

Saggi

Tecnica e riproducibilità: gli esiti della metafisica occidentale e la nuova dimensione estetica

ANTONIO MARTINO*

* Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos" (Cosenza, Italia)
e-mail: asmartino@libero.it

Abstract

Nihilism coincides with the accomplishment of metaphysics which, in turn, culminates in the triumph of the scientific rationality. The essence of metaphysics, in its last accomplishment (*nihilism*), consists of the oblivion of being, while the essence of nihilism represents the awareness of that oblivious accomplishment. The shadow of the Being (*Seiende*) covers the Being (*Sein*) while the real facts lead the scientific-experimental thought determining, from Galileo on, the supremacy of the experimentally reproducible objectivity as well as of the scientific method on the actually productive subjectivity. The result is the so-called «technological planetary orientation»: lost the sense of the metaphysic question, philosophy comes to the end. In other words, after Nietzsche there is only science/technique. Therefore, how has all that weighed on the aesthetic dimension? The artistic productivity, though reflecting the torment of the human soul, towards the nothing of sense miraculously tends to make the light of the Being (*Sein*) appear from the shadow of the material Being (*Seiende*). Every originating artistic shine of the Being (*Sein*) is an aesthetic expression from the pure creative human act which celebrates its own being as a dynamic bond of connections (inter-esse would say evocatively Kierkegaard-Climacus) that cannot understand the origin but spread its form.

Der Nihilismus entspricht der Erfüllung der Metaphysik, die wiederum im Triumph der wissenschaftlichen Rationalität. Das Wesen der Metaphysik, in seiner extremen Erfüllung (*Nihilismus*), besteht aus dem Vergessen des Seins und das Wesen des Nihilismus ist das Bewusstsein solcher vergessender Erfüllung. Der Schatten des Seiendes verdeckt das Sein und die Elemente der realen Welt (die Tatsachen) lenken das wissenschaftliche, experimentelle Denken, das seit Galileo, die Hegemonie der experimentell reproduzierbaren Objektivität, und der wissenschaftlichen Methode über die effektive Subjektivität auslöst. Das Ergebnis ist die sogenannte »technologische/planetarische Ordnung«: geht der Sinn der metaphysischen Frage verloren, kommt die Philosophie zu einem Ende. Mit anderen Worten, nach Nietzsche gibt es nur Wissenschaft/Technik. Nun, wie hat all dies die ästhetische Dimension beeinflusst? Obwohl die künstlerische Produktivität das Leiden der menschlichen Seele angesichts des Nichts des Sinns widerspiegelt, so neigt sie doch dazu, das Licht des Seins (wie durch ein Wunder) aus dem Schatten des materiellen Seiende sichtbar werden zu lassen. Die Quelle eines jeden künstlerischen Schaffens des Wesens ist die ästhetische Manifestation des reinen kreativen Akt des Menschen, der das eigene Sein als dynamischen Kern von Beziehungen zelebriert (inter-esse würde Kierkegaard-Climacus sagen) der nicht im Stande ist, den Ursprung zu erfassen, sondern nur dessen Formen verbreiten.

Keywords

Metafisica – Essere – Verità – Nichilismo – Tecnica – Riproducibilità – Estetica

La questione fondamentale che affrontiamo riguarda gli *esiti* della metafisica occidentale. Per esito, generalmente, si intende un *risultato*, un *termine*, lo *sbocco* o la *conclusione* di un qualsivoglia processo. Tale processo ha per noi un nome: metafisica¹. La caratterizzazione della filosofia occidentale come metafisica è, secondo Heidegger, complementare con l'oblio dell'essere. L'essere è obliato perché l'inizio autentico del filosofare domandando si pone come tentativo di pensare l'essere secondo l'ente. Come pensiamo l'essere secondo l'ente? Un'indagine critica non può che riguardare un preliminare chiarimento circa l'ente e, allora, la domanda diventa: «che cosa è l'ente?». Tale interrogativo diviene la «domanda guida» (*Leitfrage*) della filosofia occidentale che conduce all'oblio della domanda fondamentale (*Grundfrage*) della filosofia: «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?». Quest'ultima domanda occupa un posto di prim'ordine anzitutto per la sua vastità, poi per la sua profondità e infine per la sua originarietà. Essa non si ferma a chiedere di un ente in particolare, ma comprende tutto l'essente. Non si limita alla contingenza, ma comprende passato e futuro.

