

Oreste Tolone

## L'ESSENZA DELLA LIBERTÀ UMANA IN SCHELLING E LA RELATIVA CRITICA ONTO-TEO-LOGICA DI M. HEIDEGGER

1. Le “Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana” apparse per la prima volta nel 1809, rappresentano la continuazione di un ripensamento importante nel pensiero di F.W.Schelling, peraltro già cominciato in “Filosofia e religione” (1804). Esse testimoniano il chiaro intento di porre fine ad una filosofia della pura identità, il cui rischio maggiore era sembrato quello di non salvaguardare adeguatamente l’autonomia del finito e del male in quanto espressione della libertà, dissolvendoli al contrario nell’identità assoluta.

Il tentativo che ora viene condotto in queste Ricerche, è quello di legittimare l’esistenza del male come realtà propria – senza ridurlo cioè a semplice apparenza o non essere – legandola all’autonoma iniziativa dell’uomo, ma allo stesso tempo fondandola nella natura di Dio. Il tutto naturalmente senza dover fare di Dio la causa del male. Occorre che Egli si desse come condizione del male ma non come suo responsabile. Pur senza rompere completamente con le posizioni del suo primo periodo, Schelling propone, per così dire, un sistema della differenza nell’identità, col rischio, paventato da M. Heidegger, di compromettere sia l’una che l’altra. La differenza è ora garantita da Dio, è in Lui che essa è in grado di generare, di creare il reale con un atto di assoluta libertà. La creazione è un atto volontario e non un salto, una caduta<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Philosophie und Religion*, in *Schellings Werke*, Beck’sche Verlag, München 1983, Bd. IV, p. 28.

Perché si dia, però, è necessario porre nella natura divina un duplice principio – la differenza appunto – che le permetta di rivelarsi nell'opposto, “se non ci fosse dissidio, non potrebbe divenir reale l'amore”<sup>2</sup>. È questo un presupposto chiave del pensiero di Schelling, il quale ritiene che nulla sia capace di uscire dalla mera identità, in altre parole se Dio fosse di per sé identità, non si avrebbe né la rivelazione né la mobilità dell'amore in generale, il quale resterebbe semplicemente in sé (puro pensiero). “Senza opposizione niente vita”<sup>3</sup>, questo il motivo della “scissione” di Dio in *esistenza e fondamento*. Questa è l'opposizione tra la luce e le tenebre, l'intelletto e l'irrazionale, tra il Dio per eccellenza e ciò che in Dio non è Lui stesso ma il desiderio di generarsi, l'appetito incosciente che nulla potrebbe essere senza Dio in atto. In Dio però questa dilacerazione è destinata a non sussistere, nel senso che il fondamento come volontà egoistica, come desiderio cieco, non ha una consistenza in quanto tale ma solo come base, supporto dell'esistenza; la volontà oscura c'è solo per essere illuminata dall'intelletto. Non esiste perciò effettivamente un volere imperfetto in quanto tale, una dimensione capace di permanere nella propria insistenza, lontana dall'armonia e dall'accordo con l'idea; questo tendere invece è già “un presago volere, il cui presagio è l'intelletto”<sup>4</sup>.

Il fondamento è l'opposizione che permette a Dio di uscire da se stesso, dalla pura identità, per creare, è un'oscurità irrazionale destinata però fin dall'inizio ad essere illuminata dalla luce dell'intelletto, dall'idea nella quale Dio si contempla in immagine. Egli non ha quindi scelta, nel senso che non ha da decidersi tra una molteplicità di alternative, tra il volere particolare e quello universale. Anzi potremmo dire che in Lui non c'è nemmeno volontà, dato che essa è eternamente disposta verso le verità eterne dell'intelletto. Dio è per eccellenza spirito, amore puro, cioè unità inscindibile di individualità e idealità. Ciò che però in Dio è indivisibile nell'uomo non lo è ed in questa divisione ri-

<sup>2</sup> F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Schellings Werke*, Beck'sche Verlag, München 1983, Bd. IV, p. 266 “wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wircklich werden” (trad. it. a cura di L. PAREYSON, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990, p. 106).

<sup>3</sup> F.W.J. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *Schellings Werke*, Beck'sche Verlag, München 1983, Bd. IV, p. 327 “Ohne Gegensatz kein Leben” (trad. it. cit., p. 154).

