

Il «carattere aggressivo» della filosofia.
Heidegger e il corso
sull'Essenza della libertà umana
di Stefano Bancalari*

Abstract

In the lecture of 1930 on *The Essence of Human Freedom*, Heidegger introduces the enigmatic notion of *Angriff* (challenge). This paper aims to clarify this idea against the background of the wide semantic field of the verb *greifen* (to grasp). As a result of such analysis, *Angriff* can be interpreted as reflecting a new meaning of the notion of «mineness» (*Jemeinigkeit*), which is not perfectly compatible with the conceptual framework of fundamental ontology. The «turn» (*Kehre*) appears to be already at work.

Keywords: Heidegger, freedom, *Angriff*, turn, mineness.

Nel corso sull'*Essenza della libertà umana*, tenuto da Heidegger nel semestre estivo del 1930 e recentemente tradotto in italiano¹, si affaccia una nozione inedita ed enigmatica, che può suonare persino inquietante, sulla quale vale la pena provare a far luce: anche (ma non solo, né soprattutto) in considerazione del dibattito suscitato dalla pubblicazione dei famigerati *Quaderni neri*², che potrebbe dirottare subito l'attenzione del lettore in una direzione qui non pertinente. In queste lezioni, infatti, Heidegger evoca a più riprese un certo «carattere aggressivo» (*Angriffscharakter*) del-

* Sapienza Università di Roma; stefano.bancalari@uniromai.it.

¹ Heidegger (1982). Tra i non molti contributi dedicati all'analisi di questo corso si possono segnalare: Pietropaoli (2016) e Sorial (2006).

² Si tratta, come è noto, degli appunti redatti da Heidegger a partire dal 1931, che hanno rilanciato la questione delle sue controverse vicende e opinioni politiche. Al momento sono stati pubblicati quattro dei cinque volumi previsti nel piano della "Gesamtausgabe" (94, 95, 96, 97), due dei quali disponibili anche in traduzione italiana.

le questioni filosofiche e in particolare della questione specifica alla quale il corso è dedicato, ossia la libertà dell'uomo. L'espressione è per lo meno curiosa; e in un contesto rispetto al quale sembra del tutto fuori posto risulta non facilmente intelligibile: "chi" o "cosa" è il soggetto e "chi" o "cosa" l'oggetto di questa aggressione? Come può la filosofia essere "aggressiva"? Ma soprattutto: cosa intende qui Heidegger esattamente per "aggressione"?

Dichiaro sin d'ora che non vedo soluzioni molto migliori di quella adottata dal traduttore italiano: un *Angriff* è effettivamente un'aggressione, cioè un'offensiva, un assalto, un attacco che viene rivolto *contro* qualcuno o qualcosa. Se dunque sottolineo che si tratta di una soluzione per molti motivi insoddisfacente e rischiosa, ove non opportunamente integrata da un paziente lavoro di contestualizzazione, non è per muovere un appunto o proporre una correzione³: anche perché, per lo meno agli occhi di chi scrive, il fine ultimo di una traduzione è proprio quello di far toccare con mano il proprio limite e, al limite, la propria stessa impossibilità, così da suscitare una tensione con l'originale, più che l'illusione di poterne prescindere.

Prima di esaminare più da vicino come affiora il problema dell'*Angriff* nel contesto della trattazione heideggeriana è opportuna una premessa: questo corso di lezioni si inserisce in una fase dell'evoluzione intellettuale di Heidegger, che ha caratteristiche molto precise che devono esser tenute in conto. Siamo tra la pubblicazione di *Essere e tempo* (1927) e quella che lo stesso Heidegger ha ritenuto opportuno marcare come una «svolta» (*Kehre*) nel proprio percorso teorico. Senza cadere nell'ingenuità di dare per scontate periodizzazioni e nozioni che meriterebbero ben altro approfondimento, possiamo però attenerci al dato osservativo di una significativa trasformazione del linguaggio, della concettualità, delle domande e financo dello stile caratteristici dei testi heideggeriani, che ha luogo *grosso modo* a partire dall'inizio degli anni Trenta. Ora, i testi elaborati in questo breve giro d'anni presentano, in modo piuttosto evidente, un tratto che potremmo definire sperimentale. Il tentativo di forzare i confini dell'ontologia fondamentale (ossia la posizione del problema dell'essere a par-

³ Per altro questa traduzione risponde a due criteri generali ampiamente condivisibili: quello di offrire, nei limiti del possibile, un calco dei costrutti lessicali e fraseologici del tedesco heideggeriano, con l'attenzione a riservare a ciascun termine significativo un solo corrispettivo italiano; quello di rispettare il più possibile le soluzioni più largamente utilizzate dai traduttori italiani (a partire dal lavoro decisivo e inaugurale di Pietro Chiodi), evitando la ricerca di innovazioni fantasiose e autocompaciute (e per lo più del tutto inservibili per il lettore). Detto questo, nessuna traduzione è inemendabile: per questo, pur attendendomi per lo più alle scelte del traduttore italiano, modificherò il testo ove se ne presenterà l'esigenza (senza necessariamente segnalarlo di volta in volta).