L'estensione di questa domanda non incontra nessun limite se non in ciò che non è né sarà in alcun modo, ossia nel nulla. Tutto ciò che non è un nulla ricade sotto questa domanda, ed infine lo stesso nulla: non già perché esso divenga qualcosa dal momento che ne parliamo, ma perché

¹ Come noto, il termine *metafisica* (μετά τα Φυσικά) trae origine dalla catalogazione ed edizione dei libri di Aristotele, ad opera di Andronico da Rodi (I secolo a.C.), nella quale la trattazione dei principi primi sotto il profilo qualitativo fu collocata *dopo* (μετά) quella fisica (quantitativa) della natura. Il prefisso *meta*, nel senso di *oltre*, inquadra la definizione aristotelica della metafisica come scienza delle «cause prime» il cui scopo ultimo è la verità in se stessa.

«è» il nulla. La nostra domanda è di così vasta portata che non sapremmo oltrepassarla².

La questione metafisica, per la sua estensione problematica, comprende in sé l'essente in senso assoluto e generale portando a compimento la riflessione sull'essenza dell'ente (l'aristotelica indagine circa le cause) e il discorso sull'essenza della verità. Ecco emergere il carattere essenziale della metafisica ovvero la capacità di fondare una determinata epoca fornendole, attraverso una particolare interpretazione dell'essente e una certa determinazione veritativa, «il fondamento della figura della sua essenza»³. In sostanza, i caratteri peculiari di una qualsivoglia epoca sono «contrassegnati» da tale fondamento. Infatti, già per Aristotele, la riflessione filosofica nella sua dimensione teoretica è «scienza della verità»⁴. Ora, essendo verità ed essere co-originari e co-presenti in modo equivalente in ogni cosa⁵, il fatto che esista una scienza che «considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale» non identificandosi «con nessuna delle scienze particolari» implica che la questione sul fondamento della verità e sull'essere in generale sia di «competenza» metafisica. In altri termini, interrogarsi circa gli esiti della metafisica occidentale significa anche

² M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, 14.

³ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002, 75.

⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000, 73. «È anche giusto denominare la filosofia scienza della verità, perché il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione» (*Metafisica*, α 993 b 20).

⁵ «Sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere» (ARISTOTELE, *Metafisica*, α 993 b 30).

porci le seguenti domande «che ne è della verità?»», «che ne è dell'essere?». Heidegger, riflettendo sulle cartesiane *Meditationes de prima philosophia*, scrive che «Πρώτη φιλοσοφία è la designazione coniata da Aristotele per ciò che più tardi viene chiamato “metafisica”. L'intera metafisica moderna, Nietzsche incluso, si mantiene entro l'interpretazione dell'essente e della verità inaugurata da Descartes»⁶. Tuttavia, la pretesa cartesiana di porre il discorso filosofico su basi più solide attraverso il «*cogito sum*» lascia indeterminato «il modo di essere della *res cogitans*, e più precisamente il *sensu dell'essere del sum*»⁷. Dal punto di vista ontologico la *res cogitans* è determinata come *ens*, e «il senso dell'essere dell'*ens* è quello stabilito dall'ontologia medioevale, che intende l'*ens* come *ens creatum*. Dio, in quanto *ens infinitum*, è l'*ens increatum*»⁸. Il cogito cartesiano (che come *soggettività* si affermerà pienamente in Hegel) e il tentativo di *mathesis universalis* produrranno assieme la contrapposizione moderna tra *soggettività* e *oggettività*. L'intera storia della filosofia, dalla “teoria della conoscenza” ai tentativi di fondare una filosofia trascendentale, è storia di “poderose tensioni” tra la “filosofia obiettivistica” e la “filosofia trascendentale”, essa è «la storia dei tentativi di preservare l'obiettivismo e di riplasmarlo in forme nuove e, d'altra parte, dei tentativi del trascendentalismo di venire a capo delle difficoltà

⁶ HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, 105.

⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2003, 43.

⁸ *Ibidem*.

che l'idea della soggettività trascendentale e il metodo che essa esigeva portavano con sé»⁹.

Ecco in luce il motivo per cui il rovesciamento del platonismo ad opera di Nietzsche (che sostituisce il mondo inautentico del sovrasensibile con il mondo autentico del sensibile) rimane non solo tutto all'interno della metafisica ma risente addirittura della mentalità positivista. Nella dimenticanza dell'essere il sovrasensibile è libero di prodursi e di produrre come «volontà di potenza». Se la volontà, nel suo autodeterminarsi come *volontà di volontà*, impone forzatamente il *calcolo* e l'organizzazione totale (*die Einrichtung von Allem*) in quanto forme perfette del suo manifestarsi, la *volontà di potenza* unifica calcolo e organizzazione dell'ente in un'unica espressione: la *tecnica*. Essa racchiude in sé l'interezza degli ambiti dell'essente, dalla obiettivizzazione della natura alla cultura e quindi alla formazione, dalla «politica manipolata» (*gemachte Politik*) agli ideali «sovraedificati» (*übergebaute*) o sovrastrutturati¹⁰. «La tecnica è la metafisica compiuta nel suo aspetto planetario e nel suo dominio in senso generale»¹¹. Se da Platone a Nietzsche la verità dell'essere si sottrae a favore della verità dell'ente, è con Cartesio che l'uomo diviene *subjectum* primo e autentico. «L'uomo diviene quell'essente su cui ogni essente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo

⁹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2008, 98.