<sup>4</sup> F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, cit., p. 251 “ein ahndender Willen, dessen Ahndung der Verstand ist” (trad. it. cit., p. 97).

siede la possibilità del male<sup>5</sup>. Nell'uomo si riproduce la dualità ma in modo effettivo, così che la corrispondenza tra i due principi è tutta da creare, è affidata alla libertà. Ad essa è demandata la grave responsabilità di accordare o meno il volere egoistico e soggettivo, che mira esclusivamente al particolare, con il volere divino che è in noi e che chiede di guidarci. In definitiva siamo nella possibilità di assoggettarci volontariamente alla vera libertà, alle leggi della nostra essenza che chiedono di auto-determinarci, all'intelligibile, oppure elevare il volere individuale a criterio assoluto di comportamento. In quest'ultimo caso, dominante diventa il mio desiderio, l'io limitato. Dio viene sostituito dal "Dio invertito"<sup>6</sup> cioè dal finito fatto Dio, dall'uomo fatto infinito. Il male in conclusione proviene dalla natura ideale della creatura, "in quanto essa dipende dalle eterne verità, che sono contenute nell'intelletto divino, ma non dal volere divino"<sup>7</sup>.

Ma perché permettere il male? È Dio necessitato a lasciarlo essere?

In un certo senso sì. In quanto amore Egli non ha altro modo di rivelarsi che in ciò che gli è simile, in ciò che soltanto è capace di corrispondere *liberamente* al suo amore scegliendo Lui e non la sua negazione.

Il tentativo di Schelling come già accennato, è quello di giustificare un sistema della differenza nell'identità. L'identità suprema consiste nello spirito come *afflato d'amore*, come l'essere più alto prima di ogni fondamento e dualità, come l'indifferenza originaria che manca di antitesi e predicati, che è perché è. In ultima analisi è il non-fondamento il quale non può ancora essere chiamato Dio<sup>8</sup> (che invece è già completa unità dei due principi). Solo da tale indifferenza può scaturire l'opposizione e dunque l'amore come vincolo eterno e desiderio creativo, come

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 256.

<sup>6</sup> "Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, dass der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann" (*ivi*, p. 281).

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 251 "sofern sie von den ewigen Wahrheit, die im göttliche Verstande enthalten sind, die nicht aber vom Willen Gottes abhängt" (trad. it. cit., p. 102).

<sup>8</sup> "Nämlich das absolute Subjekt ist nicht nicht Gott, und es ist doch auch nicht Gott, es ist auch das, was nicht Gott ist. Es ist insofern über Gott, und wenn selbst einer der vorzüglichsten Mystiker früherer Zeit gewagt hat von einer Uebergottheit zu reden so wird diess auch uns verstatet sehn, und es wird ausdrücklich hier bemerkt, damit nicht etwa das Absolute – jenes absolute Subjekt – geradezu mit Gott verwechselt wird" (F.W.J. SCHELLING, *Erlanger Vorträge*, in *Schellings Werke*, Beck'sche Verlag, München 1983, Bd. V, p. 15).

unità vivente di forze<sup>9</sup>. A partire dal non-fondamento si dà l'amore, Dio come unità dell'idea, intesa, seguendo le parole di Heidegger, come "il mostrarsi stesso dell'ente nel sapere assoluto ... [come] ciò che nel volere vuole"<sup>10</sup>. Dio è dunque un sistema, un nesso ontologico del reale, in quanto intelletto, ma nella sua identità piena è vita che diviene. Dio è tutto nello stesso senso in cui il perfetto è l'imperfetto (per il perfetto che ha in sé), o il bene è il male<sup>11</sup>, è tutto nella misura in cui ogni cosa è comunque idea; non lo è se si pretende di affermare l'identità totale. L'uomo rispecchia dunque la composizione duplice di esistenza e fondamento, con la differenza che essa rimane problematica. Si può dunque tendere con libertà alla sacra necessità, al bene oppure al male. L'uomo è l'unico punto nel creato in cui è possibile ricreare una libera conciliazione dei principi contrapposti, in cui la libertà può diventare simile a Dio, scegliendo la ragione in cui è nascosta l'originaria saggezza, oppure il male. In questo caso la passione prevale sull'intelletto, l'individualità (necessaria affinché venga superata) è assolutizzata. Ciò che era solo come condizione di possibilità del sommo bene, dell'amore autentico, assume invece vita propria, provocando la caduta nella colpa e nel male. La piena libertà consiste dunque nel rinunciare all'arbitrio per seguire l'autodeterminazione della propria essenza<sup>12</sup>, consiste nello scegliere liberamente la volontà di Dio pur avendo avuto l'occasione di scegliere la volontà propria. Consiste nell'attribuire alla libertà particolare il valore relativo di ostacolo da superare.