tire dalla posizione privilegiata del *Dasein*) in direzione della questione dell'essere «in generale» (*überhaupt*) si riflette nella comparsa di una serie di nozioni che sono assenti nell'opera maggiore e che spesso scompaiono relativamente presto dal lessico heideggeriano. Tra gli esempi più noti c'è il concetto di «metaontologia» (*Metontology*), che nel corso su Leibniz del semestre estivo del 1928 (Heidegger, 1978) viene introdotto come contraltare “ontico” dell'ontologia fondamentale, come punto di approdo di una «*Kehre*» (ivi, pp. 188-9, trad. it. pp. 201-2)⁴, di una torsione di quest'ultima nella prima, e come parte, insieme a quella, di una più ampia prospettiva «metafisica». Ma la stessa, ben più celebre nozione di «differenza ontologica», introdotta nel corso del 1927 sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* (Heidegger, 1975), ha una carriera assai più breve di quanto generalmente si ritenga e viene quasi immediatamente sconfessata in quanto inadeguata (Bancalari, 2008).

Il precario equilibrio generato dalla transizione tra due fasi distinte emerge anche dal processo evidentissimo per cui alcuni termini subiscono un vero e proprio capovolgimento sotto il profilo valutativo: l'esempio forse più significativo è proprio il termine “metafisica”, che tanto nel già citato corso leibniziano, quanto soprattutto nel libro su Kant (Heidegger, 1991) e nella prolusione su *Che cos'è metafisica?* (Heidegger, 2004), entrambi del 1929, definisce positivamente l'ambito in cui la «domanda sull'essere» (*Seinfrage*) può e deve essere rilanciata. Per contro, proprio nel corso sull'*Essenza della libertà umana* comincia ad affiorare quell'uso critico che si imporrà nel lessico heideggeriano successivo, per cui “metafisica” diviene il contrassegno di una tradizione caratterizzata nella sua interezza dall'oblio dell'essere, dalla quale è perciò necessario prendere le distanze: nel chiedersi come sia stato pensato, dalla tradizione, il problema dell'essere dell'ente, Heidegger afferma che «l'intera metafisica occidentale» – significativa la totalizzazione e l'univocazione operata da questa espressione – dà «costantemente» una sola risposta, «e la dà in maniera così ovvia che essa propriamente nemmeno esprime la risposta come risposta a una domanda. L'essere, in quanto compreso, sta nel chiarore della “presenza costante” (*beständige Anwesenheit*)» (Heidegger, 1982, pp. 113-4, trad. it. pp. 245-7). Questo ribaltamento di prospettiva è solo uno dei molti segnali che fanno di questo corso, come spero di mostrare, un documento prezioso dell'imminenza della «svolta».

Ora, è proprio in questo contesto di estrema fluidità terminologica e concettuale che l'idea di “aggressione” fa la sua comparsa. Ricostruiamo molto rapidamente la struttura del testo: nella *Considerazione preliminare* Heidegger lavora sulla difficoltà che mina l'intento stesso del corso,

⁴ Il termine non ha ancora qui il significato tecnico che assumerà più tardi.

preannunciato dal gioco tra titolo e sottotitolo. Proporsi di offrire una *Introduzione alla filosofia* a partire dal problema dell'*Essenza della libertà umana* significa muovere da un «*problema particolare*» (*Sonderproblem*), da un «*singolo problema*» (*einziges Problem*) (ivi, p. 9, trad. it. p. 39), con la pretesa di accedere alla filosofia in generale: quest'ultima, però, se vuol esser davvero tale, deve occuparsi di una grande quantità di altri problemi specifici (verità, natura, conoscenza ecc.) e non può limitarsi ad uno di essi. Quel che viene messo in questione da quella che ha tutta l'aria di un'obiezione speciosa è in realtà, come vedremo, niente di meno che la tenuta dell'articolazione tradizionale tra generale, particolare e singolare; ma Heidegger, sottacendo momentaneamente questo risvolto, procede prendendo sul serio l'obiezione e argomentando, attraverso un'analisi della libertà che si muove sul piano della comprensione ordinaria del termine, come quello che si presenta in prima battuta come un problema specifico chiami immediatamente in causa il mondo e poi Dio (come ciò da cui si deve essere liberi se la libertà ha un senso), ossia, il «tutto» dell'ente. La questione della libertà, dunque, non è affatto specifica e confluiscce immediatamente nella domanda sull'ente che, secondo una distinzione che compare anch'essa qui per la prima volta nella terminologia heideggeriana, rappresenta la «*domanda guida*» (*Leitfrage*) della filosofia: «che cos'è l'ente?»; domanda che, se opportunamente radicalizzata, sfocia a sua volta nella «*domanda fondamentale*» (*Grundfrage*), quella sull'«essere dell'ente». Se quindi nella *Prima parte* del corso, la domanda guida viene elaborata sul filo conduttore del pensiero di Aristotele, per giungere, come si è visto, all'individuazione della «costante presenza» quale risposta implicita alla domanda, nella *Seconda parte*, la domanda fondamentale viene studiata a partire da Kant, grazie al quale, in forza del suo concetto positivo di libertà come «*spontaneità assoluta*» (ivi, p. 24, trad. it. p. 67), è possibile cogliere un nesso a prima vista nient'affatto evidente tra il problema dell'essere e il problema della libertà.

