

## I. Mettere il pensiero in cammino

Per buona parte dei suoi commentatori, ad eccezione del notevole Jean-Michel Palmier <sup>(1)</sup>, Heidegger fu un metafisico la cui opera essenziale, *Sein und Zeit* (tradotto in italiano come *Essere e Tempo*, Mondadori 2006), avrebbe tentato, nel costruire una "fenomenologia dell'ontologia" <sup>(2)</sup>, di refutare la tradizione metafisica attraverso il linguaggio metafisico stesso e che, pertanto, non si sarebbe lui stesso escluso dalla metafisica. L'ultimo metafisico forse, ma metafisico pur sempre. Henri Arvon, da parte sua, scrive: «La preoccupazione principale di Heidegger è meno la fondazione di un'ontologia formale e materiale che l'elaborazione di un'ontologia fondamentale che, attraverso l'umana esistenza, cerca penetrare sino all'essere». Aggiunge: «L'edificio dottrinale che erige (...) fornisce una risposta di portata eccezionale al timore di un'epoca impregnata di rigore scientifico che, disperata dal vedersi sfuggire l'Essere, vorrebbe riportarlo in piena luce» <sup>(3)</sup>. Questo linguaggio, apparentemente così oscuro, non è certo servito a Heidegger negli ambienti positivisti e razionalisti, che non vedevano in lui che un *philosophe* astruso o, nel migliore dei casi, un poeta...

Di fatto, sembra chiaro che ci siano diverse letture possibili di Heidegger. In *Sein und Zeit*, opera dove culmina la prima tappa del suo pensiero, Heidegger ci svela le chiavi del suo vocabolario e l'orientamento della sua riflessione. Ma, sappiamo, è stata seguita da una seconda, in seguito alla celebre "svolta" (*Kehre*), che cominciò a manifestarsi nel corso degli anni trenta. La nostra lettura sarà soprattutto centrata su questo "secondo" Heidegger, in cui le preoccupazioni si esprimono in tutta la loro ampiezza attraverso gli scritti su Hölderlin e su Nietzsche. Tuttavia, questa lettura non sarà puramente "filosofica" – nel senso classico del termine –, tanti sono gli orizzonti che Heidegger ci svela richiamandosi a tutti gli aspetti della vita e, meglio ancora, a ciò che si conviene chiamare *destino*. Più precisamente, Heidegger sarà da noi considerato come il pensatore della *modernità*.

L'autore di *Holzwege* [edizione italiana: Bompiani, 2002] si è in effetti impegnato a pensare l'essenza dei tempi moderni, partendo dal motto di Nietzsche: «Dio è morto». Ora, la morte di Dio, significa la morte dei valori. Così che possiamo sostenere che Heidegger *conclude* il pensiero metafisico. L'importanza fondamentale della sua opera deriva, almeno in parte, dal fatto che nel XX secolo, è stato il solo a porre e a rispondere alla domanda capitale: «Qual è l'essenza dei tempi moderni?» <sup>(4)</sup>. Cos'è in verità la "modernità"? Da dove veniamo? Cosa siamo divenuti? Dove possiamo arrivare, noi, uomini e popoli del XX secolo? Questa ci sembra essere la *problematica* centrale posta dal "pensatore-boscaiolo". Essa ci si chiarisce e ci permette di esprimere alcuni dei temi e delle idee che l'ipotesi metafisica maschera completamente.

---

(1) Jean-Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, Herne, 1968.

(2) Cioè una descrizione fenomenica del pensiero dell'essere.

(3) Henri Arvon, *La philosophie allemande*, Seghers, 1970.

(4) *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi 1995. Heidegger precisa, gettando uno sguardo retrospettivo alla sua opera, che la sua intenzione non è di "filosofare" nel senso abituale del termine, ma, con un lavoro del pensiero che non ha nulla di "intellettualista", rispondere alle questioni storiche che toccano il senso della nostra epoca. La "questione dell'essere" non deve dunque comprendersi come un problema filosofico, ma come una questione storica che riguarda tutta la civilizzazione "occidentale" diventata planetaria.

In questa prospettiva, [\*Essere e Tempo\*](#), pubblicato nel 1927, non costituisce un'opera centrale né definitiva, ma un lavoro preliminare, necessario alla comprensione del seguito dell'opera, una sorta di bilancio introduttivo *metodologico* a un "messaggio" che esisteva soltanto virtualmente e sotto forma di progetto nel 1927, quando Heidegger non aveva che trentanove anni. In altri termini, [\*Essere e Tempo\*](#) forma, non una somma di "fenomenologia esistenziale", come l'Università insegna ancora troppo spesso <sup>(5)</sup>, ma un'esposizione di concetti, di modi di pensare e di un linguaggio, che non assumono tutto il loro peso e la loro portata che con le opere essenziali che sono, dal nostro punto di vista, e in un ordine d'importanza crescente, i due volumi intitolati a [\*Nietzsche\*](#) ([traduzione italiana](#): Adelphi 1994), pubblicati nel 1961, la raccolta intitolata [\*Holzwege\*](#) [[edizione italiana](#): Bompiani, 2002], lo scritto apparso nel 1950 composto di diversi testi, redatti in occasione di corsi e conferenze, riuniti nel 1954 sotto il titolo *Vorträge und Aufsätze* (tradotto in italiano come [\*Saggi e discorsi\*](#), Mursia 1991) tra cui in particolare "Die Frage nach der Technik" ("La questione della tecnica").

In [\*Essere e Tempo\*](#), libro che fece grande scalpore all'epoca, Heidegger pose i fondamenti del suo linguaggio e stabilì il suo *campo concettuale*, i due d'altronde non facevano che un'unica cosa e costituivano le due facce dello stesso strumento intellettuale. Per Heidegger, in effetti il pensiero ed il linguaggio esistono in simbiosi: chi ottiene la chiave del linguaggio può per ciò stesso penetrare nel suo contenuto; la forma è già il merito. [\*Essere e Tempo\*](#) ci inizia allo stile heideggeriano, che si caratterizza per tre tratti principali: il ricorso ad un linguaggio poetico, l'utilizzo della filologia e dell'etimologia greca, e il *ritorno*, o *Wiederkehr* ( il "rivolgimento", come un aratore rivolta la terra e per ciò la *riscopre* e la rende più feconda) nel senso originale tedesco. Torturando e indagando le parole, Heidegger si offre come poeta, nell'accezione ellenica del termine, vale a dire come un *creatore di forme*. L'effetto di sorpresa e d'illuminazione, che nasce dallo shock di questo linguaggio "etimologico" greco-germanico e da uno stile di una modernità senza riserve, non deve nulla a una gratuità d'esteta: la lingua heideggeriana è bella perché densa; è significante perché poetica, cioè creatrice <sup>(6)</sup>.

Heidegger fa parte di quegli autori che, alla svolta di un difficile ragionamento, lo interrompe per illuminarlo con una frase come questa: «In piedi sulla roccia, l'opera che è il tempo apre un mondo e, nel medesimo istante, lo reinstalla sulla terra che, soltanto allora, appare come suolo natale.» ([\*Holzwege\*](#) [[edizione italiana](#): Bompiani, 2002]). Ecco dunque a cosa ci abitua [\*Essere e Tempo\*](#): a una parola *aristocratica*, che non si accontenta di esplicitarci un'idea alla ragione intellettuale (*Geist*), ma intende farcela cogliere attraverso la sensibilità poetica (*Seele*).

Il ricorso all'etimologia indoeuropea, attualizzata nella lingua greca e tedesca, non è neutro: questo metodo rinvia alla volontà di Heidegger di ri-radicare la storia moderna nell'aurora greca. Il verbo heideggeriano, sperimentato in [\*Essere e Tempo\*](#), intende provocare uno "shock culturale" nel lettore.

Heidegger intende riallacciarsi ad uno *stile* e, oltre a ciò, ad una visione del mondo che costituirebbe il preludio a una *rigenerazione*, sotto un'altra forma, di un modo d'essere e di agire "greco", cioè non socratico e a-cristiano. Dopo Nietzsche, Heidegger si pensa come *Dichter* (poeta, "indicatore"), annunciante un mondo a venire, un mondo virtuale, che si riannoderrebbe, sotto una nuova espressione "storica", a quel che costituisce, per noi Europei, la nostra *alba*: la visione del mondo greco, oggi paradossalmente "presente ma caduto nell'oblio". La *Dichtung* (il detto, la

---

(5) Husserl riteneva che [\*Essere e Tempo\*](#) avesse *tradito* il metodo fenomenologico, e rimproverava a Heidegger di fare dell'*antropologia*.

(6) La *poiésis* greca designa allo stesso tempo ciò che intendiamo con poesia e l'attività creatrice dei "mestieri" più diversi.

parola) di Heidegger ci *provoca* (*provocare* in latino significa "chiamare") ad "uscire dall'oblio", a far risorgere un livello di *autocoscienza*, una visione del mondo che noi abbiamo ereditato dagli antichi e a consolidarla in seno al mondo moderno stesso. Da questo incontro "qualche cosa" nascerà.

All'infuori della presentazione della "parola greca", *Essere e Tempo* presenta un *corpo concettuale* che resterà immutato durante tutta l'opera del pensatore, e che ci indica quale senso dobbiamo dare - e quale non dare - alla "questione dell'essere" (*Seinsfrage*), che è uno dei temi centrali del pensiero heideggeriano. *Essere e Tempo* afferma che questa "questione" dimora nell'*oblio*, che essa è decaduta (*Verfall*) dopo l'alba greca del pensiero occidentale. Tutta la metafisica occidentale da Platone, Plotino, Aristotele e Tommaso D'Aquino, ha considerato la "questione dell'essere" come un qualcosa di acquisito. Essa ha creduto che l'essere esistesse "in sé" e ha cercato di rivelare l'"essere in sé" come un'essenza assoluta partendo, secondo l'induzione platonica, dalle sue modalità "inferiori", vale a dire l'*ente*. Ciò facendo, l'ente, ovvero il *reale* resta misconosciuto. «Vi è un'invasione dell'ente non pensato nella sua essenza», scrive Heidegger. Il pensatore si dissocia così da una visione del mondo legata alla metafisica monoteistica e impone un'"anti-metafisica" dove la questione dell'essere è centrata sul *Dasein*, l'"esserci" – riallacciandosi in tal modo con la concezione dei greci presocratici per i quali, di fronte al destino (*Moirai*), l'uomo era la "legge del mondo" (*anthropos o nomos tou kosmou*). Così l'"oblio dell'essere" è l'oblio della realtà del mondo, della «differenza ontologica che separa l'ente dall'essere».

La metafisica platonica, poi cristiana, è un "pensiero decaduto" che si rifugia nella *filosofia dei valori*, che innalza una morale assolutista, una *idea*, al di sopra dell'essere, o, per dirla altrimenti, che svaluta la vita "inventando", al di sopra del reale, delle categorie assolute, erroneamente chiamate "essere". Nietzsche stesso parte dalla «separazione socratica del pensiero e della vita». Ma, grazie al metodo fenomenologico, Heidegger giunge più lontano. Egli smonta la meccanica della metafisica occidentale e prepara un disegno "scandaloso", *impensabile* per l'umanesimo tradizionale imbevuto di "trascendentalismo morale", consistente nel valorizzare il *Dasein* e portare la spiritualità nel seno dell'*immanenza del mondo*, secondo il vecchio progetto incompiuto del paganesimo greco e presocratico.

*Essere e Tempo* si accontenta dunque di porre tale problematica. Cogliamo la prova della giustezza di questa interpretazione nelle spiegazioni fornite da Heidegger stesso nella *Lettera sull'umanesimo* (Adelphi, 1995). Ci pare dunque impossibile non vedere altro, in *Essere e Tempo*, con Emmanuel Levinas (*Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, 1998), che una continuazione del pensiero di Husserl, o un tentativo di "ritrovare l'essere" e di stabilire una "metafisica epurata", come l'immagina in genere la tradizione universitaria francese. (Del resto, l'università spesso non incensa opere di Heidegger che per occultarne radicalmente il significato).

Più che Husserl, che non gli fornì che degli strumenti concettuali, utilizzati d'altronde al rovescio dei principi del virtuoso fenomenologo, il vero "maestro" di Heidegger è Nietzsche. Heidegger s'impose, non come il "discepolo", ma come il *continuatore* di Nietzsche, cosa che non gli impedì da allora di svolgere una critica, talvolta vivace, del pensiero dell'autore dello *Zarathustra*. Heidegger, infatti, riprende la questione dei valori là dove Nietzsche l'aveva lasciata, ma la "tratta" con degli strumenti più raffinati, che sono precisamente quelli di cui *Essere e Tempo* ha gettato le basi. Ormai non è più possibile leggere Nietzsche senza ricorrere a Heidegger, né comprendere Heidegger senza essersi prima familiarizzati con il progetto dell'uomo di Sils-Maria (al riguardo, il filosofo neocristiano Maurice Clavel non si era d'altra parte ingannato).

Due opere di Heidegger soprattutto sono qui coinvolte: il libro su Nietzsche, già citato, e soprattutto il saggio intitolato *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (tradotto col titolo *La sentenza di Nietzsche «Dio è*

morto») <sup>(7)</sup>, testo redatto dopo la seconda guerra mondiale a partire dal contenuto dei corsi su Nietzsche pronunciati all'Università di Fribourgen-Brisgau tra il 1936 e il 1940.

Concentriamoci intanto su una metafora presa in prestito dall'introduzione della raccolta intitolata *Holzwege* [edizione italiana: Bompiani, 2002]. Heidegger vi scrive enigmaticamente: «... Nella foresta ci sono dei sentieri che, molto spesso, si perdono improvvisamente, coperti d'erba, nel non-svelato. Li chiamiamo *Holzwege* <sup>(8)</sup>. Ciascuno segue il suo proprio cammino, ma nella stessa foresta. Spesso, sembra che uno somigli all'altro. Ma non è che un'illusione. Boscaioli e guardie forestali si riconoscono nei cammini. Loro sanno cosa vuol dire incamminarsi su un *Holzweg*». In effetti, chi *si cura* della foresta, chi l'abita, chi ad essa ha fatto *ritorno*, non si smarrisce quando s'incammina su un tale sentiero; questo lo conduce direttamente al luogo del proprio *lavoro*. Al contrario, tutti coloro a cui la foresta è straniera, tutti coloro per cui essa è un *ostacolo*, i mercanti, per esempio, che devono viaggiarle attorno andando di città in città, quelli temono più di ogni altra cosa di addentrarsi in un *Holzweg*, dove non potrebbero che perdersi. Questa metafora della foresta ci sembra essenziale per comprendere il processo di elaborazione della concezione del mondo inaugurata da Nietzsche, continuata da Heidegger, e oggi sempre *aperta* dal fare stesso della sua incompiutezza. Nietzsche, diremo, è colui che ha compreso che non bisogna né aggirare la foresta né attraversarla da parte a parte, ma al contrario bisogna *perdersi* in un sentiero di boscaiolo, per potersi *ritrovare* nella *radura* dove si compie il "lavoro", mentre Heidegger ci dice, da parte sua, quale sentiero prendere.

## II. L'apogeo del Nichilismo

«Dio è morto. Muta è divenuta la fiducia nelle leggi eterne di dio. Le statue sono ora cadaveri da cui l'anima fugge, gli inni sono delle parole lasciate dalla fede.» (Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* [versione originale online])

Secondo Heidegger, l'opera di Nietzsche chiude la metafisica occidentale. La sentenza fondamentale di Nietzsche, «Dio è morto», nomina il destino di venti secoli di storia occidentale. Questo destino dev'essere interpretato come il lento e inesorabile montare del *nichilismo*, cioè la morte di tutti i valori. Si può discutere sulla questione se Heidegger ha avuto o no ragione nel vedere in Nietzsche l'ultimo dei metafisici <sup>(9)</sup>.

Ma ciò che importa, è riconoscere che la lettura heideggeriana di Nietzsche e il *riconoscimento* della *portata storica* della sua opera, sono i soli *possibili*.

In *La gaia scienza*, (Adelphi, 1977) al paragrafo 125, intitolato "L'uomo fuori di senno", Nietzsche firma uno dei suoi testi più importanti. Qui per primo riconosce, inizialmente, l'avvenimento considerevole che *termina* un processo iniziato con Platone: la morte di Dio. «Dove se n'è andato Dio?» gridò il folle «Ve lo voglio dire! *L'abbiamo ucciso*». Prosegue: «Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! [...] Quali riti espiatori, quali sacre rappresentazioni dovremo inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione?

<sup>(7)</sup> La traduzione appare nella versione italiana di *Holzwege*, Bompiani, 2002.

<sup>(8)</sup> Si tratta dei sentieri tracciati dal boscaiolo che ritornano dalla radura del taglio. Non attraversano la foresta, ma costituiscono le sole vie che conducono "al cuore del bosco".

<sup>(9)</sup> Cfr. la conferenza "Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?", pubblicata in *Saggi e discorsi*, Mursia 1991.

Non dobbiamo anche noi diventare dèi? [...] Non ci fu mai un'azione più grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia *più alta* di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!»

Nietzsche è qui l'annunciatore di questa *altra storia*, che può interpretarsi come la virtualità di una sovrumanià. Heidegger stesso è il primo filosofo a penetrare in questa storia altra, il primo, dopo la scoperta del cadavere di Dio, a tirarne le conseguenze. «È ancora troppo presto, disse il folle. Il mio tempo non è ancora venuto. Questo avvenimento è ancora in corso. Non è ancora giunto alle orecchie degli uomini». La morte di Dio deve così essere compresa, non come un "avvenimento filosofico", ma come un *fenomeno storico* che penetra l'insieme delle società occidentali, un evento che trasformerà la vita nel senso più autentico del termine. La morte di Dio, processo di compimento in cui giunge al termine una visione del mondo, deve interpretarsi come «la fine del mondo soprasensibile, del dominio delle idee e degli ideali». Heidegger precisa: «Dopo Platone, e più precisamente dopo l'interpretazione ellenistica e cristiana della filosofia platonica, questo mondo soprasensibile viene considerato il mondo vero, il mondo propriamente reale. Il mondo sensibile, al contrario, non sarà altro che un quaggiù, un mondo mutevole, *quindi* puramente apparente e irreali. Il quaggiù è una valle di lacrime. [...] Così, la frase "Dio è morto" significa: il mondo soprasensibile è senza potenza efficiente. Non prodiga alcuna vita. La metafisica, vale a dire la filosofia occidentale compresa come platonismo, è alla sua fine.»

