il fondamento (l'essenza della verità) è sondato, tanto più essenzialmente permane l'Essere». Con questo termine Heidegger vuole indicare una intenzionalità verso l'Essere necessaria affinché esso possa sorgere come il fondamento e, pur nel suo velarsi, non rimanga chiuso nell'oblio.

⁸² «Ogni pensare essenziale richiede che i suoi pensieri e le sue proposizioni ricevano ogni volta di nuovo l'impronta, come metallo, dallo stato d'animo fondamentale. Se manca lo stato d'animo fondamentale, tutto non è che un artificioso strepito di concetti e parole vuote» (BP, 49). Per la discussione critica riguardo il problema degli stati d'animo fondamentali, cfr. P.-L. CORIANDO, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002; H.-H. GANDER, *Grund- und Leitstimmungen in Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, «Heidegger Studies», 10 (1994), pp. 15-31. A. CAPUTO, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali*, Franco Angeli, Milano 2005.

⁸³ Sul «trascendentale» kantiano in Heidegger, cfr. MARASSI, *Ermeneutica della differenza*, p. 119-150.

⁸⁴ Cfr. anche M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« (Wintersemester 1937/38)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992; tr. it. di U.M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Milano 1990. In part. §§ 23-28.

⁸⁵ BP, 319. Von Herrmann descrive così il «sondaggio»: «Since grounding of projecting-open is enowed by the grounding-throw of be-ing, Heidegger call this grounding an engrounding (*Ergründen*)». Continua poi, confermando l'idea che il sondaggio sia quasi una condizione richiesta dal fondare: «The enowed projecting-open is an engrounding because this projecting gets hold and take over the self-throwing grounding ground. Both the getting hold and the taking over that en-ground occur by letting the grounding ground hold sway and by building on the grounding ground» (VON HERRMANN, *Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking*, p. 119). Cfr. anche EMAD, *On "Be-ing": the last part of Contribution to Philosophy (from Enowning)*, pp. 235 ss.

Esso è «il raggiungere saltando (*Ein-sprungung*) la prontezza per l'appartenenza all'evento»⁸⁶, cioè indica un disporsi volontario dell'essere umano, l'apertura di questo verso l'accadere dell'Essere, che è richiesto dallo stesso imporsi dell'Essere. Il «sondaggio» è ciò che differenzia il pensiero di Heidegger da quello di Hegel, è l'affermazione dell'imprescindibilità della coscienza dell'apertura al mistero, che evita ad Heidegger di riformulare una rinnovata teoria dell'«astuzia della ragione»⁸⁷. Se non ci fosse questa «decisione», l'esser-ci sarebbe «deietto» («disperso») tra gli enti «intra-mondani»⁸⁸, e l'Essere non potrebbe mostrarsi nella sua *Wesen*.

La necessità del «sondaggio» per la fondazione dunque inserisce a pieno titolo l'esser-ci all'interno della «oscillazione» dell'evento-appropriazione, che dunque non si ancora in nessuna delle sue due polarità, né privilegiando l'Essere e limitando l'esser-ci ad un ruolo 'servile', né innalzando quest'ultimo a luogo della decisione e abbandonando il primo in balia dell'arbitrarietà.

Nell'esser-ci, inoltre, si mostra la complessa 'multiversità' propria già dell'Essere. Esso è infatti «condizione» dell'Essere, in quanto è il fondamento della sua verità⁸⁹, poiché la progetta, e permette all'Essere di essere suo fondamento, dato che lo «lascia-essere» in quanto tale; tuttavia è anche 'condizionato' dall'Essere stesso, dal momento che quest'ultimo è il «fondamento infondato», ed è il «getto» in cui solamente può esistere il progettare dell'esser-ci.

In questo modo l'esser-ci non solo si «apre» al libero fendersi dell'Essere, ma è coinvolto in esso, ed ugualmente la libertà (del fendersi) non può darsi senza l'esser-ci. Di contro, l'esser-ci – ossia l'uomo fondato sull'Essere e fondatore di quest'ultimo – guadagna un proprio «spazio ontologico», che nel pensiero metafisico è a lui negato⁹⁰. Infatti il coinvolgimento dell'es-

⁸⁶ BP, 241.