Tenendo sullo sfondo questo quadro problematico complessivo, che viene elaborato sulla scorta di autori, testi e questioni che sono abbastanza consueti nell'ambito del lavoro heideggeriano di questi anni, possiamo ora tornare alla domanda che ci interessa e chiederci finalmente come e perché emerge, proprio qui, la questione dell'*Angriff*.

Nel par. 4, nel commentare la «breve e grossolana discussione del concetto positivo di libertà» sviluppata nel paragrafo precedente, Heidegger afferma che «con ciò volevamo precisare la visuale e il campo visivo di questa visuale sul problema della libertà, ossia accennare al modo in cui il contenuto del problema stesso, nell'andare all'intero, va alla radice di noi stessi. Nel problema stesso, e cioè appartenente ad esso, si trova un carattere aggressivo. Di questo evidentemente finora si è visto poco. Si

potrebbe infatti pensare che il carattere aggressivo del problema stia nel fatto che la libertà, di cui qui si tratta, sia appunto una proprietà di noi uomini e dunque ci riguardi (*angehe*)» (ivi, p. 26, trad. it. p. 71).

Posto un nesso tra il problema della libertà e il carattere aggressivo del medesimo, nesso che ancora, lo si dice esplicitamente, non è affatto emerso dalle considerazioni svolte da Heidegger fino a questo momento, il passo sembra limitarsi a rimandare ad una successiva elaborazione che ne chiarisca fino in fondo il senso. In realtà, già qui sono contenute alcune informazioni decisive che consentono una prima determinazione della nozione di “aggressione”.

In primo luogo il carattere aggressivo viene attribuito non già a qualcuno, per esempio l'esserci, ma ad un problema, ad una questione che è oggetto di un corso universitario e di una specifica elaborazione filosofica. L'accostamento, lo si diceva, può sembrare curioso, ma a ben guardare la strategia di Heidegger è piuttosto chiara: il sostantivo *Angriff* deve innanzitutto esser compreso in assonanza e per contrasto con il termine che ci si aspetterebbe e che sarebbe del tutto naturale nel contesto di una trattazione filosofica, e cioè *Begriff*, concetto. Mentre quest'ultima traduzione rende perfettamente, anche sotto il profilo etimologico, il termine tedesco, visto che tanto *greifen* quanto *capio* significano “afferrare”, tra “concetto” e “aggressione” in italiano non vi è più alcuna relazione. Il che rischia di far sfuggire l'essenziale, e cioè che il termine *Angriff* vuole suggerire innanzitutto che la libertà non è un concetto e che il problema della libertà non è un problema innanzitutto teorico. Il corollario evidente è che nemmeno la filosofia, che si incarica dell'elaborazione del problema della libertà, è in primo luogo qualcosa che ha a che vedere con la teoria: questo è in completo contrasto con l'idea tradizionale che comprende invece la filosofia come «scienza assoluta, come condotta semplicemente teorica, come pura contemplazione, *conoscenza speculativa* (Kant) [...] nella quale] assolutamente niente può e dovrebbe esserci dell'aggressione» (ivi, p. 35, trad. it. p. 89). Si delinea quindi una netta opposizione di fronti: da un lato la filosofia come aggressione, dall'altro la filosofia come contemplazione. Si mancherebbe però completamente il punto se si comprendesse il ragionamento heideggeriano nel senso che dunque il problema della libertà, non essendo teorico, è pratico: vediamo meglio.

L'*Angriff* e il *Begriff* sono due diversi modi di afferrare: ma il primo è più radicale. Non per caso, nel passo citato, la questione dell’“aggressione” viene introdotta subito dopo la dichiarazione che il problema della libertà «va alla radice di noi stessi» (*uns an die Wurzel geht*). Siamo dunque “noi” oggetto di un attacco, nella misura in cui veniamo afferrati alla radice stessa di ciò che siamo con lo stesso movimento con cui il problema della libertà coinvolge l’“intero” dell'ente: noi stessi, il mondo nel quale ci tro-

viamo, i problemi, teorici e pratici, che dobbiamo gestire. È troppo blando dunque sostenere che il problema della libertà ci «riguarda» (*angeht*) come ci riguardano tutte le altre proprietà relative al nostro esser uomini o tutte le domande della filosofia o tutto quello che in un modo o nell'altro ci chiama in causa. Se è in grado di afferrarlo fin nella sua radice intima, la libertà non è una proprietà dell'uomo, nemmeno la più importante: l'uomo non può disporne, non può, lui, afferrarla e tenerla in pugno nella presa del concetto.

