



Università degli studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di Laurea in Filosofia

NIETZSCHE E HEIDEGGER:

Il problema della tecnica e del nichilismo

Relatore:

Ch.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureando:

Tiziano Da Col

Matricola n. 1232855

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I – La concezione della metafisica occidentale in Heidegger	
1. <i>Che cos'è la metafisica per Heidegger</i>	3
2. <i>La metafisica di Platone</i>	8
3. <i>La metafisica di Cartesio</i>	10
4. <i>La metafisica di Nietzsche</i>	13
CAPITOLO II – L'evoluzione del problema della tecnica	
1. La tecnica in Heidegger	20
2. Nietzsche e la tecnica	28
CAPITOLO III – Il nichilismo	
36	
CONCLUSIONE	45
BIBLIOGRAFIA	47

INTRODUZIONE

Nel presente lavoro verrà affrontata la concezione della tecnica di Heidegger e il suo confronto con il pensiero nietzschiano. Lo studio di tale pensiero porta Heidegger ad interpretare Nietzsche come il filosofo occidentale che apre le porte ad una nuova e pericolosa epoca, in cui l'uomo finisce per cercare di dominare il tutto tramite la tecnica e la scienza, mentre l'essere si viene completamente a perdere.

Inizieremo con una trattazione della concezione e della storia della metafisica occidentale secondo il pensiero heideggeriano. All'interno del primo capitolo verranno analizzati i principali filosofi che, per Heidegger, condividono quella forma di pensiero metafisico che pone l'uomo come colui che prevale e decide sull'ente: Platone, Cartesio e Nietzsche. L'obiettivo sarà quello di esporre come, secondo Heidegger, Nietzsche, con il proprio pensiero, rappresenti colui che porta a compimento la metafisica occidentale.

Nel capitolo successivo si entrerà nel vivo del problema della tecnica all'interno del pensiero heideggeriano. Si esporrà la concezione della tecnica per Heidegger e come questa si sia evoluta e, se si vuole, corrotta, nel corso della sua evoluzione da tecnica antica a tecnica moderna, mutando così da strumento volto alla custodia dell'essere a strumento per il dominio sull'ente. Si entrerà poi nel vivo dell'analisi heideggeriana del pensiero nietzschiano, presentando come Heidegger interpreti Nietzsche e la sua filosofia come l'ultimo elemento che ha permesso al pensiero metafisico occidentale di raggiungere il proprio scopo e di conseguenza si sia definitivamente dimenticato dell'essere in favore dell'ente e della continua affermazione dello stato dell'uomo come ente autonomo e incondizionato.

Infine, nel terzo ed ultimo capitolo, verranno affrontati il problema del nichilismo in Heidegger e la sua lettura di quello nietzschiano. Il nichilismo rappresenta l'ultimo elemento che emerge dalla concezione della tecnica e del compimento della metafisica per Heidegger, che per il filosofo coincidono con l'oblio dell'essere. Secondo Heidegger, l'epoca che emerge dal compimento della metafisica risulterà un'epoca senza senso e priva di scopi. Si inizierà con una breve esposizione di quello che è il concetto di nichilismo per Heidegger, entrando poi a contatto con la sua critica della concezione di «superamento del nichilismo» presente nel pensiero nietzschiano. Questa critica porterà Heidegger ad affermare che Nietzsche non sia in grado di raggiungere l'obiettivo prefissatosi, rimanendo così incastrato all'interno del nichilismo.

Per ultimo si cercherà di fornire al lettore alcuni spunti per una interpretazione, differente da quella heideggeriana, del nichilismo nietzschiano.

CAPITOLO I

LA CONCEZIONE DELLA METAFISICA OCCIDENTALE IN HEIDEGGER

1. *Che cos'è la metafisica per Heidegger*

Il pensiero filosofico heideggeriano è caratterizzato dal problema dell'essere e, per questo motivo, Heidegger si trova ad entrare in rapporto con la metafisica, poiché questa, in generale, rappresenta quel pensiero che si interroga sull'ente e sull'essere; purtuttavia, per Heidegger, la metafisica occidentale non pone il problema dell'essere, o per lo meno non lo pone in maniera corretta, poiché l'essere finisce con l'essere trattato come se fosse un ente e viene così ridotto a carattere comune di tutti gli enti, cioè l'essere viene ridotto a semplice presenza. Quindi, siccome tutta la metafisica occidentale è caratterizzata da questa concezione dell'essere come semplice presenza, Heidegger si pone l'obiettivo di riflettere sulle basi e sul significato della metafisica.

Ma procedendo con ordine, che cos'è la metafisica per Heidegger? In realtà non si ha un'unica risposta concreta a tale domanda, ma ci sono più possibili risposte: essa è una modalità di pensiero, è la tradizione del pensiero così come si è manifestata fino ad oggi, ma è anche la storia dell'essere. Nonostante queste possibili risposte, nel pensiero di Heidegger resta fissa l'idea che nella tradizione metafisica non c'è una consapevolezza dell'essere; per cui egli sviluppa una nuova, e decisamente negativa, definizione di metafisica secondo la quale la «metafisica è tutto il pensiero occidentale in quanto non ha saputo mantenersi al livello della trascendenza costitutiva dell'Esserci mettendo l'essere sullo stesso piano dell'ente».¹ Ciò significa che, affinché sia possibile una conoscenza dell'ente, l'Esserci deve prima comprendere l'essere come fondamento.² E, nonostante la metafisica si ponga la domanda circa

¹ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari, 1996, p. 61.

² Il termine Esserci deriva dalla traduzione della parola tedesca «*Dasein*». Questo termine è centrale nella filosofia heideggeriana perché il filosofo affronta il problema dell'essere partendo dall'esistenza dell'uomo, in quanto ente particolare che esiste. Il termine esistenza è ciò che distingue l'uomo dalle cose, perché, a differenza di queste, l'uomo non è una realtà semplicemente presente e si può rapportare a delle possibilità. L'esistenza come essere-nel-mondo è quindi resa con il termine tedesco «*Dasein*», ed è quindi «Esserci» nel senso di esistenza situata nel mondo.

l'essere dell'ente, essa finisce col rispondere a tale domanda in maniera errata, cioè considerando l'essere come un carattere comune a tutti gli enti e quindi derivabile da un'osservazione di questi; ne deriva che l'essere finisce con l'essere considerato come semplice presenza. Conseguenza di tutto ciò è che la metafisica occidentale, nel corso della sua storia, ha sempre cancellato la differenza tra essere ed ente ponendo tutto sul piano dell'entità e finendo così con lo snaturare l'essere; difatti l'ente diviene l'oggetto, mentre l'essere diviene il concetto dell'oggetto, una sua proprietà. Quindi sarebbe errato affermare che la metafisica non si interroghi sull'essere, ma essa, trattandolo allo stesso modo dell'ente, e quindi cancellando la differenza ontologica, non solo non pensa l'essere in maniera corretta (dimenticandolo), ma finisce anche col dimenticare di aver dimenticato, poiché non può prendere coscienza dell'aver cancellato la differenza ontologica tra essere ed ente. Proprio per questo motivo Heidegger finirà per considerare la metafisica un «sinonimo di oblio dell'essere».³ Tuttavia l'essere per Heidegger non può non essere pensato in quanto esso rappresenta «lo spazio stesso del pensiero e della storia dell'Occidente».⁴

È ora necessaria un'esposizione della differenza ontologica tra ente ed essere nel pensiero heideggeriano. La metafisica occidentale – come si è detto – non tratta in maniera corretta l'essere in quanto lo riduce ad una caratteristica degli enti, ragion per cui si può affermare che essa rimane nell'orizzonte ontico dell'essere (cioè nella dimensione dell'essere dell'ente); Heidegger invece sostiene che l'essere debba essere pensato come ciò che rimane fuori e quindi il “nulla”. Questo termine era stato finora considerato dalla tradizione come la negazione dell'ente, ma ora nel pensiero heideggeriano si viene a definire come il sottrarsi dell'essere. Si può quindi affermare che la differenza ontologica tra essere ed ente risiede nel fatto che l'essere «non è un ente; anzi, rispetto all'ente, è un nulla, nulla di ente, ni-ente».⁵ L'essere è ciò che dà ad ogni ente la possibilità di essere; l'essere è quindi qualcosa di trascendente. Questa trascendenza dell'essere «ponendosi “al di là e oltre” l'ente, non è ente e, proprio in quanto è niente di ente, consente all'ente di apparire come esso è».⁶ L'ente è invece per Heidegger ciò di cui si parla e a cui ci si rapporta e che ha un mero valore ontico, cosale, finito, e che è grazie all'essere, che consente all'ente di apparire come esso è.

³ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 62.

⁴ F. G. Menga, *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano, 2004, p. 22.

⁵ U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 127.

⁶ *Ibidem*.

Un altro elemento essenziale dell'interpretazione heideggeriana della metafisica riguarda la sua concezione di quelle che Heidegger chiama le due domande della metafisica occidentale: la *Leitfrage* (domanda guida) e la *Grundfrage* (domanda fondamentale). Che cosa si intende con questi due termini? Heidegger sostiene che la filosofia si è sempre posta due domande: «che cosa è l'ente?» (identificata come domanda guida) e «che cosa è l'essere?» (definita domanda fondamentale). Per il filosofo la domanda che si interroga circa l'ente è però la «penultima domanda»⁷ della filosofia; l'ultima domanda è invece quella che chiede «che cosa è l'essere?». Codesta è l'ultima domanda poiché «in essa soltanto la filosofia domanda del fondamento dell'ente in quanto fondamento e al tempo stesso cerca di ottenere, domandando, il proprio fondamento e si fonda».⁸ Ma che cosa significa che la filosofia si fonda tramite la domanda circa l'essere? Vuol dire che la filosofia si fonda tramite la domanda riguardante il fondamento; quindi il fondamento della filosofia è la domanda stessa e non la risposta a tale domanda. Per esplicitare meglio tale concetto Menga scrive:

[...] la filosofia, nel momento in cui si chiede “che cos'è essere?”, domandandosi del fondamento, in qualche modo, si trova già fondata. La filosofia si trova già fondata proprio sul piano del domandare, ancor prima della risposta.⁹

Tuttavia Heidegger evidenzia come la metafisica occidentale, nel corso della sua storia, si sia limitata a porre soltanto la *Leitfrage* obliando così la *Grundfrage*. Ciò è conseguenza del fatto che l'atteggiamento metafisico è sempre volto alla ricerca di una risposta, in quanto la metafisica intende ridurre tutto ad un ordine definibile e dominabile, e la risposta altro non è che un modo per fissare e rappresentare; essa è quindi una tensione verso l'ente. L'essere è invece l'indeterminato puro che trascende ogni definizione e per questo esso è custodito nella domanda, è la domanda stessa. Da tutto ciò segue che anche quando la metafisica si interroga sulla *Grundfrage*, cercando una risposta a questa, in realtà essa sta domandando circa l'ente; questo perché, come detto pocanzi, l'essere non può venir trattato come se derivasse da una risposta. Nella concezione heideggeriana la *Leitfrage* e la *Grundfrage* non vanno nemmeno separate, poiché costituiscono un'unità, in quanto entrambe provenienti dall'Essere. Proprio a causa di questa derivazione della domanda guida dall'essere, Heidegger sostiene che la metafisica non si è mai posta nemmeno questa domanda, a causa del suo essere sempre in cerca

⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, p. 76.

⁸ Ivi, p. 77.