Questa a grandi linee la posizione di Schelling che, come vedremo, non ha mancato di suscitare perplessità nello stesso Heidegger.

## 2. Affermando infatti che questa precisa opera è senz'altro tra le

<sup>9</sup> "Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die Zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sehn konnten, durch Liebe eins werden, d.h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sehn und persönlich Existenz" (F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*, cit., p.300).

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1971, p. 114 "Das Sichselbsterscheinen des Seinden im absoluten Wissen ... das Wollende im Wollen". Traduzione dell'autore. In italiano M. Heidegger, *Schelling: il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida 1994.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, p. 233.

<sup>12</sup> "Kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sehn, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt" (*ivi*, p. 257).

più onto-teo-logiche, si rivela l'intento di porre il trattato di Schelling "come vertice della metafisica dell'idealismo tedesco"<sup>13</sup>. Questo in virtù della posizione sistematica e soggettivista lì sostenuta. Vediamo di cosa si tratta. Schelling continuerebbe in definitiva ad agire nell'ambito della filosofia tedesca a lui contemporanea, senza riuscire a distaccarsi da una logica metafisica fondata sul dominio dell'*ego cogito* e del sapere, anzi ponendo i presupposti di ciò che si paleserà in Nietzsche sotto forma di "volontà di potenza"<sup>14</sup>. Pur riconoscendogli il merito di porre in crisi l'idealismo moderno dominante – preparando così le condizioni per una nuova rivoluzione filosofica – tuttavia egli ne farebbe parte a pieno titolo. Non può essere esentato dalle critiche a cui è sottoposto l'idealismo, che è "l'interpretazione dell'essere dell'essente come idea, come rappresentazione dell'essente ... nella quale l'io, precisamente in quanto soggetto pensante, ha il primato"<sup>15</sup>, e che riduce la filosofia a "visione intellettuale dell'assoluto"<sup>16</sup>. L'uomo infatti è in grado di giungere alla sua piena coscienza, di risolversi, tramite l'intelletto, nell'unità originaria, nel sapere inteso come raffigurazione dell'infinito<sup>17</sup>. Ma è l'essere stesso a venire interpretato come volere!<sup>18</sup> Alla base di tutta la dialettica che conduce alla creazione, passando attraverso l'interazione tra fondamento ed esistenza, si trova infatti una concezione volontaristica dell'essere, riscontrabile poi anche nell'esistente e dunque nell'essere dell'ente: "L'essere originario è volere"<sup>19</sup>. È vero che essere è innanzitutto divenire e dunque vita, ma questo non esclude anzi richiede un principio d'azione che non sia arbitrario, ma libero e quindi assolutamente volontario. Inoltre osserva Heidegger, i

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, in *Gesamtausgabe*, Bd.49, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, p. 1.

<sup>14</sup> Cfr. P. DE VITIIS, *Schelling secondo Heidegger*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1975, pp. 516/24.

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 111 "Die Auslegung des Wesens des Seyns als Idee, als Vorgestelltheit des Seinden ... in der das Ich, und Zwar als denkendes Subjekt den Vorrang hat".

<sup>16</sup> Ivi, p. 63 "Intellektuelle Anschauung des Absoluten".

<sup>17</sup> "Nach unsere Vorstellung ist das Wissen eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Objekt oder als Endliches, welches dadurch selbständig ist und sich wieder ebenso verhält, wie sich das erste Gegenbild der göttlichen Anschauung verhielt. Die Seele löst sich in der Vernunft auf in die Ureinheit und wird ihr gleich. Hindurch ist hir die *Möglichkeit* gegeben, ganz in sich selbst zu sehn, sowie die Möglichkeit, ganz im Absoluten zu sehn" (F.W.J. SCHELLING, *Philosophie und Religion*, cit., p. 41).