Al limite estremo del faintendimento teorico della filosofia, al polo opposto dunque dell'*Angriff*, vi è il gesto indifferente dell'*aufgreifen*, un «raccogliere» che sfiora l'«arraffare», il prendere a caso i problemi che capitano senza lasciarsene seriamente coinvolgere: come quando «ci occupiamo soltanto di questioni, ossia di ciò che può essere raccolto (*aufgegriffen*) per via» (ivi, p. 123, trad. it. p. 265); questioni che sono talmente indifferenti che possiamo «lasciarle stare come qualcosa di semplicemente presente (*als etwas Vorhandenes*) come abbiamo fatto prima con la domanda guida che abbiamo semplicemente raccolto (*aufgegriffen*)» (ivi, p. 118, trad. it. p. 255). Come si vede, Heidegger costruisce con estrema precisione un'intera costellazione semantica rispetto alla quale soltanto il termine *Angriff* può davvero esser compreso.

Per la verità, questo lavoro di ricostruzione del panorama terminologico sul quale l'*Angriff* si staglia non è reso esplicito ed è lasciato integralmente al lettore; il quale anzi rischia di rimanere spiazzato dal lungo inabissarsi del tema dell'«aggressione» nel corso dell'elaborazione della domanda guida sul filo conduttore di Aristotele. La questione riaffiora però in un punto decisivo del corso, nello snodo cioè tra la trattazione aristotelica e quella kantiana, o, più nel merito, nello snodo tra la domanda guida e la domanda fondamentale. Proprio qui, e precisamente nel terzo capitolo, si colloca il passo più importante dell'intero corso in ordine alla questione dell'*Angriff*.

Il capitolo si apre proprio con la denuncia del fatto che il percorso compiuto non ha lasciato emergere alcun carattere aggressivo della domanda guida; anzi, la risposta data a quest'ultima, per cui l'ente è costante presenza, occulta completamente qualsiasi nesso tra il domandare e l'aggressione: «Non solo finora non abbiamo esperito il carattere aggressivo, ma adesso già solo la possibilità di una tale esperienza è accantonata, se l'aggressione deve trovarsi nel domandare in quanto domandare» (ivi, p. 113, trad. it. p. 245). E questo accade perché la presenza costante, tratto decisivo di ciò che caratterizza l'ente in quanto ente, è talmente lontana dal cogliere il *proprium* dell'ente che noi stessi siamo, che la possibilità di essere afferrati/agrediti (*angegriffen*) fin nelle nostre radici da un domandare che ci mette in questione è completamente scomparsa dall'orizzonte.

Il passo necessario per riportare nella sua giusta dimensione – quella appunto dell’aggressione – la domanda guida coincide con la radicalizzazione di quest’ultima in domanda fondamentale. Il passaggio consiste nel prendere atto del fatto che individuare nella «costante presenza» il tratto fondamentale dell’ente è un’indebita restrizione dello sguardo che, per voler puntare all’essenza, a quel che dura, resta stabile e dà affidamento per la costanza del suo permanere, si lascia sfuggire l’essenziale. La presenza è un modo del tempo, ma non esaurisce affatto il tempo come tale: si tratta quindi, per Heidegger, di restituire al nesso tra essere e tempo la pluralità delle sue articolazioni, sottraendolo ad una riduzione non necessaria, che, appiattendo l’essere sulla presenza, finisce con l’appiattire l’essere sull’ente (presente).

Ora, Heidegger osserva che, anche senza ricorrere alla sua propria elaborazione del problema di *Essere e tempo*, è sufficiente uno sguardo ai luoghi classici della tradizione, da Aristotele ad Agostino, per rendersi conto del fatto che la domanda sul tempo finisce inevitabilmente per chiamare in causa l’uomo: «anima, spirito, soggetto *dell’uomo* sono il luogo del tempo» (ivi, p. 121, trad. it. p. 261). In questo premere della domanda sul tempo (sull’essere in quanto tempo) in direzione della domanda sull’uomo si ha un’«avvisaglia del sopraggiungere di un’aggressione» (ivi, p. 123, trad. it. p. 265). In effetti, è proprio il tempo che articola il passaggio dall’indifferenza di una domanda teorica ad una chiamata in causa che afferra e scuote l’esserci nell’intimo del suo radicamento nell’essere. E questo accade perché il tempo non è mai “in generale”: «ciascuno ha il suo tempo» (ivi, p. 129, trad. it. p. 277). Il che, come è ovvio, non va inteso nel senso che il tempo sia una sorta di deposito comune dal quale ciascuno attinge la sua quota parte, perché questo sarebbe, ancora una volta concepire il tempo in funzione di qualcosa di presente e disponibile. L’idea suggerita da Heidegger è ben diversa e ben altrimenti radicale: «il tempo è temporale [...] soltanto nella misura in cui singolarizza (*vereinzelt*) ogni uomo rispetto a se stesso» (ivi, p. 129, trad. it. p. 277)⁵. Il tempo è solo nella misura in cui conferisce a ciascun uomo un tratto assolutamente irripetibile, rispetto al quale l’irripetibilità dell’istante è soltanto un riflesso secondario: il tempo non è altro che questo stesso processo di singolarizzazione in virtù del quale l’uomo, che come tale potrebbe ancora essere inteso come esemplare di una specie, guadagna il carattere di *Dasein*, luogo dell’apertura dell’essere, estraneo (e preliminare) rispetto ad ogni classificazione ontologica tradizionale degli enti in generi e specie. A que-