⁹ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 101.

di una risposta, e non una risposta qualsiasi, ma una risposta ente, data dal fatto che la metafisica struttura ogni sua domanda chiedendo «che cosa?». Proprio il «che cosa?» è un domandare in cerca di un ente, di un qualcosa, e quindi la domanda è sempre segnata dalla risposta, cioè dall'ontico. Il «che cosa?» finisce così con lo scacciare l'essere, perché cercando una risposta questo viene tramutato in cosa. Conseguenza ultima di tutto ciò è che all'interno della metafisica, a causa di questo suo atteggiamento, si perde la differenza ontologica tra essere ed ente. Scrive infatti Heidegger: «La metafisica pensa l'essere stesso? No, mai. Pensa l'ente rispetto all'essere. [...] nella metafisica l'essere stesso rimane impensato, e non incidentalmente, ma in conformità con il domandare proprio della metafisica».¹⁰

Per Heidegger la soluzione a tale problema non consiste in un cambiare la domanda nella sua forma, quindi non chiedendo più «che cosa?», ma in un insistere sul ruolo principale della domanda. Questo perché proprio la domanda è la dimensione originaria dell'essere ed essa richiede un non-rispondere; è perciò necessario «un atteggiamento che non chiude la domanda».¹¹ Oltre a ciò, secondo il filosofo, il problema del rispondere non risiede soltanto nella domanda fondamentale, ma lo ritroviamo anche nella *Leitfrage* e ciò a causa del fatto che essa, nella sua formulazione («che cosa è l'ente?»), contiene l'essere, il quale si esprime nella copula «è». Questo evidenzia ulteriormente l'unità fra le due domande di cui si parlava poco prima, unità derivante dal fatto che queste due domande risiedono entrambe nell'essere, cioè nella domanda. Proprio la domanda, per Heidegger, è l'elemento cardine, in quanto essa è all'origine. Per rapportarsi ad essa in maniera corretta serve quindi un nuovo atteggiamento, Heidegger dice:

La domanda-guida della filosofia occidentale chiede: che cosa è l'ente? *Trattare* questa domanda, così come viene domandata ed enunciata, significa cercare una risposta a essa. *Dispiegare* la domanda, così come è posta, significa invece domandare la domanda in modo più essenziale, inserirsi espressamente, nel domandare questa domanda [...].¹²

Il pensiero metafisico, però, non è in grado di attuare tale compito, in quanto sempre in cerca di una risposta. Subentra quindi il «pensiero autentico»,¹³ il quale «deve domandare più originariamente e lo fa non rispondendo; deve, cioè, impedire che la domanda conduca alla

¹⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 818.

¹¹ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 108.

¹² M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 379.

¹³ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 111.

risposta».¹⁴ Così facendo l'essere viene ora preservato per ciò che è: qualcosa di indeterminabile che trascende ogni determinazione ontica espressa in ente.

Per concludere si può affermare che secondo Heidegger la metafisica, preoccupandosi della risposta, finisce per allontanarsi dall'essere e dirigersi verso gli enti (concetto che egli definisce «dimenticanza dell'essere»¹⁵). Così facendo l'essere è dimenticato, è perso, ma non nel senso che viene eliminato, bensì che l'essere si dà sottraendosi. Questa dinamica rappresenta un richiamo al rapporto di derivazione tra essere ed ente e, quindi, la risposta-ente si dà solo grazie al sottrarsi della domanda-essere alla risposta. E proprio a causa di questo rimanere assente, conseguente al suo sottrarsi, la metafisica finisce per dimenticare la dimenticanza dell'essere. A causa di tutto ciò Heidegger considera la metafisica il destino dell'essere poiché in essa si resta nella risposta-ente, la quale ha obliato la sua provenienza dalla domanda originaria che l'essere è, dimenticando così di aver dimenticato. A questo punto, il filosofo si pone l'obiettivo di attuare un superamento della metafisica, proprio a causa di questo impedimento che la caratterizza, ponendosi all'altezza della domanda originaria, quindi nel luogo nel quale l'essere trascende l'ente. Nondimeno, superare la metafisica non vuol dire porsi al di fuori di essa, bensì penetrarvi dentro collocandosi alla sua origine; perciò superare la metafisica «significa farla essere, per la prima volta, veramente ciò che è, cioè il gioco fra la trascendenza dell'essere (“meta-“) e l'immanenza dell'ente (“-fisica”), dove l'ente è donato dal movimento dell'essere che si sottrae [...]».¹⁶

A questo punto, si può entrare nel vivo di quella che è la considerazione heideggeriana della storia della metafisica occidentale, come pensiero che è finito col dimenticarsi dell'essere, e che, per il filosofo, inizia con il pensiero di Platone.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ivi*, p. 113.

¹⁶ *Ivi*, p. 117.

2. La metafisica di Platone

All'inizio della sua storia l'essere si apre nella radura come schiudimento (φύσις) e svelamento (ἀλήθεια). Di qui giunge nella forma della presenza e della stabilità nel senso della permanenza (οὐσία). Con ciò si inizia la metafisica vera e propria.¹⁷

Con queste parole di Heidegger viene alla luce fin da subito una cosa: Platone, con il suo pensiero, ha attuato un mutamento all'interno della concezione occidentale dell'essere, che ha portato alla nascita di quella che, nel pensiero heideggeriano, rappresenta la vera metafisica. Difatti nel pensiero prima di Platone, l'essere era pensato come ciò «che si dà [...] all'ente, facendolo apparire, mostrandolo»¹⁸ (φύσις) e la verità era concepita come ἀλήθεια, quindi come disvelamento dell'essere, come un carattere dell'essere. Oltretutto in questo termine greco (ἀλήθεια) è contenuta la consapevolezza che la verità all'inizio è implicata da una non-verità, e ciò è evidente dal fatto che nella parola sia presente l'ἀ privativo. Tutto ciò nella metafisica platonica si viene a perdere. In essa le idee, le quali rappresentano il soprasensibile, sono ciò che permette agli enti di essere e, proprio per questo motivo, esse costituiscono l'essere stesso degli enti. L'essere è quindi concepito come οὐσία (perdendo quindi l'interpretazione dell'essere come φύσις), cioè come presenza stabile nello svelato e proprio per questo suo carattere «Platone può interpretare l'essere [...] come ἰδέα. [...] Le "idee" sono [...] ciò che è pre-cedente in quanto essere presente».¹⁹ Proprio perché le idee conferiscono l'essere all'ente particolare, esse vengono ad identificarsi con l'ente vero e proprio, ciò che Platone chiama «ὄντως ὄν». Con Platone anche la concezione della verità come svelatezza viene a perdersi: difatti, da lui in poi la verità non sarà più considerata come ἀλήθεια, ma essa diverrà «correttezza dello sguardo che coglie l'essere nella sua presenza».²⁰ Proprio questo mutamento della concezione della verità per Heidegger rappresenta la nascita del tratto fondamentale della metafisica occidentale, e cioè il fatto che ciò che si impone è il primato dell'uomo sull'ente, con la conseguente dimenticanza dell'essere.

Per Heidegger, il fatto che l'essere venga concepito come idea, e cioè come ciò che noi percepiamo quando volgiamo il nostro sguardo verso l'ente, fa sì che il coglimento dell'ente

¹⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 866.

¹⁸ U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit., p. 12.

¹⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 711.

²⁰ F. Volpi, *Vita e opere*, in Id., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 47.

sia paragonato al vedere. Conseguenza di ciò è che i «Greci, soprattutto dai tempi di Platone in poi, hanno appunto concepito il conoscere come una sorta di vedere [...] e di guardare»,²¹ proprio perché l'essere è inteso come stabilità, e il vedere è ciò che meglio di tutti i sensi coglie ciò che è stabile. Tuttavia, perché tutto ciò sia possibile, c'è bisogno di un terzo elemento che conceda «a chi conosce la capacità di conoscere e al conosciuto la svelatezza».²² Questo terzo elemento è l'idea del bene, l'ἀγαθόν; il termine «bene» non è qui inteso in senso morale, ma esso rimanda al senso di idoneo, ciò che è idoneo a qualcosa e che rende idoneo qualcos'altro. Galimberti espone tale concetto in queste parole: «Il Bene è Bene in quanto *causa*, il suo valore (*bonum*) consiste nell'essere causa di tutto ciò che è».²³ Quindi, tramite questa interpretazione platonica dell'idea come ἀγαθόν, l'essere diviene ciò che rende idoneo l'ente di essere ente; l'essere è perciò l'antecedente dell'ente, perché, in quanto idea, esso è condizionante. L'essere è l'«Ente Supremo»²⁴ che causa gli enti, i quali sono perché l'essere li causa e li conserva. Così facendo, per Heidegger, Platone finisce col ridurre l'essere «a mero oggetto di una valutazione soggettiva senza fondamento ontologico».²⁵

Per concludere si può affermare che, dal punto di vista del pensiero heideggeriano, Platone rappresenta l'inizio della metafisica proprio perché si pone l'obiettivo di salvare gli enti dal nulla e raggiunge tale obiettivo trasformando l'essere nell'Ente Supremo che causa tutti gli enti, che fa essere tutti gli enti. Pertanto l'essere diventa ciò «che ha il carattere di condizione e di ciò che rende possibile».²⁶ L'essere, ridotto così a mera condizione dell'ente, non appena questo si fa avanti, «attirando e reclamando a sé ogni comportamento dell'uomo, l'essere deve retrocedere in favore dell'ente».²⁷ Conseguenza di tutto ciò è la «dimenticanza dell'essere [...]»: il celarsi della provenienza dell'essere, distinto in «che cosa è» e «che è», in favore dell'essere che apre la radura dell'ente in quanto ente e rimane non domandato in quanto essere».²⁸

L'essere è ora soltanto ciò che rende possibile ciò che viene rappresentato e fornito, cioè l'oggetto. Con tale termine (oggetto) si entra in quello che è il pensiero cartesiano, nel quale l'idea diviene il rappresentare dell'uomo, che rende possibile ciò che verrà rappresentato.

²¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 716.

²² *Ivi*, p. 717.

²³ U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit., p. 14.

²⁴ *Ivi*, p. 133.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 720.

²⁷ *Ivi*, p. 721.

²⁸ *Ivi*, p. 866.

3. La metafisica di Cartesio

La metafisica di Cartesio viene a costituirsi in un'epoca nella quale l'uomo si è liberato dai vincoli della religione, motivo per cui egli si è ritrovato da solo nel mondo, senza la sicurezza di un ente superiore che determinasse l'esistenza della totalità degli enti. Di conseguenza, in questo periodo storico, l'uomo è in cerca di un qualcosa di nuovo a cui poter assicurare la propria sussistenza, e questo qualcosa sarà proprio l'uomo stesso, che si porrà nel mondo «come centro e misura in posizione dominante»,²⁹ cercando così di assicurarsi. Quest'epoca, così definita, non è altro che l'età moderna:

Con l'età moderna la centralità dell'uomo, il suo sostituirsi all'essere nel tentativo di assicurarsi il possesso sicuro e incondizionato dell'ente, avviene a carte scoperte, e prende avvio quello che Heidegger chiama "umanismo", che non è l'umanesimo, perché il riferimento è a quella centralità antropologica che troverà la sua massima espressione nell'*Ego cogito*, inaugurato da Cartesio, che caratterizza il soggettivismo moderno che è alla base della scienza e della tecnica.³⁰

Inoltre, nell'epoca moderna, la domanda della filosofia che chiede «Che cosa è l'ente?» è mutata, divenendo: «Per quale via l'uomo giunge da sé e per sé a una prima verità incrollabile, e qual è questa verità prima?».³¹

Fatte queste premesse, si può iniziare col dire che per Heidegger Cartesio è il primo pensatore a porre tale domanda e a rispondervi con la sua tesi «*Ego cogito, ergo sum*». Con questa tesi si esprime un primato dell'io umano e una nuova posizione dell'uomo, cioè l'uomo diviene il fondamento e la misura di ogni verità. Inoltre, con Cartesio e la sua tesi ha inizio la filosofia moderna, nella quale l'uomo diventa il fondamento incrollabile di ogni certezza e il reale (l'ente) si determina come ciò che è concepito mediante e per il soggetto: «In Cartesio, è reale (è ente) solo ciò che è certo (ciò di cui abbiamo un'idea chiara e distinta)».³² Da qui si può vedere come Cartesio porti all'estreme conseguenze la concezione greca, presente da Platone in poi, secondo la quale solo ciò che è stabilmente presente in una forma (termine che

²⁹ *Ivi*, p. 655.