La morte di Dio designa anche l'impossibilità di credere agli ideali assoluti, che questi siano o no legati a una "divinità". Non può dunque essere interpretata sotto la visione ristretta del declino di sentimenti religiosi. Essa sigilla infatti la fase finale del *nichilismo*. «Il nichilismo, il più inquietante di tutti gli ospiti, è di fronte alla porta», dice Heidegger. Il nichilismo segna la fine della possibilità di ogni valore. L'umano è posto faccia a faccia col *niente*, privato «di un mondo sovrasensibile capace di obbligare». «Il nichilismo è un movimento storico. Muove la storia alla maniera di un processo fondamentale appena riconosciuto nel destino dei popoli occidentali. [...] Né fenomeno storico pari ad altri, né condizione spirituale che si incontrerebbe a lato di altre correnti spirituali [...], il nichilismo è piuttosto, pensato nella sua essenza, *il movimento fondamentale della storia dell'Occidente*. Esso manifesta una tale importanza di profondità che il suo spiegamento non potrà comportare che catastrofi mondiali. Il nichilismo è il movimento universale dei popoli della terra inghiottiti nella sfera di potere dei tempi moderni. [...] Appartiene al carattere più inquietante del più inquietante degli ospiti il fatto di non poter nominare la sua stessa origine.[...] È la destinazione della nostra propria storia.»<sup>(10)</sup>. Heidegger riconosce in Nietzsche colui che ha messo in luce questo processo storico in atto da millenni: l'agonia dei valori, la lenta perdita di senso degli ideali spirituali.

Non bisogna però affatto credere, come ci viene insegnato nelle facoltà di filosofia, che Heidegger *condanni* il nichilismo. Heidegger sembra al contrario felicitarsi di tale incontro dei tempi moderni e del nichilismo, dal quale solo potrà nascere un nuovo *progetto*. Egli accetta pienamente i tempi moderni come nichilistici: «Nietzsche si rende conto che, malgrado la svalorizzazione dei più alti valori per il mondo, questo stesso mondo continua, e che, privo così di valori, tende inevitabilmente a una *nuova istituzione di valori*. [...] Per fondare la nuova creazione di valori in quanto movimento contro gli antichi valori, Nietzsche utilizza ugualmente il nome di nichilismo. [...] Così, il termine nichilismo designa soprattutto il processo di svalutazione degli antichi valori, ma anche, allo stesso tempo, il movimento incondizionato contro la svalorizzazione. [...] Nietzsche allora *accetta* il nichilismo e lo considera come inversione del valore di tutti i valori anteriori». Nietzsche si colloca alla *giuntura* di due movimenti storici, uno in fase di completamento, l'altro virtuale. Egli annuncia

---

(10) "Il più inquietante" (*ho deinotatos*): così i poeti designavano l'uomo. Occorre intendere "il più inquietante di tutti gli ospiti della terra", per opposizione agli animali che non hanno nulla di inquietante

l'*apogeo*, dunque la fase terminale del nichilismo, mentre Heidegger, tramite la sua opera, inaugura il *post-nichilismo*.

Il nichilismo non può limitarsi al crollo della fede cristiana o alla generalizzazione di un ateismo volgare. Il cristianesimo stesso, durante tutta l'esplosione della sua fede trionfante, fu una fase del nichilismo. Quest'ultimo è la genia della metafisica platonica e cristiana, in cui risiedeva, virtualmente presente, sin dalla loro fondazione. Tutta la metafisica occidentale porta in sé, senza sospettarlo, il nichilismo. Così, se l'opinione cristiana (o umanista) non prende coscienza del nichilismo di cui è portatrice – in quanto divenire (*Werden*) -, essa tanto meno coglie che questo principio nichilista, che costituisce la sua essenza, sarà *esso stesso* ciò che permetterà di porre fine alla metafisica cristiana o ai valori atei dell'umanismo che sono, in fin dei conti, una sola e medesima cosa.

I "valori" cristiano-platonici, oggi morti viventi, hanno portato in sé la loro stessa morte <sup>(11)</sup>. Perché? Ascoltiamo la risposta di Heidegger: «I valori supremi già si svalutano, nella misura in cui si comincia a intravedere che il mondo ideale non è suscettibile di realizzarsi mai nel mondo reale e sensibile». La concezione del mondo che, in rottura con l'aurora greca, separò il pensiero (*noésis*) dalla natura vivente (*physis*), e questa dall'azione (*poiésis*), ha *virtualmente svalorizzato* i principi da essa posti. Questi principi (Dio, il Bello, il Vero, il Bene), che, dalla teologia all'umanismo socialista, rappresentano dei principi fissi e superiori, dall'essenza sovrasensibile, sono stati giorno dopo giorno condannati a perire, nella misura in cui si *de-realizzavano* presentandosi come essenze. Con quale giubilo, allora, bisogna constatare il movimento *storico* del nichilismo, principio *in atto* contro se stesso, antidoto posto dalla vita contro la metafisica e la morale che, a loro insaputa, vanno *muoiono* di quella lotta ch'esse vollero ingaggiare contro il mondo sensibile! Questo mondo sensibile di passioni e guerre, questo "teatro" della "follia umana" che Platone ci descrisse come una "caverna di ombre" (*aggalmata*), finirà con l'aver ragione dei principi e degli universali, irrigiditi nell'assolutismo di pseudo-valori che non hanno saputo conformarsi alla vita e che, perciò, sono divenuti, *loro*, delle ombre.

Il nichilismo deve essere dunque considerato con sentimenti insieme *trionfali* e *tragici*. Esso non ha nulla di una decadenza. È la «legge stessa della nostra storia». Anche se noi sappiamo che dobbiamo superarlo, una tale impresa sovrumana ha bisogno che la morte di tutti i valori giunga al suo *termine*. Heidegger si impegna già, quale illuminatore – cioè col pensiero, prima dell'avvento della fase "epocale" dell'azione -, sui sentieri del dopo-nichilismo, allorché i tempi moderni, *in apparenza* sempre legati ai principi tradizionali, concludono, nei fatti, il periodo ultimo del nichilismo. I principi e i valori, che non sono ormai nulla più che residui, sono ben morti giacché non vi si *crede* più, ma nessuno osa ancora seppellire il cadavere.

Dunque Heidegger si oppone all'umanismo tradizionale non soltanto sotto la forma razionalista e ottimista datagli dai secoli XVIII e XIX, ma pure sotto qualsiasi forma dogmatica di affermazione di valori fissati. La norma dei valori non dovrà derivare da un'essenza, ma dall'«incompiutezza dell'esistenza umana», dal suo «svelamento creatore». È il *Dasein* umano che si deve riconquistare come signore dei valori, indipendentemente dalle "verità" universali esposte dalle religioni monoteiste e dalla metafisica platonica. In accordo con Nietzsche, Heidegger non vede infatti, nell'umanismo che la presenza di una morale assolutista dove l'uomo, pensato come norma suprema, non custodisce alcun valore mobilitatore. Metafisica decaduta nel quaggiù, ma nondimeno metafisica, l'umanismo che ha percorso l'Europa dal XVIII secolo, con la sua serie di *buoni*

---

(11) Nella seconda parte del suo *Nietzsche* (Adelphi, 1994) Heidegger commenta l'idea secondo la quale, se «il cristianesimo fu soltanto un platonismo per il popolo», al giorno d'oggi, non essendo i noumèni platonici più portati dai miti cristiani, qualsiasi metafisica «ha perso la sua forza storialmente strutturante».

*sentimenti*, segna l'inizio dell'apogeo del nichilismo. Questo umanismo, dice Heidegger, ci inganna, poiché occulta il tragico di tutta l'esistenza; consolatore, esso nega l'*angoscia* e, quindi, rende impossibili «il coraggio, l'audacia e la lucidità». «L'angoscia dell'audace,» scrive Heidegger in [Che cos'è metafisica?](#) (Adelphi, 2001), «non tollera che la si opponga alla gioia, e neppure al facile godimento di un'attività pacifica. Al di là di tali opposizioni, essa è segretamente alleata alla serenità e alla mitezza dell'aspirazione creatrice». Solo un *desiderio d'etica*, originato da una ricreazione volontaria dei valori sarà adeguato alla nostra epoca tecnica.

«L'uomo della tecnica», scrive Heidegger a Jean Beaufret, «consegnato all'essere-di-massa (*Massenwesen*), non può più essere ricondotto a una continuità sicura e stabile che riunendo e coordinando la totalità dei suoi piani e dei suoi atti conformemente alle esigenze di questa tecnica.» Bisogna ristabilire un "vincolo etico" tra l'essere umano preso nella sua essenza (*Menschenwesen*) e il suo mondo, non più secondo i principi d'ordine universale e degli assoluti morali, ma a partire da una vera "pianificazione" dei valori in stretto rapporto con il mondo tecnico. Questi valori "etici" saranno aperti, superabili, in conformità alle qualità dell'esistenza umana: l'*incompiutezza*, che caratterizza il *Dasein*, e lo *svelamento creatore* dell'azione, oggi sostenuto dalla tecnica.

Piuttosto che costruire, tramite il *logos*, una morale che riposi su un *sistema* di valori compresi come imperativi assoluti, senza alcun "legame" con l'essenza del mondo, si tratta di pianificare, di organizzare e di vivere un'etica volontarista. Il sacro e l'affettività mobilitante del *mythos* – che si oppone al *logos* dei metafisici – si ritroveranno, perché i valori impliciti non saranno più delle *parole*, ma dei *comportamenti*. Questi dovranno radicarsi in un *progetto*, in accordo con il mondo e la storia. Un tale movimento marcherebbe il passaggio dall'umanismo a ciò che si potrebbe qualificare *sovrumanismo*. I valori sarebbero ormai vissuti come esistenza, e non più come essenza. *Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*, scrive Heidegger – frase difficilmente traducibile, ma che si potrebbe rendere con «la specificità fondamentale dell'essere umano in quanto divenire risiede nell'esistenza»<sup>(12)</sup>. Nel suo intimo più profondo, l'umano è *rapimento*, trasgressione. L'uomo è il *trasgressore delle norme*: l'*Existenz* traduce il concetto latino *existere*, "star-fuori", vivere svincolandosi. I valori esistenziali devono essere compresi non più come norme intellettuali ma come forme vitali (*Lebensformen*), mai congelate, perpetuamente evolutive, rigorose perché volontariamente instaurate e suscettibili in ogni momento di essere superate. L'etica della trasgressione e del superamento (dell'uomo da parte dell'uomo) succede alla *morale* della trascendenza (dell'uomo da parte dei suoi principi). Il termine nietzschiano di sovrumanismo può allora comprendersi come il *momento "epocale"* in cui l'uomo si riconosce, infine, come un trasgressore. Ed è in questa prospettiva che bisogna intendere l'"uccisione di Dio" annunciata dal "folle" in [La gaia scienza](#).

«Poiché *Sein und Zeit* si leva contro la brutalità dell'umanismo», spiega Heidegger, «alcuni temono che questo libro sia una difesa dell'inumano ed una esaltazione della brutalità barbara. [...] Ma il pensiero opposto ai valori non afferma che tutti i valori solitamente professati come tali, la "cultura", l'"arte" [...] la "dignità umana" e "Dio" sono privi di valore. Si tratta, al contrario, di capire finalmente che è il fatto stesso di definirli valori a svalutare gli oggetti di questa valutazione». In altre parole, *valutando* i valori, li si sminuisce al rango di "logica"; non li si vive più. L'umanismo fa allora scomparire ogni valore, secondo un processo inaugurato dai metafisici: proclama Dio o la dignità umana come valore supremo increato in una gerarchia razionale assoluta,

---

(12) I valori "vissuti come esistenza" costituiscono ciò che Ernst Jünger, in [L'operaio](#) (Guanda, 2004) designava come *Lebenstand*, "classe-di-vita". Il "lavoro" era allora destinato a diventare la classe-di-vita dei tempi moderni. Heidegger supererà questo punto di vista, ma conserverà l'idea di un'integrazione dei valori nell'esistenza vissuta. Sfiderà tuttavia il termine di "lavoro", poiché preferisce non chiudere i valori vissuti in una denominazione unica. Definire il "lavoro" classe-di-vita, peraltro, non è già oggettivarlo e svalutarlo?

racchiude l'umano in un giogo e svalorza il sacro in quanto "vissuto". «Essere contro i valori», precisa Heidegger, «non significa essere per l'assenza di valori e la nullità (*Wertlosigkeit und Nichtigkeit*) dell'ente, ma essere contro la soggettivizzazione dell'ente che abbassa quest'ultimo alla ruolo d'oggetto singolo».

La morte di Dio coincide con l'"inizio del nulla", cioè «l'assenza di un mondo soprasensibile con capacità d'obbligare». Secondo Heidegger, all'autorità scomparsa di Dio succede quella del *razionalismo* e della *morale*. Ma questi non hanno saputo dare *sense* all'esistenza. Il cristianesimo, soprattutto nella sua versione umanista, svela allora - avvenimento considerevole - che era soltanto un *ateismo mascherato*. È il platonismo che ha finito con l'aver ragione del sacro: relegando quest'ultimo fuori della natura, nella lontananza di una metafisica presuntuosa, ha espulso questa sensazione di legame religioso che i popoli precristiani provavano nel contatto del mondo. «Il fine di una felicità eterna nell'aldilà», scrive Heidegger <sup>(13)</sup>, «si muta in quello della felicità per tutti, nel quaggiù». Ora, questo nichilismo racchiude in sé anche il suo virtuale superamento, poiché «l'atto creatore - precedentemente, proprio del dio biblico - diventa la maschera distintiva dell'attività umana.» Non fu il cristianesimo a dare l'impulso originale al nichilismo: fu la visione metafisica del platonismo. Gli storici confermano quest'analisi: il platonismo costituì il "filtro" filosofico che fece ammettere un certo monoteismo biblico e conformò le strutture mentali del cristianesimo occidentale. «Il cristianesimo stesso fu una conseguenza ed una forma del nichilismo». Nel cristianesimo, il soprasensibile subisce un processo di decomposizione (*Verwesung*) e «le Idee, Dio, l'Imperativo Morale, il Progresso, la Felicità per tutti, la Cultura e la Civilizzazione perdono successivamente il loro potere costruttivo per cadere nel nichilismo.» Il fatto di *porre* questi valori come astrazioni, ed il fatto di porre Dio come valore supremo li svalorza già. Inoltre, non si deve comprendere il nichilismo come il risultato del solo monoteismo ebraico <sup>(14)</sup>, ma piuttosto come il *rifiuto di ogni panteismo* manifestato da platonismo ed ebraismo: il sacro è relegato lontano dal mondo "naturale" ed umano.

Heidegger prova allora a rispondere alla domanda di Nietzsche: *quali nuove tavole di valori istituire?* Ma prima di formulare una risposta, ha dovuto precisare ciò che dovevamo intendere con il compito di intraprendere «la trasvalutazione di tutti i valori» (*Umwertung aller Werte*). Non si tratta infatti di istituire "nuovi idoli", dei nuovi valori astratti. Il nichilismo attuale dovrà compiersi sino in fondo perché le nuove tavole di valori sorgano, precisamente là dove i canoni morali contemporanei vedono il pericolo peggiore. Quest'atteggiamento è qualificato da Nietzsche come *pessimismo della forza*. Entriamo allora in un periodo transitorio, così descritto da Heidegger: «È l'inizio di una situazione intermedia, dove diventa manifesto che, da un lato, la realizzazione dei valori finora riconosciuti come supremi non si compie. Il mondo sembra sprovvisto di qualsiasi valore. D'altra parte, questa presa di coscienza dirige l'intelligenza verso la fonte di una nuova instaurazione di valori senza che, per ciò, il mondo riacquisti il suo valore.» Viviamo dunque nell'interregno, quello della doppia coscienza e dell'apogeo del nichilismo: gli uomini della prima forma di coscienza si attaccano sempre ai loro ideali decomposti; quelli della sovra-coscienza, eredi lucidi del nichilismo, annunciano un'alba non ancora giunta.

Questa sarà l'alba di un nuovo dio? L'originalità di Nietzsche sta nel rispondere negativamente. Dio è morto: non soltanto il suo trono è vuoto, ma l'idea stessa di trono è svalutata. Non si tratta tanto di *rimpiazzare* valori quanto di trovare un altro *luogo* etico dove possano esprimersi. Questo luogo si

---

(13) *Holzwege* [edizione italiana: Bompiani, 2002], op.cit

(14) Il monoteismo può essere anche un paganesimo non dualista. E' proprio perché il giudeo-cristianesimo fu *allo stesso tempo* un monoteismo ed un dualismo metafisico che svalutò il sacro facendolo divenire una *morale*.

potrà trovare soltanto *là dove la metafisica e la morale*, dove il cristianesimo ed l'umanesimo, *vedano una svalutazione assoluta*. "Là", cioè al termine di ciò che Nietzsche chiamava il nichilismo completo, in questo luogo anche dove il nulla è diventato assoluto. Accontentarsi di "rinnovare" i valori significa attenersi ad un *nichilismo incompleto*, così come per Heidegger: «il nichilismo incompleto sostituisce i vecchi valori con valori nuovi, ma continua a metterli al vecchio posto, che si riserva in un certo qual modo come regione ideale del sovrasensibile. Un nichilismo completo, invece, deve eliminare il luogo stesso dei valori, il sovrasensibile come regione e, di conseguenza, porre i valori *diversamente*, cioè *invertire il loro valore*.» Questo nichilismo completo, che apparirà tale agli uomini di coscienza metafisica ed umanista, sarà già, per coloro di "sovracoscienza", un antinichilismo. Ciò che, dal punto di vista della prima coscienza, è nulla, sarà altrettanto precisamente fondamento di valore per la seconda coscienza. Ma dove risiede questo nulla? In altre parole, dove risiederà questo luogo dell'inversione del valore dei valori? Detto ancora altrimenti, qual è il fondamento del nuovo posto dei valori, che significa anche la fine del nichilismo completo? Rispondere a questa domanda non ci indurrà più a *parlare* di nuovi valori. Quando, più lontano, li evocheremo, noi baderemo di *nominarli*. Si tratterà piuttosto di incitare a *viverli*, poiché, come vedremo, questi valori non sono *intellettualmente nominabili*, poiché non sono d'essenza astratta e sovrasensibile.

Qual è dunque il *posto* dei nuovi valori virtuali? Prima di dare una risposta, occorre ascoltare la risposta che Heidegger ha dato alla questione, non più seguendo Nietzsche, ma [Hölderlin](#).

