

Laura La Bella

*Trascendenza umana e libertà dell'Essere:
prospettive dell'interpretazione heideggeriana di Kant
a partire da Vom Wesen der menschlichen Freiheit.
Einleitung in die Philosophie (SS 1930) **

1. Il «primo percorso» kantiano alla libertà e la questione del *Sachesein*

L'interrogazione sull'essenza della libertà attraversa in modo assiale l'intero *Denkweg* heideggeriano, inserendosi entro la più ampia prospettiva concettuale dischiusa dal tentativo di una radicale riproposizione della *Menschfrage* a partire dalla determinazione dei caratteri di progettualità e di aperturalità connaturati alla costituzione ontologica dell'Esserci. È, più precisamente, in diretto riferimento alla tematizzazione della strutturale estaticità dell'esistenza che la questione vertente sull'essenza della libertà umana trova nell'*opus* heideggeriano progressiva elaborazione, sino a ricevere la sua più sistematica trattazione in seno al corso friburghese del semestre estivo del 1930 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*¹. Poco frequentato dagli

* In questo articolo la sigla [GA] starà a indicare i volumi della *Gesamtausgabe di Heidegger* (102 voll., Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976 ss.), laddove la sigla [KGS] verrà usata per indicare i volumi delle *Kants Gesammelte Schriften* (a cura della Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer, 1902 ss.).

¹ [GA 31] M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930), hrsg. von H. Tietjen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1982, 1994², tr. it. a cura di M. Pietropaoli, *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, Milano: Bompiani, 2016. Per un inquadramento generale dell'intensa *Auseinandersetzung* heideggeriana con il programma critico kantiano, si vedano: H. Declève, *Heidegger et Kant*, La Haye: Nijhoff, 1970; H. Hoppe, *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, in V. Klostermann (hrsg. von), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1970, pp. 284-317; C. M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, Bloomington-London: Indiana University Press, 1971; P. Colonnello, *Kant nella interpretazione di Heidegger*, Napoli: Giannini, 1979; C. Esposito, *Heidegger e Kant: 1912-1929. Un'ipotesi di lettura*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», Università degli Studi di Bari, 22 (1979), pp. 221-248; F. Volpi, *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in G. Micheli e G. Santinello (a cura di), *Kant a due secoli dalla critica*, Brescia: La Scuola, 1984, pp. 161-179; D. O. Dahlstrom, *Heideggers Kant-Kommentar 1925-1936*, «Philosophisches Jahrbuch», 96 (1989), pp. 343-366; F. Cassinari, *Definizione e rappresentazione: antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, Milano: Guerini e Associati, 1994

specialisti e recentemente edito in italiano, esso muove dal proposito di un adeguato afferramento dei presupposti e delle implicazioni teoretiche della concezione kantiana della libertà, quale essa si configura in rapporto alle nozioni di *Kausalität* e di *Bewegung*. Identificando nel pensatore di Königsberg colui che «per la prima volta porta espressamente il problema della libertà in una connessione radicale con i problemi fondamentali della metafisica»², Heidegger segnala preliminarmente l'apparente paradossalità del sottotitolo del corso, che annuncia la possibilità di introdurre alla filosofia – il cui statuto epistemologico è improntato all'universalità³ – per mezzo della posizione di una domanda particolare (*Sonderfrage*), quale è quella che, assumendo ad oggetto tematico l'essenza della libertà umana, risulta, nella sua stessa formulazione, limitata ad un ambito circoscritto dell'essere dell'ente⁴. L'insuperabile aporia in cui sembrano imbattersi gli stessi intenti programmatici della *Vorlesung* trova risoluzione nel rilevamento dell'illegittima elezione dell'approccio procedurale di carattere induttivo proprio del sapere scientifico a criterio metodologico adeguato all'indagine che il filosofo intende qui affrontare:

in tutte le scienze [...] iniziamo con il particolare e il concreto [...] al fine di incontrare [...] l'essenziale e il generale [...]. Se questa limitazione all'ambito appartiene all'essenza della scienza, la filosofia evidentemente non può essere una scienza [...]. *La questione sull'essenza della libertà umana* [...] è di natura del tutto diversa da ogni questione scientifica [...]. Con [...] [essa] noi abbandoniamo ogni limitazione d'ambito [...]. Questa alterità e peculiarità [...] di indirizzarsi fin dall'inizio all'intero dell'ente, la annuncia come questione specificamente filosofica [...]. Nessuna scienza ha in quanto tale

e, infine, R. M. Marafioti, *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*, Milano-Udine: Mimesis, 2011. Con specifico riguardo alla *Vorlesung* friburghese in questione, si rinvia ai seguenti contributi: F. Chierighin, *Il problema della libertà. Note in margine a: Vom Wesen der menschlichen Freiheit di Martin Heidegger*, Padova: Nuova Vita, 1983; Id. *Heidegger e la filosofia pratica kantiana. Note a «Vom Wesen der menschlichen Freiheit»* (1930), «Verifiche», XIV (1985) 1, pp. 37-61; A. G. Vigo, *Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad*, «Anuario Filosófico», 43 (2010) 1, in part. pp. 168-181; 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), pp. 543-563.

² [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., p. 61.

³ Cfr. [GA 29/30] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929/30), hrsg von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, tr. it. di P. L. Coriando, a cura di P. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica: Mondo – finitezza – solitudine*, Genova: il melangolo, 1992, pp. 5-10.

⁴ Cfr. [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., pp. 25-61: «cercare [...] una comprensione del generale della filosofia e tuttavia scivolare fin dall'inizio in una questione particolare: questo è evidentemente un proposito impossibile [...]. Questa prima penetrazione nella dimensione autentica del problema porta con sé [...] un restringimento unilaterale, con il quale ci dovremo confrontare».

[...] l'ampiezza e la portata d'orizzonte per abbracciare nel suo domandare l'intero unitario che è inteso [...] nel domandare sulla libertà.⁵

È pertanto in virtù dell'irriducibilità del *Fragen* filosofico al *Wissen* scientifico e al carattere specialistico che attiene alle singole discipline in cui quest'ultimo si articola che Heidegger rileva l'erronea presupposizione della limitatezza del dominio abbracciato dalla questione della libertà umana⁶, la quale, implicando un inevitabile riferimento alla totalità dell'essere dell'ente e introducendo così alla cruciale posizione della *Seinsfrage*, esibisce uno statuto propriamente metafisico⁷. Quest'ultimo si rende manifesto già attraverso l'esplicazione dell'accezione meramente negativa della nozione di *Freiheit*, secondo cui essa si configura come indipendenza (*Unabhängigkeit*) dell'agire umano tanto dal mondo, inteso come totalità degli eventi storici e naturali, quanto da Dio, dato che la stessa «possibilità [...] di una *conversio* o di una *aversio* nei confronti [...] [dell'ente divino] è [...] [concepibile] [...] solo dove l'uomo gode di una propria autonomia»⁸. Conducendo dunque, *per viam negationis*, in prossimità dell'ente assunto nel suo complesso, l'interrogazione che inaugura l'*iter* speculativo qui intrapreso da Heidegger eccede la propria particolarità, originando dall'intento di «andare-all'intero (*Aufs-Ganze-Gehen*)»⁹, il quale si prospetta al contempo come un «andare-alla-radice

⁵ *Ivi*, tr. it. cit., pp. 27-37. Sulla determinatezza dei singoli domini ontici sui quali vertono le discipline in cui si specifica la conoscenza scientifica, cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, 1996², tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in Id. (a cura e con un Glossario di), *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987, pp. 60-61.

⁶ In merito alla funzione fondativa che la questione vertente sull'essenza della libertà umana riveste, nella prospettiva ontologica heideggeriana, rispetto alla posizione della domanda filosofica fondamentale, cfr. G. Masi, *La libertà in Heidegger. Ricerche sulla sua filosofia*, Bologna: Zanichelli, 1961, pp. 91-131; V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano: Vita e Pensiero, 2001, pp. 125-126; F. Ó. Murchadha, *Hegel, Nietzsche, Heidegger: Thinking Freedom and Philosophy*, «British Journal for the History of Philosophy», 13/2 (2005), in part. pp. 367-368; M. Casucci, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, Lanciano: Rocco Carabba, 2007, pp. 56-83.

⁷ Cfr. [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., pp. 16-29: «Metafisica è un interrogare nel quale ci interroghiamo penetrando nella totalità dell'ente, e ci interroghiamo in modo tale che noi stessi, gli interroganti, siamo inclusi nella domanda, veniamo cioè posti in questione [...]. Il pensare metafisico è pensare concettualmente totalizzante nel duplice senso di muoversi verso il tutto (*Aufs-Ganze-Gehen*) e di afferrare l'essenza penetrando in essa [...]. La filosofia ha senso solamente in quanto fare umano [...]. La verità della filosofia è con-radicata nel destino dell'esserci. Ma questo esserci accade nella libertà [...]. Tutto ciò che fa parte dell'esistenza dell'esserci, fa anche parte, in modo altrettanto essenziale, della verità della filosofia».

⁸ F. Chiereghin, *Heidegger e la filosofia pratica kantiana. Note a «Vom Wesen der menschlichen Freiheit»* (1930), *op. cit.*, p. 38.

⁹ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., p. 53.

(*An-die-Wurzel-Geben*)»¹⁰. La portata ontologica di tale movimento si rivela compiutamente nella determinazione positiva del concetto di libertà, secondo la duplice declinazione cosmologica e pratica in cui esso si modula rispettivamente nella prima e nella seconda *Critica* kantiana.

Com'è noto, la libertà intesa in senso cosmologico o trascendentale è esplicitamente tematizzata nel contesto teoretico del II libro della *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, in cui essa è definita in termini di spontaneità assoluta o assoluta autoposizione, ossia come capacità di dare inizio da sé ad una nuova serie causale nel mondo fisico indipendentemente da alcun'altra causa precedente. In una simile accezione, essa si prospetta come un'idea pura trascendentale che, in quanto tale, non è derivabile dall'esperienza, e la cui causalità risulta di genere del tutto eterogeneo rispetto alla causalità secondo natura che concerne i fenomeni suscettibili di conoscenza¹¹. Rispondendo alla necessità della scienza fisica di ammettere «una spontaneità assoluta delle cause (*eine absolute Spontaneität der Ursachen*)»¹², la libertà trascendentale è compresa entro un'orizzonte puramente noumenico e si delinea dunque quale condizione incondizionata della serie degli eventi condizionati che da essa è avviata. Trova qui conferma l'affermazione heideggeriana secondo cui la posizione della questione della libertà consente al pensiero di volgersi alla totalità, giacché, costituendo la libertà trascendentale una specificazione della causalità – la quale rappresenta la legge fondamentale dell'essere dell'ente, del cui divenire fenomenico può darsi conoscenza esclusivamente in virtù dell'applicazione del principio di causa-effetto –, essa non può che aprire all'interrogazione ontologica fondamentale (*Grundfrage*), svolgendo adeguatamente il compito di introdurre alla filosofia. Configurandosi quindi come «*problema della possibilità dell'esperienza in quanto domanda sulla possibilità della metafisica*»¹³, la concezione kantiana della libertà cosmologica rinvia costitutivamente alla questione della causalità

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in [KGS 3: 2a edizione] e [KGS 4: 1a edizione], tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari: Laterza, 1981, p. 347: «per libertà, nel senso cosmologico, intendo la facoltà di incominciare da sé uno stato, la cui causalità, dunque, non sta a sua volta sotto un'altra causa, che la determini nel tempo secondo la legge di natura [...]. È una legge universale della stessa possibilità di ogni esperienza, che tutto quello che accade deve avere una causa, quindi anche la causalità della causa [...] deve a sua volta avere una causa: onde infatti l'intero campo dell'esperienza, per quanto si estenda, viene trasformato in un complesso di semplice natura. Ma poiché in tal modo non si può raggiungere una totalità assoluta delle condizioni nel rapporto di causa, così la ragione si crea l'idea d'una spontaneità, che da se stessa possa cominciare ad agire, senza che occorra premetterle un'altra causa per determinarla all'azione conformemente alla legge del rapporto causale».

¹² *Ivi*, p. 300.

¹³ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., p. 435 (traduzione lievemente modificata).

della causa (*Ursachesein*), quale presupposto stesso a partire da cui la definizione della libertà positiva può essere guadagnata.

