

Salvatore Spina

*L'animale tecnico. Compimento della metafisica nel pensiero di Heidegger*

*Abstract:* The aim of this paper is to analyze the ontological relationship between technology and metaphysics in Heidegger's works through the question of the animality. On the one hand, the Heideggerian deconstruction of the history of philosophy give us the possibility to understand the nihilistic character of the Western; on the other hand, it shows the first signs [Winke] of a new beginning.

1. Nel riavvolgere il nastro della storia ci si rende subito conto che gli anni Trenta e Quaranta del secolo passato rappresentano un crocevia decisivo per comprendere tanto il Novecento quanto, per molti versi, anche il nostro oggi. E questo appare ancora più dirimente se con “Novecento” non intendiamo semplicemente l'arco temporale del *saeculum* bensì una categoria filosofica vera e propria.

Sono gli anni in cui la lunga onda della Grande Guerra e di Versailles mostra il suo volto più atroce e violento; sono gli anni del New Deal, dell'ascesa degli Stati Uniti come potenza mondiale e del declino definitivo dello *jus publicum Europaeum*; sono gli anni dei totalitarismi e dei campi di concentramento, della distruzione di Dresda e dell'uso delle armi atomiche; sono gli anni aurorali della Guerra Fredda, che all'indomani della fine del secondo conflitto mondiale dividerà fino agli anni Novanta il pianeta in due grandi blocchi contrapposti. Ma, oltre a tutto ciò, o forse in virtù di quello a cui abbiamo appena accennato, sono anche gli anni della cosiddetta ‘svolta’ del pensiero di Martin Heidegger.

Suddividere la produzione di Heidegger in un prima e un dopo risulta per molti versi fuorviante, e questo in virtù dell'unitarietà di fondo che egli stesso ha sempre rivendicato per la propria riflessione, elaborata sotto l'egida della questione dell'essere. Tuttavia è innegabile che gli eventi catastrofici degli anni Trenta e Quaranta, che in maniera problematica hanno lambito anche la biografia di Heidegger, abbiano lasciato tracce tangibili nelle pagine della sua opera.

Abbandonato il progetto di *Essere e tempo*, in cui la questione dell'essere veniva indagata a partire dall'analitica esistenziale del *Dasein*, negli anni Trenta il pensiero di Heidegger compie una torsione su se stesso, un avvitarmento verso un livello più alto – è proprio questo il significato geosimbolico e geofilosofico della parola tedesca *Kehre* –, in cui, per dirla in maniera forse un po' tranchant, l'essere viene indagato a partire dall'essere stesso.

In questo contesto non è possibile approfondire le motivazioni di questo cambiamento all'interno del pensiero heideggeriano; né tantomeno mostrare come, in fondo, questo mutamento sia legato, oltre che a questioni puramente speculative,

anche agli eventi storici che in maniera più o meno diretta coinvolgono la biografia di Heidegger. Per le questioni sollevate in questo lavoro è, tuttavia, importante sottolineare come il rapporto problematico di Heidegger con il nazionalsocialismo costituisca un riferimento ineludibile per comprendere il cambiamento di rotta del suo pensiero.

Com'è noto, questo rapporto trova il proprio apice nell'adesione di Heidegger al partito di Hitler nel 1933 e alla conseguente nomina a Rettore dell'Università di Friburgo in Brisgovia; rettorato assunto con la lettura del famigerato discorso *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, in cui Heidegger traccia le coordinate teoriche per una rinascita della Germania a partire da una riforma dell'università e del sapere in generale<sup>1</sup>. Altrettanto note sono le motivazioni che spinsero il filosofo di Messkirch ad abbandonare il proprio incarico e ritirarsi dalla politica attiva del proprio tempo<sup>2</sup>.

In questo contesto, mi pare significativo, invece, ritornare sulle motivazioni per cui è possibile pensare la svolta di pensiero di Heidegger in relazione alla sua resa dei conti con il nazionalsocialismo e con gli accadimenti storici di quegli anni.

Naturalmente molteplici e tra loro connesse sono le prospettive ermeneutiche che indagano tali questioni. Scoprendo fin da subito le carte in tavola, il mio intervento parte dal presupposto che il pensiero di Heidegger degli anni Trenta e Quaranta possa essere analizzato a partire da tre parole chiave: metafisica, tecnica e Nietzsche – quest'ultimo pensato come nome di un sintomo. La triangolazione di questi elementi consente di individuare una serie di indicazioni fruttuose che, nella complessità del loro reciproco rimando, ci forniscono un quadro abbastanza chiaro, sebbene parziale, di quale fosse la posta in gioco del pensiero del cosiddetto “secondo” Heidegger.

Se questo è il presupposto a partire da cui il mio intervento prende forma, la tesi guida da me proposta è da ricercare, invece, nell'idea che la questione dell'animale e dell'animalità costituisca il *fil rouge* tra i nodi concettuali di metafisica, tecnica e Nietzsche.

Questi elementi, *ça va sans dire*, possono essere pensati solo nell'insieme di rimandi che intessono l'uno con l'altro all'interno del *Denkweg* heideggeriano e, dunque, anche la loro analisi richiede una complementarietà d'indagine. Provando a non trascurare questa complessità di fondo, scandaglieremo ogni singolo *Grundwort* leggendolo a partire dal filtro ermeneutico dell'animalità.