³⁰ U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit., p. 16.

³¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 645.

³² G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 86.

rimanda al concetto di idea) è vero, concludendo che «l'essere vero ha come suo carattere fondamentale di darsi come *certo* [...]».³³

Nelle righe precedenti è comparso il termine «soggetto», essenziale all'interno della filosofia cartesiana. Esso deriva dal concetto cartesiano di *subiectum*, appunto traducibile con «soggetto». A sua volta il termine *subiectum* è la traduzione e interpretazione latina della parola greca ὑποκείμενον, il cui significato è «ciò che soggiace», «ciò che sta già dinanzi»; perciò questo termine greco poteva essere attribuito alla sostanza di un ente qualsiasi. Tuttavia, da Cartesio in poi tale concezione viene completamente persa; infatti d'ora in avanti solo l'uomo può essere definito come soggetto e perciò «il fondamento assoluto e inconcusso della realtà è diventato ormai l'io dell'uomo, davanti al quale si deve legittimare l'essere delle cose, che è riconosciuto come essere solo nella misura in cui è certo».³⁴ Il termine *subiectum*, nel suo senso essenziale, è ciò che sta già sempre dinanzi e quindi al fondamento di altro e, proprio per questo motivo, in Cartesio, diviene il fondamento della realtà e della verità. Difatti la domanda filosofica «Che cosa è l'ente?» è mutata ed è divenuta la domanda circa il metodo tramite cui è definita l'essenza della verità. Ciò deriva dal fatto che la verità biblico-cristiana è venuta meno e così l'uomo viene dotato di una «nuova libertà»³⁵ il cui fondamento è l'*Ego cogito*, il quale, allo stesso tempo, rappresenta anche il fondamento della verità. Quindi la verità è mutata: da disvelamento dell'essere (ἀλήθεια) è divenuta certezza, cioè esattezza del pensare e del rappresentare umano, la concordanza della conoscenza con l'ente. La verità è quindi ora ridotta ad attributo del soggetto e la manifestazione dell'ente non è più una proprietà di questo, ma una proprietà dell'uomo, poiché l'ente è e si può manifestare solo grazie al rappresentare umano.

Tornando alla tesi «*Ego cogito, ergo sum*», per Heidegger risulta errato tradurre il termine «cogitare» con il semplice pensare. Difatti per Heidegger è meglio renderlo con il termine «rappresentare», poiché nel «cogitare» è insito il «portare-a-sé qualcosa»³⁶. Quindi il «cogitare è un fornire a sé [...] il rap-presentabile».³⁷ L'ente, la cosa, diviene così disponibile per il soggetto, diviene l'oggetto del soggetto; tuttavia, affinché ciò sia possibile, è necessario che il rappresentato (la cosa) venga stabilito e posto al sicuro dall'uomo come ciò di cui egli può essere signore e disporre. Così facendo non si hanno più dubbi sulla datità della cosa e su che cosa essa sia.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 655.

³⁶ *Ivi*, p. 659.

³⁷ *Ibidem*.

Per Cartesio *cogitare* è per essenza *dubitare*, ma questo non nel senso che esso sia soggetto a ripensamenti, ma perché il rappresentare (quindi il *cogitare*) è un «porre-al-sicuro»³⁸. Questo deriva dal fatto che «nel concetto di *cogitatio*, l'accento cade sul fatto che il rap-presentare *ap*-porta [...] ciò che è rappresentato a colui che rappresenta, e che quindi quest'ultimo “ferma” [...] di volta in volta il rappresentato, lo chiama a rendere conto, [...] lo pone-al-sicuro».³⁹ Questo porre al sicuro è un qualcosa di necessario perché solo rappresentando, io, allo stesso tempo, rappresento me stesso, e pertanto l'*ego cogito* diviene *cogito me cogitare*: «Ogni rappresentare umano è [...] un rappresentar-“si”».⁴⁰

Difatti il soggetto, nel momento in cui rappresenta qualcosa, si autorappresenta «come ciò verso cui e ritornando a cui e *dinanzi* a cui ogni rap-presentato è posto»;⁴¹ e quindi la coscienza umana è per essenza autocoscienza. Inoltre il «*cogito sum*» cartesiano esprime una connessione tra «cogito» e «sum», quindi tra rappresentare ed essere. Essa afferma che io sono in quanto sono colui che rappresenta. Di conseguenza si può dire che l'uomo è un ente il cui essere è il rappresentare; l'essere dell'uomo, assicurato nel rappresentare, diviene la misura dell'essere del rappresentato e ha potere decisionale su di esso.

Per riassumere: la rappresentazione è diventata lo stabilire e il fissare l'essenza della verità e dell'essere, e quindi l'uomo, in quanto è colui che rappresenta, è diventato il fondamento di ogni rappresentare e di ogni verità. Proprio a causa di ciò l'uomo, l'egoità, viene a coincidere con il soggetto, il fondamento assoluto, prendendo il posto del Super-ente Dio. Ciò implica che tutto ciò che non è umano viene ridotto ad oggetto, sul quale l'uomo può imporre il proprio dominio ed assicurare la propria esistenza. Da ciò deriva che l'essere dell'ente è la sua rappresentatezza e che l'uomo prende il posto dell'essere nella presentazione dell'ente. L'essere dell'ente è quindi posto al sicuro nel «rap-presentare calcolante»,⁴² il quale assicura gli enti all'uomo. Da ciò segue che può essere considerato un ente solo ciò di cui il soggetto-uomo può essere sicuro mediante il suo rappresentare.

Si è detto che la domanda della filosofia è mutata nella domanda sul metodo. Ciò è importante perché proprio tramite la rigorosa applicazione del metodo, il soggetto può ottenere la verità, espressa come certezza, sull'essere dell'ente e quindi porre al sicuro l'ente tramite il rappresentare calcolante. Di conseguenza, il metodo è un procedere contro l'ente per porlo al

³⁸ *Ivi*, p. 660.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, p. 661.

⁴² *Ivi*, p. 673.

sicuro come oggetto, «il rapporto con l'ente è il pro-cedere sovrano nella conquista e nel dominio del mondo».⁴³

In conclusione si può affermare che con Cartesio si entra nell'epoca dell'oblio dell'essere in favore «del soggettivismo moderno che è alla base della scienza e della tecnica»,⁴⁴ scienza tramite la quale «l'uomo diventa “Signore e possessore del mondo”».⁴⁵ Inoltre si può asserire che la «riduzione cartesiana dell'essere vero (e del vero essere) alla certezza del soggetto non è altro che una riduzione delle cose a se stesso da parte dell'io, e ha il carattere di una presa di possesso: la riduzione dell'essere alla certezza è [...] la riduzione dell'essere alla *volontà* del soggetto».⁴⁶ Con queste ultime parole («volontà del soggetto») si apre l'ultimo argomento che verrà affrontato in questo capitolo: la metafisica di Nietzsche.

4. La metafisica di Nietzsche

Il pensiero nietzschiano è ciò che per Heidegger porta a compimento la metafisica occidentale, poiché Nietzsche, annunciando la morte di Dio, annulla la possibilità della trascendenza e quindi del mantenimento della differenza ontologica tra essere ed ente, lasciando così essere solo l'ente nella sua totalità. Conseguenza di ciò è che poi l'uomo diverrà colui che funge da misura di tutte le cose e che le ordina per dare un senso alla propria esistenza, per assicurarla. Quindi con Nietzsche, secondo Heidegger, si apre la strada per la nascita del mondo moderno dominato dalla tecnica.

Andando con ordine si può affermare che la metafisica di Nietzsche è interpretata da Heidegger come un'unità dei seguenti elementi: trasvalutazione dei valori, nichilismo, volontà di potenza, eterno ritorno dell'uguale e superuomo. In generale Heidegger finisce col definire tale metafisica la «metafisica della volontà di potenza»,⁴⁷ in quanto questa, insieme al pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, rappresenta il pilastro del pensiero nietzschiano. Ma perché Nietzsche finisce per essere a sua volta un metafisico? Perché anch'egli, come tutti i pensatori prima di lui, ha fornito una risposta alle due domande metafisiche; tale risposta è: «Volontà di

⁴³ *Ivi*, p. 675.

⁴⁴ U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit., p. 16.

⁴⁵ *Ivi*, p. 17.

⁴⁶ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 88.

⁴⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 758.

potenza; (l'essere, l'ente è) eterno ritorno dell'uguale».⁴⁸ Quindi Nietzsche resta incastrato all'interno dell'atteggiamento metafisico del rispondere, non riuscendo a dispiegare in maniera autentica la domanda sull'essere.

Entrando nel dettaglio della metafisica nietzschiana, la volontà di potenza rappresenta la risposta alla *Leitfrage*; difatti per Nietzsche tutto ciò che è, in fondo è volontà di potenza.⁴⁹ Questo perché tutto l'essere è divenire, il quale «ha il carattere dell'azione e dell'attività del volere».⁵⁰ Ma cosa intende Nietzsche per «volontà»? Per Nietzsche la volontà è volontà di potenza, e la potenza altro non è che l'essenza della volontà. Quindi la volontà di potenza è «volontà di volontà, cioè volere è volere se stesso».⁵¹ Proprio da queste ultime parole di Heidegger si può intravedere una conseguenza negativa derivante dalla volontà di potenza così definita:

[...] che la volontà voglia solo volere significa che essa è puro volere senza un vero «voluto»; la volontà è sola, non ha alcun termine a cui tendere oltre se stessa.⁵²

Queste parole risulteranno utili per la dimostrazione di come Nietzsche, per Heidegger, rappresenti il compimento della metafisica occidentale. Tornando alla volontà di potenza, essa viene posta da Nietzsche come il principio di una nuova posizione di valori. Nel linguaggio nietzschiano il termine «valori» sta ad indicare le condizioni necessarie per la «vita», qui intesa come quella specificamente umana. Ma, perché sia possibile una nuova posizione di valori, è necessario che la vecchia posizione, cioè quella platonico-cristiana, venga meno. Ciò è concepibile proprio perché Nietzsche definisce la propria metafisica come un «platonismo rovesciato»;⁵³ il platonismo, considera l'idea, quindi il soprasensibile (anche chiamato «vero

⁴⁸ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 108.