⁸⁷ «Allorchè scorgeva in Napoleone a Jena "lo Spirito del mondo a cavallo", Hegel sapeva anche che, dal canto suo, Napoleone non era consapevole di essere l'incarnazione di tale Spirito, sapeva che egli agiva spinto dalla consueta mescolanza umana di obiettivi a corto raggio, desideri e passioni; per Heidegger, invece, è l'Essere stesso che, *perennemente mutevole*, si manifesta nel pensiero dell'attore, sicché, alla fine, *pensare e agire* coincidono» (ARENDT, *La vita della mente*, p. 506).

⁸⁸ Cfr. SZ, 214 ss.

⁸⁹ «Beyng come into truth only on the ground of Dasein, only through the grounding brought by Da-sein. Da-sein is the ground of truth of being, the ground through whose grounding beyng happens» (SALLIS, *Grounder of the Abyss*, p. 192). Anche von Herrmann: «Das Denken als *Gründen* gründet die im Sprung eröffnete Wahrheit des Seyns als das Da-sein. Die Wahrheit des Seyns als Ereignis bedarf dieser Gründung, die als Da-sein und im Da-sein geschieht» (VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, p. 37).

⁹⁰ Le riflessioni di Heidegger sulla *Machenschaft*, su Hegel e su Nietzsche presenti nel testo dei *Contributi* e non solo dicono questo. Ad esempio, cfr. BP, 129, 187-188, 356 e altre. Cfr. al riguardo V. VITIELLO, *Seyn als Wesung. Heidegger e il nichilismo*, «aut aut», 248-249

ser-ci non è puramente funzionale all'Essere: questo è considerato come ciò che «appropria» l'esser-ci stesso, ciò che lo fa entrare nella sua «proprietà» (*Eigentlichkeit*), dunque nella sua «libertà»⁹¹.

In conclusione del paragrafo, riportiamo il brano in cui Heidegger definisce l'esser-ci in modo ridondante, ma sicuramente esplicativo della dinamica fondativa:

Nel progettare, nel dire speculativamente dell'«evento», colui che progetta svela come egli stesso, quanto più si rende progettante, tanto più, lui che è il gettato, è già gettato. Nell'apertura dell'essenziale permanenza dell'Essere si rende evidente che l'esser-ci non fa nient'altro che riprendere il rimbalzo dell'evento-appropriazione, e inserendosi in esso e solo così diventando se stesso: il custode del progetto gettato, il *fondato fondatore del fondamento* (*gegründete Gründer des Gründes*)⁹².

Conclusioni: chi 'decide' l'essenza?

L'incrocio tra la questione del fondamento e quella della libertà non è l'unica via attraverso cui leggere il testo dei *Contributi alla filosofia*, il quale, ponendosi come ripetizione radicale della filosofia, non è ovviamente riducibile alla sopra-citata questione. Essa si pone piuttosto come il cardine attorno al quale è possibile far ruotare il tentativo di una interpretazione del testo come ripensamento di quella dimensione radicale e fondamentale dell'esperienza che è la libertà.

A questo cardine, pensiamo si possano riannodare i molteplici *filis rouges* che percorrono le sei «fughe» di cui è composto il testo. Per completezza, ten-

(1992), pp. 89-90; DE CAROLIS, *La possibilità della decisione nei "Beiträge"*, p. 181; A. VALLEGA, "Byng-Historical Thinking" in *Contributions to Philosophy*, in SCOTT, *Companions to Heidegger's Contribution to Philosophy*, p. 50.

⁹¹ La parola conclusiva del capitolo potrebbe essere 'responsabilità'. Tuttavia essa è stata usata con accezioni diversissime nel corso del pensiero novecentesco, ed è difficile evocarne il nome senza approfondirne il significato. Una retrospettiva dei significati della responsabilità nel '900 filosofico si può trovare in F. MIANO, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009. È infine molto importante ribadire che qui non si intende sostenere una «simmetria» tra esser-ci ed Essere, bensì che il primo – nella sua proprietà – è coinvolto nell'accadere del secondo. Su questo anche Strummiello mette in guardia: «l'essere e il *Dasein* sono pensati in un rapporto di coappartenenza reciproca, in cui l'uno ha senso solo in relazione all'altro (la stessa dinamica che regge il *Geviert*). E tuttavia, per quanto ci si sforzi, è impossibile non notare come questa reciprocità non sia né perfettamente simmetrica né reversibile» (STRUMMIELLO, *L'altro inizio del pensiero*, p. 206). Cfr. anche O. PÖGGELER, *L'evento della svolta*, «aut aut», 248-249 (1992), p. 33-34; M. HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble 1990, pp. 103-108.