È in relazione all'idea trascendentale di mondo che la libertà viene assunta, nell'ambito della *Cosmologia razionale* della *Dialettica trascendentale*, ad oggetto di specifica trattazione. In conformità alla definizione kantiana dell'idea trascendentale come rappresentazione razionale di un'unità ultima ed insuperabile, l'idea puramente regolativa di mondo si riferisce alla totalità incondizionata dei fenomeni esterni¹⁴, ed è in merito a quest'ultima che il problema della libertà si pone inevitabilmente. Ne consegue la terza delle quattro antinomie in cui la ragione non può che imbattersi assecondando il bisogno ineliminabile di una conoscenza assoluta, la cui illusorietà è smascherata proprio dalla *Dialettica trascendentale*. La *Terza Antinomia* in cui la ragione si irretisce – assumendo che, dato un fenomeno condizionato e quindi conoscibile, sia data come tale anche la serie delle sue condizioni (la quale invece, essendo inespugnabile, risulta esclusivamente pensabile) – si fonda sulla categoria intellettuale della relazione e, più specificamente, della causalità. Essa è formulata da Kant nei seguenti termini:

Tesi: La causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui possono essere derivati tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità per libertà [...]. *Antitesi*: Non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo leggi della natura.¹⁵

Poiché di entrambe le proposizioni sarebbe possibile fornire una dimostrazione che ne attesti la veridicità, il loro conflitto appartiene alla ragione in quanto tale ed è risolvibile solo considerando l'eterogeneità degli ambiti cui esse si riferiscono, i quali sono rispettivamente identificabili nel

¹⁴ In merito all'interpretazione heideggeriana del duplice significato cosmologico ed esistentivo della nozione kantiana di mondo, quale essa si configura, specie in rapporto al concetto di finitezza, rispetto alla metafisica della scuola lebniziano-wolffiana, cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), *op. cit.*, tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza del fondamento*, in Id. (a cura e con un Glossario di), *Segnavia, op. cit.*, pp. 104-111: «Anche per Kant resta fermo che la totalità rappresentata nel concetto di mondo si riferisce alle cose *finite* meramente presenti sotto mano. Ma questo riferimento alla finitezza [...] acquista un nuovo significato. La finitezza [...] non è determinata sulla traccia di una prova ontica del loro essere create da Dio, ma è stabilita in base al fatto che [...] le cose sono oggetto possibile di una conoscenza finita [...]. Di qui si apre la possibilità di farsi un'idea del secondo significato possibile che ha in Kant il concetto di mondo, [...] ossia il significato specificamente esistentivo [...], [in riferimento al quale] conoscenza del mondo ha [...] lo stesso significato di *antropologia* pragmatica [...]. In tutto questo, mondo è il termine che denota l'esserci umano nel nocciolo della sua essenza».

¹⁵ I. Kant, *op. cit.*, tr. it. cit., pp. 300-301.

mondo noumenico e in quello fenomenico¹⁶. La suddetta antinomia scaturisce – analogamente a quanto avviene per le altre tre antinomie della *Cosmologia razionale* – dalla pretesa della ragione di assumere il mondo noumenico come oggetto d'esperienza, e, dunque, dal conseguente misconoscimento della distinzione fra noumeno (o cosa in sé) e fenomeno, il solo, quest'ultimo, che – secondo quanto asserito nell'*Estetica trascendentale* – può essere esperito secondo le condizioni a priori del soggetto conoscente. Come Heidegger ricorda, è proprio la distinzione ontologica tra fenomeno e noumeno, ai quali attengono rispettivamente la causalità deterministica della natura (*nach der Natur*) e la causalità secondo libertà (*aus Freiheit*), a porsi a fondamento della pensabilità non contraddittoria della loro coesistenza. Quest'ultima si determina solo ammettendo che un medesimo evento (*Begebenheit*) partecipi di entrambi gli ordini di causalità¹⁷, e ciò si verifica unicamente nel caso dell'uomo, che, in virtù della sua duplice essenza fenomenica e noumenica¹⁸, è, in quanto ente appartenente alla natura, sottoposto alla necessità delle sue leggi, e, in quanto agente razionale, capace di autodeterminarsi in obbedienza alla legge morale.

Il rapporto di derivazione sussistente fra l'idea di libertà trascendentale come spontaneità assoluta e la categoria intellettuale di causalità comporta, nell'interpretazione heideggeriana, l'inevitabile radicarsi del concetto stesso di libertà positiva in una prospettiva meramente ontica e, con ciò, l'impossibilità di accedere, per la via tracciata da Kant, al radicale senso ontologico che la nozione in questione manifesta in riferimento all'esistenza umana¹⁹. La determinazione della libertà come autoposizione (*Selbsttätigkeit*), pur implicando una causalità autonoma rispetto a quella che governa il divenire naturale, risulta tuttavia riconducibile, in termini propriamente trascendentali, ad essa. Il totale smarrimento della

¹⁶ Per una dettagliata ricostruzione del terzo conflitto antinomico della *Cosmologia razionale*, cfr. H. Heimsoeth, *Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie*, «Kant-Studien», 57 (1966), pp. 206-229; S. J. Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford: Oxford University Press, 1972; H. Röttges, *Kants Auflösung der Freiheitsantinomie*, «Kant-Studien», 65 (1974), pp. 33-49; H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 11-29.

¹⁷ Sull'interpretazione heideggeriana della soluzione della *Terza Antinomia della Dialettica trascendentale*, si veda V. Vitiello, *Heidegger e la morale kantiana*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo: Flaccovio, 1994, pp. 288-291.

¹⁸ Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in [KGS 4], tr. it., introduzione, note e apparati a cura di V. Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano: Bompiani, 2003, pp. 209-213.

¹⁹ Cfr. [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., pp. 77-79: «Kant ha colto il problema della libertà in modo tale che indichi in questa prospettiva [...]: domandare sull'essenza della libertà umana [...] vuol dire: rendere problema l'essenza della causalità, dell'essercausa».

valenza ontologica della libertà si rende ancor più evidente ampliando l'ambito di significazione del concetto di causalità in direzione del fenomeno del movimento (*Bewegung*), del quale l'esser-causa (*Sachesein*) costituisce una peculiare modalità di specificazione. Poiché, infatti, tale fenomeno coinvolge l'interezza dell'essere dell'ente, esso non può che rinviare alla domanda guida (*Leitfrage*) circa l'essenza della totalità ontica (*Seiendheit*), ed è in tal modo che la questione sull'essenza della libertà dischiude la possibilità di quell'*Aufs-Ganze-Gehen* in cui il genuino *Fragen* filosofico consiste:

essere causa significa tra l'altro: far seguire (*Folgenlassen*), cominciare [...]; [esso] è un carattere dei processi, degli avvenimenti, degli accadimenti. Simili caratteri mostrano senza eccezioni ciò che chiamiamo *movimento nel senso più ampio* [...]. Il movimento, vale a dire l'esser mosso (*Bewegtsein*) ovvero in quiete (*Ruhen*) (in quanto un modo proprio del movimento), si rivela come una determinazione fondamentale di ciò a cui noi assegniamo in genere un essere, ossia dell'ente [...]. Il problema del movimento è fondato sulla questione dell'essenza dell'ente in quanto tale.²⁰

È a tale riguardo che il filosofo evoca la dottrina cinetica elaborata nella *Fisica* di Aristotele, nel quale identifica, come si legge nello scritto del 1939 *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1*, colui che «ha raggiunto per primo [...] quel livello del domandare in cui [...] l'esser-mosso (*Bewegtsein*) viene esplicitamente fatto oggetto di domanda e concepito come il modo fondamentale dell'essere»²¹. Nell'orizzonte me-

²⁰ *Ivi*, tr. it. cit., pp. 79-81 (traduzione leggermente modificata).

²¹ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1* (1939), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, op. cit., tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1*, in Id. (a cura e con un Glossario di), Segnavia, op. cit., p. 198. Sulla concezione aristotelica del movimento quale determinazione essenziale del dominio degli enti naturali, cfr. D. Webb, *The Contingency of Freedom: Heidegger Reading Kant*, «International Studies in Philosophy», vol. XXXVI/1 (2004), pp. 195-196: «The originality of Aristotle's approach to the problem of movement lies in the intimacy of the relation he describes between movement and Being, an achievement made possible by his introduction of the language of potentiality and actuality in which this intimacy finds expression. For Aristotle, all movement could be conceived in terms of the actualisation of potentiality». In seno alla vasta letteratura critica sulla dottrina aristotelica della *kinesis*, si segnalano, in particolare, i seguenti contributi, in cui la questione è affrontata in specifico riferimento al problema della causalità finalistica della natura: J. Owens, *The Teleology of Nature*, «Monist», 52 (1968), pp. 159-173; L. A. Kosman, *Aristotle's Definition of Motion*, «Phronesis», 14 (1969), pp. 40-62; S. Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, 1982; J. G. Lennox, *Aristotle on Change* (1984), in P. Gerson Lloyd (ed. by), *Aristotle: Critical Assessment*, 4 voll., New York: Routledge & P. Kegan, 1999, vol. II, pp. 118-126; M. D. Boeri, *Change and Teleology in Aristotle's Physics*, «International Philosophical Quarterly», 34 (1995), pp. 87-96; I. Bodnár, *Movers and Elemental Motions in Aristotle*, «Oxford Studies in

tafisico aristotelico la determinazione dell'essenza del movimento, ossia della motilità (*Bewegtheit*), quale struttura ontologica sottesa all'intero dominio della φύσις, non origina, secondo Heidegger, dall'assunzione del carattere procedurale della κίνησις, bensì dal primato ontologico riconosciuto allo stato di compiutezza cui essa tende. Quest'ultimo coincide con la στάσις, ovvero con il caso limite²² del movimento stesso, rappresentato dalla cessazione del processo in cui esso consiste, una volta conclusosi il suo perfetto (τέλειος) dispiegamento. È pertanto la condizione ontologica dello stare-in-sé (*In-sich-stehen*) a definire l'essere dell'ente, nel cui venire alla presenza (*Anwesenung*) l'essenza del movimento può pienamente rivelarsi. In merito alla precipua accezione in cui Aristotele intende il termine μεταβολή – designante il fenomeno generale del mutamento, di cui la κίνησις *stricto sensu* costituisce la specificazione di tipo locale, ovvero il mutamento secondo il luogo (κατὰ τόπον) o traslazione (φορά)²³ –, il filosofo tedesco chiama in causa le nozioni di δύναμις e di ἐνέργεια, atte a «denominare quel concetto fondamentale [...] in cui è pensata l'entità, l'οὐσία»²⁴: perché la μεταβολή avvenga, è necessario che si verifichi – come Heidegger osserva rinviando esplicitamente alla diffusa trattazione elaborata da Aristotele nel III libro della *Fisica* – la transizione, da parte di un sostrato (ὑποκείμενον), da uno stato iniziale di privazione (στέρησις) di una certa proprietà a quello opposto in cui

Ancient Philosophy», 15 (1997), pp. 81-117; P. Pellegrin, *Les ruses de la nature et l'éternité du mouvement: Encore quelques remarques sur la finalité chez Aristote*, in M. Cantosperber et P. Pellegrin (éd. par), *Le Style de la pensée: Recueil des textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris: Les Belles Lettres, 2002, pp. 296-323 e, infine, C. V. Mirus, *To Hou Heneka and Continuous Change*, «Newsletters for the Society for Ancient Greek Philosophy», 5 (2004) 1, pp. 1-19.

²² Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1* (1939), *op. cit.*, tr. it. cit., p. 238: «I Greci concepiscono la motilità a partire dalla quiete. In ciò occorre distinguere tra motilità (*Bewegtheit*) e movimento (*Bewegung*), così come tra quietezza (*Ruhigkeit*) e quiete (*Ruhe*). La motilità vuol dire l'essenza da cui si determinano movimento e quiete. Per quiete si deve intendere il "cessare" (παύεσθαι, *Metafisica*, Θ, 6, 1048 b 26) del movimento. La mancanza di movimento è da considerare come caso limite di quest'ultimo (= 0). Ma proprio la quiete, così concepita come sottospecie del movimento, ha nondimeno come sua essenza la motilità».

²³ Cfr. Arist. *Phys.* III 1, 200b 33- 201a 15; V 2, 226a 32-226b 1. In merito all'affinità e alla differenza semantica sussistente fra i termini μεταβολή e κίνησις (i quali ricorrono come sinonimi in Arist. *Phys.* III 1, per poi essere distinti nel prosieguo dell'indagine sul movimento: cfr. *ivi*, V 1, 224b 35-225b 9), si veda almeno I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Winter, 1966, tr. it. di P. Donini, *Aristotele*, Milano: Mursia, 1976, p. 354, nonché E. Hussey (Translated with Introduction and Notes by), *Aristotle's Physics Books III and IV*, New York: Oxford University Press, 1983, p. 55.