⁵ Per ragioni che risulteranno subito evidenti, mi discosto qui sensibilmente dalla traduzione italiana che rende il verbo *vereinzeln* (e il relativo sostantivo *Vereinzelung*) con “isolare” (e “isolamento”).

sto punto si può comprendere fino in fondo il peso dell’obiezione iniziale relativa al problema della libertà come problema «problema particolare» o come «problema singolo»: il punto non è tanto che in quanto problema particolare o singolare esso sarebbe incapace di chiamare in causa il tutto di cui la filosofia è chiamata ad occuparsi, quanto piuttosto che, così inteso, viene costretto in categorie completamente inadeguate a render conto di ciò che è qui veramente in questione. È necessario capovolgere la prospettiva: con una mossa teorica e retorica del tutto tipica del suo argomentare, Heidegger afferma che il fatto che il problema della libertà si presenta con un «orientamento particolare e singolare (*vereinzelt*) [...] non è una mancanza» (*ibid.*), ma il punto di partenza dal quale è inevitabile prendere le mosse. La singolarità del *Dasein*, infatti, la singolarizzazione operata dal tempo, non si contrappone ad alcuna universalità, «non è la particolarizzazione di un universale» (ivi, p. 130, trad. it. p. 279), la quale presupporrebbe per contro la comprensione dell’«uomo in quanto uno dei molti casi particolari (*Sonderfälle*) semplicemente presenti» (ivi, p. 129, trad. it. p. 277) del genere “uomo”.

Il rapporto genere/specie, ovvero universale/particolare, viene quindi riformulato in funzione di un’altra coppia concettuale, che si incarica di ripensare la presa del concetto, più o meno ampio a seconda del numero di «casi particolari» che è in grado di abbracciare, con quel più originario «afferrare» che è adeguato all’esserci: la costellazione semantica del *greifen* si arricchisce di un nuovo termine, che consente di approfondire ulteriormente il senso dell’*Angriff*. Scrive Heidegger: «Proprio se noi, con la domanda guida della filosofia dispiegata in domanda fondamentale, otteniamo la più grande *ampiezza* del problema di essere e tempo, se la otteniamo effettivamente e non discorriamo soltanto su di essa, allora nell’ultimo contenuto del problema si trova dapprima e costantemente (*ständig*) già l’*acutizzazione* (*Zuspitzung*) su ciascun singolo in quanto tale. *L’ampiezza includente* (*umgreifend*) dell’essere è una cosa sola con la singolarizzazione aggredente (*angreifend*) del tempo. Esercere e tempo sono nel fondamento della loro unità essenziale tali che, se portati a diventare domanda, questo domandare è in sé *includente-aggredente* (*umgreifend-angreifend*)» (ivi, p. 130, trad. it. p. 279). È superfluo sottolineare, ancora una volta, la difficoltà di restituire in italiano la coappartenenza tra l’afferramento pensato sul piano dell’estensione (*umgreifen*), che è quello dell’essere che coinvolge e abbraccia *ogni* ente, e l’afferramento pensato sul piano dell’intensione (*angreifen*): quest’ultimo può accadere soltanto nella verticalizzazione radicale messa in opera dal tempo che interella quell’ente, quel singolo ente che è – per dirla con il linguaggio di *Essere e tempo* – «ogni volta mio» (*je mein*), e che proprio perciò viene “aggredito”, per dir così, ossia investito e chiamato in causa nella sua irripetibile

singolarità. Il binomio *umgreifen-angreifen* sostituisce quello tradizionale universale-particolare e riformula in modo nuovo la distinzione e coappartenenza tra l'essere (che abbraccia) e il tempo (che singolarizza). La «costante presenza», quale esito dell'elaborazione tradizionale della domanda sull'essere dell'ente, diventa adesso «costante aggressione» (*ständer Angriff*; ivi, p. 129, trad. it. p. 277).