Commentando l'inno incompiuto intitolato *Mnemosyne*, Heidegger ne dà l'interpretazione seguente in *Perché i poeti?*: «Lungo è il cammino del periglio della notte del mondo. Questa deve dapprima, lungamente, accedere al suo mezzo» (questa notte è quella della progressione storica del nichilismo). Prosegue: «Nel mezzo alla notte, il periglio del tempo è più grande» (si tratta della nostra epoca). «Allora l'epoca indigente non risente neppure più della sua povertà» (è la "dimenticanza", *Vergessenheit*, che costituisce la più grande di tutte le emergenze). «La notte del mondo resta tuttavia da pensare come un destino che ci ad-viene incastonato di pessimismo e ottimismo. Forse la notte del mondo va verso la sua mezza-notte» (vale a dire verso l'abisso più profondo, che sarà allo stesso tempo una rottura storica ed una "partenza", *Aufbruch*, verso il postnichilismo). «Forse questa era sta per divenire pienamente tempo periglioso».

È dunque nella nostra epoca che si situa il momento della mezza-notte. Da tale momento, se lo si riconosce, può sorgere la fondazione di nuovi valori. Hölderlin, come Nietzsche, ci pone la domanda: dove, a quale *incrocio* - per riprendere il mitema dell'Edipo di Sofocle all'inseguimento del suo destino -, in quale *luogo* storico d'emergenza assoluta o di nichilismo completo, troveremo la via d'uscita? Dove la notte basculerà verso il mattino? Qual è questa notte del mondo? La "mezzanotte" ricopre ciò che Nietzsche designò talvolta, per antitesi, sotto il nome di *grande meriggio*: la *Volontà di potenza*, e con essa la *Vita*. Questa vita che cercava precisamente di fuggire, al tempo della sua gioventù, dal suo non-compimento, il giudeocristianesimo. Questa vita, come violenza e come volontà, che esplose nei tempi moderni: il non valore assoluto, ma allo stesso tempo la tavola dei nuovi valori.

La metafisica, anti-vitale sul piano intellettuale, da quando essa pose dei valori, fu sottomessa al *divenire* del vivente. Nietzsche e Heidegger comprendono così questo processo di rovesciamento dialettico: la metafisica, benché i suoi valori avessero svalutato la volontà di potenza e la vita, ne costituiva a sua insaputa una manifestazione. Doveva allora sfociare concretamente in ciò che rifiutava intellettualmente. La volontà di potenza, come nuova istituzione di valori, deve essere compresa *allo stesso tempo* come prodotto e come inversione assoluta della metafisica. Heidegger precisa: «Il divenire, è, per Nietzsche, la Volontà di Potenza (...) che è il tratto fondamentale della vita (...) Il vivente si concentra in forme *diverse*, ogni volta durature, della Volontà di Potenza».

Conseguentemente, queste concentrazioni sono delle «centrali di dominazione (...) La Volontà di Potenza si disvela come ciò che pone dei punti di vista (...) I valori sono le condizioni della Volontà di Potenza, posti dalla Volontà di Potenza stessa (...) La Volontà di Potenza, in quanto principio riconosciuto è dunque *voluta*, diventa al tempo stesso il principio di una nuova istituzione di valori». È la *Volontà di Potenza voluta, in quanto tale*, coscienza di sé, a costituire il nuovo fondamento di un movimento storico di valorizzazione. Nella misura in cui questa volontà di potenza coincide con la caratteristica fondamentale della vita - il divenire rischioso e mutevole -, essa costituisce per la metafisica una barriera intellettuale e corrisponde, nella prospettiva cristiano-umanista, al *nulla*. Tuttavia, questa stessa metafisica, con la sua ricerca di valori essenziali - insuperabili ed immobili - sé fatta veicolo senza volerlo della volontà di potenza, preparando inesorabilmente, secondo il processo del divenire vitale che pretendeva di negare ma al quale si conformava, il suo destino, cioè la sua morte. La volontà di potenza, aggiungeremo, prima di essere *voluta* (condizione per nuove tavole di valore), deve accedere all'autocoscienza. Ma, come vedremo, non basta che la volontà di potenza sia cosciente perché sia voluta. Dopo Heidegger, alcuni hanno conseguito questa presa di coscienza, ma hanno arretrato dinanzi al momento del *volere*. Il cristiano, l'umanista sincero, il socialista morale, che non sono che al "nichilismo incompleto", non hanno raggiunto il *livello di coscienza* "storiale" (termine con cui traduciamo *geschichtlich* in contrapposizione a *historisch*, "storiografico" o anche "storico" in senso ordinario) dove riconoscerebbero la presenza, in loro, come nei tempi moderni sotto un'altra forma, della volontà di potenza.

Dunque i vecchi valori manifestavano una volontà di potenza inconsapevole, che li aveva fondati, e poi portati al nichilismo. Le "nuove istituzioni" di valore saranno radicalmente diverse, poiché, questa volta, procederanno da una volontà di potenza *voluta e consapevole*. Questa nuova tipologia di valori condurrà anch'essa ad un nuovo nichilismo? È probabile, ed è ciò che rende grande l'Eterno Ritorno dell'identico. Nietzsche e Heidegger, fedeli alla visione eraclea del mondo, non pretendono di sottrarsi definitivamente al nichilismo. Il divenire è perpetuo: dopo la nuova "mattina", la coscienza storiale troverà il destino di un'altra "sera", quindi di una nuova "notte". Ma noi non possiamo immaginarne le modalità. Perpetuo è il processo di rovesciamento dialettico (*Umkehrung*) dei valori, non secondo la linearità inapparente e un poco paradossale di un *cerchio*, ma al modo inquietante di una *spirale* ("inquietante", poiché non sappiamo se la spirale è ascendente o discendente) <sup>(15)</sup>.

Inquietante è anche il fondamento *voluta* dei nuovi valori: la volontà di potenza. Come la vita, si orienta costantemente verso un *di più* di potenza. Nulla limita la sua *tensione verso la propria crescita*. Come Edipo, andrà fino al *termine* del destino. «Essa è ordine, ha scritto Heidegger, e, in quanto ordine, si dà il pieno potere per superare nella potenza ogni livello di potenza raggiunto. (...) La Volontà di Potenza è l'essenza della potenza (...) e l'essenza della Volontà di Potenza è, in quanto essenza della volontà, la *caratteristica fondamentale dell'insieme del reale*. (...) La Volontà di Potenza non ha il suo fondamento nella sensazione di una mancanza: è essa stessa il fondamento della vita più ricca».

---

(15) Si può avvicinare questa concezione heideggeriana della storia a quella della fisica moderna: il tempo della "coscienza umana", estropica e portatrice d'informazione, potrebbe compararsi ad una spirale ascendente, ma che sarebbe *piegata* verso il basso dalla spirale discendente del tempo "fisico", entropico e "disinformante". Vedere in merito: Joël de Rosnay, *Il macroscopio. Verso una visione globale* (Dedalo, 1978); Oliver Costa de Beauregard, *Le Temps des physiciens: La notion de temps, le second principe de la science du temps* (Hermann, 1963) e *Irreversibilità, entropia, informazione. Il secondo principio della scienza del tempo*, (Di Renzo, 1994), dove sono esposte le concezioni moderne del tempo "non segmentario".

La questione che si pone ai tempi moderni, appena una tale volontà è "storicamente" riconosciuta come tale, è sapere *dove* essa risieda. Dove trovare questa volontà di potenza che segnerà il compimento della metafisica, fonderà una tipologia di valori assolutamente contraria a quella dell'umanesimo contemporaneo e sarà, a questo titolo, portatrice di senso? La risposta è semplice. Sarà dove risiede il più alto nichilismo, dove la valorizzazione intellettuale e metafisica del mondo è *stata spinta fino in fondo*, non soltanto fino a *nominarlo*, ma sino al punto in cui si dà la possibilità di distruggerlo e metamorfosarlo materialmente: nel *regno scientifico della potenza tecnica*.

### III. Alla ricerca dell'essenza della tecnica

Non occorre dunque più cercare Dio, né sostituire a questa vana ricerca di valori nel sovrasensibile una glorificazione della *ragione* o della *morale*. Questi sentieri intrapresi dall'umanesimo non ci hanno condotti che al nichilismo, e non potranno condurre più lontano i tempi moderni. La nostra epoca è chiamata secondo Heidegger ad abbandonare la "via dei mercanti" che, "ragionevolmente", conduce *da qualche parte*, cioè verso ciò che possiamo metaforicamente chiamare *borgo*. Il "cammino che conduce da qualche parte", che non fa che aggirare o attraversare, ignorandola, l'inquietante foresta, sappiamo in troppo bene dove ci conduce: verso la locanda del borgo dove ci si riposa, dove si ruba alla vita alcuni momenti di felicità, vale a dire precisamente verso il tipo (anti-)storico del borghese. Nietzsche ci ha *detto*, al contrario, che occorre prendere uno dei suoi "cammini che non conducono da nessuna parte" e che sono *avventurosi*, cioè allo stesso tempo carichi di *sacro* e di *avvenire* -, uno degli *Holzwege* che ci condurranno al cuore della foresta, dove ci attende, non il riposo e la felicità del borghese, ma il nostro *lavoro*. Nietzsche non ha indicato quale sentiero prendere tra quelli che sono possibili. Egli ha posto la domanda «Quale valore per nuovi valori?» Cioè: quale tipo di "avventura" per i tempi moderni? Ma Nietzsche non era, nella fase della cultura europea in cui si trovava, in grado di rispondere.

Heidegger, da parte sua, *inaugura la risposta*. Indica quale sentiero prendere e vi si avvia egli stesso. Ma lo shock della sua risposta è così forte che pochi, per il momento, hanno saputo o voluto svelarne e riconoscerne la portata.

Abbiamo detto che la foresta chiamava al *lavoro*, quello del boscaiolo, la cui figura affascinante attraversa l'opera di Heidegger. A cosa rinvia il lavoro, in questi tempi moderni? Certamente non alla visione *reazionaria*, e dunque nichilista essa stessa, del modello dell'artigiano, ma alla tecnica moderna. Dove trovare una nuova tavola dei valori, domanda Nietzsche. *Nella tecnica moderna*, risponde Heidegger.

Per comprendere come la tecnica possa costituire un elemento fondamentale in risposta alla domanda sui valori, Heidegger ci invita a meditare sull'*essenza della tecnica* ("essenza" va intesa qui nell'accezione di "senso celato"). L'essenza della tecnica, precisa, non ha nulla di tecnico. Noi, uomini dei tempi moderni, siamo "incatenati" alla tecnica e, erroneamente, la crediamo "neutra". Restiamo così *ciechi* di fronte alla natura della civilizzazione della tecnica: «Noi siamo ad essa consegnati nel modo peggiore». Osserviamo della tecnica moderna soltanto il suo "aspetto strumentale", non vi vediamo che un "insieme di mezzi riuniti per degli scopi". Per Heidegger, si tratta di una concezione volgare, «esatta ma non vera», della tecnica. Non è dunque la civilizzazione tecnica in sé che Heidegger deplora, ma *questa percezione* che ci si fa, percezione a causa della quale la tecnica ci aliena e ci "sfugge", ritorcendosi contro di noi, meccanizzandoci e reificandoci. Tocca a noi dunque riappropriarci della tecnica, reinserirne la ricchezza nel nostro mondo. E per ciò, una volta ancora, dobbiamo "ritornare" ai greci.

Nella Grecia antica, ha scritto Heidegger, *technè* non designa soltanto il "fare" dell'artigiano, ma anche l'arte nel senso nobile della parola. La *technè* faceva parte del *pro-durre*, della *poiésis*. Una "produzione tecnica" non è soltanto, allora, un processo strumentale e ordinario. La *pro-duzione* è l'atto attraverso il quale il tecnico-poeta "fa venire alla luce" (produrre, *pro-ducere*: "condurre davanti") un senso. La *poiésis* tecnica, che sia quella del ciabattino o dello scultore, si trova in accordo con la natura, con la *physis*, che, essa stessa, è una "produzione". «Il fiore», ha detto Heidegger, «si apre nella fioritura». "Produrre" significa dunque "fare venire" (*veranlassen*), "fare avanzare il non-presente nella presenza" (*hervorbringen*). Da parte sua, la *poiésis* è segnata dalla *physis*, nel senso che in greco *physein* significa anche "rendersi presente". La produzione tecnica deve dunque anche essere interpretata come l'arte di *cogliere*, nella materia, un non-senso per farlo avvenire, ad-venire, in quanto senso: "produrre", è raccogliere, ed anche *raccogliersi*. Infine, produrre (*her-vorbringen*), corrisponde a compiere un atto che presenta (*bringt vor*) uno "stato celato" del mondo e lo svela. La produzione tecnica dei greci deve dunque essere intesa finalmente come *svelamento*. «I greci», scrive Heidegger, «utilizzano per svelamento il nome di *alétheia*, che i Romani hanno tradotto con *veritas* (...) Noi chiedevamo cosa fosse la tecnica e siamo ora giunti dinanzi alla *alétheia*, dinanzi allo svelamento. In cosa l'essenza della tecnica ha a che fare con lo svelamento? Risposta: in tutto. Poiché ogni "produrre" si fonda nello svelamento (...) Così, la tecnica non è soltanto un mezzo, è un modo del disvelarsi, cioè della verità» (*Wahrheit*).

Fermiamoci un momento. Heidegger ci invita a comprendere che le parole esprimono una visione del mondo. Per gli antichi greci, la parola *veritas*, nel senso universalista di "certezza" come intendiamo oggi, era inconcepibile. La verità era, in una prospettiva già "nominalista", lo *svelamento da parte dell'uomo*. L'*alétheia* designa ciò che "è tratto fuori dall'oblio". (Ricordiamoci del Lethe, il fiume Oblio). Heidegger ha scritto: «La *technè* è un modo dello *aletheuein*». Aggiunge queste parole fondamentali: «Essa svela ciò che non si produce sé». Cosa vuole dire? *Alétheuein*, verbo che caratterizza l'attività tecnica, significa allo stesso tempo "fare apparire come verità", "essere vero" e "far venire alla luce attraverso lo svelamento". La tecnica è dunque pensata qui come *verità del-mondo*. Per i greci, il mondo non è "vero" fuori dell'attività produttrice. La "verità del mondo" non risiede nella sua "essenza", ma nell'*atto pro-duttivo della tecnica* che crea e svela un senso. Afferriamo allora ciò che Heidegger intende con: «la tecnica rivela ciò che non si produce da sé». Ora, da sé, il mondo non pro-duce, non svela, non rivela alcun valore. Una tale visione del mondo si oppone radicalmente a quella che prevarrà più tardi e che, al seguito della metafisica, metterà il valore, il senso, la *verità*, nel *mondo in sé*. L'attività "tecnica" sarà allora spogliata della sua connotazione creatrice e poetica. Affonderà nella pura strumentalità, e la parola "tecnica" non sarà più sinonimo d'arte. La verità, passando dall'"arte tecnica", concepita dai greci come svelamento volontario del mondo, dunque di senso, al "mondo in sé" della metafisica occidentale, contribuirà alla *svalutazione* del reale - dell'ente - a vantaggio del soprasensibile, e alla volgarizzazione del lavoro tecnico sul quale peserà la cappa della cattiva coscienza.

Presso i greci, l'atto *umano* di produzione tecnica era, solo, *portatore di verità*: era, solo, "portatore di luce" (*lucem ferre*). La tecnica era *religiosa* nel paganesimo greco: l'anima e la spiritualità non risiedevano nell'intellettualismo metafisico, ma, più fortemente, nel cuore del mondo, nel marmo "carnale" dei templi o nell'evocazione "erotica" della statuaria. La tecnica era pensata, lo abbiamo detto, come profondamente *legata* alla natura, alla *physis*, fonte religiosa di tutta la vita. L'atto tecnico era vissuto come una trasposizione del *divenire-della-natura*. Ancor oggi, la fioritura, le stagioni, ci mostrano che non c'è "essere" naturale, ma uno *svelamento* ed una *produzione* di forme (16). La tecnica è allo stesso tempo continuazione della natura e combattimento contro di essa: di qui il suo carattere *religioso*. Essa si concepisce come un *modo della natura* ed una *meta-natura*. La *physis* disvela una *forma*, la *poiésis* della tecnica rivela inoltre un *senso*. Il grado di "verità", tramite la tecnica, s'accresce. È sorprendente constatare a quale punto questa concezione del mondo si

---

(16) Quest'idea della "non neutralità" della tecnica si trova integralmente in Jünger.

apparenti a ciò che la fisica moderna ci insegna sull'inanità di tutta la "verità del cosmo" o sull'illusione di poter scoprire il segreto di una "essenza del reale", essendo quest'ultimo *leggibile* soltanto in funzione di punti di vista, di livelli di interpretazione di *progetti tecnici* diversi (17).

Heidegger dunque ci incita a trarre dall'oblio questa concezione della tecnica e a ritornare alle *sorgenti* greche, per comprendere nuovamente la verità come un *atto* di svelamento del mondo, di "scoperchiamento (*Entbergen*) rischioso". Che i tempi moderni si ispirino nuovamente a questa concezione allo stesso tempo nominalista e religiosa della tecnica, ed essa potrà ridiventare ciò che fu all'origine: poesia. Ora, l'umanesimo occidentale, anche attraverso il razionalismo "scientista", oggi sorpassato, non ha ovviamente mai pensato in tal modo la tecnica. Nello "scientismo", quest'ultima è percepita soltanto come uno *strumento* del "progresso", che si apparenta alla ricerca umanitaria della felicità - e la nostra epoca si riferisce sempre, più o meno coscientemente, a tale concezione *svalorizzante* della natura, e dunque della tecnica. La natura come reale (l'ente) è respinta a vantaggio di un "mondo" concepito come legge, come principio - metafisico o morale - che trova la realtà della sua essenza *indipendentemente* dalla *vita* e dall'azione umana. «L'Antico Testamento, che respinge tutta la filosofia, non conosce "la natura"», osserva Daniel Bell «(...) La religione biblica è basata sulla Rivelazione, non sulla natura, e la morale sulla Halakha, cioè sulla legge» (18). Tutta la concezione "occidentale" della tecnica, fondata su tale lettura della Bibbia, concepirà al suo seguito l'attività tecnica come *profana*. Si "subirà" la tecnica; il lavoro tecnico sarà visto come una *sofferenza*, un obbligo penoso (ma anche capace di redimere), mentre, nel pensiero greco, aggiunge Daniel Bell, «la natura (*physis*) è precedente alla legge formale (*nomos*). La natura è nascosta ed occorre scoprirla; la legge deve avere la natura per guida».

"Scoprire" la natura, "rivelarla", tale ci appare dunque la missione della tecnica. Ma "svelare" la natura, fare uscire dal riparo la sua "verità", cosa può significare questo, dal momento che nessuna legge suprema, nessuna verità, nessuna "felicità" possono essere meccanicamente scoperte? La tecnica, producendo a partire dalla natura, ne ricaverà qualcosa? Quale *sensu* la volontà tecnica creerà e farà sorgere? A queste domande permetterà di rispondere la nozione di *forza*.