²⁴ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1* (1939), *op. cit.*, tr. it. cit., p. 240.

quest'ultima risulta acquisita in atto (ἐντελεχεία)²⁵. La coppia concettuale costituita dalle nozioni di ὕλη e di μορφή²⁶, alla quale è strettamente correlata quella di δύναμις e di ἐνέργεια, viene a tal proposito introdotta dallo Stagirita per esplicitare il mutamento κατ' ἔξοχην, ovvero quello sostanziale, relativo alla generazione (γένεσις) dell'οὐσία, la quale attiene sia all'ambito della φύσις che a quello della ποίησις (in riferimento alla quale sarebbe invero più appropriato l'impiego del termine 'produzione')²⁷. Tanto i φύσει ὄντα quanto i ποιούμενα sono infatti il risultato di un processo al termine del quale una determinata materia (ὕλη) assume una certa forma (μορφή) che inizialmente possedeva solo in potenza (δυνάμει) – tale è, per esempio, il mutamento che si verifica nel tras-formarsi di

²⁵ La trattazione più ampia riservata da Heidegger all'interpretazione della dottrina cinetica aristotelica, quale essa si delinea in connessione alle capitali determinazioni concettuali della *dynamis* e dell'*energeia*, si dispiega in seno alla *Vorlesung* del semestre estivo del 1931 corrispondente a [GA 33] M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik, IX*, 1-3. *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931), hrsg. von H. Hüni, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1981, 1990², tr. it. a cura di U. Ugazio, *Aristotele, Metafisica, Θ*, 1-3. *Sull'essenza e la realtà della forza*, Milano: Mursia, 1992. Sull'interpretazione heideggeriana dell'ontologia aristotelica, con particolare riferimento al significato dell'essere in quanto potenza e atto, cfr. P. Rodrigo, *Heidegger lecteur d'Aristote: δύναμις et ἐνέργεια sous le regard phénoménologique* (G.A. XXXIII / Met. IX 1-3), «Les études philosophiques», 60 (1990), pp. 353-372; F. Volpi, *La "riabilitazione" della δύναμις e dell'ἐνέργεια in Heidegger*, «Aquinas», XXXIII (1990), pp. 3-28; T. Sadler, *Heidegger and Aristotle, The Question of Being*, London and Atlantic Highlands, NJ: ATHLONE, 1996; A. D'Angelo, *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Bologna: Il Mulino, 2000; F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Padova: il Poligrafo, 2000 e, infine, W. A. Brogan, *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, Albany, NY: State University of New York Press, 2005.

²⁶ In seno all'ampia messe di studi dedicati alla determinante valenza che tali nozioni rivestono nell'ambito della teleologia aristotelica, cfr. almeno L. Ruggiu, *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Brescia: Paideia, 1970, p. 447; M. De Carolis, *Dynamis e Macht. Il problema della potenza in Nietzsche e Aristotele*, in Id., F. Fusillo, G. Russo, M. Zanardi (a cura di), *Sulla potenza. Da Aristotele a Nietzsche*, Napoli: Guida, 1989, pp. 20-21; M. Matthen and R. J. Hankinson, *Aristotle's Universe: Its Form and Matter*, «Synthèse», 96 (1993), pp. 417-435; M. Liske, *Aristotle's Teleology and the Opposition of Matter and Form*, «Diotima», 31 (2003), pp. 89-103; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote: essai sur la problematique aristotelicienne*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005, in part. p. 448, nota 5.

²⁷ Sull'intendimento heideggeriano della γένεσις aristotelica nei termini di quella peculiare produzione (*Herstellung*), che, traducendosi nel sorgere da sé o nascere (*Entstehung*), si specifica nel movimento autotelico del *Sich-selbst-Herstellen*, differenziandosi, in tal modo, dal mero *Machen* poetico, cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1* (1939), *op. cit.*, tr. it. cit., p. 244: «Nella γένεσις come installarsi, il produrre è in tutto e per tutto il venire alla presenza dell'aspetto stesso senza l'aggiunta di un'istruzione e di un soccorso che caratterizza appunto ogni «fare». Ciò che produce-stesso nel senso dell'installarsi non ha bisogno di aspettare una fattura (*Mache*); se ne avesse bisogno, ciò vorrebbe dire che un animale non sarebbe in grado di riprodursi se non padroneggiasse la sua propria zoologia».

un seme in pianta (φύσει ὄν) o di una pietra in statua (ποιούμενον) per intervento dell'ἄρχιτέκτων; ed è in virtù del fatto che l'ente (naturale o prodotto dall'uomo) si dà solo nell'attualizzarsi della forma potenziale del sostrato materiale soggetto alla μεταβολή che Aristotele può concludere che

natura è piuttosto [la forma] che la materia: ciascuna cosa, infatti, allora si dice che è, quando sia in atto piuttosto che quando sia in potenza [μᾶλλον αὕτη φύσις τῆς ὕλης: ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχεία ἢ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει].²⁸

Il primato ontologico della forma sulla materia, asserito nel passo succitato, svolge una funzione concettuale di capitale rilevanza nel contesto della lettura heideggeriana della *Fisica* aristotelica:

la μορφή non è « di più » φύσις perché, come « forma », ha sotto di sé una « materia » da plasmare, ma, in quanto si installa nell'aspetto, essa sovrasta il disponibile (la ὕλη), perché essa è il venire alla presenza dell'attitudine di ciò che è adatto e perciò, in relazione al presentarsi, è più originaria.²⁹

Poiché il venire alla presenza dell'οὐσία si attua nella μορφή assunta dalla ὕλη solo al termine del processo di μεταβολή – il cui principio (ἀρχή) è rappresentato, nel caso in cui l'ente in questione sia naturale o artefatto, rispettivamente dalla φύσις o dalla ποίησις –, e poiché la perfezione (τελείωσις) in cui il suo εἶδος si mostra alla vista è determinata dal possesso stabile e in atto di una condizione prima (del cambiamento) solo potenziale, è nell'ἐντελέχεια – che rappresenta il τέλος, cioè lo stadio di statica compiutezza in cui la κίνησις, raccogliendosi, cessa – che riposa «l'essenza della motilità [...], perché questa quietezza (*Ruhigkeit*) soddisfa nel modo più puro l'essenza dell'οὐσία, ossia del venire alla presenza costante nell'aspetto»³⁰. Al primato della μορφή sulla ὕλη è pertanto

²⁸ Arist. *Phys.* II 1, 193b 6-8.

²⁹ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1* (1939), *op. cit.*, tr. it. cit., p. 242.

³⁰ *Ivi*, p. 240. Sulla quiete quale stato in cui si manifesta l'essenza del movimento (*Bewegtheit*) e al contempo l'essenza dell'ente (*Seiendheit*), cfr. [GA 6. 1] M. Heidegger, *Nietzsche I* (1936-1939), hrsg. von B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1996, tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano: Adelphi, 1994, pp. 866-867: «Al pensiero di Aristotele l'ente presente si mostra come ciò che è venuto a stare, che sta in una stabilità o [...] giace dinanzi [...]. Aristotele concepisce ciò che è stabile e giace dinanzi come qualcosa che in qualche modo è in quiete. La quiete mostra di essere un carattere della presenza. Ma la quiete è un modo eminente della motilità. Nella quiete il movimento si è compiuto [...]. La presenza dell'ente presente, sia esso in quiete o in movimento, ottiene la sua determinazione essenziale se la motilità e, con essa, la quiete sono concepite quali caratteri fondamentali dell'essere».

intimamente connesso quello dell'ἐνέργεια sulla δύναμις, il quale trova espressione nell'assunto secondo cui «è evidente che l'atto è anteriore alla potenza (φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμειός ἐστιν)»³¹, nel quale Heidegger individua l'apice stesso del «pensiero aristotelico, e perciò anche greco»³².

In definitiva, una simile concezione cinetica appare a Heidegger radicalmente improntata alla priorità riconosciuta alla determinazione dell'ἐντελέχεια, che riflette il generale orientamento teleologico che informa di sé l'intero sistema filosofico elaborato dallo Stagirita. La riconduzione della questione della causalità a quella del movimento³³, quale essa si delinea nell'*Auseinandersetzung* con l'ontologia aristotelica, consente a Heidegger un ulteriore e cruciale passaggio teoretico, attraverso cui si rende pienamente intellegibile il senso in cui il problema della libertà si traduce in un *An-die-Wurzel-Geben*: il carattere di *Bewegtsein* della φύσις tocca infatti alla radice la concezione dell'essere dell'ente soggiacente alla metafisica presenzialistica di matrice greca, dalla quale la stessa tematizzazione kantiana della libertà positiva risulta profondamente influenzata:

così la visuale sul problema della libertà si estende [...]: libertà trascendentale (assoluta spontaneità) – causalità privilegiata – causalità (esser causa) in quanto tale – mobilità in quanto tale – ente in quanto tale [...]. Con questa domanda [...] su che cosa sia autenticamente l'ente in quanto ente nella sua piena ampiezza e profondità, noi poniamo la stessa domanda che da tempi immemorabili vale come la domanda decisiva, prima e ultima, del filosofare autentico – la domanda guida della filosofia: τί τὸ ὄν, che cos'è l'ente?³⁴

È nella stessa risposta aristotelica alla *Leitfrage* – ossia nell'assunzione dell'οὐσία in termini di presenzialità (*Vorhandensein*), la quale pertiene alla condizione di stabile permanenza della παρουσία, in cui

³¹ Arist. *Metaph.* Θ 8, 1049b 5. Sull'assunzione heideggeriana dell'*entelecheia* quale chiave di volta concettuale della metafisica aristotelica, cfr. F. Volpi, *La "riabilitazione" della δύναμις e dell'ἐνέργεια in Heidegger*, op. cit., p. 18. Sull'offuscamento dell'originario assunto semantico delle nozioni aristoteliche di *dynamis* e di *energeia* comportato dalla traduzione latina di tali termini rispettivamente con *potentia* e *actualitas*, cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1* (1939), op. cit., tr. it. cit., pp. 240-241; sulla questione, si vedano almeno F. Volpi, *Platonismo e aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano: Franco Angeli, 1992, p. 269 e R. Giusti, *Rileggendo Aristotele dopo Heidegger. La teoria aristotelica della potenza e dell'atto e le radici della metafisica*, «Annuario filosofico», 12 (1996), in part. pp. 94-96.

³² M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1* (1939), op. cit., tr. it. cit., p. 240.

³³ Cfr. D. Webb, *The Contingency of Freedom: Heidegger Reading Kant*, op. cit., pp. 194-196.

³⁴ [GA 31] M. Heidegger, op. cit., tr. it. cit., p. 81.

risiede l'essenza (*Wesenheit*) dell'entità³⁵ – che il pensatore tedesco ravvisa pertanto l'origine prima dell'intendimento kantiano dell'essenza della libertà. Imprescindibile si rivela, a tal proposito, il riferimento alle analogie dell'esperienza su cui si incentra la III sezione del II capitolo dell'*Analitica dei principi*, le quali, determinando in senso temporale la struttura della causalità, definiscono le stesse condizioni di possibilità della percezione empirica. Sono dunque queste ultime a consentire, in termini trascendentali, la conoscenza dei fenomeni come enti presenti (*Vorhandenen*) e, in quanto tali, rap-presentabili sulla base della specifica relazione temporale in cui essi si connettono secondo la necessità della successione di causa ed effetto. A questo riguardo, occorre ricordare che l'applicazione delle categorie dell'intelletto agli oggetti dell'esperienza sensibile avviene attraverso quei giudizi sintetici a priori supremi (ovvero tali da poter fungere da fondamento ad ulteriori giudizi, ma da non poter essere a loro volta ricondotti a giudizi più generali) che sono appunto i principi dell'intelletto, i quali rappresentano le condizioni ultime a priori di ogni esperienza empirica e dunque di ogni possibile conoscenza. Tali principi sono distinti da Kant nei seguenti quattro gruppi, corrispondenti alle categorie della quantità, della qualità, della relazione e della modalità: 1) assiomi dell'intuizione; 2) anticipazioni della percezione; 3) analogie dell'esperienza; 4) postulati del pensiero empirico. Mentre i primi due principi sono definiti matematici, gli ultimi due sono qualificati come dinamici, in quanto costituiscono i presupposti dei principi della fisica e riguardano l'esistenza degli oggetti in relazione fra loro. Inoltre, tanto le analogie dell'esperienza quanto i postulati del pensiero empirico sono principi regolativi – a differenza dei primi due principi, che Kant designa come costitutivi –, perché sono relativi alla connessione dinamica in cui si danno i fenomeni e non alla loro determinazione matematica (ovvero alla costituzione di essi in ordine alla loro grandezza estensiva e intensiva). Le analogie dell'esperienza che corrispondono alla categoria di relazione rivestono una valenza prioritaria rispetto a tutti gli altri principi sintetici dell'intelletto, poiché, fornendo la connessione di tutti i fenomeni naturali e attestandone la relazione di reciproca dipendenza, rendono la natura, assunta nel suo complesso, possibile oggetto d'esperienza. Il *principio generale* delle analogie d'esperienza recita:

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 143: «οὐσία significa autenticamente [...] sempre παρουσία, e soltanto perché οὐσία significa qualcosa di simile l'ἄπουσία può esprimere: lo "scarto" e la mancanza, vale a dire della presenza (*Anwesenheit*). L'assenza (*Abwesenheit*) non è la mancanza di essenza (*Wesenheit*), bensì la mancanza di presenza, e così "essenza" (*Wesenheit*), οὐσία, significa in fondo presenza. I Greci comprendono l'entità nel senso di presenza costante».

l'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni.³⁶

La connessione evocata in tale principio trova fondamento nella determinazione temporale dei fenomeni, in virtù della quale ciascuno di essi è rappresentabile sulla base della sua collocazione nel tempo. Corrispondentemente alla distinzione tra le determinazioni temporali dei fenomeni, rappresentate dalla permanenza, dalla successione e dalla simultaneità, Kant distingue tre principi o analogie dell'esperienza, attraverso cui avviene la connessione delle percezioni (che non sono in sé stesse oggetti, i quali sono determinati dall'intelletto per mezzo della connessione fra le percezioni operata attraverso l'applicazione delle categorie): 1) il principio della permanenza della sostanza; 2) il principio della successione temporale secondo la legge della causalità e 3) il principio della simultaneità. Quanto alla seconda analogia dell'esperienza, su cui Heidegger principalmente si sofferma, essa esprime il principio sintetico a priori secondo cui «tutti i cangiamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto»³⁷, cosicché l'esperienza si possa costituire non come mera giustapposizione di percezioni diverse, bensì nella forma di nessi di fenomeni congiunti fra loro, secondo una successione temporale e un preciso ordine causale.