2. Sulla scorta del pensiero nietzscheano, ma provando a radicalizzarne la portata, Heidegger utilizza il termine metafisica per indicare l'intero corso del pensiero occidentale. Andando oltre l'uso specifico fatto da Andronico di Rodi nella siste-

1 M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, tr. it. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 2001.

2 In questa direzione si rivelano utili le indicazioni date da Heidegger stesso durante un'intervista allo *Spiegel* pubblicata postuma; cfr. Id., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, tr. it. di A. Marini, Guanda, Parma 1987.

mazione delle opere di Aristotele, superando la declinazione offerta dalla Patristica e dalla Scolastica, ma anche quella di Cartesio e di Kant, Heidegger riunisce sotto un unico vessillo, quello della metafisica appunto, tutta la storia dell'essere e delle sue determinazioni nelle singole rappresentazioni teoriche.

Metafisica è, dunque, sinonimo di storia dell'essere. Tuttavia questa storia, fin dalla sua origine, si dispiega come dimenticanza dell'essere [*Seinsvergessenheit*]. Infatti, com'è chiaro già allo Heidegger di *Essere e tempo*<sup>3</sup>, sebbene la filosofia occidentale ponga fin dall'origine al centro del proprio discorso l'essere, essa finisce per mancare il proprio obiettivo. E questo avviene in maniera necessaria, in quanto è l'essere stesso nel proprio dispiegarsi a ritrarsi a favore dell'ente meramente presente. Così sintetizza la questione Heidegger nei *Beiträge*: “Risonanza dell'essenziale dispiegarsi dell'Essere *dall'abbandono dell'Essere* [*Seinsverlassenheit*] attraverso la necessitante necessità della *dimenticanza dell'Essere* [*Seinsvergessenheit*]”<sup>4</sup>. Si dà oblio dell'essere e della differenza ontologica tra essere ed ente solo perché l'essere, fin dall'origine, si dispiega nella forma dell'assenza; ed è proprio tale ritrazione, tale assenza a determinare il dominio dell'ente meramente presente.

Questa consapevolezza, già abbozzata nell'introduzione di *Essere e tempo*, diviene sempre più chiara nel corso dei testi degli anni Trenta, in cui il confronto con l'opera di Nietzsche diventerà centrale nell'ottica di una prospettiva teorica che consideri la storia dell'Occidente attraverso uno sguardo unitario. Ecco che nel lessico heideggeriano metafisica, storia dell'essere e dimenticanza dell'essere diventano espressione con cui nominare lo Stesso: il nichilismo<sup>5</sup>.

Da quanto detto fin qui appare chiaro come la posta in gioco del discorso heideggeriano sia un ripensamento essenziale della questione dell'essere; eppure è altrettanto vero che, già nei primi corsi friburghesi, e poi in *Essere e tempo* in maniera più sistematica, al discorso sull'essere corrisponde una contemporanea ricerca sull'uomo e sul suo essere-nel-mondo. Il possibile, e per molti versi impreciso, accostamento del pensiero di Heidegger all'esistenzialismo è determinato dal fatto che nelle pagine delle sue opere l'indagine sull'essere è sempre coesistente a quella sull'umanità dell'umano. Che la prima parte di *Essere e tempo* sia dedicata nella quasi totalità alle strutture fondamentali dell'Esserci, è, dunque, sintomatico dell'importanza che Heidegger assegna all'analisi di quell'ente speciale, nel cui essere “ne va di questo essere stesso”<sup>6</sup>. In una battuta: *Seinsfrage* e *Menschenfrage*, nell'ottica di Heidegger, si coappartengono in maniera essenziale.

3 Id., *Essere e tempo*, tr. it. di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2001.

4 Id., *I contributi alla filosofia. Dall'evento*, tr. it. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, p. 127 (tr. parz. modificata).

5 Per una panoramica generale sulla questione del nichilismo, anche in relazione al pensiero di Heidegger, cfr.: K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 1999 e F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

6 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 24.

Ripercorrere il corso della storia dell'essere e della sua dimenticanza richiede sempre al contempo la comprensione di quale considerazione sull'umanità dell'uomo viene di volta in volta proposta. Proprio in questo contesto le linee ermeneutiche dell'indagine sulla metafisica e sull'animalità trovano il loro punto di massima tangenza, a partire da cui Heidegger mette a nudo il nucleo teorico decisivo della parabola umanistica che, a suo dire, attraversa da parte a parte la tradizione occidentale caratterizzandone le varie determinazioni storiche.

L'obiettivo polemico del discorso di Heidegger è la caratterizzazione dell'uomo come *animal rationale*. Sebbene questa definizione, rifacendosi alla determinazione aristotelica di *zoon lógon échon* (*Pol.*, 1253 a 9-10), punti a segnalare lo statuto speciale dell'animale uomo, in quanto unico ente dotato di ragione, essa ricaccia l'uomo stesso nell'ambito dell'animalità. In altre parole tra uomo e animale non vi sarebbe alcuno scarto qualitativo, bensì meramente quantitativo. Scrive Heidegger: "Nell'interpretazione dell'uomo come *animal rationale*, corrente per l'Occidente, l'uomo viene prima esperito nella cerchia degli *animalia*, *zoà*, degli esseri viventi. All'ente che così si presenta viene poi attribuita, come caratteristica e distinzione della sua animalità da quella dei meri animali, la *ratio*, il *logos*"<sup>7</sup>.