Dobbiamo allora lasciare i greci, ed abbandonare il dominio della *technè*, per entrare in quello, molto più inquietante, della *tecnica moderna*, quella che Jünger chiamò la *tecnica planetaria*. Infatti, l'essenza della tecnica non risiede tutta intera nella "*poiésis* della produzione che svela". Essa comporta le qualità della *technè*, ma *nasconde* in sé molto di più ancora. E mentre i greci, la cui tecnica era quantitativamente inferiore alla nostra, conoscevano ciò che è vivo, noi, uomini dei tempi moderni, che deteniamo questa "tecnica motorizzata", noi la profaniamo, la subiamo come un peso, lasciamo da parte la sua ricchezza e del suo mistero.

«È precisamente la tecnica moderna, ed essa sola», scrive Heidegger, «l'elemento inquietante che ci spinge a chiedere cosa sia *la* tecnica. Si dice che la tecnica moderna sia diversa da tutte quelle passate, perché è fondata sulla scienza moderna, esatta, della *natura*». Ma, aggiunge, «Cos'è la tecnica moderna? Anch'essa è uno *svelamento*. Lo svelamento, tuttavia, che disciplina la tecnica moderna non si spiega in una produzione nel senso della *poiésis*. Lo svelamento che disciplina la tecnica moderna è una *pro-vocazione* (*Heraus-fordern*) attraverso cui la natura è *messa in grado* di liberare un'*energia* che possa, come tale, essere *estratta* (*heraus-gefördert*) e accumulata».

(17) Cfr, con alcune riserve, il libro di Bernard d'Espagnat, [Alla ricerca del reale](#) (Bollati-Boringheri, 1983), che espone le idee moderne dei fisici sulla natura del "reale".

(18) Daniel Bell, [The Cultural Contradictions of Capitalism](#), Harper-Collins 1996.

Heidegger enuncia così l'idea di un passaggio "storico" dall'addomesticazione della "materia vivente" a quella della "materia-energia". Il mulino a vento, l'allevatore o l'agricoltore *affidano*, grazie alla tecnica, una produzione alle forze crescenti della natura. Non la pro-vocano, non si appropriano della sua energia. La tecnica moderna, al contrario, prende la natura «nel movimento aspirante di un modo culturale (*Bestellen*) diverso, che *richiede (stellt)* la natura (...) Il "richiedere" che provoca le energie naturali è un *avanzamento (ein Fördern)*. La tecnica moderna imprime alla natura un *movimento*, nel quale si legge il progetto di una volontà: l'energia, dispersa allo stato naturale, è *estratta*, quindi *stoccata*, quindi ancora *racchiusa*, per vedersi *impiegata*». Così, la centrale elettrica realizzata sul Reno. Quest'ultima *ingiunge* di rendere la pressione idraulica liberata, e, a sua volta, *ingiunge* alle turbine di girare. «Il fiume Reno appare, esso stesso, come qualcosa di *impiegato*. La centrale non è costruita sul corso del Reno come il vecchio ponte di legno che da secoli collega una riva all'altra. È piuttosto il fiume ad essere murato nella centrale d'energia. Ciò che è oggi come fiume, *lo è attraverso l'essenza della centrale*».

Per vedere e misurare, foss'anche da lontano, l'elemento che domina qui, fermiamoci un momento sull'opposizione che intercorre tra queste due espressioni: "il Reno murato nella fabbrica d'energia" e "il Reno", titolo di un inno di Hölderlin. Heidegger vuole dirci qui chiaramente che la tecnica moderna, poichè *impiega, commette* - più che "domesticare" - l'energia naturale, acquisisce la *prevalenza* sulla natura. Si tratta di un evento di portata considerevole, di una rottura "storiale" (*Zeit-Umbruch*) che la nostra epoca non ha ancora compreso ed ammesso. La *forza* energetica della natura diviene in effetti *volontà* umana. Inversamente, la natura è trasformata in tecnica. Il Reno, come l'elettrone, si confonde con la macchina che lo impiega. La tecnica non "domestica" la materia-energia naturale, ma, di più, la fa *avvenire* e se ne appropria fino a confondersi con essa. Lo strumento meccanico *si confonde* con il suo oggetto "naturale". Nella bomba nucleare, ciò che, come un sole artificiale, esplose, non è l'idrogeno, bensì l'ibrido idrogeno-macchina, questa macchina che finisce per *divenire* l'energia naturale stessa. Diremo allora che la *tecnica moderna è divenuta l'essenza della natura*. Per la prima volta nella storia, la *poiésis* (nel senso di azione) s'è fatta *physis*. La natura è *resa* dalla tecnica. Ma *non è resa* "trasparente", poichè ci rimane sempre così oscuramente misteriosa. Tanto meno è "sconfitta", come crede uno scientismo volgare, poichè la sua forza è *inesauribile*. Essa è resa più *presente*. La presenza della natura "si avvicina" a noi e, con essa, la sua connotazione *sacra*. Paradosso della tecnica moderna: mentre sembra "separarci" dalla natura, ci avvicina ad essa, poichè ci avvicina alla sua *energia*. In greco antico, *energeia* voleva del resto dire "presenza". L'energia nascosta nella natura è «*liberata, trasformata, accumulata, distribuita e permutata*». La tecnica analizzata come uno svelamento che provoca, è posta sotto il segno della "direzione" e della sicurezza.

Ma qual è l'essenza di questo "svelamento dell'energia"? Cosa celerà, nel suo abisso, questa provocazione compiuta dalla tecnica? Ciò che apparirà, ciò che sorgerà, sotto mascheramenti diversi, dal cuore di questa "richiesta sicura di sé" al mondo naturale alla quale si consegna la tecnica moderna, non è ciò che, da secoli, attendeva di apparire, ciò che, attraverso la metafisica, si era manifestato in modo celato e codificato, ciò che i greci stessi non avevano saputo far emergere, *a causa* della limitazione materiale della loro *téchnè*? Non è ciò che Nietzsche aveva scoperto, esumato dall'oscurità dei secoli cristiani, ciò che aveva indicato nella tragedia sotto la forma mitica di Dioniso governato da Apollo, e che, ora, per la prima volta nell'"ordine del tempo" (*tou chronou taxis*), emerge fisicamente e non più simbolicamente? Non è forse la *volontà di potenza*?

Dobbiamo, da qui in poi, chiederci come il pensiero di Heidegger sia giunto a riconoscere, al cuore della tecnica moderna, la volontà di potenza. Rispondere a questa domanda corrisponde infatti a mostrare ciò che *non* bisogna intendere per "volontà di potenza", cioè una dominazione brutale o una volontà di asservimento. La tecnica, dice Heidegger, *stabilizza* il mondo che impiega. Lo pone nella posizione stabile di un *fondo (Bestand)*, di un *oggetto* che sta "come sull'attenti" di fronte

all'ordine tecnico (*Gegenstand*). Hegel, a suo tempo, vedeva nella macchina uno "strumento indipendente", sul modello di uno strumento artigianale. Heidegger, parlando dell'aereo, ne constata al contrario l'"assoluta dipendenza": l'aereo «deve il suo essere soltanto all'impiego che si dà all'impiegabile». La natura si concepisce come fornitrice di *ciò che è capitale*. Il che significa che, per "dar senso" e conferire del valore alla natura, anzi del sacro, dobbiamo farlo secondo tipi di valore radicalmente nuovi. Ma la natura è stata desacralizzata. La nostra epoca non ha saputo creare una nuova forma di sacro, in accordo all'essenza della tecnica. La tecnica non ha tuttavia nulla di una sostanza autonoma. «Chi compie», domanda Heidegger, «l'interpello pro-vocante, con la quale ciò che chiamiamo il reale è rivelato come *fondo*? L'uomo, ovviamente». Ma anche l'uomo è oggetto di pro-vocazione: «*Non fa anch'egli parte del fondo*, ed in modo più originale della natura? Il modo in cui si parla di solito di "materiale umano" lo lascerebbe pensare (...) La guardia forestale è *impiegata* dall'industria del legno. È impiegata a far sì che la cellulosa possa essere impiegata e questa, da parte sua, è provocata dalla domanda di carta per i giornali e le riviste. Questi, a loro volta, si rivolgono all'opinione pubblica perché assorba i prodotti stampati, affinché essa stessa possa essere impiegata nella formazione d'opinione di cui si è ricevuto l'ordine. Ma giustamente, poiché l'uomo è pro-vocato in un modo più originale delle energie naturali, cioè impiegato, *non diventa mai puro fondo*».

L'uomo è dunque *allo stesso tempo* fondo e non-fondo. Come è possibile questo? L'uomo, nell'era tecnica, sarebbe diviso in due, allo stesso tempo soggetto ed oggetto della tecnica? Ma si tratta dello stesso uomo? Avviciniamoci all'ultima frase della seguente citazione di Heidegger: «Il disvelamento (del reale attraverso la tecnica) *non è il semplice frutto dell'uomo* (...) ma di una *parola* a lui indirizzata, ed in modo così *deciso* ch'egli non può mai essere uomo, se non come colui cui questa parola si rivolge (...) Egli non fa che rispondere ad un appello». Iniziamo allora a intravedere qualcosa di "inumano" per l'opinione corrente. Heidegger scinde l'umano in due: in quanto *oggetto* di un appello, di un impiego, l'umano è un *fondo* per la tecnica. Ma esso è anche colui che *formula* questo appello. La frase «non può mai essere uomo se non è come quello al quale questa parola si rivolge» significa: è proprio dell'umano obbedire, e oggi più di prima. Ma qual è questo impiego, questa parola, alla quale occorre obbedire? È il *sovrumano*. E così occorre leggere la frase di Heidegger: «La tecnica moderna, come svelamento che impiega e commette, non è un atto puramente umano». L'umano, con la tecnica moderna, è chiamato a superarsi, e s'impiega esso stesso come fondo per impiegare il reale. Tale *appello* proviene dalla *sua* natura, ed è ciò che conferisce alla civilizzazione tecnica la sua ambivalenza, il suo rischio. La nostra epoca, ha detto Heidegger, rende l'uomo schiavo di se stesso tramite la tecnica ed *inaugura due nuove classi di uomini*: gli "impiegati", assimilati ad un fondo, e le *personalità* impieganti. Di conseguenza, o si "rifiuta" questo stato di fatto, e si regredisce allora nell'infra-umano; o ci si rifiuta semplicemente di ammetterlo - atteggiamento umanista -, e la civilizzazione tecnica è *realmente* vissuta come schiavitù, come sottomissione alla "dittatura dell'an-organico"; o, terza via, lo si accetta al prezzo di un mutamento autocosciente dell'umano e dei valori "umani", e, a questa condizione, la civilizzazione tecnica non deve necessariamente rappresentare una "schiavitù" per l'uomo moderno più di quanto, in passato, l'abbia rappresentata la rivoluzione neolitica per i popoli europei.

Beninteso, è questa terza ipotesi che, come vedremo, può dedursi dal pensiero di Heidegger. Ma prima di affrontare la questione, bisogna cercare di penetrare la natura di ciò che vediamo emergere nella e con la tecnica moderna: questa «pro-vocazione che mette l'uomo in condizione di impiegare il reale come fondo». Qual è la natura di tale pro-vocazione? Heidegger risponde: «Questo appello pro-vocante che richiama l'uomo attorno al compito di impiegare come fondo ciò che si svela, lo chiamiamo *Commissione (Gestell)*». Ed è in questa parola che risiede *l'essenza della tecnica moderna*.

«La *Commissione*, espone Heidegger, non è *nulla di tecnico*, non ha nulla della macchina. È il modo secondo cui il reale si svela come fondo». Non è assimilabile ad un atto umano né ad un atto situato fuori dell'umano. Il suo posto è al fianco del *sovrumano*, cioè di un nuovo modo "storiale" di essere-nel-mondo, compiuto grazie alla tecnica moderna e di cui gli uomini del nostro tempo non hanno ancora preso coscienza. Quest'"incoscienza" è del resto la causa della *disagio* della civilizzazione tecnica, che pensa l'umano, nell'umanismo, soltanto attraverso modalità dell'essere-nel-mondo dell'epoca pre-tecnica.

Con la *Commissione*, l'*Esserci (Dasein)* cambia natura. Per comprendere il processo della *Commissione*, si deve osservare che, nella parola *Gestell*, si trova l'idea di raccolta: la volontà raccoglie il fondo umano e naturale degli impiegati. Ma se la radice *Ge-* indica quest'idea di raccolta, ispirata dal termine jüngeriano *Mobilmachung*, Heidegger va più lontano di Jünger. La *Commissione* per la tecnica è più di una "mobilitazione". Il verbo *stellen* include, oltre al significato di "porre in piedi" (da cui la scelta di rendere il termine in italiano con "con-mettere", da cui ad esempio "commesso"), l'idea di fermare qualcuno o qualcosa per risolvere conti, per fargli *rendere ragione*, per costringerlo a *rationem reddere*. Di qui, nella versione originale francese del presente testo, la traduzione di *Gestell* con "*arraisonnement*" (ridurre alla ragione, ed anche fermare per ispezionare) dal quale si capisce perfettamente che la volontà tecnica *prende d'assalto* (aspetto allo stesso tempo guerriero e dionisiaco) e *mette in ordine* il reale (aspetto apollineo).

Jean Beaufret scrive del resto: «La tecnica ordina la natura, la ferma e la ispeziona, e la ordina, cioè la riduce alla ragione (...) Esige da ogni cosa che essa renda ragione. Al carattere imperioso e conquistatore della tecnica si opporranno la modicità e la docilità della "cosa"...». Questo *imperium* sovrumano, leggibile nella *Commissione*, ci avvicina al *valore* che cela: la volontà di potenza in atto. Inoltre, avverte Heidegger, la concezione puramente strumentale, puramente antropologica della tecnica diventa insicura e caduca nel suo principio. La tecnica infatti è divenuta il *luogo di un appello*: essa è questo "modo" con il quale e nel quale l'umano viene *chiamato*, pro-vocato, impiegato dalla *sua* natura per diventare sovrumano, vale a dire a impiegare sua volta, a "chiamare" la natura e a *pro-vocarsi*, o piuttosto a pro-vocare la parte di sé che è rimasta al livello dell'umano.

Dobbiamo allora scoprire cosa cela "l'appello pro-vocante" e dove condurrà l'umano. Benché la tecnica moderna debba utilizzare la scienza esatta della natura, non ha nulla in comune con «la scienza naturale applicata», ha scritto Heidegger. Non sono le leggi della natura che vengono utilizzate, bensì *le leggi delle macchine e degli strumenti*. «Il reale, ovunque, diviene *fondo*», aggiunge Heidegger «(...) L'essenza della tecnica mette l'uomo sul cammino dello svelamento (...) Mettere in cammino si dice, nella nostra lingua, "mandare". Questa invio (*schicken*) che raccoglie e che unicamente può mettere l'uomo sul cammino dello svelamento, lo chiamiamo *destino (Geschick)*. È a partire da esso che la sostanza in divenire (*Wesen*) di tutta la storia si determina».

Così, l'essenza della tecnica, che, ripetiamo, non ha nulla di tecnico di per sé, non soltanto non appare forzatamente nel momento "epocale" della civilizzazione tecnica moderna, ma proviene da radici storiche anteriori. L'essenza della tecnica è un *divenire "storiale"*, un *destino*, un venire-al-mondo collettivo, e non soltanto una realtà sociologica contemporanea e sincronica. Per Heidegger, la *poiesis* della produzione tecnica degli antichi costituiva a sua volta un destino. È dunque tutta la storia delle mentalità incoscienti e dell'essere-nel-mondo di una civiltà che si trova veicolata dalla *Commissione* della tecnica. Quest'ultimo era già in opera *prima* «dell'elettronica e della tecnica dell'atomo», nello spirito di ricerca identificabili in Europa fin dai matematici greci; non si perverrà tuttavia allo svelamento, alla presa di coscienza, che *dopo* l'epoca giovanile della civilizzazione moderna.

La Commissione traduce allora una visione del mondo in completa rottura con la metafisica. Il mondo oggettivo non esiste. La natura non è considerata nella sua *naturalità*, ma conta soltanto, per l'uomo della tecnica europea, l'estrazione di un'energia che egli trasforma in *potenza umana*. Contrariamente a ciò che si dice correntemente, *la scienza è al servizio della tecnica*, e quest'ultima costituisce un *destino storico*, il cui oggetto non è la conoscenza ma l'*azione*. Attraverso l'essenza della tecnica, si manifesta un tratto "storiale" della civilizzazione europea: dominare è più importante che conoscere.

Heidegger non soggiace tuttavia ad alcun determinismo storico. Il "destino" può in qualsiasi momento rifiutarsi. Non gli siamo incatenati. Heidegger rassicura: «Non è mai la fatalità di una costrizione. Poiché l'uomo, giustamente, diviene libero soltanto nella misura in cui è calato nel dominio del destino e così, diventa un uomo che *ascolta*, non un servo comandato (*ein Hörender nicht aber ein Höriger*) (...) La Commissione ci appare in un destino di svelamento (...) È un elemento libero del destino che non ci rinchiude nella minima costrizione, che ci costringerebbe a gettarci a testa bassa nella tecnica o, ciò che sarebbe lo stesso, a rivoltarci inutilmente contro di lei e a condannarla come opera diabolica».

Che la si accetti - ed è ciò che propone Heidegger - o che si rifiuti la tecnica, bisognerà farlo *consapevolmente*, dopo avere percepito la sua essenza di Commissione del mondo e dopo essersela raffigurata come *destino*. Il rifiuto o l'accettazione saranno allora *atti storici* compiuti da una coscienza "storiale" situata (*geschichtliches Dasein*), una sovracoscienza. Ma gli avversari primari della tecnica, come tutti coloro che vi si precipitano a testa bassa senza comprenderne davvero il portato, sono incapaci di giungere a una tale coscienza storica. Ne sono incapaci perché non sono *liberi*. La "libertà", per Heidegger, non è «né la licenza né l'arbitrio», e neanche «la sottomissione a semplici leggi», ma «il dominio del destino», cioè una scelta volontaria illuminata dalla percezione del destino.

Percepita come destino di *svelamento* del mondo, la tecnica diventa un *rischio* voluto e desiderato come tale: «La potenza della tecnica fa parte del destino. Posto tra queste due possibilità (accettare o rifiutare il pericolo), l'uomo è esposto ad una *minaccia* proveniente dal destino». Quando il Dio dei cristiani venne "svelato" da coloro che lo *nominavano* come *causa efficiens* del mondo, già aveva perduto il suo mistero ed era divenuto il Dio dei filosofi. Da tale momento cominciava il nichilismo. Lo svelamento della natura per mezzo della Commissione sembra ben più importante, per la buona ragione che la natura è il nostro *mezzo*, e perché non dubitiamo di essa come degli dei.