⁹² BP, 244.

tiamo di riportare, in modo sommario, alcuni possibili collegamenti e sviluppi dell'interpretazione tentata.

Dobbiamo anzitutto fare necessariamente un accenno alla tematica della «decisione» (*Entscheidung*), la quale mostra immediatamente un legame con la questione della libertà. Heidegger stesso afferma: «Che cos'è la *decisione*? La necessaria forma di attuazione della *libertà*»⁹³.

Il significato di ciò che Heidegger pensa come decisione non corrisponde, o meglio, non si ferma alla superficie di ciò che si intende comunemente con essa. «Quando si parla di decisione, pensiamo ad un fare dell'uomo, a un attuare, a un processo. Ma né ciò che di un atto è propriamente umano, né il suo carattere di processo, sono qui l'essenziale»⁹⁴. Essa – e dunque la libertà – non si esaurisce nelle 'scelte quotidiane', ma riguarda un ambito più essenziale, più fondamentale e più ampio.

Nel § 44 Heidegger elenca una lunga serie di *aut-aut* che hanno l'aspetto di alternative teoretiche rispetto alle quali è impossibile non collocarsi. Tuttavia, alla fine dell'elenco, afferma:

Tutte queste decisioni, che all'apparenza sono molte e diverse, convergono dando luogo a quella che è la sola ed unica: se l'Essere si sottragga definitivamente *oppure* la sua sottrazione, in quanto rifiuto, si trasformi nella prima verità e nell'altro inizio della storia⁹⁵.

La decisione allora riguarda propriamente l'essenza dell'Essere ed il suo apparire, ed il suo andare in una direzione piuttosto che in un'altra dà forma alla storia, conforma il destino di un'epoca⁹⁶.

La novità del pensiero heideggeriano è la convinzione che questa decisione epocale non sia appannaggio del pensiero (del soggetto, inteso in senso moderno) che *decide* il darsi o meno dell'essere. Questo abdica alla sua

⁹³ BP, 122. Per una collocazione precisa del tema 'decisione e libertà' nei *Contributi alla filosofia*, all'interno della totalità del pensiero heideggeriano, cfr. in particolare lo studio di PEREGO, *Finitezza e libertà*, pp. 197-208. Per uno studio generale sulla decisione nei *Contributi*, cfr. DE CAROLIS, *La possibilità della decisione nei "Beiträge"*. Una lettura della decisione che comprenda in modo ampio la filosofia di Heidegger, è effettuata in D. TARIZZO, *L'altra verità. Heidegger e la decisione*, «aut aut», 283-284 (1998), pp. 157-188. Sulla decisione in rapporto alla tematica della verità, C. ESPOSITO, *Heidegger, Schelling e il volere dell'essere*, in ARDOVINO, *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, pp. 87-109.

⁹⁴ BP, 109.

⁹⁵ BP, 112-113.

⁹⁶ Sulla filosofia della storia heideggeriana, cfr. in part. R. SCHÜRMAN, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1986; tr. it. a cura di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1995; Id., *I doppi vincoli ultimi*.

decisione, si 'sacrifica', e lascia spazio alla decisione essenziale radicata nell'Essere. Nella decisione consegnata all'Essere in quanto evento-appropriazione, la libertà può avvenire liberamente, non sottomessa alle costrizioni del pensiero logico-matematico: «L'evento dell'appropriazione racchiude in sé la *de-cisione*: che la libertà, come fondamento abissale, faccia sorgere una necessità da cui, come da un'esuberanza (*Überschwung*) del fondamento, gli dèi e l'uomo vengono fuori nella separatezza»⁹⁷.

Questa 'ontologizzazione' della decisione, non si riduce però in una concezione 'passiva' dell'umano, che imbriglierebbe nuovamente l'avvenire di ciò che è in dicotomie di tipo metafisico (causa/effetto, attivo/passivo, soggetto/oggetto) che nulla hanno a che fare con un pensiero conforme alla storia dell'Essere. Se la decisione è dell'Essere, quest'ultimo però è *Ereignis*, il quale avviene, come detto in precedenza, in quanto «oscillazione» (*Schwungung*) e «rimbalzo» (*Gegenschwung*) tra Essere ed esser-ci. Quest'ultimo sussiste come «lo stare in attesa che ricorda (che ricorda una velata appartenenza all'Essere, che sta in attesa di una chiamata dell'Essere)», il quale «affronta la decisione riguardo all'eventualità che si dia o non si dia il capitare dell'Essere»⁹⁸. Ecco di nuovo mostrarsi, come attuazione della libertà, la dinamica di oscillazione che caratterizza tutto il testo dei *Contributi*: le decisioni «ontiche» avranno senso soltanto se «co-rispondenti» all'unica decisione dell'Essere, la quale non può avvenire se non nello «stare in attesa» dell'esser-ci.