Sebbene, come fa giustamente notare Paolo Virno, anche nella definizione greca la relazione tra *zoon* e *lógon* assuma la forma di una giustapposizione estrinseca evidenziata dal participio presente *échon*<sup>8</sup>, la traduzione latina della definizione aristotelica mette in evidenza in maniera più marcata i tratti fondamentali dell'uomo pensato metafisicamente. Al *logos* greco, in cui oltre all'idea di ragione risuona deciso il motivo della 'raccolta' e del 'linguaggio', si sostituisce una *ratio*, la cui prerogativa, in quanto "*rationare*", risiede nella divisione, nella parcellizzazione, nella scomposizione dell'ente in vista di una assicurazione al fine del dominio e del possesso.

Proprio a partire da questo contesto si consuma la feroce critica di Heidegger all'umanismo. Laddove la tradizione occidentale vedeva nella definizione aristotelica di uomo come *animal rationale* la dignità, intesa à la Pico della Mirandola come rango, suprema dell'uomo in quanto distinto da tutti gli altri esseri viventi, Heidegger individua, invece, il punto di collasso di qualsiasi considerazione dell'uomo in virtù di ciò che lo caratterizza in maniera ontologicamente pregnante, ovvero la sua relazione con l'apertura dell'essere. È stato merito di Eugenio Mazzarella, in un testo divenuto ormai un classico del pensiero, ovvero *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*<sup>9</sup>, mostrare come il presunto anti-umanismo di Heidegger proceda per eccesso e mai per difetto, in quanto il limite dell'umanismo classico risiede nel non essere abbastanza umanistico. Esso mancherebbe cioè la comprensione della dignità propria dell'umano, la cui "unicità" è ascrivibile non

7 Id., *Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 694.

8 Cfr. P. Virno, *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, in part. pp. 37-42.

9 E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Carrocci, Roma 2021.

a una mera giustapposizione esteriore di una qualità distintiva (la ragione), bensì al suo rapporto ontologico con lo spazio aperto dell'essere. Il termine tedesco con cui Heidegger indica l'uomo nella sua storicità dice proprio questo: *Da-sein*, ovvero corrispondenza e coappartenenza tra l'essere [*Sein*] e l'uomo storico nella sua determinazione spazio-temporale [*Da*].

Pensare “contro” l'umanismo significa nell'ottica heideggeriana pensare al di là della determinazione metafisica dell'uomo come *animal rationale*, in vista di un ultra-umanismo e di un iper-umanismo che restituiscano l'uomo a quella dimensione ontologica che lo caratterizza in quanto tale, distinguendolo da qualsiasi animale.

3. In relazione alla triangolazione tra tecnica, metafisica e Nietzsche, che stiamo qui analizzando sotto la lente ermeneutica dell'animalità, l'indagine della filosofia di Cartesio proposta da Heidegger in numerosi luoghi della sua sterminata opera assume un ruolo strategico. E questo avviene per almeno due motivi. In primo luogo, la considerazione dell'uomo che emerge dall'opera di Cartesio offre a Heidegger la possibilità di mostrare, sotto il *passé-partout* ermeneutico del concetto di metafisica, tanto la continuità esistente tra la filosofia classica e quella moderna quanto il punto di svolta che quest'ultima riveste nel pensare il nesso dirimente tra tecnica e metafisica; in seconda battuta, il soggettivismo cartesiano annuncia in maniera paradigmatica, sebbene aurorale, i tratti caratteristici del compimento della metafisica che avverrà nel pensiero di Nietzsche<sup>10</sup>.

Procediamo per gradi. Innanzitutto anche all'interno della riflessione cartesiana, sebbene ciò non avvenga in maniera esplicita, e anzi numerosi siano i passi dell'opera cartesiana in cui viene tracciato un limite netto tra umani e animali<sup>11</sup>, l'uomo è pensato come *animal rationale*. Nonostante Cartesio si imponga il dubbio come prassi metodica di ogni operazione gnoseologica e questo lo spinga a giungere al livello zero della conoscenza in cui il dubitare coincide con il pensare e questo con l'essere – *cogito (ergo) sum* –, egli non mette mai in dubbio la possibilità che l'uomo sia effettivamente qualcosa di diverso rispetto a un ente. Basti pensare che la sua caratterizzazione dell'uomo come *res cogitans* in opposizione alla *res*

10 In questo contesto basterà notare come i punti decisivi della riflessione di Heidegger su Cartesio si trovino in testi e corsi universitari dedicati a Nietzsche. Cfr.: M. Heidegger, *Nietzsche*, cit. e Id., *La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La nuova Italia, Firenze 2002.

11 Nel *Discorso sul metodo* Cartesio, tracciando una linea di demarcazione tra uomini e animali, paragona quest'ultimi a delle macchine: “Se vi fossero di cotali macchine, che avessero gli organi e l'aspetto di una scimmia, o di qualche altro animale privo di ragione, noi non avremmo alcun mezzo per riconoscere ch'esse non sono in tutto e per tutto della stessa natura di tali animali” (R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2002, p. 197). Come nota efficacemente Jacques Derrida, sebbene il pensiero di Heidegger si muova per molti aspetti in direzione diametralmente opposta a quello di Cartesio, nella considerazione dell'animale esso rimane profondamente cartesiano, in quanto incapace di cogliere i caratteri specifici e plurali dell'animalità; cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, tr. it. di M. Tannini, Jaca Book, Milano 2006, in part. pp. 205-206.