«Il pericolo, prosegue Heidegger, si mostra a noi da due lati diversi (...) L'uomo segue il suo cammino sul bordo estremo del precipizio, va verso il punto dove egli stesso non deve essere preso che come fondo (...) Tutto ciò che uno incontra non sussiste se non in quanto è fatto dell'uomo (...) Ci sembra che dappertutto l'uomo stesso non si ritrovi più». Heidegger, che si ispira qui alle idee di Werner Heisenberg, vuole dire che «se l'uomo non incontra più nulla attraverso la Commissione del mondo, ciò significa ch'egli *non si incontra più in verità da nessuna parte*, vale a dire che non incontra più da nessuna parte il suo essere-divenire (*Wesen*)». Quanto al secondo pericolo, riguarda il fatto che la Commissione, immergendoci nell'immediatezza della potenza meccanizzata, rischia, non soltanto di occultare il pro-durre (modo precedente di svelamento del mondo), ma anche di occultare se stessa come destino. La tecnica rischia infatti di nasconderci ciò che siamo e ciò ch'essa è, di velarci il fatto ch'essa si dia come destino e che noi possiamo esistere in quanto esseri dotati di destino.

In altre parole, la tecnica moderna, la cui essenza è la Commissione che pro-voca il mondo con una potenza inaudita, può farci perdere, in questo stesso turbinio, in questa "spedizione" (*schicken*) dalla quale siamo gettati sulla terra, la consapevolezza del nostro destino (*Geschick*). «L'uomo si

conforma in modo così deciso alla pro-vocazione della Commissione che non la percepisce come un *appello* esigente, che non coglie se stesso come colui al quale quest'appello si rivolge». La contropartita di questo rischio, implicato dalla libertà umana, è che l'uomo possa anche prendere coscienza della Commissione ed assumerla: «dev'essere precisamente l'essenza della tecnica che custodisce in sé ciò che salva.»

La Commissione, infatti, costituisce allo stesso tempo il "pericolo estremo" e l'"atto che accorda". Heidegger, ne *La questione della tecnica*, precisa: "La Commissione spinge l'uomo verso il pericolo di abbandonare il suo essere libero; (ma) è precisamente in questo pericolo estremo che si manifesta l'appartenenza più intima, indistruttibile, dell'uomo a "ciò che accorda."» Aggiunge: «del tutto inaspettatamente, l'essere della tecnica cela in sé la possibilità che ciò che salva si levi dal nostro orizzonte (...) Sino a quando ci rappresenteremo la tecnica come strumento, resteremo intrappolati nella volontà di controllarla». Quest'accordo da cui parte Heidegger, opposto diametralmente al "discorde" che separa l'esistenza dalla coscienza, il pensiero della vita, i valori nominati dai valori vissuti, sarà trovato quando non considereremo più la tecnica come una strumentalità razionale, quando non cercheremo più di "dominarla" nel senso in cui il vasaio dei tempi antichi dominava il suo tornio. Ciò che serve, è "darci" alla tecnica, poiché essa risulta portatrice della nostra volontà di potenza. È nel *centro stesso del disvelamento* che la tecnica moderna opera sul mondo, ch'essa fonderà la sua giustificazione etica, che si porrà come *verità* - nel senso greco di *alétheia*.

La tecnica potrebbe allora trovare, secondo un *senso* differente da quello dato dai greci, la forza di mobilitazione di ciò che chiamiamo impropriamente un'arte. In Grecia, come sappiamo, la tecnica era uno *svelamento pro-duttore*. Oggi, per riacquistare un senso, deve diventare un *svelamento pro-vocante*. Tra i due, è apparsa la materialità della Commissione, ma il disvelamento da parte sua resta identico. L'uomo, sollevando il velo del mondo, trova, con questo gesto che non è dettato da alcun pragmatismo, il *senso*. La Commissione ci lancia, lungi dalla quotidianità insipida e programmata della "tecnica comoda", verso l'*avventura*. Di quest'"avventura", coglieremo tutta la misura soltanto quando avremo bene colto, per esserne stimolati o terrorizzati, *in quale epoca viviamo*. Quest'avventura sarà quella dei tempi moderni, che la coscienza occidentale non ha ancora integrato e che sono soltanto alla loro aurora, all'alba delle loro possibilità.

#### **IV. L'aurora dei tempi moderni**

Heidegger tiene un doppio discorso sulla metafisica e la tecnica. È ciò che rende la sua lettura difficile. La metafisica appare inizialmente come la storia occidentale stessa, colpita a questo titolo dalla *morte* di cui parlava Nietzsche, cosa che ci induce a pensare di vivere una *fine della storia*. Ma la metafisica si presenta anche sotto l'aspetto di un fiume che verrebbe a morire nell'oceano della tecnica moderna, e da cui quest'ultimo procederebbe. Quanto alla tecnica, essa è pensata come apogeo di questo nichilismo che gli avrebbe lasciato in legato la metafisica morente, ma anche come rottura radicale con essa, e come l'alba di una "salvezza". Come sbrogliare questa matassa?

Per Heidegger, la metafisica non si confonde con l'opera di chi siamo soliti chiamare "metafisici". La metafisica ingloba questa visione del mondo, espressa dall'insieme dei filosofi, che penetrò nelle società occidentali a partire da Platone e dagli inizi del cristianesimo, e secondo la quale il mondo reale della vita avrebbe un doppiato in un universo superiore delle essenze che sarebbe dato all'uomo di poter conoscere. Questa visione del mondo comporta un doppio destino, contraddittorio: da un lato fu segnata, fin dall'inizio, dal sigillo del *nichilismo*, cioè dalla svalutazione dei suoi stessi valori; ma questo nichilismo non venne alla luce che lentamente. D'altra parte, la visione del mondo metafisica fu portatrice, *senza saperlo*, della volontà di potenza: pensare

il mondo in termini di universalismo delle essenze, era manifestare una volontà straordinaria di "commetterlo" e dominarlo; tuttavia, questa volontà giungeva al suo chiaro intendimento soltanto nella misura in cui l'uomo non si confessava come l'elemento dominatore e conferiva questa qualità a Dio o comunque a qualcosa di totalmente *altro*.

Con l'arrivo della tecnica moderna, "passaggio del testimone" ha luogo. La tecnica moderna raccoglie l'eredità - già contraddittoria - della volontà di potenza e del nichilismo. Segna in questo senso una rottura, poiché il nichilismo percepisce la tecnica in chiave materialista, è vissuto come uno stress consapevole, mentre la civilizzazione dell'era metafisica non prendeva coscienza del montare sordo di questo nichilismo, il cui processo era filosofico. In altri termini, ciò che la tecnica ha ereditato dalla metafisica, attraverso la volontà di potenza, di cui quest'ultima era *gravida*, è stato l'elemento provocatore della scienza e della tecnica moderna. Ma questa volontà di potenza che, grazie alla tecnica, è passata dalla fase *psichica* allo stadio *materiale*, resta sempre non completamente cosciente di *se stessa*. O piuttosto, inizia solo ora a divenirlo, ed è per questo che viviamo un'*epoca di crisi*.

La nostra epoca è quella dell'*apogeo del nichilismo*, ciò che Heidegger, con Hölderlin, chiama "la mezzanotte del mondo". Questo nichilismo proviene inizialmente dalla *decadenza della metafisica*, cominciata da Platone e che ha trovato il suo compimento nella morale umanista, nel cristianesimo laico e in altri avatar; è ciò che Heidegger chiama *ateismo*. Questo nichilismo, che giunge alla svalutazione del mondo e che si confonde con l'epoca dell'"ultimo uomo" annunciata da Zarathustra, è d'altra parte rafforzato dal fatto che la tecnica moderna ha, anch'essa, ereditato dal nichilismo la visione del mondo metafisica.

È qui che la lettura di Heidegger si fa estremamente complessa. Quest'ultimo esprime, con un'allegoria, l'idea seguente: la tecnica è la continuazione della metafisica, poiché mira a soddisfare la stessa *pulsione*, la volontà di potenza. Ora, poiché il nichilismo *vissuto* dal mondo tecnico è il successore del nichilismo filosofico della visione del mondo metafisica, è la *volontà di potenza stessa*, filosofica, poi materializzata, che è "responsabile" di questo nichilismo. Come può, allora, questa volontà di potenza costituire un elemento salvifico, *come può dopo aver portato il nichilismo, combatterlo, in un nuovo ciclo "storiale"*? Heidegger risponde: *diventando autocosciente*. La volontà di potenza cambierebbe allora natura; da svalorizzante, diventerebbe valorizzante. È per questo che non bisogna vedere in Heidegger alcun razionalismo logico, ma un pensiero a-logico, *conforme alla vita*, dove non si è mai costretti a pronunciarsi *contro* (la metafisica, il nichilismo, ecc.), ma *oltre*: post-nichilista, post-cristiano ecc. Heidegger si riallaccia così con il *pensiero del divenire* dei presocratici, secondo questa parola di Hölderlin che costituisce una chiave: «*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*, Ma dove è il pericolo, là cresce anche ciò che salva» (questa forma di pensiero era stata trovata in modo incompleto da Hegel; quest'ultimo, infatti, concepiva il divenire soltanto come il precedente provvisorio di un arresto della storia tramite il pervenire della ragione alla consapevolezza).

È dunque proprio tramite l'*essenza* stessa della tecnica, attraverso la *Commissione*, che si esprime la volontà di potenza, la cui ascesa storica fu congiunta a quello del nichilismo, che quest'ultimo potrà vedersi *oltrepassato*. Il pervenire alla consapevolezza della volontà di potenza, che, sola, sarebbe suscettibile di affermare altre tipologie di valori, può compiersi soltanto nella civiltà del razzo e dell'elettrone. Perché? Perché la volontà di potenza trova nella tecnica moderna e planetaria un *supporto migliore* che nella metafisica: vissuta, provata, essa è "al bordo" della consapevolezza. La manifestazione dell'Eterno Ritorno dell'identico appare chiaramente: ciò che, alla fine del "mondo greco", aveva inaugurato il nichilismo, cioè il fatto di "nominare i valori", designare l'essere, il *logos*, è anche chiamato a diventare, ma sotto un'altra forma storica, quella, apollinea, della coscienza, cosa che inaugurerà un altro ciclo dei valori, un "dopo-nichilismo".

La nostra epoca è caratterizzata dunque dalla separazione, del *discordo* («Ci troviamo nell'era dell'assunzione della discordia», era solito dire Heidegger), tra una metafisica decaduta, privata del principio vitale della volontà di potenza, ed una tecnica che ha raccolto quest'ultima senza saperlo. La *morale* e la *civiltà* sono in contraddizione. I valori affermati dalla vecchia concezione del mondo sono *morti* in rapporto alla natura profonda della civilizzazione tecnica. Esistono due modi per risolvere questa contraddizione: il primo, preferito da Heidegger, è di far assumere coscientemente, dalla civiltà tecnica, questa volontà di potenza - come un "orgoglio". È grazie a un *progetto "orgoglioso" di un mondo ipertecnicizzato e che si vuole tale*, e non con una *regressione* verso una civiltà non-tecnica, che l'Europa, per Heidegger, restituirà un *sensu* alla sua *esistenza "storiale"*. Una spiritualità immanente prenderà allora il posto di una spiritualità trascendente diventata impossibile perché esaurita. Ma un altro cammino è ugualmente possibile, nella nostra epoca di rottura: quello di un *rifiuto cosciente della volontà di potenza*. Un certo numero di autori l'esprimono oggi molto bene nella corrente di ciò che si è soliti chiamare "nuova sinistra", in particolare a proposito del dibattito sull'ideologia del lavoro, dal momento ch'esso è interpretato intrinsecamente come alienazione, mentre il marxismo classico poneva come alienanti soltanto le *condizioni* (capitalistiche) del lavoro. La tecnica è allora percepita come il *luogo* di quest'alienazione. Troviamo qui una trasposizione del tema biblico del lavoro-punizione.

Iniziamo dunque a percepire che la tecnica moderna, benché il suo progetto conclamato sia la "felicità", esprime nella sua essenza questa stessa volontà di potenza che la visione del mondo biblica non ha mai ammesso, sin dal mito della torre di Babele. È per questo che gli eredi di questa visione del mondo rifiutano così spesso la tecnica. Anch'essi hanno vissuto l'evento colossale che è la presa di coscienza della tecnica moderna come ricettacolo della volontà di potenza; anch'essi vi hanno visto una contraddizione totale con la concezione del mondo ereditata dall'umanesimo occidentale e dalla metafisica platonica della "ricerca del sommo bene" (*to agathon*). Se lo stadio della sovracoscienza può condurre a *volere* la tecnica, può dunque anche portare a rifiutarla con angoscia. Sorge così un nuovo spartiacque, derivato da concezioni del mondo opposte. La guerra degli dèi, predetta da Nietzsche, è cominciata.

La volontà di potenza, quando si esprimeva nella metafisica, rimaneva "innocente". Non aveva raggiunto la maturità dell'età dell'uomo. I tempi moderni, al contrario, creano la prima *configurazione "storiale"* dove, nell'essenza della tecnica, il vecchio sogno elleno-europeo di liberare Prometeo dalle sue catene diventa possibile. I tempi moderni inaugurano, tra due minoranze coscienti, una *guerra fondamentale*: gli umanisti universalisti, adepti di una visione "cristiana avanzata" che non ha più nulla di religioso, si oppongono al sovrumano tale e quale era stato inaugurato da Nietzsche. È la lotta del "vecchio mondo" contro i tempi moderni; degli occidentali contro la "nuova Grecia dell'Esperiale"; dell'idea di *felicità*, che il principio di *ragione* sostiene, contro l'idea di *potenza* come spiritualità immanente. Si tratta in effetti della *stessa guerra* che, sotto un'altra forma, oppose il monoteismo cristiano agli dèi greci. Oggi, il ritorno di Apollo si compie sotto forma ben diversa da quella dei culti pagani, delle superstizioni defiche o anche delle Belle Arti. Apollo è (forse) di ritorno, ma non sotto una forma *innocente* e *rassicurante*. È di ritorno nel cuore stesso dell'*inquietante* della tecnica moderna. Nel rombo dei motori, nella stregoneria dei laboratori e dei ciclotroni, nell'ascensione profanatrice dei razzi spaziali, *si scava la tomba della Ragione*.

Di questa "dichiarazione di guerra" nessuno dubita che Heidegger ebbe chiara coscienza. La fine del testo *Sulla sentenza di Nietzsche "Dio è morto"* si conclude così: «Il pensiero comincerà soltanto quando avremo compreso questa cosa tanto magnificata da secoli: la ragione è la contraddizione più accanita del pensiero». Heidegger appare dunque chiaramente come l'autentico affossatore (e il successore) della metafisica. Alla volontà di potenza noetica (*nous*, "spirito") della metafisica, oppone il cammino verso una volontà di potenza *poietica*. Giungere alla spiritualizzazione cosciente

ed organizzata, apollinea, della volontà di potenza dionisiaca in opera nella tecnica: tale è chiaramente il senso della via che ci indica il sentiero che "non conduce da nessuna parte", nel senso che non conduce ad alcun *riposo*, a nessuna fine della storia nella "felicità", ma sbocca in una lotta in perpetuo divenire. Il senso della "civiltà esperiale" ridiventa greco nell'accezione eraclitea: il destino storico *voluto* come guerra in eterna incompiutezza.

La lotta tra i rappresentanti di questa filosofia dell'esistenza e gli "ultimi uomini" della morale e della ragione, altrettanto consapevoli gli uni quanto gli altri, somiglierà, paradossalmente, ad un confronto tra la religiosità e la non religiosità. Gli "uomini della felicità" possono infatti soltanto scegliersi un destino non-religioso: le loro norme umaniste e i loro universali sono stati una volta per tutte despiritualizzati. Si privano d'altronde della sola forma virtuale di spiritualità moderna: la volontà di potenza in atto nella Commissione tecnica. Sanno, benché siano ancora pochi a formularlo esplicitamente, che una "tecnica senza volontà di potenza" non è possibile. Di già, molti seguaci della Scuola di Francoforte, come pure un Ivan Illich, hanno formulato il rifiuto, motivato e cosciente, della tecnica come "tentazione di potenza". Le loro tesi non sono intellettualmente criticabili: fanno una lettura corretta di Nietzsche e di Heidegger. La "guerra" si situa infatti a livello molto più fondamentale. Oppone valori esistenziali. Riguarda la questione capitale: *come vivere, e secondo quale senso?*

Così, il paesaggio dei tempi moderni s'illumina. Coesistono tre tipi d'umanità. Vengono inizialmente gli uomini della semplice coscienza, che vivono ancora innocentemente la tecnica senza percepirla in contraddizione con la propria morale, e che costituiscono un "fondo" per gli altri due tipi. Vengono in seguito gli "ultimi uomini", gli umanisti che hanno preso coscienza del nichilismo della propria visione del mondo, ma che non intendono separarsene, poiché il "dopo" li terrorizza. Questi si rifugiano in una sorta di *morale del piacere*. La loro "sovversione" è paradossalmente posta sotto il segno della dolce vita borghese. Non hanno abbandonato la loro ricerca della ragione, ma sanno ora che *qualsiasi ragione è incompatibile con la tecnica*, cioè che la tecnica, al di là dei suoi aspetti superficiali, è portatrice di *déraison*. Di conseguenza, rifiutano ogni spiritualità che equivarrebbe a una glorificazione della potenza, e, spingendo il razionalismo fino al limite, riscoprono la morale, dopo avere constatato il *divorzio* della tecnica e della ragione. Infine, si trovano gli uomini del "terzo tipo": coloro che intendono sottomettere le forze materiali della tecnicità moderna alla irrazionalità "sapiente" - nel senso greco di *sophia*, "chiarezza volontaria dell'intendimento"- di nuovi valori. Ed è al pensiero di Heidegger che si ricollegano.

In *L'epoca delle concezioni del mondo*, testo di una conferenza pronunciata nel 1938 con il titolo di *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik (Il fondamento della concezione del mondo dei tempi moderni attraverso la metafisica)*, Heidegger precisa, come in nessun altro brano, la sua analisi della *modernità*. Vi pone, in particolare, la questione dell'*essenza* dei tempi moderni.