¹⁰ Cfr M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, Mursia, Milano 1976. Il titolo originario dell'opera era *Das Gestell* (*L'imposizione o L'impianto*).

¹¹ T. BUGOSI, *Dall'oblio al riconoscimento. Saggio su Heidegger*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1990, 28.

diviene il centro di riferimento dell'essente in quanto tale»¹². Il mondo si forma allora come «immagine» (*Weltbild*) sino a rappresentare lo sfondo entro il quale si muove *la teatro* della soggettività. Analizzando in modo approfondito la posizione heideggeriana è illuminante l'aggiunta n. 9 a *L'epoca dell'immagine del mondo*, ove possiamo leggere:

Nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, il soggettivismo dell'uomo raggiunge la sua vetta più alta, e da qui ridiscenderà al piano dell'uniformità organizzata e vi si instaurerà. Questa uniformità diviene lo strumento più sicuro del dominio completo – cioè tecnico – sulla terra. La libertà moderna della soggettività sorge completamente entro la oggettività che le corrisponde. L'uomo, di per sé, non può congedarsi da questo destino della sua essenza moderna, né può interromperlo con un ordine perentorio¹³.

¹² HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, 106.

¹³ *Ivi*, 134-135. Riguardo la tematica della soggettività, poco prima, possiamo leggere: «Ora si è chiarito pure in che senso l'uomo, in quanto soggetto, voglia essere e debba necessariamente essere misura e centro dell'essente (cioè, ora: degli *objecta*, degli oggetti). Ora l'uomo non è più μέτρον nel senso della commisurazione e moderazione del percepire alla cerchia dell'inascosità del presenziante, rispetto al quale ogni uomo volta a volta presenzia. In quanto *subjectum*, l'uomo è la *co-agitatio* dell'*ego*. L'uomo dà fondamento a se stesso come misura fondamentale per ogni criterio con cui viene misurato e commisurato (computato) ciò che può valere come certo, cioè come vero, cioè come essente. La libertà è nuova in quanto è la libertà del *subjectum*. Nelle *Meditationes de prima philosophia*, la liberazione dell'uomo per la nuova libertà viene condotta al suo fondamento, al *subjectum*. La liberazione dell'uomo moderno non comincia soltanto con l'*ego cogito ergo sum*; né la metafisica di Descartes è soltanto la metafisica posteriormente annessa a questa libertà, e quindi esteriormente costruita in aggiunta a essa, nel senso di una ideologia. Nella *co-agitatio* il rappresentare raccoglie tutto l'oggettuale nell'insieme della rappresentatezza. L'*ego del cogitare* trova ora la sua essenza nell'assicurarsi assieme della rappresentatezza, nella *con-scientia*. Quest'ultima è la com-posizione rappresentativa che, nella cerchia della rappresentatezza garantita dall'uomo, pone insieme l'essente oggettato e l'uomo rappresentante stesso. Ogni presenziante riceve

Tra l'altro, nel testo *Über die Linie* nato dal «memorabile confronto» tra Ernst Jünger e Martin Heidegger, Jünger afferma che «il nichilismo può effettivamente armonizzarsi con sistemi d'ordine di estese dimensioni, e che, per diventare attivo su larga scala, deve addirittura ricorrere ad essi. [...] È chiaro perciò che l'ordine non solo è ben accetto al nichilismo, ma fa parte del suo stile»¹⁴. Eppure, continua Heidegger, l'esser-soggetto dell'uomo è solo una delle possibilità «dell'essenza principale dell'uomo storico». Tuttavia, per tale determinazione l'Evento rimane impossibile da esperire e l'interpretazione filosofica, dato il livello metafisico di oggettivazione dell'ente, si muove dall'assoluto fenomenologico del Soggetto-Oggetto (Hegel) all'analisi del lavoro operaio congiunto alla critica del sistema produttivo capitalistico (Marx) per trovare un compimento nel carattere essenziale dell'ente in quanto *volontà di potenza* (Nietzsche). Secondo Marx, ogni rappresentazione scientifica della natura è determinata in senso storico-sociale dalle possibilità tecnologiche d'uso, sino all'assunto per cui non si dà «scienza della natura che escluda il *processo storico*»¹⁵. La successione storica degli ambiti prasseologici, di produzione e di scambio economico procede dal primato della *natura* al primato del *mercato* per giungere al primato della *tecnica*. A ben vedere, il lavoro, in quanto processo che avviene

dalla *con-scientia* il senso e il modo della propria presenzialità, cioè della propria presenza nella *repraesentatio*. La *con-scientia* dell'*ego* quale *subjectum* della *cogitatio* è la soggettività del *subjectum* così contrassegnato e reso eminente, e, in quanto tale, la *con-scientia* determina l'Essere dell'essente». *Ivi*, 133-134.