⁴⁹ Il fatto che Nietzsche consideri l'essere «volontà di potenza» deriva da un richiamo alla filosofia di Schopenhauer. Difatti per Schopenhauer la volontà è un qualcosa di centrale, perché per il filosofo la natura e il mondo non hanno un'origine razionale, ma nascono da un istinto irrazionale di vita, cioè da una pulsione incontrollata di volontà. Tuttavia, c'è una supremazia del razionale su questo irrazionale che fa sì che il mondo sia un'oggettivazione della volontà, il che significa che il mondo è la rappresentazione stessa dell'uomo. Nietzsche riprende tale visione, ma allo stesso tempo se ne differenzia poiché egli esalta la volontà di vivere sfrenata e irrazionale, valorizzando così la dimensione del «dionisiaco», la quale rappresenta ciò che è ambiguo e irrazionale, cioè ciò che protegge la vita nelle sue forme caotiche e istintuali, in contrapposizione all'«apollineo» che dona ordine e forma. Per approfondire il tema del rapporto tra Schopenhauer e Nietzsche si veda l'opera: G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di A. Olivieri, Ponte delle Grazie, Firenze, 1995.

⁵⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 24.

⁵¹ *Ivi*, p. 49.

⁵² G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 84.

⁵³ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 197.

mondo»)⁵⁴, come il vero, riducendo così il sensibile («mondo apparente»)⁵⁵ a μη ον, cioè ciò che non può essere chiamato ente, ma non è nemmeno niente, e perciò costretto a doversi commisurare sempre al soprasensibile. Nietzsche, tramite il rovesciamento del platonismo, tramuta il sensibile nell'ente vero e proprio e ciò accade perché «[...] il mondo vero [...] viene abolito. [...] [Ma] il mondo apparente può essere quello che è soltanto come antitesi di quello vero. Cadendo quest'ultimo, deve cadere anche quello apparente».⁵⁶ Quindi, Nietzsche non solo attua il superamento del platonismo, ma pone anche nuovi valori tramite la volontà di potenza. Infatti questa opera in vista della vita, la cui essenza è intesa da Nietzsche non come autoconservazione, ma come potenziamento oltre se stessa. Perciò la volontà di potenza vuole solo ciò che potenzia la vita e i valori rappresentano proprio le condizioni che mettono al sicuro il potenziamento.

Detto ciò, bisogna però sottolineare che nell'interpretazione heideggeriana del pensiero nietzschiano la volontà di potenza è strettamente collegata al pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. Dice Heidegger:

[...] la volontà di potenza e l'eterno ritorno dell'uguale sono connessi nella filosofia di Nietzsche in una coappartenenza.⁵⁷

Questa coappartenenza è data dal fatto che Nietzsche fornisce due risposte alla domanda sull'ente: «[...] l'ente in quanto tale ha la costituzione della volontà di potenza [...] [e] l'ente nel suo insieme è in quanto ente nel modo dell'eterno ritorno dell'uguale».⁵⁸ L'eterno ritorno dell'uguale è descritto come una «fede»,⁵⁹ la quale è qui intesa come il tenersi nel «vero». Il vero è ciò che, nel mutare costante, è fissato e a cui gli uomini devono e vogliono aggrapparsi per portare stabilità nella propria vita. Quindi l'eterno ritorno dell'uguale, che esprime «[...] il carattere d'esistenza dell'ente ([...] il “come” dell'ente)»,⁶⁰ fissa il modo in cui l'essere (qui inteso come l'essere dell'ente) è caos della necessità del costante divenire. Per chiarificare questo concetto: l'essenza dell'ente è caos, in quanto continuo divenire, cioè è un continuo autopotenziamento, quindi volontà di potenza, e l'eterno ritorno dell'uguale porta stabilità

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ivi*, p. 198.

⁵⁷ *Ivi*, p. 385.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ivi*, p. 320.

⁶⁰ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 157.

all'interno di questo processo altamente instabile, poiché l'ente, come eterno ritorno dell'uguale, finisce con il ritornare ad essere sempre la stessa cosa. Scrive Heidegger:

Se l'ente in quanto tale è volontà di potenza e quindi eterno divenire, ma se la volontà di potenza richiede la mancanza di fini ed esclude l'infinito progredire verso un fine in sé, se contemporaneamente l'eterno divenire della volontà di potenza, nelle sue possibili figure e forme di dominio, è limitato in quanto non può essere nuovo all'infinito, allora l'ente in quanto volontà di potenza, nel suo insieme, deve far ritornare l'uguale e il ritorno dell'uguale deve essere eterno. Questo "circolo" contiene la "legge originaria" [...] dell'ente nel suo insieme, se l'ente in quanto tale è volontà di potenza.⁶¹

Così facendo, i due concetti di essere e divenire entrano solo apparentemente in antitesi poiché il carattere diveniente della volontà di potenza si viene a caratterizzare come eterno ritorno dell'uguale: «[...] l'opposizione tra essere [...] e divenire [...] diventa solo apparente, poiché l'essere come volontà di potenza è nella sua essenza eterno ritorno dell'identico e perciò continuo atto di stabilizzazione di ciò che per essenza è senza stabilità».⁶² Perciò, Nietzsche, con l'eterno ritorno, finisce con lo stabilizzare l'instabile. Nell'interpretazione heideggeriana ciò rappresenta una riconferma della concezione metafisica dell'essere come semplice stabilità dell'essere presente; infatti «divenire» ed «essere» vengono ridotti a valori prospettici – posti dalla volontà di potenza stessa – riguardanti il vivente come volontà di potenza: il «divenire» diviene il valore dell'accrescimento della vita, mentre l'«essere» diventa il valore della fissazione della vita. Inoltre, proprio tramite il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, Nietzsche, secondo Heidegger, rappresenta il compimento della metafisica occidentale. Ciò significa che «la metafisica porta a dispiegamento tutte le sue possibilità essenziali»;⁶³ difatti, Nietzsche, tramite l'annuncio della morte di dio e l'affermazione della volontà di potenza, annulla la possibilità della trascendenza dell'essere (cosa che, finora, nella metafisica a lui precedente, seppur in maniera inautentica, era stata mantenuta in quanto l'essere era stato considerato come un ente privilegiato) e conseguentemente la differenza ontologica tra essere ed ente viene completamente obliterata. Ciò che resta è soltanto un «immanentismo vitalistico»;⁶⁴ cioè tutto ciò che può sembrare trascendere la vita viene ricondotto ad essa. Tale «immanentismo» viene posto dalla volontà di potenza; difatti proprio tramite questa l'ente

⁶¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 769.

⁶² G. Penzo, *Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Pàtron, Bologna, 1976, p. 95.

⁶³ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 120.

⁶⁴ *Ivi*, p. 147.

sussiste e si pone da sé senza bisogno di nient'altro di diverso da sé. Perciò, tramite Nietzsche e la sua risposta in termini di volontà di potenza alla domanda che chiede «che cos'è l'essere?», viene eliminato «ogni bisogno di continuare a domandare la domanda circa l'essere come trascendente l'ente».⁶⁵ Così facendo la metafisica nietzschiana, che ritorna all'inizio del pensiero greco poiché in essa ritroviamo dei richiami alla filosofia di Parmenide (l'ente è) e a quella eraclitea (l'ente diviene),⁶⁶ e impedendo la possibilità di domandare la domanda originaria in maniera autentica, finisce con l'essere la fine, il compimento, della metafisica occidentale in quanto con essa si compie «[...] [l'] oblio dell'essere».⁶⁷ Entrando un po' più nel dettaglio di tale questione, emerge come Heidegger trova in Nietzsche un'errata interpretazione di quello che lui chiama l'inizio del pensiero occidentale, che si viene ad identificare con la filosofia preplatonica e nello specifico lo troviamo nel pensiero di Parmenide, Eraclito e Anassimandro. In questi autori Heidegger ritrova l'esperienza fondamentale della verità come ἀλήθεια, esperienza che, da Platone in poi, si va via via corrompendo, tramutando la verità in correttezza (ὀρθότης), concezione che diverrà tradizionale in tutto il pensiero occidentale. Il detto di Anassimandro è infatti interpretato da Heidegger come ciò che parla dell'ente nel suo insieme, e che dice come esso è, cioè parla dell'essere dell'ente: l'intreccio dinamico di manifestazione e ritrazione; per Heidegger ciò significa che l'essere dell'ente è tempo. Ciò rappresenta la differenza ontologica tra essere ed ente, in netto contrasto con la concezione dell'essere come stabilità e presenza che invece caratterizzerà il resto del pensiero occidentale. Invece, per quando concerne Parmenide, riassumendo, per Heidegger nella sua tesi si trova conferma del fatto che percepire ed essere si coappartengono; ciò è dato dal fatto che l'essere, liberamente, va incontro all'uomo, il quale ha il compito di accoglierlo e custodirlo. Tale compito rappresenta inoltre l'essenza stessa dell'uomo. Il rapporto così descritto tra essere e uomo rimanda alla verità come ἀλήθεια, cioè come disvelamento, e non invece a quel tentativo, da parte dell'uomo moderno, di afferrare e catturare l'essere come certezza. In Nietzsche non troviamo tutto ciò: il filosofo mal interpreta la concezione dell'essere preplatonica poiché egli «non ripete la filosofia degli inizi nella sua forma di allora. [...] con la risposta di Nietzsche alla domanda-guida le posizioni di fondo essenziali dell'inizio [...] vengono in luce in forma mutata».⁶⁸ Nel pensiero nietzschiano, secondo la lettura heideggeriana, l'ente è sia qualcosa di

⁶⁵ *Ivi*, p. 156.

⁶⁶ Questi «richiami» vengono ritrovati da Heidegger nella filosofia nietzschiana in quanto questa afferma che l'ente è diventato fisso e che allo stesso tempo esso è nel creare e distruggere costanti.

⁶⁷ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 83.

⁶⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 385-386.

stabile e fisso (interpretazione derivante dal pensiero di Parmenide «l'ente è»), sia qualcosa nel creare e distruggere costanti (richiamo al divenire eracliteo «l'ente diviene»); quindi ente e divenire vengono fusi e Nietzsche finisce coll'imporre al diveniente il carattere dell'essere, inteso qui come stabilità e perciò come qualcosa su cui l'uomo può assicurarsi, di cui può essere certo. Ecco che emerge la verità come certezza e non più come ἀλήθεια.

Infine con Nietzsche, per Heidegger, si entra nell'«epoca della compiuta mancanza di senso».⁶⁹ Il «senza senso» è causato dall'assenza della verità dell'essere, infatti la verità non è più disvelamento dell'essere, ma è diventata assicurazione dell'ente, cosa che comporta una supremazia di questo. Da ciò si evince che la concezione heideggeriana del pensiero nietzschiano finisce col considerare quest'ultimo come strettamente collegato alla filosofia cartesiana. Difatti, nonostante Nietzsche affermi di rifiutare la rivoluzione cartesiana nei confronti del cogito, per Heidegger il filosofo è, in realtà, pienamente all'interno di quella nuova metafisica che prese inizio con Cartesio. Infatti in Nietzsche, seppur in formulazione diversa, vengono ritrovate le concezioni cartesiane dell'essere come rappresentatezza e della verità come certezza. Nello specifico l'interpretazione cartesiana dell'essere è ripresa all'interno della dottrina nietzschiana della volontà di potenza: «Nietzsche riprende [...] la posizione metafisica di fondo di Descartes, ma la mette in conto in termini psicologici, cioè fonda la certezza come “volontà di verità” sulla volontà di potenza».⁷⁰ La differenza sostanziale tra Nietzsche e Cartesio è il fatto che al posto dell'«io» cartesiano, Nietzsche pone il «corpo»,⁷¹ ma ciò «non cambia nulla della posizione metafisica di fondo fissata da Descartes».⁷² Quindi nella concezione heideggeriana la metafisica di Nietzsche finisce con l'essere il «compimento della posizione metafisica di Descartes, solo che tutto è spostato dalla regione del rappresentare e della coscienza [...] nella regione dell'*appetitus*, degli istinti, ed è pensato assolutamente partendo dalla fisiologia della volontà di potenza».⁷³

Riguardo alla mancanza di senso, l'«epoca della compiuta mancanza di senso» è «il tempo dell'invenzione e dell'imposizione di “visioni del mondo”, le quali spingono all'estremo tutta la computabilità del rappresentare e del fabbricare poiché esse [...] scaturiscono da una autoinstaurazione dell'uomo nell'ente [...]».⁷⁴ Con queste parole si entra nell'ambito della

⁶⁹ Ivi, p. 554.