*extensa* rimane pur sempre vincolata all'ambito della 'cosa' e della 'cosalità'. Se a questo si aggiunge il fatto che per far comunicare il pensiero e l'estensione Cartesio individui nella ghiandola pineale (l'epifisi), ovvero una parte corporea, il punto di congiunzione tra le due dimensioni, si comprende bene come la sua determinazione dell'uomo rimanga vincolata a quella dell'animalità. La differenziazione determinata dal *cogitans*, così come quella della *ratio* nel discorso aristotelico, non elide l'appartenenza dell'uomo all'ambito della "cosa" e con ciò all'ambito dell'animalità<sup>12</sup>.

Tuttavia, come accennato, il pensiero di Cartesio costituisce un punto di svolta all'interno della storia della metafisica anche e soprattutto in relazione al nesso ontologico che quest'ultima intesse con la tecnica. Infatti, secondo Heidegger, nel pensiero cartesiano si sprigionano le possibilità che erano inscritte nel cuore della metafisica fin dalla sua stessa origine. Non possiamo qui seguire tutti i passi dell'appassionato corpo a corpo ermeneutico di Heidegger con il pensiero cartesiano, tuttavia ci sembra opportuno nell'economia del discorso evidenziare almeno alcuni elementi.

In primo luogo Cartesio appare agli occhi di Heidegger il fautore della svolta soggettivistica che di lì in avanti caratterizzerà la filosofia occidentale in tutte le sue manifestazioni, trovando in Kant e Hegel due stazioni decisive e in Nietzsche il proprio compimento. Riconducendo al *cogito* la sola certezza a partire da cui 'ben condurre la ragione nella ricerca della verità', Cartesio inaugura un "unico processo, quello in virtù del quale il mondo si costituisce a immagine e l'uomo a *subjectum* nel mezzo dell'ente"<sup>13</sup>.

La peculiarità della posizione metafisica di Cartesio è da individuare, secondo Heidegger, nello spostamento del baricentro semantico del concetto antico di soggetto. Laddove nell'antichità il *subjectum* rimandava a qualcosa che soggiace al di là delle differenze – *hypokeimenon/substantia* –, fosse esso animale, pietra o uomo, il colpo di forza di Cartesio consiste nell'aver fatto coincidere la soggettività con l'umanità. Adesso solo l'uomo può assurgere allo status di soggetto e, in virtù della propria peculiare posizione metafisica, può essere considerato il baricentro a partire da cui fondare la verità.

Accanto all'identificazione totale tra la nozione di uomo e quella di soggetto, nella Modernità avviene, nell'ottica heideggeriana, la contemporanea riduzione del mondo a immagine. Infatti l'ente nell'insieme delle sue significatività – è questo il concetto di mondo in Heidegger – viene pensato a partire dalla rappresentazione che l'uomo ha di esso. "L'ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce"<sup>14</sup>.

12 Per un'indagine fruttuosa del rapporto tra uomo, animale e cosalità, con esiti per molti versi opposti a quelli heideggeriani, cfr. R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

13 M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 93-94.

14 Ivi, p. 88.

In virtù di questi presupposti prende forma il rapporto gnoseologico proprio della Modernità; laddove nella parola greca *aletheia* risuonava la coappartenenza essenziale di velatezza e disvelamento, di ombra e luce, adesso la verità è pensata, a partire dalla presenza stabile dell'ente, come certezza delle rappresentazioni, la cui garanzia è da cercare nel soggetto in quanto *fundamentum inconcussum veritatis*.

Questo slittamento di prospettiva rivela tutta la sua forza metafisica nella misura in cui spiana la strada affinché il rapporto gnoseologico tra soggetto e oggetto si dispieghi nella forma del 'muovere guerra' all'ente al fine del suo possesso e del suo dominio.

Sebbene Heidegger ritenga che fin dall'antichità fosse carsicamente in azione una visione macchinale e tecnica dell'ente<sup>15</sup>, è con l'epoca moderna che essa viene alla luce in tutta la sua portata dirompente. Pensare l'ente come oggetto – *Gegenstand* – significa porlo di fronte a sé al fine della sua conoscenza e del suo dominio; o meglio, della sua conoscenza che è sempre una forma di dominio in quanto *greifen* [afferrare] di un *Begriff* [concetto]<sup>16</sup>.

4. L'analisi della posizione metafisica di Cartesio risulta funzionale al nostro discorso in quanto in essa Heidegger individua un punto di svolta decisivo all'interno della parabola ontostorica occidentale che, dispiegandosi come dimenticanza dell'essere, giunge a compimento nella metafisica della volontà di potenza in Nietzsche – è questa, infatti, la tesi guida del percorso ermeneutico heideggeriano<sup>17</sup>.

È d'altra parte lo stesso Heidegger che, considerando Nietzsche un cartesiano estremista, ci mette in guardia sull'affinità ontologica tra le due posizioni:

Ora, non è che noi crediamo che Nietzsche insegni la stessa identica dottrina di Descartes, ma affermiamo anzitutto la cosa di gran lunga più essenziale, cioè che egli pensa lo

15 Nelle pagine dei *Beiträge* ci sono preziose indicazioni in tale direzione; cfr. Id., *I contributi alla filosofia*, cit., in part. pp. 144-148. Sull'argomento cfr. S. Gorgone, *Nel deserto dell'uomo. Potenza e Machenschaft nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

16 "Descartes, in passi importanti, adopera per cogitare la parola *percipere* (*per-capio*) – prendere possesso di qualcosa, impossessarsi di una cosa, qui nel senso di fornirsi (*Sich-zu-Stellen*) che ha il carattere del porsi-dinnanzi (*Vor-sich-stellen*), del rap-presentare (*Vor-Stellen*)" (M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 659).