<sup>18</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 114.

<sup>19</sup> Ivi, "Das ursprüngliche Seyn ist Wollen".

predicati propri dell'essenza dell'essere si addicono pienamente al volere: la mancanza di fondamento, l'eternità, l'indipendenza dal tempo, l'autoaffermazione<sup>20</sup>. Il fondamento è senza dubbio un appetire però privo di illuminazione, è un mero tendere, un aspirare guidato dall'idea. Neanche l'intelletto si propone come qualcosa di totalmente altro, anzi è l'unica vera volontà che agisce secondo concetti, è la volontà nella volontà, "L'intelletto pone il tendere nel e verso l'universale ... l'intelletto è volontà universale"<sup>21</sup>. La volontà, in quanto *fondamento* da un lato, in quanto egoità e coscienza dall'altro<sup>22</sup>, appare come *Grund*, come intelletto e dunque come *Subjectum*.

L'essere, inteso come volere, è la radice della differenza tra fondamento ed esistenza, ma anche dello spirito d'amore il quale è già prima dell'opposizione, anche se non ancora semplicemente come amore. È l'Ungrund, la mancanza di fondamento o l'indifferenza assoluta priva di predicati, a scindersi in due inizi ugualmente eterni<sup>23</sup> che a loro volta, con la loro "opposizione" originano la realtà. Si aggiunga inoltre che Schelling rimane fortemente ancorato al sistema, sinonimo per Heidegger di metafisica. Esso, in quanto disposizione razionale dell'essere, sancisce il dominio e il primato assoluto del soggetto, dell'*ego cogito* cartesiano<sup>24</sup>. Il pensiero (umano) diventa fondamento delle cose e criterio inappellabile della verità, a sua volta decaduta a mera certezza.

Anche la natura viene concepita non più come il semplice negativo, piuttosto come coappartenenza alla trascendenza ideale, al sistema dell'identità. Reale ed ideale si trovano conciliati in un'unità che sembra superare ogni opposizione. In verità, secondo Heidegger, tutto ciò avviene a costo di un tradimento, che cioè il reale finisca per risolversi nell'ideale, e questo in ragione dell'idealità che si riscontra nella natura, dell'idea la quale soltanto è fonte ed origine dell'unica libertà possibile; essa è la vera volontà nel volere<sup>25</sup>. "Il sistema dell'idealismo è sistema della libertà, perché il principio di formazione del sistema, il fondamento determinante per la struttura dell'essere, l'idea, è concepita

<sup>20</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, cit., p. 84.

<sup>21</sup> Ivi, p. 87 "L'intelletto pone il tendere nel e verso l'universale ... l'intelletto è volontà universale".

<sup>22</sup> Cfr. ivi, pp. 89/90.

<sup>23</sup> Ivi, "Desshalb muss sich die Unterscheidung im Hinblick auf den Willen entfalten".

<sup>24</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 30/42.

<sup>25</sup> Cfr. ivi, p. 114.

come libertà”<sup>26</sup>, per questo motivo Schelling poteva affermare la conciliabilità della libertà con il panteismo, ritenendolo anzi l'unico modo per salvaguardare da un lato la creatività divina, dall'altro quella umana. “Dio è tutto” ma non in senso meccanicistico<sup>27</sup> (qui l'errore di Spinoza), ma in quanto tutto dipende da Lui per quel che riguarda il divenire.

La dipendenza da Dio non elimina la libertà, al contrario è da essa pretesa perché non decada a mera “*libertas indifferentiae*”<sup>28</sup>. Conservando incontaminato, cioè non offuscato dal male la dimensione divina, l'intelletto, è possibile riconoscere in noi l'assoluto, la libertà incondizionata, l'dea che guida la nostra azione. Se dunque un sistema è possibile commenta Heidegger, non può che risiedere nell'intelletto divino cioè nella piena luminosità, poiché è in esso che l'opposizione diventa apparente, che il divenire si risolve nell'immagine. Ma come abbiamo visto Dio è per eccellenza vita, non più puro pensiero, come per l'idealismo hegeliano ad esempio. Per mantenere dunque la sistematicità in Dio Schelling finisce per ribadire la frattura radicale presente tra esistenza e fondamento estromettendo quest'ultimo dal sistema della differenza nell'identità. Se il sistema è solo nell'intelletto, il fondamento ne è completamente escluso e il sistema non è più sistema<sup>29</sup>.