⁷⁰ Ivi, p. 686.

⁷¹ Ivi, p. 687.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Ivi, pp. 687-688.

⁷⁴ Ivi, p. 555.

tecnica come organizzazione totale dell'ente, la quale opera per ridurre l'ente a oggetto dominabile e manipolabile dall'uomo; tuttavia, questo tema verrà affrontato nel prossimo capitolo. Basti per ora sottolineare che la tecnica, per Heidegger, risulta essere la conseguenza inevitabile del compimento della metafisica:

Proprio la *tecnica* è il fenomeno che esprime, sul piano del modo di essere dell'uomo nel mondo, il dispiegarsi e venire a compimento della metafisica. Al darsi dell'essere solo più come volontà [...] corrisponde la tecnica moderna che dà al mondo quella forma che oggi si chiama "organizzazione totale".⁷⁵

⁷⁵ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 89.

CAPITOLO II

L'EVOLUZIONE DELLA TECNICA PER HEIDEGGER

1. La tecnica in Heidegger

Per l'esposizione di tale concetto nella filosofia heideggeriana è necessario fin da subito sottolineare che Heidegger recupera l'esperienza greca dell'ente come ciò che si fa incontro all'uomo, al quale è affidato il compito di accoglierlo. Tramite questa concezione «l'ente è sottratto così ad ogni legge e ordinamento metafisico e consegnato alla libertà del suo accadere».⁷⁶ Il fatto che l'uomo abbia il compito di accogliere l'ente nel suo libero movimento verso di sé, significa che egli (uomo) ha la funzione di «disvelare» l'essere contenuto nell'ente.⁷⁷ Perché «disvelare»? Perché l'essere è nascosto e perciò l'uomo deve portare alla presenza ciò che è ancora velato; perciò riemerge qui il concetto della verità come ἀλήθεια. Proprio perché Heidegger si rifà al pensiero greco, bisogna tenere in considerazione che Platone afferma che «ogni far-avvenire di ciò che [...] dalla non-presenza passa e si avvanza nella presenza è ποίησις, pro-duzione [...]».⁷⁸ Nella concezione greca, la produzione può essere anche φύσις, letteralmente sorgere-di-per-sé,⁷⁹ la quale è considerata da Heidegger come la ποίησις nel senso più alto, poiché in essa ciò che è presente ha in se stesso il movimento iniziale della produzione. Invece, nella ποίησις dell'arte e del lavoro manuale ciò che viene alla presenza ha il movimento iniziale della produzione in qualcos'altro: nell'artista o nell'artigiano. Da ciò si evince che la tecnica come noi la conosciamo, cioè come un produrre strettamente umano, nonostante derivi dal termine greco τέχνη, ha un significato diverso da questa: la τέχνη appartiene alla ποίησις ed è perciò qualcosa di poietico, inoltre essa non è solo il nome del fare artigianale, ma anche «dell'arte superiore e delle belle arti».⁸⁰ Tuttavia fino a Platone tale distinzione tra la tecnica e le altre arti non esisteva; difatti la τέχνη era sempre accompagnata

⁷⁶ M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma, 1977, p. 330.

⁷⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, trad. it. di G. Vattimo in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 9.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 10.

dall'ἐπιστήμη;⁸¹ fu invece Aristotele il primo a distinguerle, affermando che la τέχνη disvela ciò che non si produce da sé e che non è ancora davanti a noi.

Ciò detto, nel pensiero greco, ripreso da Heidegger, l'uomo possiede tre modi per attuare il disvelamento: l'arte, il linguaggio e la tecnica. Questo sottolinea come la tecnica non sia un fatto per l'uomo, ma semplicemente un modo del disvelamento scelto da esso. Resta comunque il fatto che il disvelamento, il quale consiste nel custodire e nel celare, cioè nel prendersi cura dell'essere, viene ad essere il destino dell'uomo, che «diventa libero solo nella misura in cui [...] appartiene [...] all'ambito del destino e così diventa un ascoltante [...]».⁸² Ciò significa che l'uomo è l'ente a cui l'essere stesso affida il compito di disvelare l'essere contenuto negli enti, che autonomamente si fanno avanti verso di lui per essere custoditi, perciò l'essenza dell'uomo sta proprio nell'atteggiamento del disvelare; inoltre egli è un «ascoltante» poiché deve ascoltare, e quindi prestare attenzione, all'appello delle cose che si pongono verso di lui comunicandogli.

Tuttavia la tecnica, come noi oggi la concepiamo, differisce della τέχνη greca; difatti la tecnica sorta nell'età moderna, e quindi in contemporanea alla metafisica della soggettività,⁸³ finisce per essere considerata come un semplice strumento nelle mani dell'uomo volto al dominio dell'uomo sulla terra e sull'ente, e non più un modo del disvelamento. Perciò la tecnica rappresenta per Heidegger il destino della metafisica, inteso come perdita dell'essere. Perciò, proprio attraverso di essa, il filosofo «toglie definitivamente il problema dell'essere dalla sua astrattezza apparente»⁸⁴ e pertanto la questione dell'essere si tramuta nell'interrogazione sul destino della tecnica.

È stato sottolineato che ricorre una differenza tra la tecnica antica e quella moderna, ma in cosa consiste tale differenza? Nell'antichità la τέχνη rappresentava sia la tecnica che «la produzione del vero nel bello»,⁸⁵ cioè la ποίησις delle belle arti; l'arte nella sua totalità era chiamata τέχνη, in quanto essa era un unico e molteplice disvelamento volto alla «difesa della verità».⁸⁶ La tecnica così descritta «apre l'essere dell'uomo all'invasione di ciò che irrompe nell'apparire

⁸¹ L'ἐπιστήμη greca è ciò che noi intendiamo come scienza della natura.

⁸² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 18.

⁸³ Per metafisica della soggettività si intende quella filosofia che si viene a costituire come la nuova teologia, poiché il soggetto uomo si fa carico della responsabilità di rendere ragione di ciò che la metafisica teistica affidava all'ente sommo.

⁸⁴ M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 236.

⁸⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 26.

⁸⁶ *Ibidem*.

per la forza dell'essere stesso»;⁸⁷ così facendo l'uomo finisce con l'assumere il ruolo di «custode della verità, e cioè del disvelamento in virtù del quale e dentro il quale l'ente viene ad essere».⁸⁸ Inoltre, nella concezione heideggeriana, il tecnica antica consisteva in un affidamento e disvelamento delle «forze misteriose» della natura.⁸⁹ Per chiarificare tale concetto Heidegger, all'interno del saggio *La questione della tecnica*, descrive l'agricoltura del passato come caratterizzata dall'atteggiamento del custodire e del prendersi cura, affermando che questo era ciò che il contadino faceva: affidava le proprie semine alle forze della natura e vegliava su di esse. Quindi il coltivare era un cooperare con la natura. Invece, all'interno della tecnica moderna tutto ciò si viene a perdere. La tecnica diviene qui non più un modo per disvelare l'essere, ma uno strumento strettamente umano volto allo stabilire il dominio dell'uomo sul mondo. Un ulteriore elemento che differenzia la tecnica moderna da quella antica è che la tecnica moderna si fonda sulle scienze esatte; addirittura c'è chi afferma che è «[...] la tecnica all'origine della scienza, non viceversa [...]».⁹⁰ Questo poiché la scienza, nonostante sia considerata come teoria che non ha implicazioni dirette sulla realtà, in verità provoca l'ente a valere solo come oggetto, fissandolo come «[...] connessione verificabile delle cause e degli effetti»,⁹¹ e quindi come qualcosa che è manipolabile dalla tecnica.

La scienza moderna che progetta l'ente e la tecnica che ne dispone in base al progetto sono [...] in perfetta linea con la metafisica dell'Occidente che, a partire dalla deviazione platonica, ha separato l'ente dall'essere che lo fa essere, per affidarlo dapprima a quel Superente che la speculazione medioevale ha chiamato Dio, e poi a quell'ente-soggetto, o uomo, che “prendendo posto nel bel mezzo dell'ente” ha ridotto la totalità dell'ente a sua rappresentazione.⁹²

Difatti la tecnica moderna nasce e si muove all'interno degli schemi del pensiero rappresentativo, cioè quel pensiero che caratterizza il pensiero scientifico dopo la rivoluzione cartesiana. Conseguenza di tutto ciò è che si compie l'estremo nascondimento dell'essere, che si fa dimenticare, lasciando sopravvivere solo le forme di pensiero rappresentativo come manipolazione ed elaborazione del reale al fine di dominarlo. Il reale è ridotto ad effetto derivante da un'azione causa e ciò lo rende un qualcosa di certo e traducibile in leggi. L'intera

⁸⁷ M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 312.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, cit., p. 256.

⁹⁰ M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 308.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit., p. 190.

sfera della realtà è perciò dominata dal rapporto soggetto-oggetto, il quale risponde «alla logica della provocazione e della sfida [...]».⁹³

In precedenza è emerso il termine «provocare», che non è casuale. Difatti per Heidegger la tecnica moderna è anch'essa disvelamento, ma non nel senso della *ποίησις*, ma come «provocazione».⁹⁴ Per il filosofo il disvelamento della tecnica moderna ha il carattere dello «Stellen»,⁹⁵ termine che letteralmente significa «porre» e dal quale deriva «Vor-Stellen», cioè «porre dinanzi», «rappresentare qualcosa», ma che qui viene utilizzato per esprimere un richiedere nel senso della provocazione, un costringere a presentarsi. Ciò che viene provocato e costretto a presentarsi sono proprio le «forze misteriose della natura», queste, una volta messe allo scoperto, vengono accumulate e successivamente fruite per altri impieghi stabiliti dalla tecnica moderna e dall'industria. Ciò che permette tale accumulo e il successivo nuovo utilizzo è il «Bestand»,⁹⁶ il fondo. Con questo nuovo concetto, per Heidegger, viene meno sia la concezione cartesiana di «oggetto» sia quella della relazione soggetto-oggetto; poiché il disvelato finisce col mostrarsi esclusivamente come fondo e l'uomo diviene solo colui che impiega tale fondo. L'ente, così intrappolato nel «fondo», vale solo per il «suo impiego, [...] esso vale tanto più quanto meglio si lascia rimpiazzare».⁹⁷ Ciò che è disvelato e messo nel fondo è «*Bestand-Stück*, alla lettera “pezzo di riserva”».⁹⁸ Difatti, all'interno del fondo, tutte le cose sono equivalenti e perciò l'una può sostituire l'altra, poiché i pezzi di riserva sono tutti intrappolati nell'ordinabilità.