Cinque fenomeni caratterizzano i tempi moderni. Il primo, lo abbiamo visto, riguarda l'invasione della "tecnica meccanizzata come prolungamento della metafisica". Si deve intendere con ciò, sebbene Heidegger non lo abbia mai formulato chiaramente, che la tecnica *prolunga* la metafisica, nella misura in cui riprende a suo vantaggio l'impulso della volontà di potenza. Seconda caratteristica dei tempi moderni: l'arte (*Kunst*) cessa di confondersi con la *techné* per "entrare nell'orizzonte dell'estetica" e pertanto, si oggettiva. Terza caratteristica: il fatto che l'attività umana ormai sia compresa e compiuta come "civiltà" (*Kultur*). «La civiltà, ha scritto Heidegger, prende coscienza di se stessa, in quanto mitra delle preoccupazioni che detronizzano le questioni religiose». Quarta caratteristica: lo "spoglio dagli dèi", (*Entgötterung*), con il quale, precisa Heidegger, «da un lato l'idea generale del mondo (*Weltbild*) si cristianizza, e dall'altro, il cristianesimo trasforma il suo ideale di vita in una visione del mondo (la visione cristiana del mondo)». «Lo spoglio dagli

dèi», aggiunge Heidegger, «è lo stato d'indecisione rispetto a Dio. (...) Il cristianesimo è il principale responsabile del suo avvento. (...) Quando le cose arrivano a questo punto, gli dèi scompaiono. Il vuoto che ne risulta è allora riempito dall'esplorazione storica e psicologica dei miti». Il cristianesimo, in altri termini, anche se deve essere abbandonato e superato, ha avuto, nel nostro *destino*, questa funzione fondamentale (e inconsapevole) di *dare all'uomo la possibilità di dotarsi di una concezione del mondo progettata e coerente*. Heidegger, più che un anticristiano o un non-cristiano, si afferma qui come un *post-cristiano*, che intende, a questo titolo, farla finita con la tradizione cristiana per *superarla*.

La quinta caratteristica dei tempi moderni è certamente la più importante: costituisce, precisamente, ciò che, in un movimento dialettico di "contraddizione-superamento", permetterebbe di istituire coscientemente una concezione del mondo post-cristiana. Si tratta della *percezione del mondo attraverso la scienza*. Heidegger chiede: «Su che riposa l'essenza della scienza moderna?» Scrive anche che «è possibile intravedere l'essenza propria di tutti i tempi moderni».

Oltre a *L'epoca delle concezioni del mondo*, un altro testo deve essere interrogato per formulare una risposta. È quello della conferenza *Scienza e meditazione*, pronunciata a Monaco nel 1953. Togliamo innanzitutto alcuni equivoci. «Non più che l'arte, la scienza non si *riduce* ad un'attività culturale dell'uomo», dice Heidegger. Aggiunge: «La scienza è un *modo*, in realtà decisivo, nel quale tutto ciò che è si espone dinanzi a noi». Più che un tratto culturale, la scienza deve essere interpretata come lo *sguardo* stesso, attraverso cui i tempi moderni, e non soltanto "gli scienziati", si appropriano del mondo e lo fanno pervenire al *reale*. La percezione scientifica del mondo non è "il mondo percepito come esattezza": essa si *confonde* con la realtà del mondo. Come vide anche Werner Heisenberg, il punto di vista scientifico sul mondo, che condivide, come un destino sul quale non si ritorna, tutta la nostra civiltà, non porta alcuna "certezza" su un'illusoria oggettività del reale; questo punto di vista fa *esso stesso* parte, semplicemente, del "nostro mondo". In altre parole, la scienza moderna non è caratterizzata, rispetto alla *doctrina* medioevale o all'*épistémè* greco, da una sua più maggiore accuratezza, ma dal suo *progetto*. «L'essenza di ciò che oggi chiamiamo scienza è la *ricerca*», ha detto ancora Heidegger, che precisa: «L'essenza della ricerca consiste nel fatto che la conoscenza s'installa essa stessa, come indagine, in un dominio dell'ente, la natura o la storia (...) Il processo della ricerca si compie grazie alla proiezione di un piano determinato (...) di un *progetto* (*Entwurf*) di conoscenza investigatrice».

Le scienze, ad esempio, utilizzano la matematica, che del resto penetra oggi in tutte le attività sociali. Ora, *ta mathèmata*, in greco, significava: "le cose conosciute in anticipo". La scienza, infatti, *anticipa* a suo modo ciò che scoprirà nella natura. Non mira a decifrarne i segreti; sa *in anticipo* ciò che vi troverà: non il "il reale", ma un *progetto tecnico di mobilitazione*. L'aerodinamica non "ricerca" gli arcani dei flussi aerei; non mira neppure, per parlare propriamente, a "comprenderli", ma a formulare matematicamente "qualcosa a proposito di essi", al fine di raggiungere un obiettivo che conosce già: far manovrare in modo ottimale un caccia a reazione ad alta velocità. Inoltre la matematica non "descrive" alcunché della natura, ma è l'espressione di una *mira* umana sulla natura. La scienza procede per "determinazione anticipata" di un progetto di *ciò che sarà oramai la natura*. Il rigore e l'esattezza non si trovano nelle scienze, né nello *sguardo* che queste gettano sulla natura, ma nella *determinazione del progetto stesso*. La scienza può allora definirsi come "ricerca attraverso il progetto che assicura se stesso nel rigore dell'indagine". Il metodo sperimentale deriva, non dalla "ragione", ma da questa psicologia della ricerca combattiva. «Né la *doctrina* medioevale, né l'*épistémè* greco sono scienze nel senso di ricerca, non c'è posto in esse per un'esperienza scientifica", sottolinea Heidegger.

Più precisamente, Heidegger distingue tre "livelli" storici d'esperienza "esplorativa". Il più basso, quello dei cristiani, è l'*argumentum ex verbo*: «La discussione delle parole e dottrine delle differenti

autorità» ha trasformato le filosofie antiche, aperte (Platone e Aristotele non furono dogmatici), in dogmi chiusi ed in dialettiche scolastiche. «Il possesso della verità è stato trasferito nella fede, cioè nel fatto di tenere per vera la parola della Scrittura ed il dogma della Chiesa». La ricerca è riconducibile allora all'esegesi. L'umano è privato di qualsiasi *progetto*. Il secondo stadio della ricerca è quello dell'antichità pagana, riportato in onore da Ruggero Bacone nel XIV secolo: «La discussione delle dottrine è sostituita dall'osservazione delle cose stesse (*argumentum ex re*), vale a dire l'*empeira* aristotelica». Infine, la terza fase della ricerca, quella della scienza moderna, perde qualsiasi "umiltà" dinanzi alle cose. La natura diventa nella sua corporeità il *luogo del progetto pianificato*, e non più lo scopo d'indagine della conoscenza. La scienza moderna ha per scopo la tecnica, e non più l'essere della natura.

La *specializzazione* scientifica non è la conseguenza, ma la *ragione* del progresso della ricerca. È perché la natura è stata sin dall'inizio concepita come "specializzata", ad immagine della specializzazione del movimento tecnico, che la ricerca è stata possibile. La scienza moderna è determinata essa stessa dal "movimento di esplorazione organizzata" (*der Betrieb*). Procedendo, metabiologicamente, tramite accumulazione organizzata dei suoi risultati, segue la via dell'*indagine progressiva*. Pertanto, il "procedimento" acquisisce il primato sull'ente, cioè sulla natura e la storia.

«Questo spiegamento della ricerca», previene Heidegger, «è (...) il segno lontano ed ancora incompreso, che segnala che la scienza moderna inizia ad entrare nella fase *decisiva* del suo avvento». Con il metodo scientifico, il reale cade sotto il colpo della securizzazione (*Sicherstellung*), cioè della massima oggettivazione. Per Heidegger, lo scienziato, il letterato, il professore, sono oggi sostituiti dal *ricercatore* impegnato in *programmi*. L'Università, in quanto istituzione fissa di conservazione del sapere, scompare dinanzi ai centri di ricerca i cui *progetti* cadono sotto il segno del *divenire*. «Il ricercatore», scrive Heidegger, «non ha più bisogno della biblioteca, è in cammino». E di fatto, le "banche dati" non sono più biblioteche, poiché evolvono costantemente, non nello stile di stock aggiornati periodicamente, ma come strumenti *impiegati* da un progetto imperioso, che li "saccheggia" e li ri-compone incessantemente.

«L'organizzazione dello sfruttamento scientifico», mobile, specializzato, «non tollera le ricerche fuori programma». «Progetto e rigore, metodo ed organizzazione dei diversi centri, costituiscono, nella loro interazione continua, l'essenza della scienza moderna». Possiamo allora parlare di *oggettivazione dell'ente*: la natura è "forzata", la storia "arrestata", l'"essere dell'ente" perde ogni interesse. Conta solo il fatto che natura e storia ci diventino *oggetti*. «La verità è divenuta», nota Heidegger, «certezza della rappresentazione». Da quando Descartes osò *dubitare* della natura e dedurla dal suo intendimento, cioè subordinarla alla sua percezione, la concezione scientifica del mondo è sorta.

Con i tempi moderni, il mondo diventa per la prima volta un'"immagine concepita". «L'essenza dell'uomo cambia nella misura in cui l'uomo diviene *soggetto*». L'universo, la natura e la storia esistono soltanto in relazione al "soggetto centrale". L'ente (o il mondo) si trasforma in un *mondo-concepito*, più esattamente in una *Weltbild*, cioè in un'*immagine concepita del mondo* o, più semplicemente, in una "concezione del mondo". Tale è la caratteristica "storiale" della nostra epoca, che la separa da tutte le precedenti. Heidegger ha scritto, riassumendo: «Le locuzioni come *concezione del mondo dei tempi moderni* e *concezione moderna del mondo* dicono due volte la stessa cosa, e suppongono ciò che non è mai stato possibile prima, cioè una concezione del mondo medioevale ed una concezione antica del mondo (...) Che il mondo in quanto tale diventi un'immagine concepita, ecco ciò che caratterizza e distingue il regno dei tempi moderni».

L'ente ed il mondo esistono oggi soltanto in quanto sono oggetto di uno intento, in quanto sono «raffermati per l'uomo nella rappresentazione e nella produzione». Per il Medioevo cristiano, al

contrario, essi traevano la loro essenza soltanto da una "produzione divina": il mondo era l'*ens creatum*, "ciò che è creato". Per i greci, il mondo era il *contenitore* dell'uomo. L'uomo greco è "colui che intende l'ente", «il mondo ellenico non sarebbe potuto divenire immagine concepita», Heidegger aggiunge: «L'uomo è riguardo all'ente, a ciò che s'apre al modo della presenza, raccolto attorno ad esso».

Il pensiero di Heidegger ci costringe così ad uscire dalla logica razionalista. Heidegger intende *allo stesso tempo* ritornare al mondo greco ed avallare la *Weltbild* moderna - dopo aver mostrato che quest'ultima non proviene dalla grecità, poiché l'uomo greco si pensava "parte del mondo" e non se ne appropriava come di un'"immagine" esteriore. Ricordiamoci che il determinismo della causalità lineare non rientra nella concezione heideggeriana del tempo; questo mondo concepito come *intento*, dunque come non-mondo, segna allo stesso tempo l'apogeo di un processo di *svalutazione* nichilista e *al tempo stesso* una virtualità di ri-valorizzazione.

Dicevamo più sopra che è stato il cristianesimo, tramite la metafisica platonica, ad aver inaugurato questa possibilità di rappresentazione *eidetica* del mondo: infatti, «per Platone», scrive Heidegger, «l'*enteità* dell'ente si determina come *eidos* (a-spetto, "vista"). Ecco la condizione lontana, *storiale*, sovrana, nel ritiro di una meditazione segreta, grazie alla quale il mondo (*Welt*) è potuto diventare immagine concepita (*Bild*)». Noi siamo gli eredi di questa *repraesentatio*. Rap-presentare significa qui: fare ritornare dinanzi a sé, in quanto astante (*entgegenstehendes*). Il paradosso può allora essere formulato così: sebbene intendiamo superarla, l'eredità platonica deve essere *assunta*. Svalutando un valore, cioè il mondo, divenuto "immagine" metafisica, teologica, poi scientifica, ne crea virtualmente un altro: il *soggetto*, che diventa con ciò la "misura di tutte le cose". Questa ri-creazione virtuale di un'altra tipologia di valori si opera tanto nel platonismo che nel cristianesimo. Benché Heidegger non lo precisi, è la volontà di potenza che bisogna vedere all'opera in questo processo di rappresentazione del mondo. Questa porta in sé un doppio movimento: accoppiata alla metafisica, produce, con la svalutazione del mondo, il nichilismo. Ma, non appena l'epoca tecnica s'inaugura, questa volontà di concepire il mondo, fin a quel momento intellettuale, si rivela crinale realtà: l'umano prende allora coscienza della sua forza e può porsi come valore.

Appaiono nuovi valori per il fatto che l'uomo "mette se stesso in scena". Pertanto, due possibilità si presentano: o, per l'appunto, da questo nichilismo "sovrano", sorge l'*inautentico*, o, procedendo esattamente dallo stesso processo, potrà operarsi un movimento "storico", radicalmente opposto, di ri-valorizzazione. Dalla situazione dell'uomo (*Stellung*) possono nascere tanto l'*umanismo* svalorizzante quanto il *sovrumanismo* ri-valorizzante, che sigillerà un *ritorno* (ma sotto un'altra forma, precisamente quella di una "concezione del mondo") alla grecità.

Come può questo "mondo divenuto immagine concepita per l'uomo" dare luogo a due fenomeni divergenti, uno di declino, l'altro di rinascita? Il fatto è che l'uomo moderno, rappresentandosi il mondo, lo porta a sé e dinanzi a sé (*vor sieh hin und zu sich her Stellen*). A partire da qui, *due* virtualità si ergono, perfettamente identificate da Heidegger in questa proposizione fondamentale: «È soltanto dove l'uomo è già, essenzialmente, soggetto che si dà la possibilità dell'aberrazione nell'inessenziale, del *soggettivismo* nel senso dell'individualismo». Tale è la prima possibilità, quella che, fino ad ora, l'ha avuta vinta. Il regno del soggetto sfocia nel "soggettivismo" ed il regno dell'uomo nell'umanismo morale ed individuale. Ma prestiamo attenzione alla seconda parte della frase: «Ma è parimenti là dove l'uomo *resta* soggetto che la lotta contro l'individualismo e per la comunità, in quanto campo e scopo di *qualsiasi* sforzo e di qualsiasi specie d'utilità, ha un senso».

Riprendiamo ora le due ipotesi. Prima possibilità: l'umanismo morale, qualificato come "ripiego nell'a-storiale", ovvero come uscita dalla storia, utilizza il regno dell'uomo per costruire un'"antropologia estetico-morale" centrata sull'ideale sociale individuale, mentre la "teoria del

mondo" della metafisica viene mutata, a partire dai secoli XVII e XVIII, in "teoria dell'uomo"<sup>(19)</sup>, esattamente nello stesso modo in cui l'egalitarismo religioso si era trasformato in egualitarismo sociale nello stesso periodo. Seconda possibilità: sempre nel quadro di questo "processo fondamentale dei tempi moderni di conquista del mondo in quanto immagine concepita", un'altra concezione del mondo si realizza, radicalmente opposta, benché ereditata dalla stessa presa di coscienza "storiale". Contrariamente all'umanismo morale, che conserva dei *valori metafisici desacralizzati*, essa pone dei valori immanenti sacralizzati, e spezza il nichilismo.

Il contrasto tra l'umanismo morale e ciò che chiamiamo sovrumano, è allora chiaro: Heidegger parla di "lotta tra visioni del mondo". Questa lotta «con la quale i tempi moderni entrano nella fase decisiva del loro avvento», e che Heidegger ritiene al suo *inizio*, opporrà infatti due tipi di uomini, che daranno alla *stessa* domanda, allo stesso appello del destino, due risposte ben diverse. Heidegger, lapidariamente, formula il dilemma: «Non è perché - e nella misura in cui - l'uomo è diventato, in modo insigne ed essenziale, *soggetto*, che deve successivamente porsi per esso la questione espressa di accertare se vuole e deve essere un io ridotto alla sua gratuità e sciolto nel suo arbitrario, o piuttosto un *noi della società*; se vuole e deve essere *solo* oppure fare parte di una *comunità*». I due possibili sono dunque "intrecciati". Nel primo caso, l'individualismo, atteggiamento "inautentico", si rifugerà nella ricostruzione di pseudo-valori, imitazioni dei noumeni metafisici; l'uomo, isolato nell'individuo, "esisterà come *umanità*". Nel secondo caso, esisterà come "Stato, nazione e popolo".

La nuova tipologia di valori inizia allora a precisarsi. Il cadavere di Dio può essere sepolto, e gli *idoli*, per riprendere l'espressione di Nietzsche, cioè gli ideali svalutati dell'umanismo, «entrano nella loro epoca crepuscolare». I tempi moderni possono provare allo stesso tempo, in quanto *valori*, e non più soltanto come realtà societaria o come sotto-valori dedotti da ideali sopra-sensibili, il *destino umano* nella sua forma più concreta: il divenire nella storia di popoli vissuti come comunità di destino.

L'umano è posto, come nella tradizione ellenica, ma in un modo *differente*, al vertice della piramide dei valori, mentre, nell'umanismo, l'umano era sempre sottoposto ad astrazioni: la morale, la felicità individuale, i principi umanitari, le norme di "bene" e "male" della società borghese, norme inautentiche perché sprovviste del sacro. Questi valori umani non si caricano di alcun senso ultimo. La *comunità storica di popolo*, affermata da Heidegger come nuova tipologia di valori, non trova altra giustificazione che in se stessa. In questo modo si opera un "ritorno ai greci": nella misura in cui la comunità si radica nell'essere-nel-mondo "fisiologico" del popolo, la *natura* è al tempo stesso ritrovata; allo stesso tempo, la separazione tra la coscienza e la natura, tra il pensiero e la vita, viene superata. I tempi moderni, per mezzo della scienza e della tecnica che li innervano e li penetrano di una effettiva volontà di potenza effettiva, materiale, sono suscettibili di conferire ai valori della comunità storica di popolo la loro autogiustificazione. Con la *potenza materiale* messa a nostra disposizione, «fa la sua comparsa il gigantismo», ha detto Heidegger. Questo *gigantismo* non conduce necessariamente al quantitativismo né, per usare l'espressione di Georg Lukàcs, alla "reificazione". «Si pensa troppo sbrigativamente», nota al riguardo Heidegger, «quando si pensa d'aver spiegato il fenomeno del gigantismo con la sola parola americanismo. Poiché il gigantismo è piuttosto ciò attraverso cui il *quantitativo diviene una qualità propria*, e così un *modo insigne del Grande*. (...) Il gigantismo diventa l'*Incalcolabile*». In altre parole, è dal nichilismo calcolatore e dalla finitudine quantitativa che sorge la valorizzazione in-calcolabile.