È dunque la causalità a fondare la conoscenza umana della natura, compresa come complesso di enti che si danno all'esperienza, nella loro reciproca connessione, in funzione di una relazione temporale, la successione, alle cui determinazioni strutturali, il prima e il poi, corrispondono rispettivamente la causa e l'effetto, come Heidegger puntualizza nel seguente passo:

la legge di causalità dà come risultato un *principio della successione temporale*. La causalità è in sé rapportata alla *successione temporale* [...]. Nella relazione causa-effetto si trova dunque ciò che precede e ciò che segue; in generale il susseguirsi, l'uno dopo l'altro, la successione, che Kant coglie in quanto *successione temporale*. Così vediamo la *connessione tra causalità e successione temporale* [...]. Ora le analogie dell'esperienza, vale a dire i principi, ai quali appartiene anche il principio della causalità (seconda analogia), Kant le chiama *determinazioni trascendentali del tempo*. Esse contengono le regole della necessaria e comune determinazione temporale di tutti i semplicemente-presenti (*Vorhandenen*).³⁸

Si palesa così il valore costitutivo della temporalità quale tessitura base della scienza della natura, dal momento che l'ente presente alla pecezio-

³⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. cit., p. 158.

³⁷ *Ivi*, p. 166.

³⁸ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., pp. 317-333.

ne può essere rappresentato e divenire dunque oggetto di conoscenza solo qualora esso sia determinato temporalmente nella sua permanenza, successione o simultaneità rispetto ad un altro ente, pena l'impossibilità di essere appreso nel pensiero. La temporalità finisce quindi per rappresentare, come nota opportunamente Heidegger, la condizione stessa di possibilità del manifestarsi dell'ente presente, rappresentabile secondo gli specifici rapporti di tempo (*Zeitverhältnisse*) che, in definitiva, si pongono a fondamento della sua stessa esperibilità:

nelle analogie Kant formula delle regole che sono rappresentate in anticipo in ogni esperienza umana in quanto tale, in modo tale che tengono dinanzi a ogni singola esperienza i rapporti fondamentali del possibile essere-nel-tempo del semplicemente-presente, ossia fanno comprendere ciò che è esperito, ciò che è esperibile, come l'ente che si fa incontro in se stesso *nel contesto del suo esser semplicemente-presente*. In esse si concentra *in parte la comprensione dell'essere*, per quanto riguarda l'esser semplicemente-presente del semplicemente-presente (natura).³⁹

L'intima connessione fra il rapporto causale e la successione temporale secondo cui l'accadere fenomenico si dà alla conoscenza finita dell'uomo comporta, a sua volta, un implicito riferimento al fenomeno del mutamento al quale si è in precedenza accennato, nonché alla correlazione, ad esso sottesa, fra la determinazione temporale della permanenza e la categoria intellettuale della sostanza indicata dalla prima analogia dell'esperienza, secondo cui «in ogni cambiamento dei fenomeni la sostanza permane, e la quantità di essa nella natura non aumenta né diminuisce»⁴⁰. L'intendimento kantiano della causalità, cui il concetto di libertà positiva costitutivamente rinvia, appare dunque ontologicamente orientato, come Heidegger rileva a partire dal quadro concettuale delineato dall'*Analitica*, sull'assunzione di una presenzialità di tipo naturalistico:

il problema della causalità si è immedesimato con il problema della sostanzialità nel senso più ampio della permanenza [...]. Nella prima analogia viene già determinato il rapporto della prima nei confronti della seconda a partire dalla determinazione essenziale dell'«autentico oggetto» dell'esperienza, della natura, e così, designando in anticipo l'essenza del *movimento* possibile: la successione è *soltanto* cambiamento. I passaggi sono sequenze e successioni dell'ente e del non ente, in modo tale che questi non solo semplicemente mutano, ma si susseguono sul fondamento di un permanente, e costituiscono così l'accadere che percepiamo nell'esperienza.⁴¹

³⁹ *Ivi*, p. 343.

⁴⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. cit., p. 162.

⁴¹ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., pp. 365-369. Sulla questione qui trattata, cfr.,

Poiché la questione del *Sachesein*, considerata nella sua essenziale connessione con quella della *Zeitlichkeit*, si prospetta quale condizione stessa di possibilità della conoscenza dell'essere dell'ente nella sua totalità, Heidegger pone in luce come la trattazione kantiana della libertà trascendentale conduca inevitabilmente, proprio in virtù della sua diretta derivazione dalla categoria relazionale della causalità, sino alla *Fundamentalfrage* circa l'essere in generale. Se da un canto la nozione kantiana di libertà positiva come spontaneità assoluta consente dunque un accesso privilegiato al problema ontologico, dall'altro risulta tuttavia fondata, nella sua stessa formulazione, sul principio della connessione causale che regola il succedersi temporale dei fenomeni intesi come enti permanenti e, in conseguenza di ciò, finisce per rimettersi interamente nella prospettiva meramente ontica a partire da cui essi si rendono empiricamente afferrabili. Come Heidegger rileva criticamente, essa rimane pertanto fortemente vincolata all'interno dell'orizzonte della metafisica della presenza e, quindi, ad una dimensione di inautenticità che non consente di attingere né l'essenza dell'essere cui la domanda filosofica per eccellenza, la *Grundfrage*, mira, né l'essenza della libertà quale cifra ontologica dell'esistenza umana:

per Kant è ovvio vedere la *libertà e l'esser libero nell'orizzonte dell'esser semplicemente-presente (Vorhandensein)*, ossia *tralasciare la questione sullo speciale modo d'essere dell'ente libero* e non affrontare né dispiegare originariamente e propriamente la libertà come problema metafisico [...]. Così, a partire dal concetto di azione e dal suo significato esteso, si mostra *l'entrare in gioco del concetto generale della causalità nella determinazione della libertà*. Cogliamo quindi sempre più chiaramente *l'orizzonte ontologico generale in cui risiede per Kant il problema della libertà, nella misura in cui la libertà è un tipo di causalità*.⁴²

oltre a C. Esposito, *Heidegger, Kant e il problema della causalità libera*, «Paradigmi», 17 (1999), in part. pp. 496-497, anche F. Chierighin, *Heidegger e la filosofia pratica kantiana. Note a «Vom Wesen der menschlichen Freiheit» (1930)*, *op. cit.*, pp. 49-50: «Che cos'è la causalità per Kant? Dall'esame delle analogie dell'esperienza si ricava che la permanenza, come condizione della pensabilità di ogni fenomeno, è condizione anche della relazione di causalità, grazie alla quale viene compiuto un essenziale passo innanzi nella comprensione della possibilità dell'esperienza. Se infatti è vero, come afferma la prima analogia, che in ogni mutamento dei fenomeni la sostanza permane, il mutamento stesso, e cioè il sorgere e il perire di alcunché, non è comprensibile senza un riferimento a ciò che precede e a ciò che segue».

⁴² [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., pp. 405-417.

2. L'insufficiente radicalità della concezione kantiana della libertà pratica

Se l'interpretazione elaborata da Heidegger in merito al «primo percorso (*erste Weg*)»⁴³ alla libertà tracciato nel sistema kantiano si conclude con la critica relativa all'intendimento della stessa *Freiheit* sul fondamento di una concezione sostanzialistica dell'essere dell'ente, l'indagine vertente sul «secondo percorso (*zweite Weg*)»⁴⁴ kantiano alla libertà tematizza quest'ultima non in riferimento al problema cosmologico, ma a quello specificamente antropologico, così come esso si delinea in seno alla *Critica della ragion pratica*. È nella prassi morale che si realizza, come già ricordato, la possibilità dell'unione della causalità secondo natura e della causalità secondo libertà, ed è solo in virtù di essa che tale coesistenza si rende pensabile e non si risolve nell'esito contraddittorio segnalato dalla *Terza Antinomia* della *Cosmologia razionale*. La posizione avanzata da Heidegger nella seconda parte della *Vorlesung* mira a rilevare come nel sistema kantiano, a discapito della notoria preminenza riconosciuta alla ragione pratica su quella pura⁴⁵, sia in realtà quest'ultima a fondare, sul piano trascendentale – come del resto dimostra il fatto che l'architettura della ragione teoretica venga metodologicamente proiettata sugli altri ambiti dell'essere –, la possibilità del darsi di una libertà la cui realtà si manifesta nell'agire morale dell'uomo in quanto ente razionale. Seguendo l'impostazione kantiana della questione della libertà specificamente umana, Heidegger sottolinea come essa non sia da intendersi come assoluta spontaneità in grado di porsi al di là della serie necessaria e condizionata degli enti del mondo, bensì nel duplice significato – rispettivamente negativo e positivo – di (a) indipendenza dalle inclinazioni sensibili e (b) autolegislazione della ragion pura pratica⁴⁶. Della libertà (intesa nella *Critica della*

⁴³ *Ivi*, p. 297.

⁴⁴ *Ivi*, p. 539.

⁴⁵ Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in [KGS 5], tr. it. di F. Capra e introduzione di S. Landucci, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari: Laterza, 2003, pp. 3-5: «Il concetto della libertà, in quanto la realtà di essa è dimostrata mediante una legge apodittica della ragion pratica, costituisce la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della speculativa, e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, ora si uniscono ad esso e ricevono con esso e per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva, ossia la loro possibilità è dimostrata dal fatto che la libertà è reale; poiché questa idea si manifesta con la legge morale».

⁴⁶ Sulla duplice accezione che la nozione di libertà assume nella seconda *Critica* kantiana, cfr. N. Jr. Potter, *Does Kant have Two Concepts of Freedom?*, in G. Funke und J. Kopper (hrsg. von), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin: De Gruyter, 1974, pp. 590-596; R. Bittner, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg-München: Karl Alper, 1983; L. White Beck, *Five Concepts of Freedom in Kant*, in J. T. J. Szrednick (ed. by), *Philosophical Analysis and Reconstruction, a Festschrift to Stephan Köner*, Dordrecht: Mar-

ration pura come idea della ragione, o, più precisamente, come una sottospecificazione dell'idea trascendentale di mondo assunto come totalità) Kant formula il concetto corrispondente mediante la categoria di causalità, ed è in base a tale operazione che egli può asserire l'esistenza di una causalità per libertà antitetica rispetto a quella naturale. Ora, la causalità per libertà comporta sì l'indipendenza dalla necessità naturale, ma non si riduce a essa, configurandosi più compiutamente come autodeterminazione. Concepita in questi termini, la libertà è legittimamente attribuibile all'uomo in quanto ente dotato di ragione e di volontà (definita nella *Critica della ragion pratica* come la «facoltà [degli esseri razionali] di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole»⁴⁷), e, dunque, di libero arbitrio: libero in quanto non è condizionato necessariamente – a differenza di quanto avviene per gli animali – dagli impulsi e dai desideri, ma può essere determinato anche dal rispetto della legge morale. Ed è proprio la legge morale, e non la libertà, ciò a cui egli ha direttamente accesso, poiché solo la consapevolezza della legge morale, quale *ratio cognoscendi* della libertà, può condurre al concetto della libertà, la quale a sua volta rappresenta la *ratio essendi* della legge morale⁴⁸, come Kant precisa nel seguente passo:

la libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono dunque reciprocamente. Ora io qui [...] domando [...] donde comincia la nostra conoscenza dell'incondizionato pratico, se dalla libertà, o dalla legge pratica. Dalla libertà non può cominciare; infatti noi non possiamo divenire consci di essa immediatamente, perché il suo primo concetto è negativo, né dedurla dall'esperienza, perché l'esperienza ci manifesta soltanto la legge dei fenomeni, e quindi il meccanismo della natura, il quale è affatto l'opposto della libertà. Dunque è la legge morale ciò di cui diveniamo consci immediatamente (appena formiamo la massima della volontà), ciò che ci si presenta anzitutto, e che, poiché la ragione ci presenta quella

tinus Nijhoff, 1987, pp. 35-51; S. Engstrom, *Conditioned Autonomy*, «Philosophy and Phenomenological Research», 48 (1988), pp. 435-453.

⁴⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, tr. it. cit., p. 69.