17 In questo contesto giova ricordare che l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche presenta non pochi problemi ermeneutici, che rischiano di travisare in maniera decisiva il messaggio nietzscheano. La ricerca di un punto d'approdo della metafisica occidentale e, con esso, di un suo compimento spinse Heidegger a effettuare alcune forzature interpretative. Per uno sguardo d'insieme dell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche si segnalano: R. Casale, *L'esperienza Nietzsche di Heidegger. Tra nichilismo e Seinsfrage*, Bibliopolis, Napoli 2005; O. Pöggeler, *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*, Bouvier, Bonn 2000; F. Polidori, *L'ultima parola*, La Nuova Italia, Firenze 1998; H.-H. Gander (a cura di), *Verwechselt mich vor allem nicht! Heidegger und Nietzsche*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994; V. Vitello, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983; G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981. È possibile trovare un'interpretazione per molti versi contrapposta a quella heideggeriana in G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.

Stesso nel compimento storico essenziale. Con la metafisica di Nietzsche incomincia la storia del compimento di ciò che, in metafisica, si avvia con Descartes<sup>18</sup>.

Il confronto con il pensiero di Nietzsche attraversa in maniera trasversale tutta la sterminata opera heideggeriana; è, tuttavia, in una serie sorprendente di corsi universitari tenuti a Friburgo tra il 1936 e il 1946 che Heidegger ingaggia un corpo a corpo ermeneutico estenuante con i testi nietzscheani. Senza poter affrontare la questione in maniera diffusa, in questo contesto basterà evidenziare che se, da un lato, Nietzsche ricopre per Heidegger un ruolo filosofico centrale per comprendere il pensiero occidentale come metafisica, dall'altro, nel nome di Nietzsche si compie il confronto e la resa dei conti del pensatore di Messkirch con il nazionalsocialismo.

Mostrando l'inconsistenza teorica di un'interpretazione biologistica del pensiero nietzscheano, così come per molti versi era stato fatto dal nazismo, Heidegger pone il proprio confronto teorico con le opere di Nietzsche sul piano ontostorico [*seinsgeschichtlich*]<sup>19</sup>. Vita, morte di dio, *Übermensch*, eterno ritorno dell'uguale, volontà di potenza e giustizia sono i vertici attraverso cui la posizione metafisica di Nietzsche si dispiega portando, secondo Heidegger, a compimento quei presupposti che si trovavano iscritti nel pensiero occidentale fin dalla sua origine greca in Platone.

Per il nostro lavoro si rivela decisivo il modo attraverso cui, secondo Heidegger, Nietzsche allestisce la propria visione sull'uomo e l'umanità. Morto dio, venuti meno cioè tutti i punti di riferimento trascendenti che orientavano l'essere nel mondo dell'uomo, è necessario pensare una nuova tipologia di umanità capace di creare, a partire dalla completa assenza di senso e dalla forza tellurica della vita, valori differenti capaci di corrispondere a questa nuova ingiunzione dell'essere.

Quando la *Seinsvergessenheit* ha esaurito totalmente le proprie possibilità, giungendo così la metafisica al proprio compimento, l'uomo, pensato da Nietzsche come l'animale non ancora stabilmente fissato [*fest-gestellt*], trovandosi totalmente immerso nell'ente in cui dell'essere ne è nulla, ottiene "finalmente" la propria determinazione come padrone e signore dell'ente.

Nell'interpretazione di Heidegger lo *Übermensch*, lungi dal rappresentare un superamento dell'uomo della metafisica, indica il potenziamento dell'uomo stesso ma nella forma e nei modi che, paradossalmente, Nietzsche assegna all'ultimo uomo<sup>20</sup>.

18 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 658.

19 "La connotazione corrente e sotto un certo aspetto perfino corretta del pensiero nietzscheano come biologismo rappresenta l'*ostacolo principale* che impedisce di arrivare ai suoi pensieri fondamentali. [...] Per quanto strana possa sembrare in un primo momento, la verità della seguente affermazione può essere fondata con una sufficiente meditazione: Nietzsche, quando pensa l'ente nel suo insieme e prima ancora l'essere come 'vita', e quando in particolare definisce l'uomo come 'animale da preda', non pensa in termini biologistici, ma fonda questa immagine del mondo, in apparenza solo biologica, in *termini metafisici*" (Ivi, pp. 429-434).

20 Sull'ultimo uomo, considerato nel suo spessore metafisico e politico, scrive pagine

Esauritosi il rapporto con la trascendenza, cadute le barriere *katechontiche* di ogni *nomos*, nell'anomia desertica del nichilismo l'uomo si aggira come "animale da preda" in preda a una volontà che si nutre di se stessa nella ricerca di un continuo potenziamento e accrescimento<sup>21</sup>.