Da questo punto di vista, con una mossa interpretativa che può apparire arrischiata, ma che merita, a mio avviso, di esser almeno tentata, sembra possibile leggere l'*Angriff* come rivisitazione di quella che forse è la nozione metodologicamente più importante del cosiddetto “primo” Heidegger, quella di «indicazione formale» (*formale Anzeige*). Gli elementi di affinità non mancano. Anche l'indicazione formale, come si evince chiaramente dall'ampia trattazione che Heidegger le dedica nel corso del 1920-1 sull'*Introduzione alla fenomenologia della religione* (Heidegger, 1995), viene introdotta a partire dall'esigenza di sottrarre la singolarità del “sé” al binomio ontologico tradizionale genere/specie: la nozione di “formale” è infatti l'esito di una complessa rimeditazione della distinzione husseriana tra “generalizzazione” e “formalizzazione”, che è finalizzata a mostrare l'eccedenza della coscienza trascendentale (formalizzante) rispetto alla generalità dell'essere pensato nell'atteggiamento naturale come indipendente dalla coscienza stessa; una distinzione di cui Heidegger offre una reinterpretazione particolarmente interessante sulla quale non è ovviamente possibile intrattenersi in questa sede⁶. Per di più, l'indicazione formale si presenta come una specifica operazione metodologica volta a mettere tra parentesi la comprensione ordinaria della filosofia come esercizio teorico; un'operazione che consiste in un modo del tutto particolare di vedere (*sehen*), di guardare al concetto, ma, per dir così, in tralice (*ansehen*), in modo tale che il concetto medesimo abbia soltanto una funzione indicativa (*Anzeige*) e rimandi all'appropriazione del tutto singolare, temporale, concreta di ciò che il concetto esprime: l'indicazione formale è un certo uso del concetto, tale per cui quel che conta è il passaggio dal concetto all'attuazione del concetto. Come si vede, l'esigenza che presiede all'introduzione della nozione di “aggressione” è in questo senso esattamente la stessa: con una differenza importante, però. Anche nell'*An-griff* è in gioco un certo spostamento dello sguardo, segnalato dalla medesima preposizione *an*, che porta dal concetto all'appropriazione in prima persona del medesimo: ora però tale spostamento invita a distogliere l'attenzione *anche* dall'esserci, in quanto colui che è investito del compito di effettuare l'appropriazione, in direzione di qualcosa che si rende visibile sulla superficie dell'esserci, ma che rimanda

⁶ Ho tentato un'analisi della funzione metodologica dell'indicazione formale in Bancalari (2015, cap. V).

oltre l'esserci stesso e che si rivela il soggetto vero e proprio dell'aggressione medesima, il vero operatore dell'operazione metodologica qui in questione.

A questo punto abbiamo tutti gli elementi per trarre la conclusione che ci interessa. Il paragone con l'indicazione formale consente infatti di soppesare adeguatamente non soltanto il carattere innovativo e transitorio della nozione di *Angriff*, ma anche e soprattutto la tensione che quest'ultima esprime tra due prospettive che, a mio avviso, non sono immediatamente compatibili.

Il modo in cui Heidegger, in questo corso, descrive la singolarizzazione dell'esserci che ha luogo in virtù dell'aggressione del tempo richiama evidentemente questioni già ampiamente trattate in *Essere e tempo*. Abbiamo già ricordato la nozione dell'«*esser ogni volta mio*» (*Jemeinigkeit*), ma è significativo che Heidegger ricorra ora ad un termine – quello di «*acutizzazione*» (*Zuspitzung*) – che segnala la continuità con una fase ancora precedente, quella del primo periodo friborghese, nella quale il movimento di raccolgimento della vita dispersa nel mondo in direzione del sé veniva espresso per l'appunto in virtù di questa nozione chiave. Tuttavia, non si può non tener conto di un particolare decisivo: «*acutizzazione*» e «*esser ogni volta mio*» sono nozioni chiaramente orientate a quella che Heidegger definisce «autenticità» (*Eigentlichkeit*), cioè alla conquista, da parte dell'esserci, di sé stesso, del suo «*proprio*» (*eigen*); conquista che è necessaria perché l'esserci è per lo più distratto dal mondo e immerso nelle preoccupazioni quotidiane: l'autenticità dunque è la conseguenza di uno specifico gesto dell'esserci – una “decisione” – che, facendo leva su una complessa serie di esistenziali che va dall'angoscia alla morte, articola il passaggio dallo stato inautentico a quello autentico. Proprio questo aspetto di “decisionalità” sembra essere in sordina nelle pagine del corso sull'*Essenza della libertà umana*, che invece insiste sulla singolarizzazione (in *Essere e tempo* esplicitamente legata all'irruzione dell'angoscia) come condizione in un certo senso strutturale dell'esserci piuttosto che come conquista. Si dirà che il contesto specifico del corso, nel quale questo tipo di analisi non sono davvero centrali ma sono solo funzionali a fornire la cornice per una trattazione con finalità didattiche del tutto diverse rispetto all'opera maggiore, non consente di attribuire troppo peso ad eventuali discrepanze e di sancire modificazioni rilevanti nell'ambito della concettualità heideggeriana. Proprio per questo, però, la nozione di *Angriff* getta una luce particolarmente significativa sull'intera situazione: in primo luogo perché essa *non* compare in *Essere e tempo*; in secondo luogo perché fa emergere per contrasto che là ne compare invece un'altra, strettamente affine, che rappresenta l'ennesima variazione sul tema dell'afferramento e arricchisce di un ulteriore, significativo elemento la costellazione che stiamo ricostruendo: quella di *ergreifen* (ancora una volta: cogliere, afferrare, abbranciare).