L'uomo, per compiere il disvelamento dell'ente nei termini dello *Stellen*, quindi come disvelare impiegante, è a sua volta provocato da un qualcosa che fa sì che egli si rapporti alla natura come se questa fosse un oggetto della ricerca e un insieme di energie da accumulare; questo qualcosa che provoca l'uomo è il «*Ge-stell*».⁹⁹ Tale termine lo si può rendere con «imposizione».¹⁰⁰ Tuttavia lo *Stellen* non solo è *Ge-stell*, cioè provocazione, ma conserva in sé la «risonanza di un altro “porre” da cui deriva, cioè quello che si trova nelle parole *Her-Stellen* e *Dar-Stellen* (produrre, presentare)»;¹⁰¹ questi due termini rappresentano entrambi modi del

⁹³ M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 311.

⁹⁴ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 11.

⁹⁵ *Ivi*, p. 12.

⁹⁶ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 13.

⁹⁷ M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 318.

⁹⁸ M. Heidegger, *L'impianto*, trad. it. di G. Gurisatti in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002, p. 59.

⁹⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 14.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 15.

disvelamento che appartengono all'ἀλήθεια, quindi questa, seppur in maniera velata, si conserva all'interno del «porre». Ciò nonostante, nel mondo moderno, il *Gestell* finisce con il nascondere il disvelare come ποιήσις; difatti, dove domina il *Gestell*, ogni disvelare sta sotto l'impronta del controllo direttivo e dell'assicurazione della riserva. Ruggenini afferma che il *Gestell* «costituisce una contraffazione della *pòiesis*».¹⁰² Con questo modo di disvelare l'uomo ordina e obbliga a presentarsi la terra, al fine di sfruttarla per i materiali e le energie in essa nascoste, quindi ad esempio l'agricoltura non è più qualcosa di cui il contadino si prende cura e a cui affida le sue semine, ma essa diviene «industria alimentare meccanizzata».¹⁰³ Difatti l'ordinare per Heidegger non mira ad alcun guadagno, ma soltanto a qualcosa che sia ordinabile, obbligando così a presentarsi tutto ciò che è presente. Quindi il *Gestell* rimanda ad un'idea di impianto come accumulo ed è perciò meccanismo. L'impianto è proprio ciò che costituisce l'essenza della tecnica moderna. L'impianto così descritto «impedisce la vicinanza»,¹⁰⁴ cioè impedisce all'Esserci di avvicinarsi alle cose per accoglierle; così facendo la «cosa rimane celata in quanto cosa»¹⁰⁵ e viene ridotta a «pezzo di riserva». Questa non curanza, da parte dell'impianto, verso la cosa fa avvenire il rifiuto del mondo; poiché questo salvaguarda l'essenza dell'essere presente in quanto tale, quindi salvaguarda il «coseggiare della cosa».¹⁰⁶ Ciò significa che l'ἀλήθεια, cioè il disvelamento della verità dell'essere, viene dimenticata in vista dell'ordinare.

Però, per attuare tutto ciò, la tecnica non opera da sola, ma coopera con la scienza moderna, la quale, a differenza di quella antica che si caratterizzava come mera teoria, è attiva nel reale, in quanto lo forma e lo interpella affinché esso si presenti come una concatenazione di cause. Infatti, proprio tramite tali condizioni, il reale diviene oggetto, quindi un qualcosa di perseguibile e calcolabile; la natura è perciò rappresentata come un sistema di movimento spazio-temporale precalcolabile.¹⁰⁷ Questo modo di operare della scienza moderna sulla natura è per Heidegger un «calcolare»,¹⁰⁸ qui inteso come tener conto di una cosa, aspettarsela. Nello specifico, l'uomo, per compiere quel disvelamento che fa del reale un fondo (il *Bestand*), quindi

¹⁰² M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 257.

¹⁰³ M. Heidegger, *L'impianto*, cit., p. 49.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Il pericolo*, trad. it. di G. Gurisatti in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 71.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 74.

¹⁰⁷ Il termine «rappresentare» rimanda proprio al modo di operare delle scienze esatte, che si sono venute a costituire con l'avvento della rivoluzione cartesiana, e che Heidegger definisce un «rappresentare catturante», proprio a causa del fatto che il loro operare traduce il mondo come un'immagine soggettiva dell'ente uomo, la quale ferma il reale al fine di poterlo manipolare.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, trad. it. di G. Vattimo in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 36.

un qualcosa di impiegabile, utilizza la «scienza esatta della natura»,¹⁰⁹ cioè la fisica. Questa rappresenta la natura come un insieme di forze calcolabili, di conseguenza essa diviene definibile in base al calcolo e diviene impiegabile in quanto sistema di informazioni. Tale sistema è definito con una nuova nozione di causalità che la considera un provocato annunciarsi di fondi da mettere al sicuro. È quindi proprio l'imposizione ad esercitare le scienze esatte per il raggiungimento dei propri scopi. Nello specifico la scienza moderna opera tramite l'esperimento; questo è una «verifica della legge a partire e in vista di un progetto esatto della natura».¹¹⁰ Pertanto l'ente viene oggettivato tramite ricerca, la quale rappresenta l'essenza della scienza, poiché nella scienza moderna il primato del procedimento è assicurato rispetto all'ente stesso. La presenza dell'ente è decisa in base alla disponibilità di questo nell'essere rappresentato e la sua oggettivazione si compie in un «rappresentare che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa esser certo dell'ente».¹¹¹ Da ciò si può evincere che il mondo nella sua totalità diviene ciò che l'uomo rappresenta o, per dirlo con le parole di Heidegger, il mondo è ridotto ad immagine. Cosa si intende con tale espressione? Prima di tutto bisogna sottolineare che qui la parola «mondo» indica l'ente nella sua totalità, mentre «immagine» significa «aver un'idea [...] fissa [...] di qualcosa»,¹¹² cioè porre dinanzi a sé l'ente proprio così come lo percepiamo e fissarlo per mantenerlo tale. Il fatto che il mondo diventi immagine è un qualcosa di appartenente solo al «Mondo Moderno»,¹¹³ poiché solo in esso l'ente diviene ciò in cui l'uomo si orienta e si pone innanzi, cioè si rappresenta; infatti, ad esempio nel medioevo, l'ente era frutto dell'azione creatrice di Dio, mentre nei greci l'ente era indipendente dall'uomo perché sopravviveva a questo e perché era «l'uomo ad esser guardato dall'ente, cioè dall'autoaprentesi all'esser-presente in esso raccolto».¹¹⁴ Heidegger scrive:

Il tratto fondamentale del Mondo Moderno è la conquista del mondo risolto in immagine. Il termine immagine significa in questo caso: la configurazione della produzione rappresentante. In questa pro-duzione l'uomo lotta per prendere quella posizione in cui può essere quell'ente che vale come regola e canone per ogni ente. [...] La scienza come ricerca,

¹⁰⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 16.

¹¹⁰ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, trad. it. di P. Chiodi in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 78.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ivi*, p. 87.

¹¹³ *Ivi*, p. 86.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 89.

è una forma indispensabile di questo insignorirsi del mondo; è una delle vie lungo le quali il Mondo moderno va verso il compimento della sua essenza [...].¹¹⁵

Tuttavia, il fatto che l'uomo si senta signore della terra e pensi che la tecnica sia solo uno strumento nelle sue mani, altro non è che un'illusione. Difatti Galimberti afferma che la «tecnica *funziona*, e siccome il suo funzionamento è divenuto planetario, anche l'uomo, da *soggetto* è diventato *oggetto* dell'operare tecnico».¹¹⁶ Nelle righe precedenti era stato detto che l'uomo è colui che impiega il fondo, e proprio in queste parole risiede il fatto che l'uomo stesso è annichilito dalla tecnica. Difatti l'uomo stesso è provocato da quel tipo di disvelamento, che si viene a costituire come *Gestell*, a rapportarsi alla natura come se questa fosse un oggetto della ricerca. L'uomo è perciò soggetto ad un «appello pro-vocante»¹¹⁷ che fa sì che egli impieghi come fondo ciò che si disvela. Quindi, la tecnica moderna, proprio a causa del fatto che ha in sé insita questa «provocazione», «non è un operare puramente umano»,¹¹⁸ e l'uomo, da soggetto, diventa colui che compie il richiedere provocante che crea il fondo.¹¹⁹ Perciò, il mondo della tecnica, che si era venuto a costituire successivamente alla rivoluzione cartesiana, in cui l'uomo dominava sul mondo come soggetto del mondo stesso, cioè come colui che lo controlla e ne può disporre a suo piacimento, si tramuta ora in un mondo del dominio della tecnica a cui l'uomo stesso è sottoposto. Conseguenza di ciò è che l'uomo diviene anch'egli parte del *Bestand*, poiché è ridotto dal *Gestell* a «materiale di impiego»;¹²⁰ infatti, proprio perché l'uomo è anch'egli un ente, finisce col divenire fondo da impiegare. Il dominio dell'uomo «si converte nella sua servitù».¹²¹

La tecnica così descritta però appare come un fatto che incombe nella storia dell'uomo; tuttavia per Heidegger non è così. Difatti nel suo pensiero la tecnica non è altro che un modo del disvelamento scelto dall'uomo, e successivamente snaturato, in quanto come detto in precedenza la tecnica non nasce come strumento per il dominio sull'ente nel suo insieme, ma come *τέχνη* nel senso greco. Però, con questa forma di tecnica venuta a svilupparsi nell'epoca moderna, viene preclusa all'uomo la possibilità di orientarsi verso l'essenza del disvelato e custodirla. Il pericolo sta proprio nel fatto che il disvelato si mostri ora solo come «fondo», cioè

¹¹⁵ *Ivi*, p. 99.

¹¹⁶ U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit., p. 34.

¹¹⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 14.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ «Richiedere provocante» rimanda al *Gestell*, il quale per l'appunto rappresenta una richiesta nei confronti dell'uomo, che lo provoca ad accumulare il disvelato nel *Bestand*.

¹²⁰ M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 319.

¹²¹ *Ibidem*.

come qualcosa di predisposto all'impiego e strutturato in maniera conforme al bisogno e collocato là dove serve, quindi non è nemmeno più oggetto, e perciò che l'uomo finisca con l'essere solo colui che impiega tale «fondo». Ciò nonostante l'uomo si illude di assumere il ruolo di «signore della terra»,¹²² illusione che fa sembrare all'uomo di non incontrare altro che se stesso e fa sì che egli non incontri nemmeno più la propria essenza.¹²³

Il destino che ci invia nel modo del *Bestellen*, dell'impiego, è così il pericolo estremo. Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è destino del disvelamento, è il pericolo.¹²⁴

Quindi la tecnica diviene il supremo nascondimento dell'essere, il quale viene completamente dimenticato a favore dell'ente, e ciò lascia sopravvivere solo forme di pensiero rappresentativo come manipolazione e elaborazione del reale a scopo di dominio. Tuttavia emerge come l'uomo non divenga mai consapevole di questo rischio che incombe su di lui, ma invece viva nell'illusione di sfruttare la tecnica per rendere sopportabile e felice la condizione umana ordinando e oggettivando il mondo. In realtà nell'età della tecnica il soggetto uomo perde il suo potere sul quale basava tutto il suo procedere, poiché ora egli «affida alla tecnica la responsabilità di risolvere i problemi che essa stessa produce».¹²⁵ Perciò questa fede cieca nella tecnica impedisce all'uomo di farsi consapevole di essere divenuto a sua volta oggetto di tale processo.