⁴⁸ Sull'esito aporetico cui approderebbe la distinzione kantiana fra le nozioni di *ratio essendi* e di *ratio cognoscendi* in riferimento al rapporto sussistente fra la libertà e la legge morale, cfr. F. Cassinari, *op. cit.*, p. 133: «Nella *Critica della ragion pratica* Kant identifica [...] la prima [*scil. la ratio essendi*] con la libertà, e la seconda [*scil. la ratio cognoscendi*] con la legge morale. Altrove, però, le posizioni si rovesciano, e il carattere di *ratio essendi* viene attribuito alla legge morale, mentre quello di *ratio cognoscendi* alla libertà. In una lettera del 1790 a Johann Christian Kiesewetter, la libertà è infatti interpretabile come principio positivo di carattere cosmologico, “fondamento di determinazione” (*Bestimmungsgrund*), solo in quanto “realizzato” dalla legge morale. La scissione fra un'istanza soggettiva e una oggettiva dà quindi luogo, nell'ambito pratico, a una configurazione aporetica; il tener fermo di Kant a questa scissione non fa che dimostrare in lui la forza della prospettiva gnoseologica, nonostante le sue difficoltà».

legge come un motivo determinante sopra cui le condizioni sensibili non possono prevalere, ma che è affatto indipendente da esse, ci conduce direttamente al concetto di libertà.⁴⁹

Una volta chiarita la sua connessione con la legge morale nella forma dell'imperativo categorico, la libertà si prospetta, nell'ambito tematico della seconda *Critica*, non più come idea trascendentale, ma come realtà oggettiva, che la stessa legge morale postula in modo necessario. Poiché, tuttavia, la realtà della libertà è presupposta in funzione della legge morale (della quale è condizione), la libertà assume qui lo statuto di postulato pratico (al pari dell'idea dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio)⁵⁰, sul fondamento del quale occorre determinare la volontà (perché l'azione che da essa scaturisce sia morale). In tal modo, tanto l'idea della libertà (derivata da quella di mondo inteso come totalità) quanto quelle dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, che nell'ambito della *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura* venivano designate come meramente regolative e trascendenti, assumono in sede pratica un valore costitutivo e immanente, seppure ciò non comporti affatto l'ampliamento della nostra conoscenza di esse (e quindi alcuna estensione dell'ambito di pertinenza della ragione teoretica). Perciò, tali postulati, puntualizza Kant, non costituiscono dei dogmi razionali, ma degli oggetti di fede razionale, poiché la presupposizione della loro realtà oggettiva è funzionale alla determinazione della volontà che, in obbedienza alla legge morale, è volta al conseguimento del sommo bene, inteso come unione di virtù e felicità. È in essa, cioè in Dio, assunto quale libertà in atto, ossia come «l'idea di un'intelligenza in cui il volere moralmente più perfetto, unita alla più alta beatitudine, è causa di ogni felicità nel mondo, in

⁴⁹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, tr. it. cit., pp. 61-63.

⁵⁰ La differenza fra il postulato della libertà e quelli dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio è rappresentata dal fatto che, mentre il primo è condizione della legge morale, il secondo si erge a condizione stessa di possibilità per l'ammissione di una durata corrispondente al perfetto adempimento della legge morale (rappresentato dalla santità, ideale cui l'uomo può approssimarsi solo attraverso un processo all'infinito), e infine il terzo si esplica nell'assunzione dell'ente divino quale causa suprema del mondo, nella quale si realizza compiutamente la connessione di virtù e felicità come sommo bene. Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, tr. it. cit., pp. 291-293: «L'aspirazione necessaria al sommo bene mediante il rispetto alla legge morale, e la supposizione che ne deriva della realtà oggettiva di questo bene, conduce dunque [...] 1) [...] a un concetto (cioè a quello dell'immortalità) per la cui soluzione la ragione speculativa non poteva far altro che paralogismi [...]; 2) [...] a un concetto, di cui la ragione speculativa non contiene se non un'antinomia, la cui soluzione poteva fondare soltanto su un concetto che poteva bensì pensare problematicamente, ma non dimostrare o determinare quanto alla sua realtà oggettiva [...]; 3) [...] a ciò che la ragione speculativa poteva bensì pensare, ma doveva lasciar indeterminato come semplice ideale trascendentale, al concetto teologico dell'essere primordiale».

quanto essa sta in esatta corrispondenza con la moralità»⁵¹, che l'istanza soggettiva della legge morale risulta realizzata nella sua purezza.

Se il valore morale di un'azione si manifesta qualora essa non sia soltanto *conforme* al dovere (inteso come obbligazione ideale, *Sollen*), ma compiuta per il dovere in sé (assunto come fondamento stesso di determinazione della volontà), è il concetto di personalità (*Persönlichkeit*) e non quello di umanità (*Menschheit*) – come Heidegger sottolinea a più riprese – quello a cui si riferisce la moralità del soggetto agente, in quanto suscettibile, *qua* persona, di responsabilità o imputabilità⁵². Mentre infatti la nozione di umanità, precisa Heidegger, si fonda sulla definizione tradizionale di matrice aristotelica dell'*homo* come *animal rationale*, in cui al sostrato rappresentato dall'*animalitas* funge da componente differenziale e nobilitante la prerogativa esclusiva del possesso della *ratio*, quella di personalità⁵³ si riferisce invece – come emerge dalla seconda formulazione dell'imperativo categorico elaborata nella *Fondazione della metafisica dei costumi*⁵⁴ – all'essenza dell'uomo come soggetto morale. È dunque

⁵¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. cit., p. 498. Sulla concezione kantiana del sommo bene, si veda almeno J. Silber, *The Highest Good in Kant's Ethics*, «Ethics», 73 (1963), pp. 179-197 e K. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, «Kant-Studien», 62 (1971), pp. 5-42.

⁵² Sulla nozione kantiana di *Persönlichkeit*, cfr. H. Heimsoeth, *Persönlichkeitbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie*, in *Studien zur Philosophie Immanuel Kants: metaphysische Ursprung und ontologische Grundlagen*, Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1956, pp. 227-257; M. R. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, in G. Watson (ed. by), *Free Will*, New York: Oxford University Press, 1982, pp. 24-35.

⁵³ Sull'interpretazione heideggeriana del concetto kantiano di *personalitas moralis* in riferimento alla libertà pratica e al sentimento dell'*Achtung* quale forma eminente di auto-afezione del soggetto dell'azione morale, cfr. F. Schalow, *Imagination and Existence. Heidegger's Retrieval of the Kantian Ethic*, Lanham, MD: University Press of America, 1986, pp. 9-10; Id., *Toward a Concrete Ontology of Practical Reason in Light of Heidegger's Lectures on Human Freedom*, «The Journal of the British Society for Phenomenology», vol. 17, (1986) 2, in part. pp. 162-163; A. Fabris, *Soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, «Teoria», VII/1 (1987), soprattutto pp. 111-113.

⁵⁴ Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tr. it. cit., pp. 143-145: «L'imperativo pratico sarà, dunque, il seguente: agisci in modo da considerare l'umanità (*Menschheit*), sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro (*sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen*), sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo». In merito alla determinazione heideggeriana dell'essenza della libertà in rapporto al carattere di *Mit-sein* dell'Esserci, cfr. [GA 26] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), hrsg. von K. Held, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1978, 1990², tr. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Genova: Marietti, 1990, p. 165: «L'essere-con in quanto rapporto esistenziale autentico è possibile soltanto in quanto ogni coesistente può essere ed è propriamente se stesso. Ma questa libertà dell'uno-con-l'altro presuppone la possibilità dell'autodeterminazione di un ente in base al carattere dell'esserci in generale, ed è un problema il modo in cui l'esserci in quanto essenzialmente libero può esistere nella libertà dell'essere-insieme di fatto vincolato».

nella prassi etica (*sittliche Praxis*), e non nell'attività teoretica, che risiede la possibilità, per l'essere umano, di esperire se stesso in quanto auto-responsabile e, perciò, libero:

L'essenza dell'uomo, l'umanità, non consiste quindi nella sua umanità, nella misura in cui con questa viene intesa l'unità di ragione e sensibilità, bensì si trova al di là di essa, nella personalità [...]. *La responsabilità di sé (Selbstverantwortlichkeit)* è allora il *modo fondamentale d'essere* che determina tutti gli atti e le omissioni dell'uomo, *l'agire umano specificatamente privilegiato, la prassi morale*.⁵⁵

È quindi nel modo della *Selbstverantwortlichkeit* che la libertà pratica si fa reale, e, trovando attuazione nella prassi morale, diviene esperibile come un fatto, pur essendo la libertà un oggetto noumenico e, in quanto tale, non conoscibile secondo la medesima modalità in cui lo sono i dati fenomenici. Motivo per cui, secondo Heidegger, si rende a questo punto necessario esplicitare il tipo di fattualità (*Tatsächlichkeit*) che attiene alla libertà e che, evidentemente, non può essere di carattere empirico. A tal proposito, egli si rifà esplicitamente al paragrafo 91 della *Critica del Giudizio*, in cui l'apparente contraddizione sopra rilevata viene risolta nel modo seguente:

ora le cose conoscibili sono di tre specie: cose d'opinione (*opinabile*), cose di fatto (*scibile*) e cose di fede (*mere credibile*) [...]. 2) Gli oggetti dei concetti, di cui può essere provata la realtà oggettiva (sia mediante la ragione, sia mediante l'esperienza [...]), sono cose di fatto (*res facti*). Tali sono le proprietà matematiche delle grandezze (nella geometria), perché sono suscettibili di una esibizione *a priori* per l'uso teoretico della ragione. Son tali anche le cose, o le qualità di esse, che possono essere provate mediante l'esperienza (la propria, o l'altrui mediante una testimonianza). Ma ciò che è molto notevole è che tra le cose di fatto si trovi anche un'idea della ragione (che in sé non è capace di alcuna esibizione nell'intuizione, e quindi di nessuna dimostrazione teoretica della sua possibilità); ed è questa l'idea della libertà, la cui realtà, come una specie particolare di causalità (il cui concetto sarebbe trascendente dal punto di vista teoretico), si può dimostrare mediante le leggi pratiche della ragione pura e, conformemente a queste, nelle azioni reali, e quindi nell'esperienza.⁵⁶

L'eccedenza della libertà rispetto all'orizzonte empirico degli enti di cui l'uomo, attraverso l'esperienza sensibile e l'esercizio dell'intelletto, può avere conoscenza, non esclude dunque a priori che essa si costituisca nel-

⁵⁵ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., p. 545.

⁵⁶ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in [KGS 5], tr. it. di A. Gargiulo, introduzione di P. D'Angelo, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari: Laterza, 2002, pp. 623-627.

la sua fattualità, compresa come realtà (*Realität*) dimostrabile, mediante le leggi pratiche, nella *praxis* morale, che è, essa stessa, esperienza. Intendendo disambiguare la specifica accezione in cui la nozione di fatticità (*Tatsächlichkeit*) debba essere compresa in rapporto alla peculiare esperibilità (di carattere eminentemente pratico e non empirico-conoscitivo) della libertà, Heidegger segnala la necessità di intendere la dimostrabilità di quest'ultima prescindendo del tutto dal concetto di realtà (*Wirklichkeit*) applicabile all'oggettività della conoscenza teoretica degli enti naturali:

la libertà può benissimo essere un fatto (Tatsache) e tuttavia non aver bisogno di divenire un concetto dell'esperienza [...]. Al nuovo concetto di fattualità (Tatsächlichkeit) corrisponde allora anche un nuovo concetto di esperienza [...]. Il problema della libertà effettiva è dunque l'attestazione della sua effettività (Wirklichkeit) [...]. La realtà (Realität) della libertà richiede un altro tipo di effettività rispetto al mostrarsi degli oggetti naturali, essa non è una realtà oggettiva. O, nel caso che si colga ancora l'effettività – come fa qui lo stesso Kant – come effettività oggettiva, allora la realtà oggettiva della libertà è distinta, per quanto concerne la sua oggettività, rispetto all'oggettività delle cose naturali. La fattualità che corrisponde alla realtà della libertà è quella della prassi. Nell'agire pratico, volontario, è esperibile quel che intendiamo con libertà, la sua realtà. La libertà ha realtà pratica, o meglio, la sua realtà oggettiva è pratica per quanto concerne la sua oggettività.⁵⁷

La libertà può essere riconosciuta nella sua fattualità oggettiva esclusivamente nell'ambito della prassi, nella quale essa si manifesta attraverso il volere autoresponsabile e sottomesso alla legge morale quale principio pratico di autolegislazione della ragione. È dunque la volontà pura, ossia la libertà che si autodetermina in maniera autonoma rispetto alle inclinazioni sensibili e alla rappresentazione di scopi ulteriori rispetto all'obbedienza all'obbligazione imposta dall'imperativo categorico a determinare la fatticità oggettiva della libertà all'interno della sfera pratica. La legge morale – unitamente alla possibilità della volontà di essere pura qualora vi obbedisca assumendo il *Sollen* a suo unico oggetto⁵⁸ – si pone a fondamento ultimo e irriducibile dell'azione

⁵⁷ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., 559-561.