¹⁴ E. JÜNGER – M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 2004, 64.

¹⁵ K. MARX, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, 415.

tra l'uomo e la natura, attraverso quelli che Marx chiama *mezzi di produzione*, è *mediato tecnicamente*. In tale prospettiva non si dà comprensione dell'essenza metafisica dell'uomo se non percorrendo la storia delle forme e degli scopi del processo lavorativo: «I momenti semplici del processo lavorativo sono l'attività *conforme allo scopo*, ossia il *lavoro stesso*, l'*oggetto* del lavoro, e i *mezzi di lavoro*»¹⁶. Ad ogni attività lavorativa corrisponde un cambiamento naturale e quando l'uomo libera le «potenze latenti» della natura, oppure ne stravolge l'aspetto separando gli oggetti naturali dal loro nesso effettivo con «l'orbe terracqueo», il valore d'uso possibile diviene valore d'uso reale. Ma la natura è stata dilaniata, vituperata e tradita dal suo 'figlio più bello'. Ad oggi essa si presenta nella desolazione di una potenziale catastrofe:

La Terra e la Natura non vengono più viste come potenze generatrici, ma come materia inerte e passiva, che resiste al lavoro dell'uomo; è questo cambiamento nella forma di vita dell'uomo – dallo scontro feroce e selvaggio precedente al dominio violento e sistematico, organizzato e «addomesticante» -, che sarà «epistemologizzato», molto dopo, nel Seicento, quando si affermerà la concezione meccanicistica della Natura considerata come materia inerte e passiva, come «massa» che si oppone alla forza, al lavoro dell'uomo¹⁷.

Il fallimento del dominio umano sulla Natura è rovinoso perché è *contrapposizione* «alla Natura e quindi alla sua stessa Natura»¹⁸.

La storia di questo fallimento rovinoso che rischia di finire in

¹⁶ *Ivi*, 212.

¹⁷ E. GIANNETTO, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la natura*, Donzelli, Roma 2010, 132-133. Si veda anche 144-145.

¹⁸ *Ivi*, 134.

tragedia ha uno *spazio* ove si compie (bisogna in tal caso pensare all'origine di tale processo poiché, ormai, il fenomeno si è esteso su scala planetaria) e questo luogo ha un nome: Occidente, Europa. L'occidente europeo come territorio del nichilismo e della *crisi*, dell'orrore dell'uomo sull'uomo e dell'oblio. «La salute non nasce dal fatto che tutti diventano dottori» direbbe Jünger (*Oltre la linea*). Dal punto di vista storico-filosofico, se in epoca moderna, nell'Europa del Rinascimento, la scienza ancora non aveva abbandonato la filosofia, nella seconda metà dell'Ottocento, nell'età del «trionfo delle scienze», si produce quella distanza incolmabile tra i saperi della «natura» e quelli dello «spirito» che porteranno Husserl ad affermare: «Il positivismo decapita per così dire la filosofia»¹⁹. È chiaro allora che se la *crisi* delle scienze è correlata al *senso* che esse rivestono per l'esistenza umana, un ulteriore legame intercorre tra lo svuotamento di senso del sapere scientifico e la *crisi della filosofia*, poiché le diverse scienze non sono altro che «diramazioni dell'universalità filosofica». L'irrompere di forme d'irrazionalismo potrebbe minare la sua stessa esistenza: «Noi uomini del presente, divenuti attraverso questo sviluppo, siamo di fronte al grave pericolo di soccombere nel diluvio scettico e di lasciarci sfuggire la nostra verità»²⁰. La riflessione diviene più essenziale e si ferma attorno a ciò che Husserl definisce *l'enigma di tutti gli enigmi*: il *rapporto io – mondo*. Lo scienziato «chiuso nel suo laboratorio» perde di vista il senso di questo rapporto: all'ideale della ragione illuministica, quan-

¹⁹ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 39.