Il tema del divino è percorso nella sesta «fuga» dei *Contributi*. Che la tematica abbia a che fare sia con la libertà sia con il fondamento è evidente, e lo si evince anche dalle citazioni con le quali è partito questo studio⁹⁹. Nella metafisica, Dio è l'essente che garantisce la fondazione all'esperienza dell'ente intramondano. Tra Dio e gli enti si riconosce solitamente un rap-

⁹⁷ BP, 454. Oppure: «Ma allora non possiamo spiegare l'Essere come fosse qualcosa di apparentemente successivo, dobbiamo invece concepirlo come l'origine che sola *de-cide* (*ent-scheidet*) e *ap-propria* (*er-eignet*) dèi e uomini» (BP, 109). L'ap-propriadarsi di dèi e uomini è l'ap-propriadarsi dell'Essere stesso, come necessità per gli dèi e bisognoso degli uomini. Quindi la *de-cisione* originaria, riguardando l'appropriare, il venir fuori, di dèi e uomini (nella loro separatezza), riguarda il concedersi o meno dell'Essere nella verità. «Quanto è lontano da noi il Dio, quello che ci nomina fondatori e creatori perché di costoro ha bisogno la sua essenza? Egli è tanto lontano da noi che noi siamo incapaci di decidere se si muova verso di noi o via da noi. E conquistare pienamente al pensiero *questa* lontananza nel suo essenziale presentarsi come lo spazio-tempo dell'estrema decisione significa domandare della verità dell'Essere, dell'evento stesso dal quale scaturisce ogni storia futura, se ancora ci sarà storia» (BP, 51-52). Cfr. MAGRIS, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, p. 257; VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, p. 51.

⁹⁸ BP, 375.

⁹⁹ BP, 426; 454 (cfr. *supra*, p. 843).

porto causale, cioè un rapporto di tipo ontico. In una sorta di rovesciamento dell'argomento ontologico, Heidegger trasforma radicalmente la concezione del divino¹⁰⁰: esso, in virtù del suo essere «il più essente tra gli enti», non dev'essere identificato con l'essere (quindi col fondamento dell'ente). Anzi, proprio per questo motivo, egli stesso ha bisogno dell'essere tanto quanto ogni altro essente. Il divino non si mostra ad Heidegger come la «ragione» dell'ente, bensì sempre nell'*Ereignis*, a partire dall'Essere e dal suo appropriarsi all'esser-ci nell'abisso, che in quanto tale dona l'apertura, o la «fenditura» (*Zerklüftung*), in cui l'uomo e il divino stesso emergono nella «contesa» (*Streit*)¹⁰¹. Le sue determinazioni sono 'in-determinazioni': l'esser «ultimo», il «passar-via», il «ritrarsi», parlano di un Dio ultrametafisico, di una sua «unicità» che nulla ha a che spartire col «mono-teismo» metafisico, ma che ha il suo fondamento «nel sito dell'attimo del rilucere»¹⁰².

Il Dio si comunica all'esser-ci con «cenni» (*Winken*), nei quali «viene accennata la legge dell'ultimo Dio»¹⁰³. Essa fonda in modo abissale la liber-

¹⁰⁰ STRUMMIELLO, *L'altro inizio del pensiero*, p. 316-318.

¹⁰¹ Il tema verrà ripreso esplicitamente nel seminario su Eraclito tenuto in collaborazione con Eugen Fink. Cfr. M. HEIDEGGER - E. FINK, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970; tr. it. a cura di A. Ardovino, *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 116-148. Per una critica a tale concezione del divino in rapporto all'Essere, cfr. MARION, *Dio senza essere*.