Nel par. 40, nel trattare la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia, che singolarizza (per l'appunto) l'esserci affrancandolo dalla presa della quotidianità deiettiva, Heidegger scrive: «L'angoscia rivela nell'esserci l'*essere-per* il più proprio poter essere, cioè l'*esser-libero-per* la libertà di scegliere e afferrare (*ergreifen*) se stesso. L'angoscia porta l'esserci innanzi al suo *esser-libero-per* (*propensio in...*) l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre» (Heidegger, 1967, p. 188, trad. it., leggermente modificata, p. 229). Qui si vede chiaramente come l'afferramento di sé sia legato strettamente alla libertà e come sia una modalità di attuazione di quella possibilità che l'esserci, in quanto tale, è (e non ha). L'angoscia porta l'esserci al cospetto di se stesso, rivelandolo quale possibilità in un duplice senso: possibilità come sua costituzione fondamentale, e possibilità specifica di afferramento di se stesso e della sua autenticità. In questo senso non c'è dubbio che l'*ergreifen* di quel che l'angoscia rivela, ossia, in ultima analisi, l'afferramento dell'essere per la morte, sia un'operazione affidata all'esserci, sia una possibilità dell'esserci, anzi *la* sua possibilità più propria.

Nel caso dell'*angreisen* il discorso cambia: anche qui quel che in ultima analisi è in questione è l'afferramento dell'essenza dell'esserci, solo che, con ogni evidenza, tale afferramento non è una possibilità *dell'esserci*. Scrive Heidegger: «nell'effettivo domandare esperiamo anche solo la possibilità di essere aggrediti – una possibilità di genere del tutto proprio (*ganz eigener Art*)» (Heidegger, 1982, p. 117, trad. it. p. 253). In che senso è una possibilità del tutto *sui generis*? Sottolineare che all'esserci è riservata «solo» (*nur*) l'esperienza della possibilità dell'aggressione, significa distinguere tale possibilità dall'aggressione in quanto tale: e questo mette in questione non soltanto l'idea, centrale in *Essere e tempo*, per cui «più in alto della realtà si trova la *possibilità*» (Heidegger, 1967, p. 38, trad. it. p. 54), ma anche il nesso strettissimo tra possibilità – che in ultima analisi è progetto e decisione dell'esserci – e autenticità. Nel trattare della morte come possibilità estrema dell'esserci, lo sforzo dello Heidegger di *Essere e tempo* è tutto volto a tener ferma la morte nel suo carattere di «possibilità»: la morte come realtà effettiva è «decesso», un evento ontologicamente irrilevante che accomuna l'uomo agli animali. Quel che conta in quella sede, quindi, è «afferrare» (*ergreifen*) l'*essere-per-la-morte* in quanto possibilità più propria dell'esserci, guadagnando in tal modo la propria autenticità. Viceversa, nel caso dell'*angreisen* la possibilità è di «genere del tutto proprio» perché non riguarda più il proprio dell'esserci: e dunque, a rigore, non dovrebbe nemmeno esser definita una «possibilità» nel senso tecnico che il termine riceve nel contesto dell'ontologia fondamentale⁷.

⁷ Sulla progressiva erosione del concetto di *Jemeinigkeit* nello Heidegger successivo a *Essere e tempo*, e sulle conseguenze che ciò comporta in relazione ad una libertà che diviene

Il nesso tra possibilità, progettualità e libertà del *Dasein*, che nel passo di *Essere e tempo* citato poco sopra viene intrecciato attorno al termine *ergreifen*, viene in certo senso capovolto dall'idea dell'*angreifen*, in cui l'esserci non afferra, ma è per l'appunto afferrato/agredit⁸. Non stupisce, quindi, che tutta la riflessione sull'aggressione sfoci nella sottrazione della stessa libertà al novero delle strutture relative all'esserci (i cosiddetti "esistenziali") e alla sua collocazione in una dimensione più originaria: più originaria dell'esserci stesso. Ancora una volta è all'opera un'inversione della prospettiva, tale per cui la libertà non è *dell'uomo*, perché «l'uomo è soltanto un *amministratore di libertà*» (Heidegger, 1982, p. 134, trad. it. p. 287). E, per dirla in modo ancor più chiaro: «Libertà umana adesso non vuol dire più: libertà in quanto proprietà dell'uomo, ma viceversa (*umgekehrt*): l'uomo è 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» (ivi, p. 135, trad. it. p. 289). L'avverbio *umgekehrt*, nel quale risuona, ancora una volta, l'inversione della *Kehre*, esprime in modo estremamente chiaro il ribaltamento: è la libertà che «prende su di sé» l'uomo, al quale la conquista di sé – della propria «singolarità esistentiva» (ivi, p. 136, trad. it. p. 291) – è riservata solo come una possibilità, per dir così, in seconda battuta.

Come si diceva all'inizio, anche la nozione di *Angriff* – nel senso specifico che abbiamo esaminato – condivide il destino di molte delle nozioni

tanto più problematica quanto meno compatibile con la prospettiva dell'opera maggiore, cfr. il bel saggio di Haar (1990); in particolare Haar osserva che «mentre in *Sein und Zeit* l'esser-sé significa esser-mio (appropriazione da parte del *Dasein* delle sue possibilità più proprie), dopo la svolta il ritorno a sé è, bensì, mantenuto, ma in un senso radicalmente *non-soggettivo*»; ma questo obbliga a chiedersi: «cosa potrebbe essere una riflessione non-soggettiva, non-individuale, che abbia comunque la caratteristica dell'*ipseità* e non sia un'autoriflessione dell'assoluto?» (ivi, p. 12). Interessante anche il commento di Wright (1990), che sviluppa le riflessioni critiche di Haar in direzione del tema comunitario.