Se ancora nella definizione di *animal rationale*, propria dell'umanesimo classico, l'uomo, sebbene ricacciato nello spazio dell'animalità, si differenziava da questa mediante la specificità della ragione; se il soggettivismo cartesiano rimaneva in qualche modo ancorato a una validazione esterna in quanto garanzia delle rappresentazioni, adesso animalità e razionalità vengono a coincidere, sprigionando la forza del loro connubio nella forma di una soggettività incondizionata. Quando Nietzsche individua nella vita e nella corporeità il piano d'immanenza a partire da cui fondare nuovi valori non fa altro che pensare la totale corrispondenza tra animalità e razionalità; il corpo, pensato metafisicamente come *Leib* e non biologicamente in quanto *Körper*, diviene ora la "grande ragione"<sup>22</sup>. Scrive Heidegger:

Solo quando in tal modo la ragione è dispiegata metafisicamente come la soggettività incondizionata [...], il rovesciamento del primato tradizionale della ragione nel primato dell'animalità può diventare esso stesso incondizionato, cioè nichilistico. La negazione nichilistica del *primato* metafisico della ragione incondizionata, che determina l'essere – e non la completa eliminazione di essa – è l'affermazione del ruolo incondizionato del corpo quale luogo in cui mette capo ogni interpretazione del mondo<sup>23</sup>.

Con il pensiero di Nietzsche si giunge per Heidegger al compimento della metafisica, che si realizza tanto attraverso il completo oblio dell'essere a favore dell'ente meramente presente e quindi disponibile per essere manipolato e dominato, quanto attraverso la riduzione dell'umanità alla brutalità dell'animalità. Riduzione che, è bene ribadirlo, non ha nulla a che fare con una questione meramente biologica bensì metafisica, ossia ontologica.

In altre parole, nell'epoca del compimento della metafisica l'essere si dà nella forma della volontà di potenza e l'umanità capace di corrispondere a questa forma

intense M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, in part. pp. 128-134.

21 In questo contesto Heidegger mostra quale sia il nesso ontologico dirimente in Nietzsche tra volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale, sottolineando, altresì, come esso si dispieghi al culmine della metafisica nelle determinazioni della tecnica. Scrive Heidegger: "La denominazione 'volontà di potenza' dice *che cosa* l'ente è secondo la sua 'essenza' (costituzione). La determinazione 'eterno ritorno dell'uguale' dice *come* l'ente che ha una siffatta essenza deve essere nel suo insieme" (M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 569).

22 A partire dalla centralità assegnata alla vita e alla corporeità, Roberto Esposito individua nella filosofia nietzscheana i presupposti per lo sviluppo del paradigma biopolitico che diverrà predominante nella filosofia del Novecento. Sganciando tuttavia la propria interpretazione da quella heideggeriana, Esposito ritiene che "l'animalizzazione dell'uomo contiene, in Nietzsche, questi due segni rischiosamente giustapposti e sovrapposti: essa è insieme il punto di precipitazione di una biopolitica della morte e l'orizzonte, appena profilato, di una nuova politica della vita" (R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 114).

23 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 780.

di ingiunzione ontologica assume la forma dell'animalità. Non è più l'animalità a essere "superata" nella razionalità, bensì quest'ultima che si pone al servizio dell'animalità e dei suoi istinti. Scrive Heidegger:

Se l'animalità dell'uomo viene ricondotta alla volontà di potenza quale sua essenza, l'uomo diventa 'l'animale finalmente fissato, definito'. 'Fissare' (*Fest-stellen*) significa qui: stabilire e definire l'essenza e quindi contemporaneamente rendere stabile, far stare nel senso dell'incondizionata stabilità del soggetto rap-presentante<sup>24</sup>.

5. Se Nietzsche è il nome attraverso cui, secondo Heidegger, la storia dell'essere esaurisce tutte le proprie possibilità, la tecnica rappresenta invece il modo con cui l'essere stesso si dispiega nell'epoca del compimento della metafisica. Naturalmente, nel pensiero heideggeriano, tecnica e Nietzsche sono due nomi dello *Stesso*: si dà essere come volontà di potenza in quanto da sempre vi è un'interpretazione macchinale e tecnica dell'ente nella sua totalità; ma, per converso, è possibile un'interpretazione metafisica, quindi non tecnica, della tecnica perché sotteraneamente fin dalla sua origine in Platone la storia dell'essere è nichilistica, dunque nietzscheana. Ribaltando l'ordine cronologico della storia della filosofia, ascoltando cosa in essa vi è di essenziale, potremmo dire che non è la filosofia di Nietzsche a essere platonismo dispiegato, bensì è Platone un nietzscheano *ante litteram*, in quanto fin dalla sua origine il pensiero occidentale si dà come tramonto e oblio dell'essere; in una parola: nichilismo.

La questione della tecnica occupa nell'opera di Heidegger una posizione strategica decisiva. Sebbene il confronto più maturo avvenga in testi scritti tra la fine degli anni Quaranta e gli inizi degli anni Cinquanta<sup>25</sup>, è a partire dagli anni Trenta, gli anni dell'avvento del nazismo in Germania, che il confronto di Heidegger con la tecnica diviene una vera e propria ossessione. Da un lato, la pubblicazione negli ultimi anni del secolo passato dei grandi trattati ontostorici degli anni Trenta – *Beiträge e Besinnung* su tutti –, dall'altro la recente apparizione dei famigerati *Quaderni Neri*, mostrano come il confronto con la questione della tecnica sia, nonostante alcune oscillazioni teoriche, una costante decisiva all'interno della filosofia heideggeriana.