²⁰ *Ivi*, 43.

do «indagatori della natura» e filosofi praticavano la ricerca e l'ideale della conoscenza al servizio dell'uomo in una comune unità di intenti, si contrappone la progressiva riduzione della razionalità scientifica alla pura *obiettività* della natura con il sorgere della lacerazione tra scienze della natura e scienze dello spirito da un lato, e, dall'altro, con il fallimento della metafisica (e della psicologia) quanto al suo oggetto (la soggettività umana) e al suo metodo. Le scienze dello spirito, nate dalla filosofia, non hanno mai raggiunto la *normatività*, dice Husserl, propria delle scienze della natura: esse non possiedono, infatti, i criteri di *obiettività* e *misurabilità*. Ogni tentativo, da parte degli scienziati dello spirito, di oggettivare il soggetto, altro non fa che testimoniare l'imprescindibilità della corporeità e degli aspetti che caratterizzano la *Umwelt* (mondo circostante, ambiente) del soggetto stesso; il tentativo delle scienze dello spirito di appropriarsi del metodo delle scienze naturali, sostiene Husserl, ha «paradossalmente» generato la crisi dell'Europa.

Un breve excursus storico-filosofico è utile per comprendere la tesi di Husserl sul «problema europeo». La spiritualità umana, fondandosi sulla «*physis* umana», è strettamente legata al modo in cui la natura era intesa nell'antica Grecia e questa *physis* non è la natura nel «senso delle scienze»; per gli antichi greci la natura era ciò che si apriva di fronte ai loro occhi, «la realtà naturale nella dimensione del mondo-della-vita (*Lebenswelt*)»²¹. Insomma, «il mondo storico circostante dei greci non è il mondo obiettivo nel senso delle scienze; è bensì la loro “rappre-

²¹ *Ivi*, 330-331.

sentazione del mondo”, è cioè la validità soggettiva del mondo, con tutte le realtà incluse in questa validità»²². Il meccanismo è inceppato all’origine poiché così come è un controsenso considerare la natura che vale nella prospettiva del mondo-della-vita come estranea allo spirito e fondare le scienze dello spirito sulle scienze naturali, presumendo di poterle rendere esatte, altrettanto impossibile è fondare l’evento storico «scienza naturale» dal punto di vista delle scienze naturali, ricorrendo alla scienza della natura o alle leggi della natura, le quali, in quanto operazione spirituale (produzione del soggetto), rientrano esse stesse nel «problema». Se innegabile è il fatto che dallo sguardo scientifico e filosofico sul mondo e sulla natura si fonda la nascita dell’Europa, la forma spirituale dell’Europa sorge dal confluire della tradizione greca e cristiana: l’infinità, l’eternità, l’universalità dell’idea conducono ad un rinnovato modo di fare esperienza della temporalità, non più vissuta come circolarità nell’unità simbolica di io e mondo, ma come linea progressiva lungo la quale io e mondo rappresentano la polarità di un cammino storico. «La natura, lo spazio, il tempo diventano ampliabili idealiter all’infinito e separabili idealiter all’infinito»²³.

Un esempio eclatante del «diluvio scettico» di cui parla Husserl può essere, inizialmente, senz’altro Nietzsche e la sua opera. Ne *La gaia scienza* possiamo leggere:

La vita non è un argomento. Ci siamo sistemati un mondo in cui poter vivere – con l’ammettere corpi, linee, superfici, cause ed effetti, movimento e quiete, forma e contenuto;

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, 351-352.

senza questi articoli di fede nessuno, oggi, sopporterebbe la vita! Ma con tutto ciò essi non sono ancora per nulla qualcosa di dimostrato. La vita non è un argomento: tra le condizioni della vita ci potrebbe essere l'errore²⁴.

Tuttavia, tale «diluvio» assume sempre più la forma di una immota tempesta: l'exasperazione scettica dell'epoca contemporanea prende il nome di *nichilismo*. Lo stesso Nietzsche, nei passaggi iniziali della *Volontà di potenza*, fornisce una definizione insuperata del fenomeno nichilistico: «Che cosa significa nichilismo? Significa che *i valori supremi si svalutano*. Manca lo scopo. Manca la risposta al: perché?»²⁵. La risposta alla *domanda metafisica* è mancante e la consapevolezza di tale mancanza è il punto di partenza di ogni tematizzazione critica riguardo il nichilismo. Eppure, seguendo l'analisi heideggeriana, tale domanda chiede sì dell'essere ma sempre in riferimento all'essente. Ciò che manca è la *risposta metafisica* alla domanda metafisica. In altri termini, se domandiamo il «perché?» dell'essere dell'ente in generale erriamo riguardo l'essenza metafisica dell'essere dell'ente che, invece, si esprime nel *come*. Per corrispondere all'essenza metafisica dell'essere dell'ente dobbiamo domandare «*come* l'essere e non il niente?». Ecco perché la metafisica occidentale è *processo* e *divenire*. Non a caso il distacco della scienza dalla filosofia è l'emblema di una frattura che, seppur originata dalla soggettività umana, investe riguardandolo l'essere dell'ente in generale. Si badi bene al fatto che non si è esclusa la soggettività nella sua dimensione di irriducibilità trascendentale ma la si è amman-

²⁴ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2001, 159.