Una volta introdotta la differenza nell'identità, il fondamento, è impossibile mantenere il sistema. I due principi appaiono ora senza possibilità di conciliazione, non solo. Heidegger partendo dall'assenza di predicati nell'assoluta Indifferenza originaria, esclude come suo predicato lo stesso essere, il quale va dunque interpretato radicalmente come finitezza. Schelling non è stato in grado di compiere un passo oltre l'onto-teologia, rimanendo così legato al mondo della trascendenza, non ha voluto separarsi dalla legittimazione della fondazione suprema (sia pure sotto forma di In-fondato), dalla giustificazione che scavalcando l'essere rimandi ad un *Prius* assoluto.

Si è opposto alla finitezza dell'essere. Inoltre il suo sforzo mirante a risolvere l'illibera-libertà umana, autonoma nel propendere al bene o

<sup>26</sup> Ivi. “Das system des Idealismus ist System der Freiheit weil das Prinzip der Systembildung, der Bestimmungsgrund, für das Grundgefüge des Seyns, die Idee, als Freiheit begriffen ist”.

<sup>27</sup> Cfr. ivi, pp. 103/5.

<sup>28</sup> Ivi. p.123.

<sup>29</sup> “Wenn aber das System nur im Verstande ist, dann bleibt dieser, der Grund, und die Gegenwärtigkeit selbst aus dem System ausgeschlossen als das andere des Systems, und System ist, auf das ganze des Seienden gesehen, nicht mehr das System” (ivi. p. 194).

(e) al male, finisce per annullare la carica rivoluzionaria ed inconciliabile della lotta, aperta ad ogni imprevedibile soluzione, eccitata dall'amore che chiede amore. Viene così allontanata la pietra dello scandalo consistente proprio nel libero divenire della libertà, la quale decide dello stesso essere umano, continuando attivamente ed imprevedibilmente l'eterna creazione dell'assoluto. Essa ci introduce a pieno titolo all'interno di una lotta "aperta", dunque estranea ad ogni sistema. La inconcepibilità della libertà consiste in ciò, che essa, "si oppone al comprendere, in quanto "l'essere liberi" ci sposta nel compimento dell'essere non nella sua semplice rappresentazione. Il compimento però non è nessun cieco svolgimento di un processo ..."<sup>30</sup>. Al contrario è compito dell'uomo, in grado di accogliere il proprio destino appropriandosene e conducendolo oltre se stesso.

3. Ciò che non può essere senz'altro rimproverato a Schelling è l'intenzione di salvaguardare un *Prius*, una dimensione insondabile il cui unico predicato per questo sia la *Predikatlosigkeit*, la mancanza di predicati. Egli sente la necessità di porre un mistero assoluto al riparo da ogni eventuale violazione ed in questa direzione vanno interpretate le "Lezioni di Erlangen" (1821), nelle quali si parlava di abbandonare tutto, moglie figli e anche Dio, in quanto essente, verso il nulla!<sup>31</sup> È chiaro dunque l'intento di trascendere il modello proposto dalla metafisica tradizionale. Questo però non gli impedisce di trasferire quella intera struttura sistematica, negata nel *Prius*, all'interno di Dio, ora desiderio ed intelletto.

Heidegger non si trova innanzitutto d'accordo con l'assunto schellingiano di presupporre un assoluto-nulla (al quale non viene negato il predicato di soggetto) che deve "uscire da sé", chiuso come è nella sua perfetta mancanza di predicati, che richiede una dialettica (che a Lui non può appartenere), che lo faccia uscire dalla sua beata staticità. Si pretende in definitiva di salvaguardare il nulla rimandando la bipolarità ad un Dio-ente che fondi la possibilità dell'altro da sé. L'ottica resta

<sup>30</sup> Ivi, p. 196 "dem Begreifen sich widersetzt, indem das Freisein uns in den Vollzug des Seyns versetzt, nicht in das blossen Vorstellen desselben. Der vollzug aber ist kein blindes abrollen eines Vorgangs"