---

(19) In particolare con [Cartesio](#), poi con [Kant](#). Nella [Critica della ragion pura](#), di Kant, il primato del soggetto è affermato come *soggetto che percepisce*, cosa che fa in seguito alla conquista cartesiana della soggettività intellettuale.

Si può dire di quest'epoca che è innegabilmente "ombrosa", nella misura in cui il quantitativismo vi provoca lo spirito di calcolo ed il materialismo, ma anche «annuncia altro, la cui conoscenza ci è attualmente rifiutata». Heidegger schernisce qui coloro che restano, come il suo "discepolo" Marcuse, nel rifiuto *reazionario* della modernità tecnica: «Il ripiego sulla tradizione, intrisa di umiltà e presunzione, non è capace di nulla di per sé, se non di fuga e di accecamento dinanzi all'*istante istoriale*». I valori di *popolo* e di *comunità* sono ammissibili soltanto se sono collegati al "gigantismo" che ci porta la potenza scientifica e tecnica; essi non appaiono suscettibili di modificare le mentalità se non attraverso la *grandezza* espressa nella modernità. La "tradizione", il "radicamento", se intesi in opposizione alla modernità, se concepiti indipendentemente dalla volontà di potenza tecnica, costituiranno dei pseudo-valori, portatori di un nichilismo assoluto.

Il *popolo* e la *modernità tecnica* costituiscono così due *sensi di vita* fondamentali. La morte degli antichi valori, causata dalla oggettivazione metafisica, poi scientifica, del mondo, è superata. Là dove cessa qualsiasi speranza di ridare un senso all'*esistenza*, nell'"obliodell'essere", nella svalutazione quantitativa (intellettuale, quindi materiale) di ogni cosa, in questo stesso luogo emerge ciò che Heidegger chiama un *interrogare creatore*. I popoli possono allora *creare* un valore grazie allo stesso processo che ha distrutto la vecchia tipologia di valori: "l'oggettivazione dell'ente". Questa oggettivazione, spinta fino al suo parossismo dalla *Commissione* tecnica, sfocia - come ad esempio con la fisica nucleare - nella perfezione del mondo, non più come oggetto, ma come *nulla*. Questo nulla non si confonde in nessun modo con il "niente" del nichilismo: esso *muta il senso dell'umano*, e *conferisce al soggetto agente il monopolio del valore*. Diventato "nulla", il mondo ritrova il suo mistero, non "di per sé", ma come *luogo* inconoscibile di una *lotta* dell'uomo per superare se stesso, della volontà di potenza contro qualsiasi limitazione della potenza.

Concretamente, è data allora ai popoli la possibilità di *compiere il loro destino "storiale" grazie alla volontà di potenza* scientifica e tecnica. Il senso dell'*esistenza* è ritrovato; Heidegger lo propone a coloro che avranno la forza e il coraggio di sopportarlo. Scrive, annunciando una sorta di "terzo uomo": «L'uomo futuro è trasposto in questo Tra-Due (...) E' là dove la perfezione dei tempi moderni li fa giungere alla radicalità della loro grandezza che la storia futura si prepara». Riconoscere ed assumere per noi, in quanto popoli dotati di volontà di potenza, la nostra grandezza nella grandezza della nostra modernità: questo significa compiere la liberazione di Prometeo. E perché nessuno si inganni sulle sue intenzioni, Heidegger cita, alla fine del suo saggio sull'epoca delle concezioni del mondo, questa poesia di Hölderlin intitolata *Ai Tedeschi*:

*Certo brevi confini ha il nostro tempo.  
Scorgiamo i nostri anni e li contiamo.  
Ma quale occhio mortale  
ha mai veduto gli anni delle genti?*

## V. Verso l'età apollinea

"Come può uno nascondersi dinanzi a ciò che non si oscura mai?" (Eraclito, *Frammenti*).

Fra i nuovi valori annunciati dalle oscure parole di Heidegger, si trova, come abbiamo visto, l'idea di uno *sdoppiamento dell'umano* tra un'umanità conosciuta come *fondo* alla stregua della *physis*, ed una "sovrumanià", per riprendere l'espressione di Nietzsche, che non si differenzerebbe assolutamente dalla prima sul piano fisico, antropologico o sociale, ma su quello della *consapevolezza* e della *funzione storica*, ed i cui rappresentanti non sarebbero *impiegati* da nessuno all'infuori di se stessi. Questi ultimi sarebbero i "dicatori della parola", gli ordinatori della volontà di potenza tecnica. Heidegger non ha evidentemente mai immaginato, sul piano politico, le

implicazioni di questo nuovo stato storico dei valori. Egli non cerca tuttavia di dissipare l'*inquietudine* - lui che pensa il mondo come regno dell'inquietante, e l'uomo come l'inquietante per eccellenza. Ma, d'altra parte, lui ci indica anche altri cammini da seguire, in particolare quelli che riguardano la sua *concezione della storia*. Per primo dopo Nietzsche, Heidegger ha infatti proposto una *concezione non segmentaria della storia*, in particolare nella sua [Introduzione alla metafisica](#) (Mursia, 1990). Questa concezione sfocia in una "indicazione di valore": la ricerca di una *comunità di destino* per l'uomo che implica la ri-creazione di legami di natura spirituale tra l'individuo e il suo popolo, tra *Dasein* e *Volk*. È questa riflessione che vorremmo esaminare ora.

L'esistenza (*Dasein*) ci fa "essere-nel-mondo" (*in der Welt sein*); ci fa, con ciò, "uscire da noi stessi". Il mondo, infatti, non è soltanto decifrabile come "mondo oggetto" (*Dingwelt*) o come mondo strumentale (lo *Zeugwelt* degli scienziati). Heidegger guarda al mondo-per-l'uomo come "mondo-con-gli-altri" (*Mitwelt*). Esistere, significa essere nel mondo, e dunque prima di tutto vivere con gli altri (*Dasein ist Insein-Mitsein*). Ma come essere-con-gli-altri? Certamente non considerando l'altro come l'umanità. In [Essere e Tempo](#), il *Mitsein* si compie nel lavoro per la comunità. Nel libro [Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung](#), originariamente pubblicato nel 1944, il *Mitsein* assume una connotazione a-razionale: è fondato sulla "rivelazione affettiva" (*Befindlichkeit*). Questa può sorgere soltanto tra individui uniti da uno stesso passato e da uno stesso progetto storico. L'intelligenza razionalista sembra dunque inadatta a realizzare il *Dasein* umano. Ma quest'ultimo, che solo può riempire la "rivelazione affettiva", si trova di fronte ad un altro problema, dovuta al fatto che la "rivelazione affettiva", poiché è più *realistica* della ragione, ci mette di fronte al *tragico* e ci fa prendere coscienza della nostra "essere-gettati-nel-mondo" (*Geworfenheit*). Si aprono allora tre vie: o l'ebbrezza consolante della *fatticità*, ed è il nichilismo del mondo moderno; o l'angoscia straziante di chi ha creduto e ora non crede più, perché ha preso coscienza della realtà delle cose; oppure infine l'atteggiamento agonale e volontarista del *Dasein* che "si prende carico di sé", che si coglie come *progetto* (*Entwurf*).

Questo "progetto" non deve comprendersi come una *mira personale*, ma come la partecipazione ad un *Dasein* collettivo e storico, necessariamente legato ad un popolo. "Abitare" e "costruire" costituiscono per Heidegger due funzioni-chiave del *Dasein*, che intende assumere il destino di essere stato "gettato nel mondo" e che decide di sfuggire alla "deiezione" (*Verfallen*). La nostra civilizzazione soffre di questa deiezione. È sottoposta al dominio del "si" (*Man*). Storico, essa costituisce un'innovazione superficiale; affetta da *neofilia* patologica, è restia di fronte al divenire. La sete di sicurezza non è un antidoto contro l'angoscia.

Quest'angoscia porta all'uomo contemporaneo l'esperienza del "nulla", che non riguarda soltanto il mondo, ma lui stesso, così che egli sente la sua "nullità". Heidegger ritiene appunto che la nostra civilizzazione sperimenti l'*annullamento* (*Nichtung*). Ma c'è di peggio: straniera ad ogni sentimento del tragico, questa civilizzazione *non comprende* l'angoscia che prova. Anziché assumerla e sublimarla in un progetto, *tenta di sfuggirle*. Nichilista e umanista, rifiuta il tragico e il suo "aspetto inquietante" (*Unheimlichkeit*). Si rifugia allora nel peggiore dei rifugi: la meschinità familiare, la felicità dell'immediatezza individuale. Il *Dasein*, impoverito, mutilato, non muore nemmeno più d'angoscia, ma si rincantuccia e *svanisce*. Il destino si riassorbe nella soggettività dell'atomizzazione individuale. I popoli si addormentano e poi muoiono.

Questa decadenza si fonda su una concezione inautentica della temporalità (*Zeitlichkeit*), causata dalla metafisica decaduta dell'umanesimo. L'uomo rifiuta d'essere ciò che è, un essere-per-la-morte (*Sein zum Tode*), e si stordisce nell'illusione di un desiderio d'eternità che crede di trovare nella mondanità quotidiana. Tale concezione del tempo si basa su una volgarizzazione della temporalità, e su idee di "fine della morte" e di fine lineare della storia comparabili a quelle che si trovano nelle

filosofie del "progresso". Ogni progetto storico del divenire è allora respinto come "angosciante", perché esso significa *guardare la morte in faccia*.

Respingendo la concezione segmentaria del tempo che precipita l'uomo verso il "riposo" e la fine di ogni angoscia, Heidegger presenta un altro tipo umano. Questo tipo caratterizza l'uomo che, acconsentendo alla morte, «prende una decisione anticipante» risoluta e si pone «davanti alla morte» senza peraltro rinunciare al suo *progetto d'esistenza*. L'esistenza (*Dasein*) è allora accettata tragicamente ma inequivocabilmente come *cura* (*Sorge*); l'attività umana è assunta come "aver-cura" (*Fürsorge*). L'autenticità dell'esistenza individuale consiste nel superare la morte individuale, ammettere che l'*avvenire* si confonde con il *venire-a-sé*, cioè la proiezione verso la propria morte. Ora, solo la mobilitazione del *Dasein* in una comunità, in un popolo, solo l'affettivo altruistico trovato nel dono di sé all'Altro è suscettibile di superare il tragico dell'esistenza individuale. Heidegger non esita del resto a parlare di "amore", ma in un senso ben più concreto, più reale dell'amore cristiano, dove ci viene ingiunto di amare tutti quanti - cioè nessuno.

Il *Dasein*, presso Heidegger, è trascinato nel fiume del divenire. Ogni illusione su una fine dei tempi, su un'immobilizzazione degli istanti, su una ricompensa finale, è dissipata. Ben superiore al modello cristiano d'esistenza, il *Dasein* non ha bisogno del mito menzognero della *vittoria sulla morte* per agire. Risulta in modo nuovo interamente ed autenticamente umano, ovvero, rispetto alla coscienza cristiana che supera come la superava già in umanità la coscienza greca, si pone come *sovrumano*.

La concezione heideggeriana del tempo storico appare allora in tutta chiarezza. L'uomo-esistente, il *Dasein*, totalizza nel suo presente l'"essere-stato" (*Gewesenheit*), che assume, e il "progetto" (*Entwurf*) di cui partecipa nel *legame* con *i suoi*. La congiunzione del passato e del progetto "avvenire" rende presente il passato. Quest'ultimo, come il futuro, è reso presente nel "qui-ed-ora", nell'*attualità*. L'esistenza individuale confonde la sua *temporalità* "soggettiva" con la storia della sua comunità. La temporalità, che è *sempre* vissuta al livello della coscienza individuale, diventa *storicità*. L'*avvenire*, la dimensione capitale, induce il *Dasein* a volgersi al passato, rendendo con ciò significativo il "qui-ed-ora" che si confonde con l'esistenza umana. Heidegger qualifica egli stesso questa concezione del tempo, che si trova esposta in particolare nell'*Introduzione alla metafisica*, come "tridimensionale", in opposizione alle concezioni uni- o bidimensionali del tempo lineare, ciclico o segmentario.

Secondo Heidegger, come abbiamo visto, Nietzsche ha segnato la fine della metafisica, ma il suo stesso pensiero appartiene ancora alla metafisica. «Che Nietzsche», scrive Heidegger, «abbia interpretato e percepito il suo pensiero più abissale a partire dal *dionisiaco* tende a provare che ha dovuto ancora pensarlo metafisicamente e che non poteva pensarlo diversamente. Ma (...) questo pensiero più abissale nasconde in sé qualcosa d'impensato, che è allo stesso tempo *chiuso al pensiero metafisico*». Heidegger lo abbiamo detto, *supera* Nietzsche, esattamente nel senso in cui Zarathustra incitava i suoi discepoli, per seguirlo, a «superare persino i greci». Poiché Nietzsche ha rappresentato l'intervallo dionisiaco del pensiero occidentale, Heidegger inaugura l'era *apollinea* di questo pensiero, esso stesso preludio annunciatore di un'era *apollinea dell'azione*.

In cosa Heidegger apre la possibilità di un'età *apollinea* - termine che, riconosciamolo, non si trova in nessuna sua opera? La posizione di Heidegger sulla metafisica e la tecnica è ingannevole. Abusa degli esegeti che non *sanno* vedere in lui che un avversario della tecnicità ed un "cercatore dell'essere". Il fatto che si lamenti dell'uniformità "diabolica" del mondo moderno non è, come abbiamo visto, contraddittorio con la sua glorificazione dell'essenza della tecnica. Così, nel suo saggio su *Il superamento della metafisica*, scrive: «L'usura di tutte le materie, compresa la materia prima *uomo*, a beneficio della produzione tecnica (...) è determinata dal vuoto totale dove l'ente,

dove i tessuti del reale, sono sospesi». Con queste parole, la civilizzazione dell'economia e della merce viene analizzata, molto più profondamente di quanto non faranno più tardi i "situazionisti", come «messa-in-ordine intesa come la forma attraverso la quale *l'azione senza scopo* viene messa in sicurezza». Dato che l'ente, cioè il mondo reale, risulta svalutato al termine del processo metafisico del nichilismo che si completa nell'umanismo, agli uomini non resta che *organizzarlo meccanicamente*. La tecnica, considerata come tecnica-per-l'economia, come strumento d'ordine felice, non è più che il mezzo di "saccheggio della terra". «Questo circolo di usura per il consumo», scrive ancora Heidegger, «è l'unico processo che caratterizza la storia di un mondo diventato non-mondo (*Unwelt*)». Questo mondo della svalorizzazione del reale e del *misimpiego della tecnica*, cioè la sua utilizzazione nichilista ed umanista, il suo utilizzo *assurdo* come strumento di una metafisica decaduta (la morale della ricerca della felicità), giunge «all'esclusione di questo fattore essenziale, la distinzione di *nazioni* e di *popoli*». Heidegger aggiunge: «Come la distinzione di guerra e pace è divenuta caduca, così scompare anche la distinzione del *nazionale* dall'*internazionale*. Chi pensa, oggi, da "europeo" non deve più temere che gli si rimproveri d'essere un internazionalista. Ma è anche vero che non è più un "nazionalista" poiché non ha meno riguardo del bene delle altre "nazioni" che al suo proprio».

Questa *usura dell'ente*, secondo Heidegger, deve intendersi, non tanto come l'era dell'egalitarismo ma come il regno dell'*uniformità*: «Prima di tutte le differenze nazionali, questa uniformità dell'ente provoca l'uniformità della direzione, per la quale tutte le forme politiche sono soltanto uno strumento di direzione tra altri. Dato che la realtà consiste nell'uniformità di un *calcolo* traducibile attraverso dei piani, bisogna che l'uomo stesso entri in questa uniformità se vuole restare in contatto con il reale. Un uomo senza "uni-forme", oggi, produce già un'impressione d'irrealtà, come un *corpo estraneo*, straniero, nel nostro mondo. L'ente si estende in un'assenza di differenza che non è padroneggiata se non da un'azione ed un'organizzazione disciplinate dal "principio di produttività". Quest'ultimo sembra comportare un ordine gerarchico, ma, in realtà, è fondato sull'assenza di qualsiasi gerarchia (...) visto che lo scopo della produzione non è nulla di più che il *vuoto uniforme*. (...) L'assenza di differenza che accompagna l'usura totale proviene da una "volontà positiva" di non ammettere alcuna gerarchia, conformemente al primato del vuoto di tutti gli intenti».

Heidegger oppone dunque la *volontà positiva* dell'era nichilista alla volontà di potenza, che è *salute*, perché comporta un progetto ed un *disegno gerarchizzante*. La semplice volontà che governa, razionalmente, economicamente, il nostro mondo appartiene al settore della ricerca inautentica di una stabilità felice. La volontà di potenza dipende al contrario dal divenire. Heidegger nota: «La terra appare come il non-mondo dell'errante. Dal punto di vista della storia dell'essere, è l'astro errante ». Ma qui è facile farsi un'idea sbagliata. Poiché Heidegger *condanna e glorifica allo stesso tempo la tecnica* - mentre oppone la volontà di potenza alla volontà positiva, chiamata anche "volontà senza scopo".

Confrontiamo, per capire meglio, due citazioni di Heidegger. La prima è questa: «La betulla non supera mai la linea del suo possibile. Il popolo delle api abita nel suo possibile. La *volontà* sola, che da ogni parte si installa nella tecnica, scuote la terra e la impiega nelle grandi fatiche, nell'usura dell'artificiale (...) Le pratiche che organizzano questa costruzione e la mantengono dominante, nascono dall'essenza della tecnica che non è altro che la metafisica in via di completamento. L'uniformità completa di tutte le cose umane della terra, sotto il dominio della volontà di volontà, fanno emergere il non-senso di un'azione umana posta come assoluta».

Siamo partiti, apparentemente, da una condanna, un rifiuto della tecnica. E di fatto, per quelli che, nella loro lettura, restano a questo stadio, sembra proprio che Heidegger si preoccupi di questa epoca di dominio della terra dove, come diceva Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, «la coscienza assoluta di sé diventa principio del pensiero». Ma vediamo ora la nostra seconda

citazione. In *La questione della tecnica*, Heidegger dichiara: «La tecnica non è ciò che è pericoloso. Non v'è nulla di demoniaco nella tecnica, ma c'è il mistero della sua essenza. È l'essenza della tecnica, poiché essa è un destino di svelamento, ad essere il pericolo (...) La minaccia che grava sull'uomo non proviene dalle macchine». L'idea, questa volta, è completamente diversa. Il *rischio*, inteso da Heidegger ad un tempo come un *pericolo* ed una *nobiltà*, proveniva infatti dal processo storico della Commissione. È per questo che Heidegger aggiunge, citando di nuovo Hölderlin: «Ma dove è pericolo, là sorge anche ciò che salva».