²⁵ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2005, 9.

tata di un abito simbolico che la ricopre e rappresenta tutto il mondo-della-vita: «L'abito ideale fa sì che noi prendiamo per il vero essere quello che invece è soltanto un metodo»²⁶.

Detto ciò, soffermiamoci ora sul discorso heideggeriano che verte sull'essenza della tecnica interpretandola in quanto compimento della metafisica realizzato a livello planetario. Poiché l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico, non si parla di manifestazione della tecnica ma del suo carattere di «disvelamento». La tecnica è «un modo del disvelamento»²⁷. Se per i Greci la tecnica era produzione, ovvero disvelare rendendo manifesto ciò che prima era occultato o addirittura assente (come fa, ad esempio, uno scultore con la propria opera), la tecnica moderna, in quanto modalità diversa di disvelamento, non rende manifesto nel senso della produzione ma della pro-vocazione (*Herausfordern*) estraendo dalla natura energia da accumulare e impiegare.

Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione [...]. Ma questo non vale anche per l'antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sì spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal suo soffio [...] il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo. All'opposto, una determinata regione viene pro-vocata a fornire all'attività estrattiva carbone e minerali. La terra si disvela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. In modo diverso appare il terreno che un tempo il contadino coltivava, quando coltivare voleva ancora dire accudire e curare [...]. L'opera del contadino non provoca la terra

²⁶ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 80. Ecco perché, poco oltre, definisce Galileo «un genio che scopre e insieme occulto» (*Ivi*, 81).

²⁷ HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, Mursia, Milano 1976, 9.

del campo. Nel seminare il grano essa affida le sementi alla forza di crescita della natura e veglia sul loro sviluppo²⁸.

La pro-vocazione tecnica porta in luce, conserva e trasforma l'energia (che prima era nascosta) della natura. L'accumulo di energia è un «fondo» (*Bestand*) ordinato in cui l'oggetto diviene «riserva di energia». La logica dell'«ordinabilità» e dell'«impiego dell'impiegabile» capovolge (in questo passaggio è forse possibile un avvicinamento tra la riflessione di Heidegger e quella di Marx) il rapporto tra scienza della natura e tecnica facendo dipendere la prima dalla seconda. Per Heidegger l'essenza della tecnica consiste nel suo *Gestell* (composto dal suffisso *Ge* – «insieme» – e dal verbo *stellen*, «porre») nel senso di totalità del porre tecnico. Questa totalità è il gigantesco *impianto* tecnico per mezzo del quale l'uomo dispone delle cose come oggetti da manipolare seguendo le dinamiche *imposte* di volta in volta dalla volontà di potenza che sollecita sempre nuove prestazioni in un circolo senza fine. «L'im-posizione è un invio del destino come ogni modo di disvelamento»²⁹, scrive Heidegger. In quanto *destinato* l'uomo smarrisce se stesso: allo stravolgimento della natura corrisponde una spersonalizzazione dell'essere dell'Esser-ci

²⁸ *Ivi*, 11. Molto bello l'esempio della centrale idroelettrica sul fiume Reno. Essa «non è costruita nel Reno come l'antico ponte di legno che da secoli unisce una riva all'altra. Qui è il fiume, invece, che è incorporato nella costruzione della centrale. Esso è ciò che ora, come fiume, è, cioè produttore di forza idrica, in base all'essere della centrale». Profondissima, allora, la differenza fra il Reno di cui parla Hölderlin nelle sue liriche e quello odierno: «Si obietterà che il Reno rimane pur sempre il fiume di quella regione. Può darsi, ma come? Solo come oggetto «impiegabile» per le escursioni organizzate da una società di viaggi, che vi ha messo su una industria delle vacanze». (*Ivi*, 12).

²⁹ *Ivi*, 18.

che sentendosi padrone e signore del mondo perde se stesso nel momento in cui l'imposizione tecnica prende il sopravvento in quanto unica forma di disvelamento. L'errore di considerare il *Gestell* come fondamento e non come *una* delle «modalità del disvelamento» porta, poi, alla drammatica ed inconsapevole sovrapposizione dell'*essere* con l'*impianto tecnico nella sua totalità*. Ma abbiamo più volte ripetuto che la tecnica è *realizzazione compiuta* della metafisica che, come vuole Nietzsche, coincide con il nichilismo compiuto. L'oblio estremo dell'essere si manifesta sotto forma di dominio incontrastato della volontà di potenza nell'impianto tecnico planetario, sino all'attuazione di quella perfetta sinergia che vede la metafisica come prefigurazione della tecnica e quest'ultima come realizzazione della metafisica. «Ma là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva» ripete Heidegger con Hölderlin. Ora, poiché la tecnica non è uno strumento dell'uomo ma una modalità di dis-velamento dell'essere, secondo Heidegger, non rimane che attendere ponendosi nella modalità pensante del domandare ontologico: «quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà del pensiero»³⁰.