<sup>31</sup> "Hier muss alles Endliche, alles, was noch ein Sehendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwienden, hier gilt es alles zu lassen, nicht bloss, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern Was nur IST, selbst Gott, denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Sehendes". (F.W.J. SCHELLING, *Erlanger Vorträge*, cit., p. 11).

onto-teo-logica. Inoltre occorre dire che, la condizione per la separazione esistenza-fondamento, è da cercare proprio nel *Prius*, nel suo volere la libertà. Proprio *l'Un-grund* è dunque volere<sup>32</sup>. O sarebbe forse più esatto parlare del non-fondamento in Schelling, come di *libertà* volente piuttosto che di *volontà* libera, ponendo l'accento, a differenza di Heidegger, sulla libertà stessa. Essa è l'origine prima da cui tutto prende forma e la volontà potrebbe essere interpretata come questo impulso "innato" ed inconscio che accompagna il darsi non necessitato dell'assoluto. Simile cosa si potrebbe dire dell'essere heideggeriano, in nessun modo identificabile con una volontà, il quale non di meno "*Sich ereignet*", si eventualizza. Possibile invece che proprio Schelling non sia capace di prendere le distanze da una *forma mentis* che richiede, dove si dia una libertà, anche una volontà che la sostenga e di conseguenza un intelletto che la illumini, come nel caso di Dio. Non trae probabilmente le estreme conseguenze da quanto da lui stesso affermato e cioè che la volontà semplice, nella quale ciò che voglio corrisponde perfettamente con ciò che "devo" volere, che essa non sia più né volontà, né intelletto, ma semplicemente libertà<sup>33</sup>. Cade ogni possibilità di utilizzare per Dio, delle categorie tipicamente umane, a lui applicabili solamente andando incontro, come Heidegger stesso ha fatto notare, ad una specie di antropomorfismo<sup>34</sup>. Schelling resta ancorata ad una concezione soggettivistica e volutaristica che non può fare a meno di pensare a ciò-che-è-primo, come a qualcosa che *può* non essere oppure *non può* non essere, come a qualcosa che in ogni modo rimane

<sup>32</sup> "Das Prius, dessen *Begriff* dieser und dieser (der des Uebersehenden) ist, wird eine solche Folge haben können (wir werden nicht sagen: es wird nothwendig eine solche Folge *haben*, denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d.h. durch den blossen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, *wenn es will*, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige)" (F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in *Schellings Werke*, Becksche Verlag, München 1983, Bd.VI, p. 129).

<sup>33</sup> Importante a questo proposito l'affermazione di G.Pareyson secondo cui: "Della realtà che sia pura realtà non si può dire né che è perché *poteva* essere, né che è perché *non poteva non essere*; ma unicamente che è perché *è*; Essa è del tutto gratuita e infondata: interamente appesa alla libertà, che non è un fondamento ma un abisso, ossia un fondamento che si nega sempre come fondamento" (G. Pareyson, *Filosofia della libertà*, il Melangolo, Genova 1991, p. 12).

<sup>34</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit. p. 198, "Der Mensch ist nicht ein vorhandener Beobachtungsgegenstand, den wir dann noch mit keinen Gefühlen des Alltags behängen, sondern der Mensch wird erfahren im Einblick in die Abgründe und Hohen des Seins, im Hinblick auf das Schreckliche der Gottheit, die Lebensangst alles Geschaffenen, die Traurigkeit alles geschaffenen Schaffens, die Bosheit des Bosen und den Willen der Liebe. Hier wird nicht Gott auf die Ebene des Menschen herabgezogen, sondern umgekehrt: Der Mensch wird in dem erfahren, was ihn über sich hinausstreibt" (ivi, pp.197/8).

sempre nell'ambito della possibilità, sia pure negata<sup>35</sup>. Il *Prius* è colui che può. La libertà divina rischia di avvicinarsi pericolosamente a quella umana diventandone una forma al massimo grado. Non è difficile capire poi come si giunga a parlare di sistema, presente almeno nell'intelletto di Dio, mentre esso sarebbe tutt'al più rintracciabile, in questi termini, nell'uomo.