Ciò che "salva" è dunque anche ciò che costituisce il "pericolo". *L'elemento salvifico, come l'elemento che minaccia, risiede nell'essenza della tecnica, in altre parole nella volontà di potenza divenuta coscienza voluta.* «Dove è il pericolo...», cioè nel cuore del processo tecnico dell'impiego dell'umano e della terra, «là anche...», cioè in questo stesso luogo dove si scatena la tecnica, «cresce ciò che salva», cioè osserviamo, in virtuale divenire, ciò che imporrà nuovi valori.

La volontà di potenza, latente ed "incosciente" nella tecnica, presente ma occultata nella Commissione, può diventare *autocosciente* e farsi carico della Commissione. Alla volontà-senza-scopo può succedere la volontà dotata di progetto. E poiché l'essenza della tecnica, la Commissione, si confonde con il declino della metafisica, questa essenza ha necessariamente *ereditato* di ciò che sgorgava, di ciò che serpeggiava in seno alla metafisica occidentale, la volontà di potenza. La *terza età* sarà allora quella dove la volontà di potenza potrà nascere, esplodere nella luce della chiara coscienza. Occulta, metafisica o cristiana, nella sua prima età, la volontà di potenza si esprimeva soltanto nel *logos*. Dionisiaca nella sua seconda età, quella della tecnica moderna dell'attuale epoca nichilista, può ormai assumersi in quanto tale, riconoscersi come atto progettato di potenza, in quella che abbiamo chiamato l'*età apollinea* (poiché Apollo è colui che padroneggia, con l'ordinamento pianificato e rigoroso dell'intelletto, ma che, allo stesso tempo, *dà senso e valore*, che rende religioso il mondo *organizzato*).

Dal nichilismo stesso rinascono così dei valori. Come nei versi citati di Hölderlin, Heidegger ha scritto in *La questione della tecnica*: «Salvare (*retten*) significa ricondurre all'essenza (nel senso di "natura profonda") al fine di farla apparire per la prima volta, nel modo che le è proprio. Se l'essenza della tecnica, la Commissione, è il pericolo supremo (...) allora, occorre che sia precisamente l'essenza della tecnica ad ospitare in sé la *crescita* di ciò che salva».

Quali valori la volontà di potenza divenuta cosciente "presenterà"? Per rispondere a questa domanda, Heidegger procede per allusioni *poetiche* e *mitiche*. Chiudere i nuovi valori in una definizione "razionale", ciò significherebbe in effetti, in anticipo, *de-valorizzarli*, ucciderli "in nuce" e, di già, gettare le basi di un *altro* nichilismo. Quindi Heidegger si limita, ritrovando un gesto di sovranità immemorabile, a *indicare il cammino*, dicendoci che il *sentiero* dei nuovi valori conduce verso una *nuova Grecia*, alla quale dà il bel nome di *Abend-Land*, termine che non si potrebbe certo tradurre con "Occidente" (*Abendland*) e che è stato qui reso con il neologismo greco "Esperia" (dal greco *hespera*, "la sera"), nel quale risuona il *Leitmotif* della speranza. Nel testo *Perché i poeti*, Heidegger ha scritto: «Coloro che rischiano di più... portano ai mortali la traccia». Coloro che *rischiano*: abbiamo visto che il rischio era subire il cammino della Commissione tecnica rendendola cosciente della volontà di potenza. La *traccia* è il sentiero nella foresta dove possiamo scegliere di addentrarci. Ma dove conduce questa traccia? Chi inseguiamo? Verso quale mondo ci conduce? Heidegger risponde: «Coloro che più rischiano... portano ai mortali la traccia... la traccia degli dèi sfugge nell'opacità della notte del mondo».

## VI. L'esperiale

«Ogni meditazione su ciò che è oggi può sorgere e svilupparsi solo se, mediante un dialogo con i pensatori greci e il loro linguaggio, affonda le radici nel fondamento della nostra esistenza storica. (...) Ciò che è stato pensato e poetato agli albori dell'antichità greca è oggi ancora presente, così presente che la sua essenza rimasta chiusa ad esso stesso ci sta davanti e ci viene incontro da ogni parte. Per sperimentare questo presente della storia, dobbiamo liberarci dalla rappresentazione storiografica che ancora domina il nostro modo di vedere la storia».(Heidegger, *Scienza e meditazione in Saggi e discorsi*, Mursia, pp. 29-30).

Per quanto seccante ciò possa apparire agli occhi di taluni, è proprio agli *dei greci* che pensa Heidegger quando evoca la "traccia" di ciò che deve essere ritrovato e che la volontà di potenza deve potere restituire come *valori* agli europei. È dunque veramente una sorta di "paganesimo" ciò che Heidegger assegna ai tempi moderni. Al mondo disperato dell'umanesimo razionalista, oppone l'avvento, nel cuore della civilizzazione tecnica moderna, del sacro (*das Heilige*). Lo chiama con tutti i suoi voti attingendo alle opere di Hölderlin e di Rilke, poeti dell'essenza e del ritorno degli dèi. I testi sono chiari: la "salvezza", per Heidegger, proverrà da un *nuovo inizio greco*, cioè il ritrovamento dell'*accordo*, sotto una forma storica diversa, di *sacro* e *tecnica*, esattamente come all'alba della storia ellenica. Così potrà compiersi l'*Eterno ritorno* dell'identico, che Nietzsche aveva presentito senza potergli conferire un contenuto. Accoppiare l'irrazionale del sacro e l'immanente materialismo della Commissione tecnica, la razionalità pianificata della mobilitazione della terra e l'ispirazione "romantica" che può suscitare la *rinascita* del sentimento religioso greco, ecco quale scopo Heidegger intende assegnare alla volontà di potenza.

L'Esperia, la "terra del tramonto" (*Abend-Land*), segna allora ciò che deve diventare l'Occidente, che deve negarsi e superarsi negandosi, per *riprodurre*, sotto un'altra forma, quella della immanenza sacra dei valori terrestri e tecnici, la visione del mondo di quell'alba che costituì l'ellenismo presocratico. Così, questa stessa Grecia che, a seguito del platonismo, acclimatò in Europa la metafisica ed il giudeocristianesimo, è destinata, nel nostro presente, a sormontarne la memoria. È inseguendo, sulle loro *tracce*, gli dèi greci - che avevamo dimenticato in quanto passato, ma che sono chiamati ora a sorgere nel nostro avvenire, metamorfosati - che potremo rigenerare la nostra storia.

In *Perché i poeti*, Heidegger cita l'*Inno dei titani* di Hölderlin:

«...e perché i poeti nel tempo del bisogno?  
Ma sono, dici, come i sacri sacerdoti di Bacco  
Che di paese in paese, errano nella notte santa».

Il poeta, come il pensatore, nel mezzo della notte, al culmine del nichilismo e dell'oblio, annuncia il mattino. «Dio è morto», diceva Nietzsche. «Occorre ritrovare *gli dèi*», risponde Heidegger, ma dando a questo termine un senso ben diverso da quello ciò che intendevano i greci. Gli dèi significano qui il ri-avvento del sacro, allo stesso tempo mitico e consapevole, destinato a *fondare* una rigenerazione della storia. Heidegger è costretto ad esprimersi attraverso un'allegoria poiché, a questo grado del pensiero, esce dal *logos* e dà al suo discorso lo status di *mito fondatore*: «Il dio del tralcio (Dioniso) salvaguarda (...) il *luogo* ferico dell'unione di dèi e uomini. È soltanto in un tale luogo, se mai ve ne sia uno, che possono restare tracce degli dèi nascosti, per gli uomini privati degli dèi (...). I poeti sentono la traccia degli dèi fuggiti e mostrano ai mortali, loro fratelli, il cammino della svolta. (...) Ecco perché, nel tempo della notte del mondo, il poeta dice il *sacro*. (...) Sta a noi imparare ad ascoltare il dire di questi poeti».

Questa rigenerazione della storia, alla quale Hölderlin, attraverso Heidegger, ci chiama, è rischiosa. Ma questo rischio va di pari passo al carattere inquietante (*unheimlich*) dell'umano. Ora, per i greci,

l'umano non è soltanto inquietante (*deinon*); esso tende al sovrumano, ed è in ciò che esso è "la cosa più terribile" (*to deinotaton*). Heidegger cita il frammento 52 di Eraclito: «Il tempo del mondo è un *bambino*, che gioca ai dati; di un gioco da bambini è il regno». Lo commenta in questi termini: «Al rischio appartiene il progetto nel periglio». Il fatto è che il ritorno degli dèi non deve comprendersi come una «fuga verso gli dèi della Grecia antica», paganesimo da museo di cui si prende gioco Heidegger, assimilandolo all'inermità contemporanea delle "credenze religiose". Questo "ritorno" sarà il *nuovo cominciamento greco*, la riconciliazione tra la "scienza" e la "filosofia", tra la *tecnica planetaria* e la "poesia", tra la strumentalità e la spiritualità, tra la soggettività alle prese con la materia ed il sacro. Questa *riconciliazione*, operata nel senso della Volontà di Potenza, ci rimetterà in una *situazione destinale identica* a quella dell'alba fondatrice greca (ma non in una situazione *simile*, poiché, nel frattempo, la coscienza europea ha acceduto alla fase *epocale* della concezione del mondo).

La traccia degli dèi fuggiti via, inseguimento inquietante, ci conduce dunque ad un nuovo inizio che non ha nulla di un ritorno all'indietro verso un *passato conosciuto*, ma che si rivolge risolutamente verso ciò che c'è di più rischioso nella modernità. In una delle sue conferenze, Heidegger precisa quale potrebbe essere l'augurio di questo nuovo inizio: utilizzando il termine volontà, elegge questa, tramite la "scienza", a «custode del destino del popolo», a «volontà di una missione *spirituale* e *storica* del nostro popolo». Così, il nuovo inizio greco può inaugurare la presenza (*Anwesenheit*) del sacro nella *coscienza storica* e l'avvento del popolo - e non più dell'atomo individuale - come modo della soggettività.

Il sorgere "esperiale" di questa "nuova Grecia" è pensato come una *rottura storica* (*Aufbruch*), come un'uscita violenta (*Ausbruch*) dalla modernità inautentica del nichilismo umanista, ma anche come irruzione (*Einbruch*) del futuro rischioso nel nostro confortevole presente in cui la scienza è voluta come "strumento della felicità". Questa irruzione può compiersi soltanto in modo violento, come una "rottura" (*Zerbrechen*), inquietante e non pacifica, e così ci farà *rientrare nella storia* da cui rischiamo di uscire. Portata dal fiume del divenire, la coscienza che avrà vissuto questo nuovo inizio greco, dovrà comprendere il mondo come "dissodamento" (*Umbruch*), come lavoro di *abbattimento*.

Ritroviamo così la metafora mitica della foresta e del boscaiolo. Già abbiamo detto che seguire lo *Holzweg* ci condurrebbe nella foresta, «al cuore del nostro lavoro». Ed è proprio di un *lavoro da boscaiolo* che si tratta. Il rischio della storia assomiglia al lavoro dei boscaioli: *spezzare* (*brechen*) gli alberi e sopravvivere al pericolo della loro caduta. Dove li conduce il sentiero? Ci conduce al *paese dei boscaioli*, che vive sotto il segno della "mistura" (*Bruch*). Ricordiamo allora la sentenza eraclitea *panta rei* (*tutto scorre ritmicamente, tutto scorre rompendosi*), il cui vero significato non è diverso da: «il mondo scorre tramite rotture successive».

Ma quale sarà il primo lavoro del boscaiolo, quello che accompagnerà il dissodamento? Sarà la dislocazione (*Auseinanderbrechen*) del vecchio mondo. Questa distruzione riguarderà una certa visione che avevamo del nostro passato. Il nuovo inizio greco suppone infatti *inizialmente* la distruzione di un passato e la *scelta* di un altro. Ma questo "nuovo passato" non potrebbe essere considerato in una temporalità precedente, situata dietro noi, come pia "memoria"; il suo carattere di novità proviene dal fatto di sorgere, per nostra volontà, *dinanzi a noi*. "Dinanzi", cioè deve essere compreso secondo il modo del "far-sorgere" (*er-springen*) (come il "paese del boscaiolo" emerge dinanzi ai passi dell'avventuroso viandante) e del "pro-venire" (*geschehen*). *Così soltanto* il passato greco sarà "storia", cioè origine ad-veniente (*Geschichte*).

In una delle sue conferenze, Heidegger dichiara: «L'inizio è ancora là. Non è dietro noi come ciò che è stato molto tempo fa, ma sta *davanti* a noi. L'inizio ha fatto irruzione (*Einbruch*) nel nostro

avvenire, si erige da lungi, come una disposizione lontana attraverso di noi, la sua grandezza che dobbiamo raggiungere (...) Noi vogliamo noi stessi. Poiché la forza giovane di un popolo, la sua forza più giovane che è al di là di noi, si impadronisce della via che si ha deciso. Lo splendore e la grandezza di questa partenza che è *rottura*, la capiamo interamente se abbiamo in noi il sangue freddo profondo e vasto che l'antica sapienza greca ha espresso così: *Ogni grandezza è nell'assalto*».

La coscienza contemporanea e le sue filosofie non sono ancora giunte a farla finita con l'umanismo. Il suo cadavere si decompone in *umanitarismo*. Ma il lancinante discorso morale del nostro tempo, il suo conformismo carcerario, suona come un discorso crepuscolare. Siamo lontani dai lampi ottimisti delle ideologie umanitarie del progresso. Le ideologie e gli intellettuali, sempre attaccati alle problematiche dell'ideale morale, sono allo stesso tempo coscienti di trovarsi rinchiusi e del fatto che uscirne risulterebbe loro *insopportabile* (poiché ciò li costringerebbe a seguire l'angosciante cammino della filosofia nietzscheana oltre il bene ed il male). L'attaccamento alla morale umanitaria, in filosofia dei valori come in politica, prende allora tutto il suo senso: quello di una *coscienza infelice*, decaduta, piagnucolosa, spettatrice collerica e frignona dello svanire delle sue utopie. In termini heideggeriani, quest'atteggiamento della coscienza contemporanea può essere analizzato come una *incapacità "storiale"* di guadagnarsi un nuovo stadio dell'esistenza. Al contrario, scrive Heidegger, «L'uomo la cui essenza è quella voluta a partire dalla volontà di potenza, ecco il superuomo (*Übermensch*), quello che deve detenere la potenza irresistibile (*Übermacht*) *soffrire* per compiere la sua sovranità» (*Holzwege* [edizione italiana: Bompiani, 2002]). La coscienza umanista è condannata a vivere con il suo inessenziale (*Unwesen*), poiché essa sgorga fuori fase rispetto al divenire "storiale" dei tempi moderni, che svela l'essenza della volontà di potenza.

«La necessità si dispiega», scrive ancora Heidegger, «di andare al di là del *vecchio uomo*, di superarlo (...) Il vecchio uomo vorrebbe continuare ad essere il vecchio uomo; allo stesso tempo, è già colui che consente all'ente, di quest'ente il cui essere comincia a manifestarsi come volontà di potenza» (ibid.) - vale a dire di questo *mondo* che rende cosciente di se stessa la volontà di potenza come principio del suo divenire. Il vecchio uomo *subisce* se stesso; è come affetto da schizofrenia. Rifiutando di rinunciare alla modernità, non intende ammettere d'altronde l'installarsi della Volontà di Potenza. La sua posizione è intenibile. La fisica nucleare o l'ingegneria genetica urtano la sua coscienza, ma non ha né la forza né la volontà di abbandonarle. Allora, queste tecniche lo dirigono. Diventa il loro *impiegato*. Si pone lui stesso *più in basso delle macchine e delle tecniche che lo adoperano*.

Heidegger installa dunque in una *soggettività* intesa come *destino* di un popolo e di una comunità il «luogo del volere del superuomo». Questi due elementi, la volontà di potenza e la definizione del suo *luogo* di compimento, tuttavia non sono presentati allo stesso tempo, ed è solo comparando i testi che si ottiene la chiave del pensiero di Heidegger: il nuovo luogo dei valori sarà l'ordine cosciente di una volontà di potenza in grado di utilizzare la scienza e la tecnica attraverso un diverso livello "storiale" di coscienza umana.

Unicamente la lotta per il "regno della terra" è ormai suscettibile di fondare nuove tavole di valori e restituire un *sensu sacro* all'esistenza della coscienza. Suprema ironia della storia, relegando il sacro fuori del mondo, la metafisica ha svalutato il *luogo* dove poneva e nominava i suoi valori – il sovrasensibile. Allo stesso tempo, senza volerlo, ha contribuito a *liberare nel mondo* la volontà di potenza e a far tornare, con una forza virtuale ben più considerevole che ai tempi pagani, il sacro al suo luogo d'origine: la coscienza umana come parte inseparabile della natura. Commentando questo processo, Heidegger scrive: «La terra diventa il centro di qualsiasi posizione e di ogni dibattito, oggetto di un assalto permanente - e questo conferma la previsione fatta in [La gaia Scienza](#)

[\[versione originale online\]](#) « Verrà il tempo in cui s'inizierà la lotta per il regno della terra, ed essa avverrà in nome di dottrine filosofiche fondamentali».

Il superuomo, l'uomo dell'autocoscienza che ha oggettivato il mondo, diventa superuomo soltanto se *vuole* quest'atto come tale, se assume la responsabilità della morte di Dio, se la assume "storialmente". «Con questa messa a morte, precisa Heidegger, l'uomo diventa *altro*. Diventa colui che uccide l'ente (*das Seiende*) nel senso dell'ente-in-sé (*das Seiend*)». Ed aggiunge, cosa che è comprensibile soltanto se si osserva il doppio significato, dialettico e "storiale", del nichilismo: «l'essenza del nichilismo risiede nella storia (...) Se la metafisica è il fondo storiale della storia mondiale secondo l'Occidente e l'Europa, allora questa storia è nichilista in un *sensu del tutto nuovo* (...) Né le prospettive politiche, né le prospettive economiche, né le prospettive sociologiche, tecniche o scientifiche, neppure le prospettive religiose e metafisiche, bastano a pensare ciò che avviene in questo secolo del mondo. (...) In che misura l'uomo è *insensato*? È in-sensato, cioè *fuori del senso*. Poiché è uscito dal piano del vecchio uomo».

Chi ha orecchie per intendere intenda.

**Guillaume Faye**

Traduzione a cura di [Francesco Boco](#)