⁵⁸ Sulla bontà del volere umano in quanto unicamente determinato dall'obbedienza alla legge prescritta dalla ragione pratica, cfr. G. W. Harbinson, *The Good Will*, «Kant-Studien», 71 (1980), pp. 47-59; R. Meerbote, *Wille and Willkür in Kant's Theory of Action*, in Moltke S. Gram (ed. by), *Interpreting Kant*, Iowa City: University of Iowa Press, 1982, pp. 69-89; Id. *Kant on Freedom and the Rational and Morally Good Will*, in Allen W. Wood (ed. by), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, pp. 57-72; T. Sorrell, *Kant's Good Will*, «Kant-Studien», 78 (1987), pp. 87-101; K. Ameriks, *Kant on the Good Will*, in O. Höffe (hrsg. von), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989, pp. 45-65.

morale, e, con essa, del manifestarsi della libertà nella sua realtà effettiva. La questione della dimostrazione oggettiva della legge morale è infatti risolta nella *Critica della ragion pratica* a partire dal riconoscimento del fatto che del principio della moralità non è praticabile né è necessaria alcuna fondazione o giustificazione filosofica, in quanto esso è valido in sé e costituisce quindi un assioma (della ragion pura pratica). Pertanto Kant può affermare che la legge morale, nonché la nostra coscienza di essa (intesa come *Bewusstsein*), si impone come un dato autoevidente e tuttavia nient'affatto empirico, ed è proprio al fine di chiarire la differenza sussistente fra i fatti empirici e il fatto puro della legge morale quale principio della moralità, non derivabile dall'esperienza né da una volontà esterna né dai dati della ragione, che egli ricorre al latinismo *Faktum*:

la regola pratica [*scil.* la legge morale] è dunque incondizionata, e quindi rappresentata a priori come una proposizione pratica categorica, mediante la quale la volontà viene assolutamente e immediatamente [...] determinata oggettivamente [...]. La volontà è concepita come indipendente dalle condizioni empiriche, e quindi come volontà pura, determinata mediante la semplice forma della legge; e questo motivo determinante è considerato come la condizione suprema di tutte le massime. La cosa è abbastanza singolare, e non ha l'uguale in tutta la conoscenza pratica rimanente [...]. La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto (*Faktum*) della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, per es., dalla coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima), ma perché essa ci s'impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intuizione né pura né empirica [...], ma è il fatto particolare della ragion pura, la quale per esso si manifesta come originariamente legislativa (*sic volo, sic iubeo*).⁵⁹

Coerentemente al dettato kantiano, Heidegger assume l'imperativo categorico in cui la legge morale si traduce non come vuota formula prescrittiva di cui l'uomo, come soggetto agente razionalmente, sarebbe mero realizzatore, bensì quale principio attraverso cui la *persona* dell'Esserci – la cui costituzione ontologica si connota in termini eminentemente pratici⁶⁰

⁵⁹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, tr. it. cit., pp. 65-67. Sull'ineducibilità del *Faktum* della consapevolezza della legge morale tanto dall'esperienza empirica quanto dall'intuizione pura, cfr. D. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in G. Prauss (hrsg. von), *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, pp. 77-115.

⁶⁰ Sulla radicalizzazione in chiave ontologica dell'etica aristotelica operata da Heidegger nei corsi friburghesi degli anni Venti, cfr. J. Taminiaux, *Ποίησις e πράξις nell'ontologia fondamentale di Heidegger*, «Aut Aut», 223-224 (1988), pp. 111-128; F. Volpi, *Dasein comme Praxis: L'assimilation e la réalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in F. Volpi (ed. par), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-

– può attingere la propria essenza. Solo a partire da tale auto-assunzione, l'Esserci può infatti autenticamente risolversi, per mezzo della decisione (*Entschlossenheit*), per se stesso, ovvero, in termini kantiani, per il puro volere – in cui si esplica il senso kantiano dell'esistenza morale, e dunque libera –, che ha a sua volta diretta traduzione nella *praxis* morale:

una volontà buona è, in quanto volontà, ossia nella misura in cui vuole soltanto il volere e così in maniera autentica soltanto vuole, assolutamente buona. *Una volontà buona è, in quanto assolutamente buona, una volontà pura.* Così adesso abbiamo messo in luce *l'essenza di una ragione pura pratica in quanto volontà pura* [...]. La moralità dell'agire non consiste nel fatto che io rendo effettivo un cosiddetto valore, bensì nel fatto che io voglio in maniera effettiva, cioè mi decido, voglio nella risolutezza, ossia assumo su di me la responsabilità e in questa assunzione divento esistente (*existent werde*) [...]. L'imperativo categorico significa dunque: sii nel tuo agire sempre a un tempo, ossia in primo luogo, essenzialmente nella tua essenza. L'essenza della persona è questa responsabilità di sé [...]. Essere responsabile di sé, rispondere soltanto a – e cioè dapprima sempre interrogarsi su – l'essenza del sé. Dare a questo dapprima e in tutto la parola, volere il dovere del volere puro.⁶¹

Identificata nella responsabilità di sé (*Selbstverantwortlichkeit*) la stessa essenza morale dell'uomo – kantianamente inteso come persona – e, insieme, l'essenza della libertà (positiva) pratica – assunta come autodefinizione –, Heidegger conclude la sua indagine ponendo in rilievo come, se da un lato il guadagno apportato dalla filosofia pratica kantiana consiste nell'aver messo in luce che la *Faktizität* dell'esistenza si dischiude primariamente nella capacità di volere e di decidere che all'essere umano, in quanto soggetto morale, pertiene, dall'altro, il tentativo kantiano di operare un oltrepasamento della metafisica tradizionale si

Boston-London: Kluwer, 1988, pp. 1-41; J. Taminiaux, *La réappropriation de l'Ethique à Nicomaque: ποιησις et πραξις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale*, Grenoble: Millon, 1989; F. Volpi, *Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*, «Philosophisches Jahrbuch», 1989, pp. 225-240; F. Chiereghin, *La lotta della filosofia per l'esistenza. L'«Aristoteles-Einleitung» nell'ambito dei primi anni dell'insegnamento friburghese di Heidegger (1919-1922)*, «Verifiche», XX (1991) 3-4, pp. 265-289; F. Volpi, *L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e Tempo*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. 215-252; L. Ruggiu, *Praxis e Poiesis. Una questione aperta in Heidegger*, in P. Di Giovanni (a cura di), *op. cit.*, pp. 209-246; R. R. Colman, *Heidegger and Gadamer on Aristotle: The Facticity of Phronesis and the Phenomenon of Application*, in Id., *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, Albany: State University of New York Press, 1998, in part. pp. 11-24; P. C. Smith, *Phronesis, the Individual, and the Community. Divergent Appropriations of Aristotle's Ethical Discernment in Heidegger's and Gadamer's Hermeneutics*, in M. Wischke und M. Hofer (hrsg. von), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 169-185.

⁶¹ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., pp. 573-605.

riveli infine fallimentare, a causa del mancato approfondimento in direzione ontologica della questione dell'agire stesso. La libertà pratica, pur rappresentando, come *ratio essendi* della legge morale, il fondamento stesso della *praxis* – in cui Heidegger identifica la cifra ontologica dell'Esserci –, è infatti concepita a partire dalla pensabilità della coesistenza della causalità secondo natura e della causalità secondo libertà asserita nell'ambito della *Critica della ragion pura*. Per tale ragione, essa rinvia costitutivamente alla libertà cosmologica e rimane sottoposta al vincolo di fondazione trascendentale che essa intrattiene con la categoria della causalità. Pertanto, l'intera concezione kantiana della libertà pratica appare fortemente vincolata all'ontologia tradizionale della *Vorhandenheit*, cui risultano strettamente connesse, come in precedenza osservato, le determinazioni temporali della permanenza e della successione a cui si riferiscono rispettivamente la prima e la seconda analogia dell'esperienza dell'*Analitica trascendentale*.

In questa prospettiva, la problematica ontologica dell'esistenza non risulta quindi indagata in modo sufficientemente radicale, e, poiché la libertà umana viene concepita come un modo specifico della causalità (una causalità puramente intellegibile quale è quella della ragione, che è espressione del carattere noumenico dell'uomo), il primato non può che essere riconosciuto alla sfera cosmologica – e dunque teoretica – in cui la questione della libertà pratica trova il suo fondamento ultimo. A partire da tali premesse deriverebbe, secondo Heidegger, l'improprio (*uneigentlich*) intendimento kantiano dell'uomo come mera eccezione all'interno dell'orizzonte fenomenico, ossia come quell'unico caso in cui si manifesta senza contraddizione l'unione fra i due ordini di causalità:

*il problema dell'uomo è incluso nel problema cosmologico generale [...]: la problematica metafisico-ontologica dell'esistenza [...] è oppressa nella generale e ovvia problematica dell'essere della metafisica tradizionale [...]. La libertà è un tipo di causalità, una non-empirica, intellegibile, vale a dire una causalità della ragione, la cui unità con la causalità secondo natura è possibile. Con questa formulazione del risultato restiamo [...] del tutto nei limiti della considerazione puramente cosmologica dell'ente, secondo la quale [...] l'uomo costituisce un mero caso di ente che [...] non è nemmeno il motivo primario e decisivo del problema della libertà. Questo problema scaturisce piuttosto semplicemente dal compito tematico di una conoscenza della totalità dei fenomeni, del mondo, in quanto *idea trascendentale della causalità incondizionata*.⁶²*

⁶² *Ivi*, pp. 511-537.

Se la questione sull'essenza della libertà umana si propone il compito di introdurre alla filosofia, occorre individuare l'originario ed incondizionato fondamento della libertà, perché si possa autenticamente coglierne l'essenza e quindi *andare-alla-radice* della domanda che verte su di essa. A tal fine si impone il compito di una vera e propria inversione (*Kehre*) del pensare in direzione di una metafisica autentica e di una rinnovata posizione del problema della libertà umana, che, motivata dall'intento di *andare-al-tutto*, prelude alla *Grundfrage* sull'essere. Questa operazione si traduce, a sua volta, nel radicale ripensamento della dimensione propriamente ontologica della libertà attraverso il preliminare riconoscimento della funzione fondativa che essa riveste nei confronti della stessa causalità. Soltanto mediante un rovesciamento del rapporto di derivazione della nozione di *Freiheit* da quella di *Kausalität* si rende possibile l'emancipazione della stessa essenza della libertà pratica dalla prospettiva teoretico-cosmologica, cosicché essa possa genuinamente essere compresa non come una specificazione della causalità (puramente noumenica della ragione), e sia, al contrario, la causalità a rivelarsi quale modalità determinata in cui la libertà si esplica:

non appena il problema della libertà viene compreso come problema metafisico [...], è anche già posto in questione se la libertà debba essere concepita come un tipo di causalità o se al contrario non sia proprio la causalità un problema di libertà [...]. Riflettiamo sul fatto che se l'essere dell'ente viene concepito innanzitutto e per lo più in quanto presenza costante [...], allora diviene chiaro quanto segue: la *causalità*, proprio nel senso della comprensione tramandata dell'essere dell'ente [...] nella metafisica tradizionale, è *la categoria fondamentale dell'essere in quanto esser semplicemente-presente*. Se la *causalità* è un problema di libertà, e non viceversa, allora il problema dell'essere in genere è in sé un problema di libertà [...]. La causalità [...] è una determinazione dell'essere dell'ente tra le altre. *La causalità si fonda nella libertà. Il problema della causalità è un problema di libertà, e non viceversa.*⁶³

3. La libertà ontologica e l'appello dell'Essere

Alla luce dei risultati cui approda l'indagine condotta nella *Vorlesung* friburghese del 1930, la critica ripetizione (*Wiederholung*) dei presupposti concettuali sottesi alla concezione kantiana della libertà umana risponde, in definitiva, al tentativo di un oltrepassamento (*Überwindung*) della metafisica tradizionale cui l'intero programma critico kantiano risulta, nel suo complesso, orientato. Solo l'applicazione di una metodologia

⁶³ *Ivi*, pp. 615-623.

decostruttiva volta a una genuina riappropriazione (*Aneignung*) del tramandato può infatti consentire al *Denken* filosofico di volgersi al problema dell'essere in generale, ed è in riferimento a quest'ultimo che l'interrogazione in merito alla libertà, intesa in quanto tale, e non come derivazione della causalità ontica, si prospetta quale «domanda fondamentale della filosofia, nella quale è radicata perfino la questione sull'essere»⁶⁴. In virtù dell'irriducibile originarietà della *Freiheitsfrage*, Heidegger avanza quindi – assumendo una posizione antitetica rispetto a quella sostenuta da Kant nella *III Sezione* della *Fondazione della metafisica dei costumi*⁶⁵ – la necessità di considerare non la libertà come una proprietà o un predicato dell'uomo in quanto persona (ossia in quanto agente razionale soggetto di imputazione), ma l'essere dell'uomo come possibilità (di manifestazione) della libertà⁶⁶. Il carattere fondativo della libertà si esplica, pertanto, non solo rispetto alla categoria intellettuale della causalità, ma anche rispetto alla stessa essenza dell'Esserci, la cui esistenza è dunque comprensibile, nella sua struttura ontologica, solo a partire dall'afferramento dell'essenza della libertà: la *Menschfrage*, al pari di ogni altra questione filosofica, non può quindi che essere formulata in modo derivativo rispetto all'interrogazione che assume ad oggetto la *Freiheit*. Solo muovendo da una simile impostazione teoretica si rende manifesta la relazione transitiva e aperturale che l'Esserci intrattiene con l'Essere, nonché la possibilità dell'assunzione, da parte dell'Esserci, del suo proprio Sé come originario sito ontologico in cui la libertà – su cui la sua esistenza si fonda – e l'Essere stesso possono disvelarsi nella loro essenza:

*l'essenza della libertà viene allora autenticamente allo sguardo soltanto se la cerchiamo in quanto fondamento di possibilità dell'esserci [...]. Dobbiamo compiere una completa trasposizione del luogo della libertà, così che adesso risulti: il problema della libertà non è inserito nella domanda guida (Leitfrage) e nella domanda fondamentale (Grundfrage) della filosofia, bensì l'inverso: la domanda guida della metafisica si fonda sulla questione dell'essenza della libertà.*⁶⁷

⁶⁴ *Ivi*, p. 617.