⁸ Proprio la nozione di *Angriff*, e il gioco oppositivo *ergreifen/angreifen* che essa innesta, rende evidente il limite fondamentale dell'operazione tentata da Sorial (2006), la quale critica Haar sostenendo che, tenuto conto di quanto la libertà sia già pesantemente limitata in *Essere e tempo* dalla finitezza e dalla gettatezza del *Dasein*, si può affermare che non vi sia alcun reale cambiamento di prospettiva nel corso del 1930: «è necessario rendere esplicito che queste possibilità non sono qualcosa che il *Dasein* di *Essere e tempo* si dà da sé, nel senso che suggerisce Haar. Mentre sembrerebbe che il *Dasein* abbia un elemento di autodeterminazione per il fatto che ha la libertà di scegliere se stesso nell'esistenza autentica o di perdersi nel mondo del Si, è necessario sottolineare che questa libertà non è infinita e priva di vincoli; anzi, la libertà heideggeriana è sempre qualificata dalla contingenza» (ivi, pp. 214-5). A quest'osservazione si può, per l'appunto, obiettare che l'essere-afferrati/agrediti è un'idea assai più forte del mero (e ovvio) essere esposti alla contingenza: un conto è una limitazione della libertà, un conto è un *Angriff* da parte di quella che si profila come una libertà altra.

che Heidegger sperimenta in questa fase di transizione del suo pensiero e non assume, almeno a mia conoscenza, un ruolo decisivo in altri testi. Proprio per questo, però, è interessante osservare che una sorta di compimento ideale della traiettoria che viene prefigurata nell'*Essenza della libertà umana* si ha in un passo dei *Quaderni neri*, nel quale si trova un'occorrenza particolarmente significativa del termine: «Concepire l'essere (*begreifen*), ossia non avere conoscenza di un “conetto” (*Begreifen*) – ma concepire di ciò che nel concetto è afferrato (*des im Begriff Ergriffenen*), ossia rimanere consapevolmente esposti all'aggressione (*Angriff*) dell'essere. Perché l'essere può aggredire? Aggressione e (evento) (*Ereignis*)» (Heidegger, 2014, p. 256). Qui, come si vede, il gioco di distinzioni tra i termini costruiti sul *greifen* è del tutto consapevole: e, soprattutto, è del tutto consapevole il motivo per cui, a differenza di ciò che viene «afferrato» (*ergriffen*) dall'esserci come sua propria possibilità non coincide con ciò che accade all'esserci in seguito ad un'aggressione (*Angriff*) di cui l'esserci è, *sit venia verbo*, oggetto piuttosto che soggetto: perché quest'ultimo è ormai senza alcun dubbio l'essere. Certo è che la domanda lanciata qui da Heidegger, e in realtà preparata a lungo da tutta la riflessione sull'*Angriff*, viene lasciata del tutto aperta: «Perché l'essere può aggredire?». La domanda, che punta dritto al cuore dell'inversione che ha luogo nella svolta tra *ergreifen* e *angreifen*, è folgorante: e tuttavia è tutt'altro che sicuro che una ricerca, anche molto minuziosa, condotta sui testi heideggeriani di questo periodo consentirebbe di individuare una risposta.

Nota bibliografica

- BANCALARI S. (2008), *Gli anni '20. Introduzione alla differenza ontologica*, in A. Ar dovino (a cura di), *Sentieri della differenza. Per un'introduzione a Heidegger*, Neu, Roma, pp. 17-45.
- ID. (2015), *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa.
- HAAR M. (1990), *The Question of Human Freedom in the Later Heidegger*, in “The Southern Journal of Philosophy”, 28, Supplement, pp. 1-16.
- HEIDEGGER M. (1967), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2009).
- ID. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 24 (trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1989).
- ID. (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 26 (trad. it. *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990).
- ID. (1982), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 31 (trad. it. *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 2016).

- ID. (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 3 (trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981).
- ID. (1995), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 60, pp. 3-173 (trad. it. di G. Gurisatti, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 35-203).
- ID. (2004), *Was ist Metaphysik?*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 9, pp. 104-22 (trad. it. *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001).
- ID. (2014), *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. 94.
- PIETROPAOLI M. (2016), *L'uomo in quanto una possibilità della libertà. Sul corso di Heidegger* Dell'essenza della libertà umana, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, 3, pp. 543-63.
- SORIAL S. (2006), *Heidegger and the Ontology of Freedom*, in “International Philosophical Quarterly”, 4-6, pp. 205-18.
- WRIGHT K. (1990), *Comments on Michel Haar's Paper*, in “The Southern Journal of Philosophy”, 28, Supplement, pp. 17-22.