Facendo proprie le riflessioni di un altro grande rappresentante della Rivoluzione Conservatrice tedesca, Ernst Jünger, Heidegger allestisce un'interpretazione del fenomeno tecnico a partire dal suo spessore squisitamente metafisico<sup>26</sup>. Partendo

24 Ivi, p. 786.

25 Id., *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976; Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.

26 Per Heidegger si rivela decisiva soprattutto la lettura di due testi di Jünger: E. Jünger, *La Mobilitazione totale*, in *Foglie e pietre*, tr. it. di F. Cuniberto, Adelphi, Milano 1997; Id., *L'operaio. Dominio e forma*, tr. it. di Q. Principe, Guanda, Parma 2000. Diversi sono i testi in cui Heidegger si confronta con il pensiero di Jünger; su tutti, cfr.: M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit. e Id., *Ernst Jünger*, tr. it. di M. Barison, Bompiani, Milano 2013.

dal presupposto che l'essenza della tecnica non sia nulla di tecnico, bensì qualcosa di ontologico-metafisico, Heidegger individua il nucleo essenziale della tecnica prima nel concetto di *Machenschaft* [macchinazione] e poi in quello di *Gestell* [imposizione-impianto]. Nonostante le numerose affinità, i due termini non possono essere considerati come sinonimi, infatti, se nel primo Heidegger sottolinea una certa continuità tra antichità e modernità a partire dalla fattibilità [*Machbarkeit*] dell'ente nel suo insieme, nel secondo, invece, è più marcata la differenza tracciata tra la tecnica antica, pensata come produzione, e quella moderna declinata in quanto provocazione violenta e totalitaria<sup>27</sup>.

La questione della tecnica richiederebbe una trattazione più ampia rispetto a quella che qui stiamo proponendo, tuttavia, per il nostro discorso risulta decisivo analizzare quale sia il 'tipo umano', o meglio l'uomo come 'proto-tipo', capace di corrispondere alla provocazione della tecnica nella Modernità.

In un paragrafo decisivo dei *Beiträge*, intitolato significativamente *La "decisione"*, Heidegger descrive il compimento della Modernità come il tempo in cui "si realizza il passaggio all'animale tecnicizzato, che comincia a sostituire istinti che si fanno ormai più deboli e grezzi con il carattere gigantesco della tecnica"<sup>28</sup>.

Se ogni decisione, *Entscheidung*, ha sempre a che fare con il tagliare, il separare, *scheiden*, il passaggio all'animale tecnico si dispiega come una cesura netta con ogni senso del limite e della misura. Abbandonato ogni ritegno [*Verhaltenheit*] di fronte all'essere e al suo darsi in quanto ritrazione, l'uomo si aggira, nietzscheamente, come animale da preda in mezzo all'ente al fine di dominarlo e possederlo. Un vero e proprio dare la caccia [*nach-stellen*], che, superando anche l'opposizione moderna soggetto/oggetto, riduce l'ente a mero fondo-riserva [*Bestand*] sempre disponibile ed utilizzabile; un uso che, al di là di ogni misura, si dispiega ogni volta come usura. Solo a partire da quest'orizzonte teorico si comprendono le parole d'ordine della tecnica moderna: efficienza, velocità, dismisura, disponibilità, flessibilità, calcolo, assicurazione.

Il carattere ipertrofico della tecnica rappresenta il pericolo supremo per l'uomo; supremo perché esso, celandosi in quanto pericolo, non viene considerato come tale. Totalmente assorbito dall'ambiente tecnico, l'uomo, l'essere indeterminato per essenza in quanto sempre aperto alla possibilità, trova adesso la propria fissazione nell'*animale tecnico* della metafisica.

Per comprendere bene quale sia il carattere abissale di questa trasformazione occorre fare una breve incursione nel corso universitario del 1929/30, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza e solitudine*<sup>29</sup>. Com'è noto, la tesi guida di questo testo ruota intorno alla differenza che Heidegger individua tra l'uomo

27 Sul carattere totalitario della tecnica cfr. C. Resta, *Nichilismo, tecnica, mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

28 M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 118.

29 Id., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. di C. Angelino e P.-L. Coriando, Il Melangolo, Genova 1999. Sulla questione dell'animalità in Heidegger, in relazione al rapporto uomo-animale, mi permetto di segnalare S. Spina, *Esistenza e vita*.

e l'animale. Mentre quest'ultimo, caratterizzato da stordimento [*Benommenheit*], vive catturato [*genommen*] nell'ambiente circoscritto [*Umwelt*] dal proprio limite biologico, l'uomo, attraverso la *Stimmung* della noia profonda, è capace di sospendere il proprio rapporto con l'ambiente circostante e fuoriuscire [*ex-sistere*] nel suo mondo [*Welt*], in quanto insieme della significatività che gli si apre di fronte. Laddove l'animale, vincolato dalle catene del proprio istinto [*Trieb*] semplicemente vive, l'uomo, in quanto creatore di mondo, è capace di esistere nell'apertura e in quanto apertura dell'essere<sup>30</sup>.

Sebbene Heidegger non indietreggi mai di fronte a questa distinzione, che costituisce il cuore pulsante tanto della sua ontologia quanto dell'analitica esistenziale del *Dasein* che da quella direttamente dipende, è possibile trovare nei *Beiträge*, in un paragrafo intitolato *La vita*, un'affermazione sibillina che si rivela decisiva. Nello stile criptico e frammentato di questo testo, scrive Heidegger:

L'oscuramento e l'essenza dell'istinto. La conservazione del Sé e il primato del "genere" che non conosce alcun individuo nel senso di ciò che è in sé isolato. L'oscuramento [*Erdunkelung*] e l'assenza di mondo [*Weltlosigkeit*]. (Prima in quanto *povertà di mondo* [*Weltarmut*]! Fraintendibile. [...] Irrigidimento e caduta della vita dall'apertura iniziale. Di conseguenza nemmeno chiusura, poiché il vivente non viene incluso<sup>31</sup>).