Forse è solo nel suo intelletto che può risiedere una tale sistematicità ma sotto forma di semplice pretesa. L'uomo è certo libero ma in una accezione sempre parziale e limitata e questo a causa della sua natura essenziale; può essere libero di ..., o libero da ..., oppure essere libero per ..., ma in ultima analisi si trova in una situazione di gettatezza, di essere-dato, da cui egli non può prescindere e con cui egli deve convivere. Egli può fare di questo suo essere in ..., motivo di frustrazione alienante, di disperazione, oppure appropriarsene rendendolo il tramite della sua autonomia. Difatto però l'uomo ha la libertà senza identificarsi semplicemente con essa, è libero per la più propria libertà, per la necessità che lo autodetermina o per l'apparente autonomia della "scelta", per l'infinito o per il particolare: nell'uomo la libertà richiede sempre un liberarsi da ... (egoismo), per ... (l'autentica libertà) una responsabilità. Al contrario ciò che è in sé assoluto non ha doveri né obblighi, ma è semplicemente se stesso, è la libertà che non ha bisogno di altro. Essa non vuole, non deve, ma è dal momento in cui è, essere che esclude il voler-essere, il dover-essere, ma anche il poter-non-essere di Schelling. È dal momento in cui è, in cui si dà senza motivo, è il semplice darsi dell'essere, è l'*Ab-grund*, la mancanza di fondamento, senza però, che questo implichi l'identificazione con la finitezza, l'eliminazione di quel che sfugge al controllo della comprensione<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> "Aber die *eigentliche* Freiheit bestehet nicht in sehn =, nicht im sich aussern =, sondern im nicht sehn =, im sich nicht aussern = können" (F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 209).

<sup>36</sup> "Schelling parla di "non-fondamento" (Ungrund). Nel suo ultimo periodo egli introduce la differenza tra filosofia positiva e negativa. Ma decisivo è che egli non vede come tale il problema della connessione e dell'unità, oppure il fondamento di questa differenziazione tra ciò che chiama positivo e negativo. Egli compie la distinzione. Che essa sia stata compiuta dimostra questo fatto: che c'è stata e c'è "metafisica", il passaggio dall'ente all'essere. Tutto ciò è compiuto nella dimensione della differenza ontologica. Ma la metafisica non può mai, in quanto tale, pensare la dimensione in cui essa stessa dispiega la propria essenza. Così è anche in Platone. La metafisica compie il passaggio dall'ente all'essere e si sofferma in questo passaggio esplicitandolo in diversi modi. Ma la metafisica non si interroga mai sull'*essenza*, cioè sulla provenienza essenziale di questo da ... a ...; essa non pensa mai questa differenza *come* differenza; per la semplice ragione che essa, in conformità con la propria essenza, in quanto metafisica non è in grado di farlo. La

Il passo essenziale da compiere consiste, secondo Heidegger, nel privare la libertà somma da ogni determinazione per concedersi come luce dell'essere, come il destinarsi epocale all'interno del quale soltanto l'uomo può assumere una propria posizione, la propria libertà.

Come vedemmo, la critica rivolta verso Schelling riguardava l'incapacità dell'uomo di farsi veramente libero, limitandosi a svolgere (*ab-rollen*), ciò che era incluso nell'intelletto divino. Schelling in realtà cerca di difendere la libertà umana nella convinzione che essa raggiunga il suo massimo grado nel momento in cui corrisponda a quella divina, quando cioè decida di rimettere il proprio destino in quello di Dio rifiutando di porsi come padrone della propria libertà, ma al contrario partecipe di quella assoluta. Ciò non toglie però la possibilità di sottrarsene (cosa peraltro già conosciuta dall'intelletto divino) scegliendo la via della potenza: voglio essere come Dio. Fondamentale è che però secondo Schelling la libertà del singolo non può assolutamente impedire la libertà di Dio (rimettendo in gioco il suo fine), il destino che gli è proprio. Significherebbe pretendere più della libertà, significherebbe pretendere una libertà assoluta in grado di rimettere in discussione ciò che è "prima di tutto", significherebbe nuovamente volersi porre al posto di Dio. Questo però è già accaduto, per Schelling, con il peccato originale, quando l'uomo è effettivamente intervenuto negativamente sulla libertà divina<sup>37</sup>. È oltretutto vero che, appositamente a causa dell'umana libertà, Dio si è fatto uomo nella persona di Cristo!