Ma il *divenire* non conosce pietà. Il domino della tecnica come espressione dell'essere dell'ente in quanto volontà di potenza dispone il discorso metafisico ad un *abbandono* della riflessione circa l'essere e la verità. La metafisica compiuta e definita nella tecnica apre all'infinito dispiegarsi del prospet-

³⁰ *Ivi*, 27.

vismo interpretativo: anche i fatti non sono altro che interpretazioni (Nietzsche). In tal senso, paradossalmente, le «scienze di fatti» (Husserl) altro non sarebbero che interpretazioni di dati il cui valore è stato a sua volta interpretato precedentemente. La verità decade a semplice prospettiva e l'essere degrada a «maschera» di stabilità all'interno del vortice eterno del divenire dell'ente. La deriva ermeneutica non conosce lidi se non quelli del continuo cambiamento e delle forme sempre nuove di produzione e ri-produzione. La smania infinita della volontà di potenza pretende la ri-produzione del prodotto a testimonianza della perdita dell'unicità valoriale veritativa e della stabilità ontologica. L'essenza umana, abbandonata al nichilismo metafisico, si sperde nel fiume ontico del prodotto-consumo e della ri-produzione coattiva e superflua. Il disastro ambientale, che sembra incombere ad ogni piè sospinto, è il risultato della sovrabbondanza produttiva e dell'impoverimento significativo del nesso bisogno effettivo – consumo. Il nichilismo metafisico e la sua manifestazione ontica nel mondo della tecnica *depriva-no incrementando il bisogno*. Il bisogno di consumo non è causa di una privazione ma di un aumento del bisogno con l'*invenzione* di nuovi bisogni. Si annienta l'unicità di ogni cosa e si perde l'*aura* (come *riflesso dell'essere*) anche nell'espressione artistica. Se da Heidegger a Gadamer l'esperienza artistica risulta produttiva della realtà sia dal punto di vista gnoseologico che del suo configurarsi storico, la mediazione del rappresentato abbisogna di una completa *Verwandlung ins Gebilde* («trasmutazione nella forma») come riconosce Gadamer in *Verità e metodo*) che, dopo

Nietzsche, perde la romantica forza mitopoietica di costruzione e ricostruzione del senso sempre e di nuovo. In altri termini, intendere la verità come autoinganno e mera prospettiva possibile, significa assumere in pieno il portato nichilistico della negazione della verità: della verità non ne è più nulla. La creazione artistica come invenzione coincide allora con l'interpretazione. Estetica ed ermeneutica coincidono perché la verità in quanto prodotto umano è immanente e finita³¹. La questione riguarda sempre il rapporto tra soggetto e oggetto: la soggettività umana, in quanto punto di osservazione e parametro di ogni oggettività, deve necessariamente proporsi e ri-proporsi come attività produttrice³². In ogni caso, l'opera d'arte e l'essere umano restano aperti in ambiti di verità che li precedono e li fondano prendendo forma compiuta nell'atto espressivo artistico che rimane in un'attesa comunicante con l'accoglimento (*Bewahrung*) da parte della comunità. Il crollo di ogni valore veritativo universale e la

³¹ Cfr S. GIVONE, *L'estetica del Novecento*, in *La Filosofia*, vol. III, Garzanti, Milano 1996, 528.

³² Adorno, a tal proposito, scrive che: "L'estetica soggettiva e l'estetica oggettiva, come poli contrapposti, sono parimenti esposte alla critica di un'estetica dialettica: quella soggettiva perché è o astratto-trascendentale oppure contingente a seconda del gusto di ciascuno, quella oggettiva perché disconosce l'obbiettivo mediatezza dell'arte tramite il soggetto. Soggetto, nella creazione artistica, non è né l'osservatore né il creatore né lo spirito assoluto, bensì piuttosto lo spirito legato alla sostanza obbiettiva, da questa preformato e a sua volta mediato dall'oggetto. Per l'opera d'arte, e perciò per la teoria, soggetto e oggetto sono i momenti propri dell'opera ed hanno la seguente caratteristica dialettica: di qualunque cosa l'opera possa mai comporsi, di materiale, espressione, forma, quei due momenti si presentano ogni volta in coppia". T. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, tr. it. *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977, 279.

morte di Dio non negano all'uomo la propria essenza poietico-estetica:

Dio perduto, orma infinita!
 Ostilità ti ha lacerato e disperso,
 e solo così
 siamo ora noi gli ascoltatori
 e una bocca della natura.