Oscuramento e istinto rappresentano i due poli teorici a partire da cui comprendere il punto di tangenza, in quanto massimo pericolo, tra umanità e animalità<sup>32</sup>.

*Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2015, a cui si rimanda per una bibliografia sul tema.

30 Sulla questione dell'aperto in Heidegger, cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; su tali argomenti, anche in relazione alla questione della libertà, rimando a S. Spina, *Eine unmögliche Freiheit*. Überlegungen über die Frage nach der Tierheit in Heideggers Denken, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 62/2 (2015), pp. 281-294.

31 M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 278.

32 Nel lessico heideggeriano il concetto di oscuramento [*Erdunkelung*] deve essere letto insieme al suo correlativo "positivo", ovvero *Lichtung*. Attraverso questa relazione, di ascendenza probabilmente gnostica, Heidegger può pensare la coappartenenza di apertura e chiusura, luce e ombre che caratterizza il modo di dispiegarsi [*Wesung*] dell'essere. Laddove l'animale è trascinato [*getrieben*] nell'oscurità del proprio istinto [*Trieb*] – d'altro canto l'istinto è sempre cieco –, all'uomo si apre in maniera istantanea la radura, la *Lichtung*, dell'essere. Sulla questione della *Lichtung* in Heidegger, cfr. L. Amoroso, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg&Sellier, Torino 1993. Proprio a partire dal concetto di *Lichtung* Peter Sloterdijk allestisce un corpo a corpo teorico con la concezione della tecnica in Heidegger, mostrando come l'ingresso dell'uomo nella *Lichtung* non sia un evento "improvviso" al di là, o meglio al di qua, dei processi tecnici che caratterizzano l'essere dell'uomo nel mondo. In altre parole in Heidegger mancherebbe l'analisi della storia dell'evoluzione (tecnica) che, disanimalizzando quell'ente che sarà chiamato uomo, ha consentito il passaggio dall'*animal sapiens* all'*homo sapiens*. Per Sloterdijk si tratterebbe di ripercorrere l'interpretazione ontologica dell'esistenza di *Essere e tempo* in chiave onto-antropotecnica, in cui all'analisi degli esistenziali heideggeriani andrebbe affiancata un'indagine delle antropotecniche, che hanno condotto l'uomo, attraverso il dramma della domesticazione, sino

Totalmente invischiato e stordito nell'ambiente tecnico, che appare nell'epoca della metafisica dispiegata l'unico orizzonte di senso possibile, dimentico della propria vocazione ontologica, l'uomo "cessa" di essere l'attendente dell'essere per assurgere alla posizione di signore e padrone dell'ente.

Tuttavia questa signoria – la *Herrschaft* di cui parla Jünger –, in quanto oscuramento e assenza di mondo, lungi dal consegnarlo allo spazio aperto della *Lichtung*, ricaccia l'uomo nell'ambito dell'animalità e della bestialità. Ecco che "l'essenza incondizionata della soggettività si dispiega necessariamente come la *brutalitas* della *bestialitas*. Alla fine della metafisica sta la tesi *homo est brutum bestiale*"<sup>33</sup>.

6. Tuttavia, per Heidegger, proprio nel compimento ultimo della metafisica, in cui si manifesta in tutta la sua portata il carattere violento e pervasivo della tecnica, si annida silenzioso e nascosto lo spazio per un raccoglimento [*Einkehr*] estremo, in cui "nell'essenza del pericolo, dove esso è in quanto pericolo, c'è la svolta verso la salvaguardia stessa, c'è questa salvaguardia stessa, c'è ciò che salva l'essere"<sup>34</sup>.

La salvaguardia dell'essere, è bene ribadirlo, non ha nulla di sotterologico; piuttosto, dice Heidegger, "qui non avviene alcuna redenzione"<sup>35</sup>. Il raccoglimento, lungi dal rimandare a un atto volontaristico del soggetto, nomina lo spazio in cui, nel lampeggiare improvviso e intempestivo dell'Evento, e viene l'appropriazione di uomo ed essere. Appropriazione che, rifuggendo ogni trionfalismo e ogni logica della padronanza soggettivistica, si dà sempre al contempo come espropriazione [*Enteignis*].

Se, in contrapposizione a ogni umanismo, a ogni metafisica del dominio e del possesso, nell'evento dell'essere "ciò che importa è allora che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità dell'e-sistenza"<sup>36</sup>, tuttavia all'uomo, in quanto *Dasein*, è riconosciuta la suprema dignità – quell'iperumanesimo e ultraumanesimo a cui abbiamo già accennato –, ovvero di essere l'attendente dell'essere. Un'attesa che, rimandando ad alcune suggestioni dei primi corsi friburghesi su Paolo<sup>37</sup>, non appare come mera aspettativa [*Erwartung*], bensì come vigile preparazione per il lampeggiare istantaneo dell'evento dell'essere.

alle porte della *Lichtung*. Sebbene il confronto di Sloterdijk con Heidegger attraversi in maniera trasversale l'intero maestoso progetto delle *Sfere*, sulle tematiche qui trattate si rimanda a P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004.

33 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 699.

34 Id., *La svolta*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 103.

35 Id., *Contributi alla filosofia*, cit., p. 404.

36 Id., *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 287.

37 Cfr. Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.