⁶⁵ Il secondo paragrafo di tale sezione è significativamente intitolato *La libertà dev'essere presupposta come proprietà del volere di ogni essere razionale*: cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tr. it. cit., pp. 187-189: «Non basta che noi, per una ragione qualsiasi, ascriviamo alla nostra volontà la libertà, se non abbiamo una ragione sufficiente per attribuirgliela anche a tutti gli esseri razionali. Poiché, infatti, la moralità ci serve da legge solo in quanto siamo esseri razionali, essa deve valere anche per tutti gli altri esseri razionali; e poiché la si deve poter ricavare dalla proprietà della libertà, occorre dimostrare che la libertà, come proprietà del volere, appartiene a tutti gli esseri razionali».

⁶⁶ Sull'interpretazione heideggeriana della libertà non quale predicato dell'uomo inteso come ente naturale dotato di ragione, ma come condizione stessa di possibilità dell'esistenza, cfr. S. Sorial, *Heidegger and the Ontology of Freedom*, «International Philosophical Quarterly», vol. 46, (2006) 2, in part. pp. 210-211.

⁶⁷ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., p. 287.

Un simile rovesciamento concettuale e la conseguente rinnovata determinazione dell'essenza della libertà umana conducono inevitabilmente a radicare nella libertà la stessa questione dell'Essere. Heidegger ravvisa il limite insuperabile della definizione kantiana della libertà pratica in termini di autodeterminazione nel fatto che essa si rivela espressione di una concezione presenzialistica dell'essere dell'ente (assunto naturalisticamente come complesso di dati empiricamente conoscibili in funzione del loro darsi, sul piano temporale, come enti permanenti), negando così del tutto la possibilità di accesso a una «più originaria comprensione dell'essere rispetto a quella dell'oggettività dell'ente»⁶⁸ assicurata dalla ragione teoretica. L'interpretazione heideggeriana della concezione kantiana della libertà pratica si inserisce in tal modo nella più ampia critica mossa nei confronti dell'orientamento razionalistico e sostanzialistico ereditato dalla tradizione filosofica moderna, nella quale il predominio del *cogito* – che da Cartesio, passando per Kant, giunge a Hegel, sino a trovare conferma in Husserl – offusca irrimediabilmente la rilevanza del *sum*. Ed è proprio nel ribadire la distanza da ogni forma di solipsismo soggettivistico e coscienzialistico facente capo ai dogmi dell'autoevidenza e dell'autosussistenza metafisica che Heidegger sottolinea, attraverso la posizione della capitale questione circa l'essenza della libertà umana, l'urgenza di un'indagine fenomenologica che non si arresti al soggetto in quanto ente deputato all'esercizio dell'attività teoretica finalizzata alla rappresentazione conoscitiva e, dunque, al dominio dell'ente assunto come *ob-jectum*. Occorre, piuttosto, che il domandare filosofico, indirizzandosi al coglimento della costituzione d'essere dell'ente che solo impropriamente può essere indicato con il termine 'soggetto', ne illumini la struttura esistenziale, problematizzandone la specifica modalità ontologica. In tale prospettiva, l'Esserci potrà sollevare la questione sul senso dell'Essere proprio in virtù del suo costitutivo essere sempre in questione, passibile, cioè, di un'interrogazione volta non alla determinazione del suo che-cosa (*Was*), ma del suo come (*Wie*), ossia della modalità in cui si dispiega storicamente la sua esistenza fattiva (*faktische Lebenserfahrung*). Estaticamente aperta alla possibilità di trascendere sé stessa e la totalità ontica in cui è gettata, essa può conquistarsi autenticamente solo nell'esperienza della libertà ontologica, ovvero del gratuito donarsi dell'Essere, che proprio nell'Esserci, in quanto *Entwurf* mai completamente attuato, trova il suo spazio privilegiato di manifestazione: oltrepassando sé stesso e la totalità dell'ente mondano, l'Esserci può così comprendersi come pura possibilità, come libertà di progettarsi, perseguendo «l'essere-per il più proprio poter-essere, cioè l'*essere-libero-per* la libertà di scegliere e possedere se

⁶⁸ C. Esposito, *op. cit.*, p. 515.

stesso»⁶⁹. La *Weltbildung* umana si rivela perciò pienamente coincidente con la *Weltoffenheit*, effettivamente attuabile solo qualora l'Esserci, nell'attimo (*Augenblick*) della decisione – scaturente dall'ascolto della voce della coscienza⁷⁰ –, si faccia consapevole fautore di un progetto di mondo. Inesuperabile per via teoretica, l'oltrepassamento dell'ente nella sua totalità – soltanto a partire dal quale «l'Esserci può ritornare in modo autentico alle cose, all'Esserci-con [...] e a se stesso»⁷¹, facendosi carico della *gravità*⁷² del compito che, per sua stessa essenza, è chiamato ad affrontare – può compiersi esclusivamente nella disponibilità a lasciarsi-accordare (*Sich-stimmen-lassen*) dalle tonalità emotive fondamentali (*Grundstimmungen*) in cui l'esistenziale della *Befindlichkeit* si modula⁷³. È infatti nella dimensione pre-riflessiva dell'esistenza che si radica la strutturale finitezza (*Endlichkeit*) e al contempo la capacità dell'Esserci di ridestarsi a sé stesso in vista della propria trascendenza⁷⁴. Ed è in particolare nell'insorgere delle disposizioni patiche dell'angoscia (*Angst*) e della noia profonda (*tiefe Langeweile*)⁷⁵ che la potenza rivelatrice dell'affettività può dischiudere all'Esserci, nello spaesamento (*Unheimlichkeit*) dinanzi all'improvviso venir meno di ogni

⁶⁹ [GA 2] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1977, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi con le glosse a margine dell'editore, *Essere e tempo*, Milano: Longanesi & C., 2005, p. 229.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 323-334.

⁷¹ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske: Pfullingen, 1963, tr. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli: Guida, 1991, p. 108.

⁷² Cfr. [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., pp. 219-220.

⁷³ Cfr. K. Held, *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, in F. Bianco (a cura di), *op. cit.*, pp. 180-181: «Nelle tonalità emotive l'esserci fa l'esperienza elementare che, in quanto apertura esistente al mondo, esso è nient'altro che un essere-impossibilità [...]. Le tonalità emotive manifestano all'esserci che non si può dispensare dal fardello di essere sempre rimesso a se stesso in quanto poter essere. Questo essere gettato nel doversi-pro-gettare si annuncia nelle tonalità emotive che dicono all'esserci come stiano le cose rispetto al suo trovarsi di volta in volta fattualmente situato in quell'ambito di possibilità che è il "mondo"».

⁷⁴ Sul nesso finitezza (*Endlichkeit*)-libertà (*Freiheit*)-trascendenza (*Transzendenz*), cfr. R. Hinners, *The Freedom and Finiteness of Existence in Heidegger*, «The New Scholasticism», 33 (1959), in part. pp. 33-41.

⁷⁵ Sull'interpretazione del carattere aperturale delle *Grundstimmungen* heideggeriane dell'angoscia e della noia profonda cfr. J. Paumen, *Ennui et nostalgie chez Heidegger*, «Revue internationale de philosophie», 168 (1989), pp. 103-130; F. Di Giorgi, *Heidegger tra attesa, noia e angoscia*, «Paradigmi», XIV (1996) 41, pp. 259-290; R. Garaventa, *Noia ed esperienza del tempo*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Napoli: Loffredo, 1997, pp. 327-338; R. Lilly, «Fundamental dispositions» in *Heidegger's Thought*, «Tijdschrift voor Filosofie», vol. 50, (1998) 4, pp. 668-694; J. A. Escudero, *La fenomenologia heideggeriana degli stati d'animo: la funzione di apertura mondana di angoscia, noia e ritegno*, in C. Gentili, F.-W. von Hermann e A. Venturelli (a cura di), *Martin Heidegger. Trent'anni dopo*, Genova: il melangolo, 2009, pp. 113-130.

riferimento mondano, la possibilità di innalzarsi al di là della totalità ontica cui costantemente si relaziona⁷⁶, una totalità che ingloba «anche e proprio quell'ente che "esso stesso" è in quanto esiste»⁷⁷:

colui che *oltrepassa* e quindi si eleva, deve, in quanto tale, *sentirsi situato* nell'ente. Così sentendosi, l'Esserci è a tal punto *coinvolto* dall'ente da farne parte e da esserne *pervasivo nel suo stato d'animo*. Si dice allora *trascendenza un progetto del mondo tale che il progettante è anche già dominato nel suo stato d'animo dall'ente che oltrepassa* [...]. Esistere significa sempre: comportarsi in rapporto all'ente (all'ente *difforme* dall'esserci, a se stesso e ai propri simili) sentendosi situato in mezzo a esso, in modo tale che in questo comportarsi che si sente situato ne vada sempre del poter essere dell'esserci stesso. Nel progetto di un mondo è dato uno slancio in avanti di qualcosa di possibile, in relazione al quale, nell'essere dominati dall'ente (dal reale) che nel sentirsi situati ci attornia, insorge il «perché».⁷⁸

Il pensiero essenziale (*Erdenken*), per potersi dispiegare come genuina meditazione ontologica, non può che originare dal coinvolgimento affettivo dell'essere umano rispetto alla totalità dell'ente cui si rivolge la sua relazione comprendente. Il suo interrogare, traducendosi nel disporsi alla vigile custodia del dono dell'Essere, è primariamente, dunque, un patire (*Leiden*) ciò che, secondo la duplice dinamica di nascondimento e di svelamento che inerisce al movimento dell'*ἀληθεύειν*, si sottrae e al contempo si disvela intonando emotivamente l'Esserci a sé. Nel suo spontaneo *φύειν*, l'Essere interpella così, emergendo dal suo *Abgrund*, l'unico ente cui pertiene la capacità di porsi in ascolto (*Horchen*) della lontana eco della sua voce (*Stimme*) e di lasciarsi-chiamare-innanzitutto (*Sich-vorrufen-lassen*) da essa. Non mai passibile di essere afferrato concettualmente mediante l'esercizio della visione teoretico-rappresentativa che ha dominato per intero il corso della metafisica, l'Essere accorda (*stimmt*) in tal modo il *λόγος* umano, il quale può corrispondere (*entsprechen*) al suo appello (*Zuspruch*) solo nella forma di un domandare appassionato (*leidenschaftliches Fragen*) che, chiedendo della verità dell'Essere (*Wahrheit*

⁷⁶ Cfr. M. Henry, *The Power of Revelation of Affectivity According to Heidegger*, in C. E. Macann (ed. by), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, 4 voll., London: Routledge, 1992, vol. I, pp. 354-362: «Affectivity is not merely taken as a power of revelation in the ordinary sense of the word, a power of revealing something, this or that thing, but precisely the power of revealing to us that which reveals all things, namely, the world itself as such [...]. First of all, affectivity is understood as a determination of transcendence in such a way that [...] the ex-sistent exposition into what-is-in-totality, is invariably affected by a tonality, bound to it and always accompanying it, transcendence takes place as an affective attunement».

⁷⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), *op. cit.*, tr. it. cit., p. 94.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 122-125.

des Seyns), trova la sua più autentica formulazione nella *Grundfrage* obliata sin dagli albori della storia della filosofia. Afferrando radicalmente l'Esserci e ponendolo in armonica con-sonanza a sé, la vibrazione (*Erzitterung*) dell'Essere lo richiama (*rückruft*) al suo più proprio compito, quello di auto-assumersi in quanto *Sein-können*, nel quale risiede la possibilità stessa di esperire ciò che egli più autenticamente è: pura *Möglichkeit* e, in quanto tale, libertà di trascendersi.