(R. M. Rilke, *Sonette an Orpheus* I, 26)

Il dire poetico, come d'altronde ogni artistico esprimersi, preserva la prossimità con il sacro e declina la ragione dall'inutile sforzo di comprensione del trascendente. Giunti alla fine della metafisica, la dimensione estetica manifesta una tensione tra essere e nulla che non riduce alla contingenza ma determina una mancanza esistenziale dilaniante: la consapevolezza della mancanza di un senso ultimo. Scrive W. Benjamin: «*Nel giro di lunghi periodi storici, insieme con le forme complessive di esistenza delle collettività umane, si modificano anche i modi e i generi della loro percezione sensoriale*»³³. Nella sua opera più famosa egli ricorda giustamente come in linea di principio «l'opera d'arte è sempre stata riproducibile»³⁴. La riproduzione tecnica dell'opera d'arte (fusione, conio, silografia, stampa) si affina e perfeziona nel corso del tempo (acquaforte, puntasecca, litografia) affiancando alla riproducibilità

³³ W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2011, 9.

³⁴ *Ivi*, 4.

in grande quantità «configurazioni ogni giorno nuove»³⁵. Solo attorno al 1900 la riproduzione tecnica raggiunge un livello tale da inglobare la totalità delle opere d'arte tramandate e conquista un posto autonomo tra i vari procedimenti artistici. Se nella nostra epoca vengono meno l'*hic et nunc* dell'opera d'arte che, nel caso dell'originale, rappresenta il *concetto* della sua originalità, a sua volta la predisposizione dell'opera d'arte alla riproducibilità comporta la perdita della sua propria unicità/autenticità. «L'unicità dell'opera d'arte s'identifica con la sua integrazione nel contesto della tradizione»³⁶. D'altronde, i concetti di unicità e aura sono strettamente connessi (famoso l'esempio della statua greca che ai monaci medievali si presentava nella sua unicità, che ne costituiva l'aura, ma in quanto «idolo maledetto» e non come oggetto di «culto»). Quindi, originariamente l'opera d'arte si integra nel contesto della tradizione trovando piena espressione nel *culto*: «Il valore di unicità dell'opera d'arte "autentica" ha una sua fondazione nel rituale, nell'ambito del quale ha avuto il suo primo e originario valore d'uso»³⁷. Con l'avvento di mezzi di riproduzione quali la fotografia e il cinema, l'immagine diviene onnipresente e l'arte tutta non solo riproducibile ma usufruibile in qualsiasi contesto a da una moltitudine di persone (massificazione). Il valore di culto dell'opera d'arte viene sostituito con il suo *Ausstellungswert* (valore espositivo). «Nell'istante, però, in cui alla produzione manca il criterio dell'autenticità dell'arte, anche l'intera fun-

³⁵ *Ivi*, 5.

³⁶ *Ivi*, 11.

³⁷ *Ivi*, 12.

zione sociale dell'arte si trasforma. Al posto di una fondazione nel rituale s'instaura una sua fondazione su una prassi diversa, vale a dire un suo fondarsi sulla politica»³⁸. Se Nietzsche poteva ancora affermare che «Noi abbiamo l'arte per non perire a causa della verità»³⁹, con Benjamin emerge l'assoluta dispersione del prodotto artistico che, frammentato ri-produttivamente, testimonia la perdita dell'intimo raccogliersi nella riflessività pensante dinanzi all'unicità dell'opera. La «massificazione» e la «metropoli» come luoghi di dispersione e disseminazione della soggettività umana sono la testimonianza viva della riduzione e trasformazione tecnica/optica del portato metafisico occidentale. Da un punto di vista storico-filosofico l'intera analisi benjaminiana si fonda sulla critica marxiana al sistema produttivo capitalistico sino all'assunto finale secondo cui se il fascismo persegue una «estetizzazione della politica», il comunismo «gli risponde con la politicizzazione dell'arte»⁴⁰. Heidegger, lontano per pensiero e scelte, scorge nei grandi movimenti politici di massa del Novecento (comunismo, fascismo e democrazia mondiale) non dottrine di impegno sociale ma unicamente appellativi diversi dell'«universale dominio della volontà di potenza»: manifestazioni coesistenti dell'organizzazione tecnica del mondo, espressioni di quel nichilismo metafisico che manipola gli enti e sfrutta la terra nell'«intrapresa aggredente» della produzione e del consumo ad ogni costo.

³⁸ *Ivi*, 13.

³⁹ NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, 447.

⁴⁰ BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, 38.