Però Heidegger, nella conferenza intitolata *Il pericolo*, afferma che «l'essere stesso in quanto essere è il pericolo».¹²⁶ Ciò sembrerebbe in contraddizione con tutto ciò che finora è stato detto, ma così non è. Infatti per Heidegger l'essenza della tecnica è l'essere stesso nella forma essenziale dell'impianto (*Gestell*), e quest'ultimo è proprio ciò che rappresenta il pericolo, perché l'essere in questa forma ricerca la verità sulla propria essenza tramite la dimenticanza di questa, cioè senza la verità come ἀλήθεια. Oltre a ciò, proprio perché l'essenza della tecnica viene a coincidere con l'essere stesso, la tecnica non si lascerà mai padroneggiare dall'uomo, né in maniera negativa né positiva, in quanto, se ciò avvenisse, vorrebbe dire che l'uomo

¹²² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 21.

¹²³ L'essenza dell'uomo è caratterizzata dal fatto che a lui spetta il compito di accogliere l'appello degli altri enti e disvelare l'essere in esso contenuti.

¹²⁴ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 21.

¹²⁵ M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, cit., p. 257.

¹²⁶ M. Heidegger, *Il pericolo*, cit., p. 80.

sarebbe il padrone dell'essere. Per Heidegger c'è però una via per salvarsi da tutto ciò, e la ritrova nelle parole contenute in una poesia di Hölderlin:

Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva.¹²⁷

Salvare significa prendere e condurre nell'essenza, cioè portare l'essenza alla sua manifestazione autentica. Quindi, visto che viene affermato che dove c'è il pericolo c'è anche ciò che salva, e visto che è stato detto che il pericolo risiede nell'essenza della tecnica, allora in questa deve albergare anche ciò che salva. Ma, per far emergere ciò, è necessario pensare in maniera autentica l'essenza della tecnica, in quanto, finché vige la separazione che fa dell'uomo il soggetto e della tecnica il suo strumento, la salvezza rimarrà inaccessibile. Solo se la tecnica verrà riportata ad essere un modo del disvelamento volto al disvelamento come ἀλήθεια si raggiungerà la salvezza, la quale riporterà in vigore quella differenza ontologica tra essere ed ente che, nel corso della metafisica occidentale, si è venuta a perdere.

2. Nietzsche e la tecnica

Prima di entrare nel vivo di tale argomento, è opportuno fare delle precisazioni. Nella prima fase del pensiero heideggeriano, il problema della tecnica non era così centrale come lo diventò successivamente. Fu infatti grazie agli scritti di Jünger, in particolar modo con l'opera *Oltre la linea*,¹²⁸ che Heidegger intraprese la trattazione del problema della tecnica poiché intravide nei lavori di Jünger l'annuncio del dominio universale della volontà di potenza nella storia. Infatti, nel tentativo di rispondere alla diagnosi sul nichilismo che Jünger aprì in *Oltre la linea*, Heidegger riprese il problema della metafisica della volontà di potenza e dell'essenza della tecnica, che furono interpretati dal filosofo come forme estreme del compimento della metafisica. Da qui avrà inizio il serrato confronto tra il pensiero heideggeriano e quello nietzschiano che caratterizzerà la fase successiva del pensiero di Heidegger.

Si inizi con il dire che Nietzsche venne interpretato da Heidegger come colui che porta a compimento la metafisica occidentale avviatasi con Platone, cioè lo interpretò come colui che dispiega completamente la possibilità dell'epoca moderna come epoca del dominio tecnico.

¹²⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 22.

¹²⁸ Quest'opera contiene l'intervento che Jünger tenne in occasione della celebrazione del sessantesimo compleanno di Heidegger nel 1949.

Inoltre, è bene far presente che Heidegger non si fece scrupoli nel manipolare, ad esempio tramite citazioni incomplete, il pensiero di Nietzsche per dimostrare le proprie tesi, come Müller-Lauter sottolinea all'interno della sua opera *Volontà di potenza e nichilismo*.¹²⁹

Fatte queste premesse si può iniziare col dire che Nietzsche fu il filosofo che annunciò la morte di Dio con la sua famosa frase «Gott ist tot» (Dio è morto), questo inciso però non indica semplicemente la morte del Dio cristiano; difatti con il termine «Dio» Nietzsche intende tutti i valori soprasensibili e quindi la frase «Gott ist tot» disegna la caduta di tali valori. Ciò rappresenta un tentativo di proclamare l'impossibilità di affidare ad un ente privilegiato o al soprasensibile il compito di salvare l'ente dall'oblio del nulla,¹³⁰ tentativo che Heidegger interpreta come una possibilità di recuperare l'essere e di riattribuirgli il compito di far accadere l'ente. Tuttavia, in Nietzsche tale recupero non avviene, ma invece si trova la «continua affermazione della volontà di potenza».¹³¹ Questa perciò diviene il nuovo valore supremo, prendendo il posto vacante lasciato dalla morte di Dio. Difatti Nietzsche pensa di attuare un oltrepassamento della metafisica tramite il rovesciamento del platonismo,¹³² ma esso è in realtà soltanto il «definitivo irretimento della metafisica».¹³³ Per Heidegger, con questo platonismo rovesciato, l'oblio dell'essere è portato a compimento e il soprasensibile prende il nome di volontà di potenza. Bisogna inoltre tenere presente che Heidegger, nella sua trattazione del pensiero nietzschiano, finisce spesso col chiamare la volontà di potenza «volontà di volontà», proprio per evidenziarne la mancanza di senso data dal fatto che essa rappresenta un volere che vuole se stesso. Nell'espressione «volontà di volontà» Heidegger intende nel primo concetto di «volontà» «il comandare e nel secondo il disporre sulle possibilità di effettuazione».¹³⁴

Ciò che la volontà di volontà vuole è la sicurezza dell'ente, cioè l'eliminazione della sua precarietà. Questo comporta che l'ente è sempre meno ancorato a se stesso. Secondo Heidegger la volontà di volontà si oppone ad ogni destino, cioè ad ogni possibilità di un'apertura, verso

¹²⁹ W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, a cura di C. La Rocca, Edizione Parnaso, Trieste, 1998, Cfr. p. 99.

¹³⁰ Questo «oblio» è per Heidegger causato dalla mancanza dell'essere che, nell'epoca moderna, si è completamente sottratto e che, a causa all'atteggiamento metafisico, non viene nemmeno più ricercato. Quindi, l'ente, ormai rimasto solo, cade in una mancanza di senso, poiché senza fini da raggiungere.

¹³¹ U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit., p. 138.

¹³² Nella concezione heideggeriana la metafisica ostacola l'umanità nel fare esperienza della verità dell'essere dell'essente (ἀλήθεια); inoltre Heidegger con «oltrepassamento» non intende un superamento della metafisica, ma un rimanervi dentro in modo tale da restituire ad essa la sua vera essenza. Quindi l'«oltrepassamento» viene ad essere una accettazione e approfondimento dell'oblio dell'essere.

¹³³ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, trad. it. di G. Vattimo in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 51.

¹³⁴ W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo*, cit., p. 107.

l'uomo, dell'essere dell'essente. Inoltre, essa impone come forme del proprio manifestarsi il calcolo e l'organizzazione totale, al fine di assicurare l'ente. Con la volontà di potenza, per Heidegger, viene meno la ragione che rappresenta, la quale è sostituita da una ragione la cui essenza è il calcolo e che sottomette a sé il pensiero rappresentante. Il calcolo ha proprio la funzione di fissare ciò che muta, al fine di renderlo un qualcosa di stabile sul quale «poter fare i conti, [...] [e su cui] l'uomo può ritornare sempre di nuovo».¹³⁵ Inoltre, la volontà di potenza, la quale necessita della continua conservazione e del continuo potenziamento, crea nuovi valori, che per Heidegger rappresentano la traduzione dell'entità dell'essenza in ciò che è calcolabile e quindi stimabile, volti a tali scopi: verità e arte. La verità, qui intesa da Nietzsche come ciò che risulta utile alla vita, è il valore necessario per la conservazione della potenza ed è per Heidegger legata all'assicurazione di fondi; l'arte è invece ciò che sprona la volontà a volere oltre se stessa e appartiene anch'essa «all'orizzonte del calcolo che esercita potere».¹³⁶ La volontà di potenza crea questi valori tramite il calcolare.

La volontà di potenza finisce per porsi essa stessa come l'essere dell'essente, poiché essa diviene l'unico principio di ogni aggiustamento, di ogni certezza. Di conseguenza, ciò che è conforme al suo volere si trasforma in ciò che è esatto ed in ordine e, quindi, la verità, intesa come disvelamento dell'essere, viene messa da parte e l'esattezza prende il comando. Quindi la morte di Dio arriva al proprio compimento e la volontà di potenza diventa la pura autolegislazione di sé. In aggiunta, la volontà di potenza come «soggettività, [...] vuole assolutamente solo se stessa come potenza».¹³⁷

È proprio con la volontà di potenza così descritta che, per Heidegger, «la tecnica [...] e l'incondizionata assenza di meditazione [...] assumono il predominio»;¹³⁸ qui la «tecnica» è considerata come la forma suprema della consapevolezza razionale, cioè come ciò che permette all'uomo di autoassicurarsi e di non dubitare di sé; perciò essa rappresenta il compimento della metafisica; mentre l'«assenza di meditazione» rappresenta l'incapacità, da parte dell'uomo, di entrare in rapporto con l'essere. Pertanto la tecnica viene ad essere la forma tramite cui la volontà di volontà si installa e si realizza nel mondo.

Però, la tecnica come manifestazione della volontà di volontà non opera da sola, bensì con il «superuomo». Ma chi è il «superuomo»? Questo concetto «non indica per nulla un esemplare

¹³⁵ *Ivi*, p. 118.

¹³⁶ *Ivi*, p. 119.

¹³⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 783.

¹³⁸ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 57.

particolarmente perfetto dell'uomo attuale. [...] Il superuomo è invece [...] quell'uomo che va oltre l'uomo così com'è stato e com'è». ¹³⁹ Ma perché l'uomo, così come è esistito finora, risulta insufficiente? Poiché, per Heidegger, Nietzsche diviene consapevole del fatto che sia giunto il momento in cui l'uomo assuma il «dominio della terra nella sua totalità». ¹⁴⁰ Difatti il «vecchio» uomo non era ancora pronto ad assumere tale ruolo, in quanto aveva bisogno di ideali sopra di sé, mentre il superuomo non ha bisogno di ciò perché vuole unicamente se stesso come «signore dell'incondizionata attuazione della potenza con gli strumenti di potere di questa terra». ¹⁴¹ L'«incondizionata attuazione della potenza» non rappresenta altro che il puro superpotenziamento della volontà di potenza. Quindi il superuomo indica quell'umanità che inizia ad entrare nel compimento della propria epoca, cioè nel vivo della dimenticanza dell'essere a favore dell'ente; inoltre il superuomo è tale in base alla realtà determinata dalla volontà di potenza, che, nella prima interpretazione heideggeriana del pensiero nietzschiano, sembrerebbe affidare al superuomo il compito di dominare la terra. Per Heidegger, la dottrina del superuomo trae origine dal pensiero che pensa l'ente in quanto tale, non comprendendo che l'essenza dell'uomo è determinata dall'essenza dell'essere, che, invece, rimane impensata. Da ciò ne consegue che il superuomo vuole se stesso nel senso della volontà di potenza, cioè come incondizionato e continuo potenziamento di sé.