L'essere [...], essendo per l'esserci vincolo trascendentale, si radica nella sua *libertà* [...]. Ma in quanto è *questo* fondamento, la libertà è il *fondo abissale* (*Ab-grund*) dell'esserci [...], nel senso che la libertà, che nella sua essenza è trascendenza, pone l'esserci, come poter-essere, [...] davanti [...] al suo destino [...]. L'essenza della finitezza dell'esserci si svela nella *trascendenza come libertà di fondamento*.⁷⁹

È dunque nell'*Erschlossenheit* dell'Esserci che si schiude lo spazio d'attuazione di una libertà propriamente *ontologica*, che, lungi dal profilarsi come una qualità antropologica, ovvero come una possibilità di cui l'uomo, in quanto *animal rationale*⁸⁰, dispone, assurge a fondamento unitario tanto dell'esplicarsi dell'essenza scoprente dell'Esserci quanto dell'eventuarsi (*Ereignis*) dell'Essere stesso. E, ad ergersi a modalità suprema di corrispondenza (*Entsprechung*) a quest'ultimo, è l'atteggiamento del lasciar-essere (*Sein-lassen*), nel quale trova al contempo attuazione la forma originaria della *praxis* umana (*Urhandlung*):

tale 'lasciar-essere' è un "fare" altissimo e originario, ed è attendibile solo sul fondamento dell'intimo stanziarsi della nostra esistenza, cioè della libertà.⁸¹

A fornire i presupposti stessi a partire da cui si rende comprensibile, in tutta la sua portata ontologica, la riproposizione della questione sull'esistenza della libertà umana in seno al corso friburghese in esame è l'inter-

⁷⁹ *Ivi*, pp. 129-131.

⁸⁰ Sul retaggio metafisico della prospettiva antropologica tradizionale, cfr. M. Heidegger, *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»* (1949), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), *op. cit.*, tr. it. di F. Volpi, *Introduzione a «Che cos'è metafisica?»*, in Id. (a cura e con un Glossario di), *Segnavia, op. cit.*, p. 320: «Finché rimane *animal rationale*, l'uomo è *animal metaphysicum*. Finché l'uomo si considera un essere vivente dotato di ragione, la metafisica, come dice Kant, appartiene alla natura dell'uomo. È invece possibile che il pensiero, qualora riesca a ritornare al fondamento della metafisica, possa contribuire a ocasionare un mutamento dell'essenza dell'uomo, con cui andrebbe di pari passo una trasformazione della metafisica».

⁸¹ [GA 27] M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928-29), hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1996, 20012, tr. it. a cura di M. Borghi, con la collaborazione di I. De Gennaro e G. Zaccaria, *Avviamento alla filosofia*, Milano: Christan Marinotti, 2007, p. 92.

pretazione dell'Esserci e delle sue strutture esistenziali condotta in *Essere e tempo*, in cui il problema della libertà si connette strettamente alla preliminare chiarificazione del carattere di apertura del Ci dell'Esserci quale luogo (*Erörterung*) di apertura tanto alla progettualità in cui l'essenza stessa dell'esistenza dimora quanto alla comprensione dell'Essere⁸². Nella prospettiva concettuale dell'analitica esistenziale è possibile distigurre due principali accezioni in cui la nozione *Freiheit* si modula in rapporto all'essenza possibilitante dell'Esserci. In primo luogo e in un senso eminentemente negativo, essa si prospetta in termini di liberazione o sottrazione dal dominio subdolo e impersonale esercitato dalle lusinghe del *Man* che, rendendo l'Esserci sordo rispetto alla chiamata della coscienza, gli impedisce di porsi dinanzi al suo angoscioso essere-colpevole (*Schuldigsein*)⁸³. In secondo luogo, la nozione in questione ricorre in riferimento alla possibilità dell'attuazione, da parte dell'Esserci, della risoluzione anticipatrice circa il proprio sé-stesso, nell'accezione positiva secondo cui essa designa la condizione dell'essere-libero-per (*Freisein für*), che si esplica nell'essere-aperto-a (*Offensein für*) e, dunque, nel decidersi-per (*Sichentscheiden für*), in cui è ravvisabile la radicalizzazione in senso ontologico del concetto kantiano di autodeterminazione. La capacità dell'Esserci di agire in modo autoresponsabile, determinandosi unicamente in vista di sé stesso, può trovare effettiva attuazione solo sulla base della primaria emancipazione dell'Esserci dalla condizione di medietà (*Durchschnittlichkeit*) in cui «innanzitutto e per lo più» l'esistenza è condotta⁸⁴. La libertà, quale cifra ontologica dell'Esserci, si pone dunque a fondamento stesso della possibilizzazione (*Ermöglichung*) della comprensione dell'Essere, rivelandosi, in ultima istanza, quale dimensione costitutiva di quest'ultimo, cui soltanto la disposizione al *Sein-lassen* può consentire l'accesso:

il far sì che l'ente si faccia incontro, la condotta nei confronti dell'ente in ogni modo della manifestatività, è possibile soltanto dove c'è libertà. *La libertà è la condizione di possibilità della manifestatività dell'essere dell'ente, della comprensione dell'essere.*⁸⁵

⁸² Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., p. 182: «L'apertura del Ci nella comprensione è essa stessa una modalità del poter-essere dell'Esserci [...]. L'ente che ha il modo di essere essenziale della progettazione dell'essere-nel-mondo porta con sé la comprensione dell'essere come costitutiva del suo essere».

⁸³ Sulla colpa (*Schuld*) dell'Esserci quale fondamento originario della possibilità di auto-assumersi esclusivamente a partire da se stesso in quanto esser-fondamento di una nullità (*Grundsein einer Nichtigkeit*), cfr. *ivi*, pp. 334-344.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 61: «L'Esserci è sempre la sua possibilità ed esso non l'«ha» semplicemente a titolo di proprietà posseduta da parte di una semplice-presenza. Appunto perché l'Esserci è essenzialmente la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere, o «scegliersi», conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo «apparentemente»».

⁸⁵ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., p. 623.

L'essenza della libertà riposa pertanto nella libertà dell'esistenza di lasciare che la libertà dell'Essere si manifesti nella sua originarietà, e, in tal senso, il salto ermeneutico compiuto nella *Vorlesung* del 1930 consiste nella riconduzione della libertà umana alla sorgività dell'Essere, che, nella sua essenziale principialità, riluce nell'Esserci rendendone possibile l'autentica *ek-sistenza*, che, solo come tale, può *es-porsi* alla domanda metafisica fondamentale:

libertà umana [...] non vuol dire [...]: 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. Se la libertà è il fondamento di possibilità dell'esserci, la radice di essere e tempo, e così il fondamento della comprensione dell'essere in tutta la sua ampiezza e profusione, allora l'uomo, *che si fonda* nella sua esistenza su e *in* questa libertà, è il luogo e l'occasione in cui e con cui diviene manifesto l'ente nell'intero, è l'ente *attraverso* il quale *parla* (*hindurchspricht*) e così *si esprime* (*ausspricht*) l'ente nell'intero in quanto tale.⁸⁶

L'oltrepassamento dell'orizzonte sostanzialistico soggiacente all'antropologia kantiana e alla concezione della libertà pratica che ne è espressione è quindi compiuto identificando il *proprium* dell'essere umano non nell'esercizio della *Vorstellung* conoscitiva, ma nella capacità di farsi custode della libertà dell'Essere, lasciando-essere che essa si dischiuda nella sua essenza aletica. La relazione di corrispondenza fra il libero manifestarsi dell'Essere e l'umana disposizione a lasciar-essere che ciò accada trascende così la tradizionale contrapposizione dualistica fra soggetto e oggetto e la determinazione del concetto di *Wahrheit* proprio della metafisica come *adaequatio intellectus et rei*, per aprire all'ambito originario in cui la libertà si rivela nella sua essenziale connessione con la verità, assunta, nella sua valenza propriamente ontologica, come *Unverborgenheit*. È in virtù del rapporto di coappartenenza sussistente fra l'essenza della libertà e quella della verità che l'esporsi dell'Esserci alla svelatezza tanto dell'essere dell'ente quanto dell'altro Esserci si traduce nella disposizione a rinunciare ad esercitare su di essi alcun interesse utilitaristico e, quindi, ogni intento di appropriazione o di reificazione, per «lasciarsi coinvolgere (*Sich einlassen*) da ciò che è aperto (*Offene*) nella sua apertura (*Offenheit*) [...], portandola per così dire con sé»⁸⁷.

L'identificazione del lasciar-essere con una disposizione di carattere eminentemente pratico può infine trovare una conferma significati-

⁸⁶ *Ivi*, p. 289.

⁸⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. di F. Volpi, *Dell'essenza della verità*, in Id. (a cura e con un Glossario di), *Segnavia*, *op. cit.*, p. 144.

va nell'ambito della distinzione heideggeriana delle diverse forme in cui si declina la relazione dell'aver-cura (*Fürsorge*), che si inserisce nel quadro della più ampia trattazione della questione dell'intersoggettività. Quest'ultima, avviata nei primi corsi friburghesi dedicati all'indagine delle categorie del *faktisches Leben* nel suo attuarsi nell'orizzonte esperienziale del mondo-ambiente (*Umwelt*), viene ripresa e approfondita nelle pagine di *Essere e tempo* incentrate sull'analisi della costituzione ontologica dell'Esserci come *Mit-dasein*⁸⁸. È in tale contesto tematico che Heidegger illustra le due principali modalità attraverso cui l'aver cura si esplica: la prima, che si esercita nella forma di un dominio tacito e dissimulato, assume i tratti di una vera e propria intromissione (*Einspringen*) al posto dell'altro⁸⁹, che, sgravandolo dal compito di autocomprendersi, lo de-responsabilizza e lo rende dipendente. Di contro, la seconda è identificata in quella forma di presupposizione (*Voraussspringen*) dell'altro⁹⁰ rappresentata dall'essere in-vista degli altri (*umwillen Anderen*) e dall'essere per gli altri (*sein zu Anderen*)⁹¹. È in tale modalità dell'aver cura – che si prospetta quale unica possibilità di relazione autentica – che consiste la capacità dell'Esserci di lasciar essere l'altro per ciò che egli essenzialmente è, promuovendone così la libertà⁹², ovvero richiamandolo alla necessità di aprirsi alla ricerca del senso del proprio essere, per rendersi trasparente a sé stesso e dunque libero.

⁸⁸ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. cit., pp. 148-157.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 153: «L'aver cura può in certo modo sollevare l'altro dalla "cura" [...] intromettendosi al suo posto [...]. L'altro risulta allora espulso dal suo posto, retrocesso, per ricevere a cose fatte e da altri [...] ciò di cui si prendeva cura, risultandone del tutto sgravato».

⁹⁰ Cfr. *ibidem*.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 154.

⁹² Cfr. F. Schalow, *Freedom, Finitude and the Practical Self: the Other Side of Heidegger's Appropriation of Kant*, «Heidegger and Practical Philosophy», 363 (2002), p. 33: «Dasein receives freedom as belonging to a relationship (i.e., through its partnership with being). Because freedom arises in conjunction with being, the discharge of the power to be free occurs through the nexus of relationship, including Dasein's being with others, which comprises its worldly existence. Dasein receives the power of freedom through its readiness to reciprocate for this gift of being – the openness I already am – through the self's willingness to safeguard freedom for the benefit of others».

**Trascendenza umana e libertà dell'Essere:
prospettive dell'interpretazione heideggeriana di Kant a partire da
Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (SS 1930)**

Il presente lavoro intende affrontare la trattazione heideggeriana della questione della libertà umana, quale essa si configura nel corso di lezioni del 1930 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, in cui la lettura delle *Critiche* kantiane culmina nel rilevamento dell'insufficiente radicalità ontologica della concezione kantiana della libertà trascendentale e pratica. Il nesso essenziale ravvisato con i concetti di *Kausalität* e di *Bewegung* consente a Heidegger di mostrare come la nozione kantiana di libertà umana comporti, in quanto fondata sulla relazione di causa/effetto a cui sono sottoposti tutti i fenomeni naturali, un'inevitabile ricaduta nella prospettiva metafisica di matrice aristotelica improntata alla categoria della *Vorhandenheit*, nonché un'inautentica modalità di comprensione dell'essenza dell'uomo. Muovendo da tale critica alla filosofia pratica kantiana, si tenterà di illustrare come la "torsione filosofica" auspicata da Heidegger nelle pagine conclusive dell'opera succitata esprima la necessità di intendere la libertà non più in una prospettiva meramente antropologica, identificando piuttosto nell'essenza dell'Esserci il luogo manifestativo della libertà dell'Essere.

PAROLE CHIAVE: Heidegger, Kant, Aristotele, libertà, causalità, uomo, Essere.

**Human transcendence and freedom of Being:
Prospectives of Heidegger's interpretation of Kant starting from
Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (SS 1930)**

The aim of this article is to take into examination Heidegger's treatment of the question concerning human freedom, as it results from his 1930 lecture course *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, in which Heidegger's reading of Kant's *Critiques* leads him to emphasize the ontological limits of Kant's conception of transcendental and practical freedom. The essential connection that he recognizes between the concepts of *Kausalität* and *Bewegung* allows Heidegger to argue that Kant's notion of human freedom, as rooted in the cause/effect relation that is constitutive of all natural phenomena, ultimately falls back into a metaphysical perspective of Aristotelian origins, marked by the category of *Vorhandenheit*, and implies an inauthentic understanding of the essence of the human being. Moving from this critical interpretation of

Kant's practical philosophy, I will emphasize how the "philosophic torsion" invoked by Heidegger in the last pages of his abovementioned work thus expresses an urge to stop interpreting freedom from a merely anthropological perspective and, vice-versa, to start identifying the essence of the *Dasein* with the place in which the freedom of Being manifests itself.

KEYWORDS: Heidegger, Kant, Aristotle, freedom, causality, human being, Being.