La libertà dell'uomo è quindi totale, ma solo per quanto gli è possibile, cioè nella situazione di decadenza in cui versa, è l'assoluta libertà condizionata, a cui spetta più di ogni altra cosa l'ascolto, la sintonia con quella incondizionata. La libertà dell'uomo non-può ostacolare quella assoluta, deve però decidere della propria sorte di uomo. In Heidegger questo richiamo a Cristo appare proibitivo. Sarebbe comunque determinante capire in che senso "L'uomo sia capace, in quanto storico di incontrare un destino, prenderlo su di sé e portarlo oltre se"<sup>38</sup>. Il pericolo è quello di proporre l'uomo come fautore dell'assoluto. Ricac-

---

differenza intesa da Schelling, quella tra fondamento ed esistenza, riguarda soltanto la determinazione di ogni "essere", cioè di ogni ente in quanto tale. Essa si muove *all'interno* della differenza, appunto *non* pensata, tra essere ed ente" (M. HEIDEGGER, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992, pp. 205/6).

<sup>37</sup> F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, cit., pp.356/81.

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 196.

ciando infatti *l'Un-grund* nella finitezza, privo di intelletto e di destino messianico (altrimenti tornerebbe ad essere *Grund*), l'essere sarebbe l'unico orizzonte finito all'interno del quale agirebbe l'uomo, che in virtù del suo esserci si eleverebbe a co-fattore dello stesso destino dell'essere.

Forse dunque fondato il timore di vedere l'essere privato di una sua misteriosa destinabilità, non sondabile dall'uomo, resistente ad ogni libertà finita che tenti in qualche modo di rimetterla in discussione. Tanto più problematica può apparire questa posizione se vista alla luce di una finitizzazione dell'essere, uno degli ultimi esiti della tarda filosofia heideggeriana<sup>39</sup>.

Si palesa il rischio di rimettere nelle mani dell'uomo, nel suo assenso disponibile o meno (nella sua libertà), la stessa *Predikatlosigkeit*. Schelling sente la necessità di porre un Mistero assoluto al riparo da ogni eventuale violazione ed in questa direzione vanno interpretate le "Lezioni di Erlangen" (1821) nelle quali si parlava di abbandonare tutto, moglie figli e anche Dio, in quanto essente, verso il nulla! È chiaro dunque l'intento di trascendere il modello proposto, la forza destinale di un essere bisognoso dell'uomo. Potrebbe però significare il rifiuto di una logica sostanzialista, il quale non sminuisce il destino dell'essere, ma semplicemente lo affronta nell'unica sua dimensione concessa, quella di co-appartenenza di essere-uomo.

Heidegger non può accettare di barattare un abisso senza fondamento con la certezza religiosa della fine dei tempi, con un destino sconosciuto solo all'uomo. Schelling non si contenta di un *Prius* come "ciò-che-è-perché-è"<sup>40</sup>, come libertà piena che è, senza una causa, senza uno scopo, ma è semplicemente nella sua gratuità; come un "fanciullo che gioca poiché gioca, senza perché", come "il gioco che giocando gioca"<sup>41</sup>, come l'essere, la cui essenza non è concettualizzabile perché risiede nella stessa dialettica di libertà e necessità.

---

<sup>39</sup> "Se, in tal modo, l'essere ha bisogno dell'uomo per essere, bisogna allora presumere una *finitezza dell'essere*; che quindi l'essere non sia assoluto per sé, è l'antitesi più netta a Hegel. Infatti, se effettivamente Hegel dice che l'assoluto non è "senza noi", lo dice soltanto perché segue l'espressione cristiana "Dio ha bisogno degli uomini". Per il pensiero di Heidegger, al contrario, l'essere non è senza la sua relazione all'esserci. Niente è più lontano da Hegel e da tutto l'idealismo" (M. Heidegger, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992, p. 144).j

<sup>40</sup> M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 192.

<sup>41</sup> Ivi, "Rimane la domanda se e come, sentendo le fasi di questo gioco, i tempi di questa composizione musicale, noi siamo in grado di partecipare al gioco inserendoci in esso" (ivi. p. 193).