¹⁰² BP, 402-403. Cfr. STRUMMIELLO, *L'altro inizio del pensiero*, p. 313-314; VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contributions to Philosophy*, pp. 104-105; SCHÜSSLER, *Le «dernier dieu» et le délaissement de l'être*, p. 57; ESPOSITO, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, pp. 51-52; CORIANDO, *Der letzte Gott als Anfang*, pp. 168-176. Interessantissimo il collegamento evidenziato da Strummiello tra il «passar via» del Dio, e il libro dell'Esodo. Infatti, nel dialogo tra Dio e Mosè precedente alla consegna delle tavole della legge, vengono pronunciate queste parole: «Gli disse: "Mostrami la tua gloria!". Rispose: "Farò passare davanti a te tutta la mia bontà e proclamerò il mio nome, Signore, davanti a te. A chi vorrò far grazia farò grazia e di chi vorrò aver misericordia avrò misericordia". Soggiunse: "Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo". Aggiunse il Signore: "Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano, finché non sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere"» (Es 33, 18-22, dalla versione CEI 2008). Per altri riferimenti, cfr. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, p. 258 nota 21.

¹⁰³ BP, 400. Il concetto di 'legge' è fondamentale in SCHÜRMMANN, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*; ID., *I doppi vincoli ultimi*. Sull'«accennare» del Dio, è significativo il frammento 93 di Eraclito, che recita: «Il signore, il cui oracolo è a Delfi, né dice né nasconde ma accenna» (tr. mia). Cfr. H. DIELS - W. KRANZ, *I Presocratici*, tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006. MAGRIS, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, p. 257; SCHÜSSLER, *Le «dernier dieu» et le délaissement de l'être*, p. 58; FIGAL, *Gottesvergessenheit. Über das Zentrum von Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, p. 184.

tà dell'esser-ci: la «massima vicinanza» del Dio è «il rifiuto» che, in quanto appartenente all'evento, mostra la finitezza assoluta dell'Essere¹⁰⁴. La libertà appartiene ad essa, in quanto «giubilo dell'Essere», dal momento che «il rifiuto costringe l'esser-ci a se stesso quale fondazione del sito del *primo* passar via del Dio come colui che si rifiuta»¹⁰⁵.

I «venturi» (*die Zukünftigen*) sono i «pochi», testimoni del passaggio del Dio, che inaugurano col loro ascoltare il nuovo inizio del pensiero. Esso è caratterizzato da uno «stato d'animo fondamentale» (*Grundstimmung*), il «ritegno» (*Verhalten*), grazie al quale «essi sono determinati (*bestimmt*) dall'ultimo Dio»¹⁰⁶.

In questa ripetizione (*Wiederholung*) dell'esperienza originaria che ha portato a pensare Dio come *summum ens* e fondamento della libertà, si ritrova nuovamente il «vortice della svolta» che caratterizza la libertà pensata in modo conforme alla storia dell'Essere¹⁰⁷.

Abstract

Il presente contributo tenta, a partire da una lettura dei *Contributi alla filosofia. Dall'evento* di Martin Heidegger, di collocare all'interno del «pensiero conforme alla storia dell'essere» [*das seynsgeschichtliche Denken*] – da Heidegger sostenuto proprio nei *Contributi* – la questione della libertà. Essa, grazie anche a una valorizzazione ermeneutica del corso coevo sul *Freiheitschrift* di Schelling, viene collocata in relazione alle esigenze del «sistema» e del «fondamento» e individuata come la «dinamica dell'evento», ossia come la continua appropriazione ed espropriazione di Essere [*Seyn*] ed esser-ci [*Da-sein*].

Parole chiave: Heidegger, *Contributi alla filosofia*, libertà, fondamento, evento

The paper attempt to collocate, starting from a interpretation of *Contributions to Philosophy. From Enowning* of Martin Heidegger, the question of freedom within the «being-historical thinking» [*das seynsgeschichtliche Denken*] – developed from Heidegger exactly in *Contributions*. This question, thanks to an hermeneutic use of the coeval Heidegger's course about the *Freiheitschrift* of Schelling, is collocated in connection with the request of the «system» and of «ground», and identified as the «dynamics of enowning», the continuous appropriation and expropriation of be-ing [*Seyn*] and being-there [*Da-sein*].

Keywords: Heidegger, *Contribution to Philosophy*, freedom, ground, enowning

¹⁰⁴ BP, 403.

¹⁰⁵ BP, 404.

¹⁰⁶ BP, 388.

¹⁰⁷ BP, 404.