Se Dio e gli Dei sono morti [...] e se la volontà di potenza è deliberatamente voluta come principio di ogni posizione delle condizioni dell'ente, cioè come principio della posizione dei valori, ne viene che il dominio sull'ente come tale passa, sotto forma di dominio sulla Terra, nelle mani del nuovo volere dell'uomo, determinato dalla volontà di potenza. ¹⁴²

L'umanità si pone perciò come principio e fine di tutto l'ambito dell'essente, il quale è così ridotto a mera conseguenza; ciò porta l'uomo a cercare l'essere solo nel proprio ambito, ¹⁴³ riducendo l'essere a fondo umano. Per Heidegger da ciò nasce l'illusione che la volontà umana sia l'origine della volontà di volontà, ma in realtà, secondo il filosofo, è l'uomo ad essere voluto e quindi a divenire oggetto, uno «strumento del fare». ¹⁴⁴ Nel superuomo subentra l'«istinto»,

¹³⁹ M. Heidegger, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, trad. it. di G. Vattimo in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 69.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 638-639.

¹⁴² M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, trad. it. di P. Chiodi in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 234.

¹⁴³ Significa che l'essere viene ricercato nell'ambito dell'uomo, poiché è l'uomo a stabilire l'essere e la datità degli enti.

¹⁴⁴ W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo*, cit., p. 123.

considerato come potenziamento dell'intelletto in una «incondizionata facoltà calcolante che appartiene alla sovrumidità»,¹⁴⁵ e questo calcolare finisce con il calcolare tutto.

Si ha quindi il compimento della soggettività incondizionata, la quale, nella forma della volontà di potenza, sprigiona completamente la sua essenza; per fare ciò essa ha però bisogno del superuomo, in quanto colui che, essendo a sua volta volontà di potenza, pone i valori nel mezzo all'ente. Proprio per questo motivo Heidegger interpreta il superuomo «come un tecnocrate».¹⁴⁶ L'uomo così descritto diviene allora «quel reale “davanti al cui sguardo nulla resta celato, [...] perché è quello sguardo ad imprimere per la prima volta e lui soltanto il timbro dell'‘essere’ ad ogni ente”».¹⁴⁷

Oltre a ciò Heidegger sostiene che il superuomo assume la funzione di un «ponte» tra l'uomo così com'è stato finora e il dominio della terra.¹⁴⁸ Affinché avvenga questo dominio della Terra sono necessarie tre condizioni: l'allevamento dell'uomo, la macchinizzazione delle cose e la redenzione dalla vendetta. L'allevamento dell'uomo è ciò che permette all'uomo di divenire strumento del fare; è «“l'accumulazione e la purificazione delle forze nell'univocità dell'“automatismo” rigorosamente dominabile di ogni agire”».¹⁴⁹ Tale allevamento avviene tramite il «grande stile», il quale rappresenta il modo in cui la volontà di potenza pone in suo potere l'installazione di tutte le cose e l'allevamento dell'uomo in quanto padroneggiamento dell'ente senza alcun fine, ma solo in vista del continuo potenziamento. La macchinizzazione invece è ciò che fa sì che la domanda sull'essere sia sostituita dai valori che l'uomo stesso pone in maniera macchinosa. Infine, per quanto concerne la redenzione dalla vendetta è necessario esporre che cosa rappresenta la vendetta: la vendetta è collegata a quel pensare nel quale l'uomo si rapporta all'ente e se lo rappresenta in base al proprio essere. Quindi il rappresentare è per Nietzsche determinato dallo «spirito di vendetta».¹⁵⁰ Inoltre, Nietzsche scrive: «Ma questo, soltanto questo, è la vendetta stessa: l'avversione della volontà contro il tempo e il suo “così fu”».¹⁵¹ Ciò per Heidegger indica un'avversione verso la precarietà del tempo, poiché qualcosa in continuo mutamento. Perciò, proprio tramite la redenzione dallo spirito di vendetta, l'essere dell'essente diviene per l'uomo eterno ritorno dell'uguale; allora l'uomo può divenire

¹⁴⁵ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 62.

¹⁴⁶ W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo*, cit., p. 122.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 129.

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, cit., p. 70.

¹⁴⁹ W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo*, cit., p. 123.

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 73.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 75.

superuomo e accedere al dominio della terra, proprio perché l'eterno ritorno dell'uguale è interpretato da Heidegger come il pensiero che permette all'uomo di stabilizzare e fissare l'ente, e quindi di disporne a suo piacimento.

La suprema volontà di potenza, cioè quanto vi è di più vivo in ogni vita, è rappresentare il passare come divenire permanente nell'eterno ritorno dell'uguale, rendendolo così stabile e costante.¹⁵²

Si arriva quindi a quello che Heidegger chiama il «compimento della metafisica occidentale» e che il filosofo fa corrispondere all'avvento della tecnica,¹⁵³ perché con essa avviene la totale dimenticanza dell'essere. È perciò proprio la metafisica compiuta a fornire lo strumento volto all'ordinamento della terra. Ora la terra è divenuta oggetto della manipolazione umana e, per questo motivo, l'uomo non si interessa più di svelare l'essere, poiché pensa di stabilire egli stesso l'essere degli enti tramite la loro organizzazione. Con la filosofia di Nietzsche, nell'interpretazione heideggeriana, la volontà di volontà prende posto nella realtà che essa stessa si è preparata. L'attività rappresentante e pianificante del pensiero umano, ora divenuto ragione calcolante, si assicura un fondo, il quale risulta necessario per la vita come volontà di potenza. Per questo motivo, nel concetto di volontà di potenza, i valori della verità e dell'arte «sono solo nomi diversi per indicare la “tecnica” nel suo senso essenziale di pianificante-calcolante costituzione di “fondi” intesa come prestazione».¹⁵⁴ Con la filosofia nietzschiana, per Heidegger, la domanda sulla verità, e quindi l'interrogazione sull'essere, è completamente sepolta, l'essere è coperto dall'ente e dalla supremazia del reale; per questo la metafisica giunge alla propria fine: «La filosofia nietzschiana è il compimento della dimenticanza dell'essere, la concettualizzazione finale della concezione della natura che porta al dominio della tecnica [...]».¹⁵⁵ Si ha come conseguenza che il finito si installa nell'apparenza di poter fare a meno dello svelamento dell'essenza dell'essere, e l'uomo, chiamato da Heidegger anche «animale da lavoro»,¹⁵⁶ è così «abbandonato alla vertigine delle sue produzioni affinché da se stesso si distrugga e si annienti nella nullità del niente».¹⁵⁷

¹⁵² *Ivi*, p. 79.

¹⁵³ Con tale termine Heidegger non intende quello specifico ambito che riguarda la produzione tramite le macchine, ma egli pensa che questo termine abbracci tutti gli ambiti dell'essente.

¹⁵⁴ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 53.

¹⁵⁵ S. Monetti, *Il dispetto. Nietzsche e Heidegger*, Bulzoni, Roma, 2000, pp. 57-58.

¹⁵⁶ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 47.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

Venendo meno l'essere vengono a mancare anche i fini. La volontà di volontà nega ogni fine in sé, ammettendo solo quei fini che, valendo come mezzi, le permettono di continuare illimitatamente il suo processo di autopotenziamento. La metafisica della potenza¹⁵⁸ non ha un fine e non ha bisogno di fini, essa è autonoma e fine a se stessa. Ciò nonostante essa non può apparire in questa sua forma «nichilistica», cioè come un insieme di catastrofi, poiché ciò permetterebbe all'uomo di divenire consapevole della pericolosità che essa rappresenta. Di conseguenza la volontà di volontà crea il «discorso della "missione"»,¹⁵⁹ che serve ad essa come giustificazione. Per sopperire a tale mancanza di fini entra in gioco così la tecnica, questa diviene il soggetto di tutto, riducendo la realtà all'uniformità del calcolo pianificabile. Oltretutto, la tecnica pone fine ad ogni differenza ontologica (essere-ente) e alla differenza tra realtà vera ed empirica. Tramite la tecnica la volontà di volontà può dare forma a quel sistema di fondi che le permette di sussistere, ma con ciò ha inizio il consumo della terra volto a se stesso, il cui rappresentare e produrre umano diviene sicuro di sé. Il consumo della materia, in cui è incluso anche l'uomo, diviene perciò usura in vista di un'illimitata produzione.

Questa circolarità tra usura e consumazione è l'unico processo che caratterizza la storia di un mondo il quale è divenuto un non-mondo.¹⁶⁰

L'uomo, illudendosi di essere divenuto signore della terra e colui che domina sulla tecnica come suo strumento, intraprende il processo di organizzazione totale del mondo, ma così facendo finisce col cadere vittima dell'oblio dell'essere. Il mondo diventa perciò un non-mondo perché l'essere è presente, ma senza il proprio vigore. In questo abbandono dell'essere la tecnica appare come l'unica via di uscita. La consumazione dell'essente, che prende avvio con la tecnica così intesa, comprende un «uso regolato dell'ente»¹⁶¹ volto a sostenere l'apparato, in quanto grazie a questo ha luogo l'incondizionatezza dell'assicurazione e dell'accrescimento di sé. Si intraprende così un processo di organizzazione dell'essente in vista di un'attività ordinante, che diviene forma dell'assicurazione dell'agire senza scopo.

Venendo meno l'essere anche la verità muta. Infatti, con Nietzsche, essa non è più né ἀλήθεια né certezza, ma è ora divenuta «giustizia». La verità così intesa è volta alla stabilizzazione del caos e perciò rappresenta la suprema volontà di potenza:

¹⁵⁸ Cioè come Heidegger interpreta la metafisica nietzschiana.

¹⁵⁹ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 59.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 63.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 60.

Imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema *volontà di potenza*.¹⁶²

La verità si trasforma nell'assicurazione dell'ente, causando così una supremazia dell'entità rispetto all'essere, ridotto a pianificazione e calcolo. Perciò viene considerato vero ciò che è utile per la vita e cioè ciò che pone al sicuro il padroneggiamento tecnico tipico dell'età moderna.

Per Heidegger, con Nietzsche e la sua metafisica, che riduce tutto ciò che è a proprietà e prodotto dell'uomo, giunge a compimento l'ultimo stadio della dottrina di Descartes, che affermava che ogni verità fosse fondata sull'autocertezza del soggetto umano. Viene quindi portato alle estreme conseguenze il soggettivismo di Cartesio. Ciò fa sì che l'essere appaia solo come volontà, e che sia posto dalla volontà di potenza stessa come condizione dell'assicurazione della sua sussistenza, aprendo così la strada al completo dominio dell'ente.

Ciò per Heidegger apre la cosiddetta «età della *compiuta mancanza di senso*»,¹⁶³ nella quale il «senza senso» è dato dalla mancanza della verità come ἀλήθεια e dal fatto che la domanda sull'essere è completamente dimenticata. In quest'epoca l'uomo si instaura come *subiectum* tramite la calcolabilità e l'ente è ridotto a rappresentatezza e fabbricatezza di ciò che è oggetto. Proprio nell'epoca così descritta afferma Heidegger: «il “superuomo” trova la sua essenza».¹⁶⁴

¹⁶² M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 803.

¹⁶³ *Ivi*, p. 555.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 559.

CAPITOLO III

IL NICHILISMO

Il nichilismo nietzschiano interpretato da Heidegger

Nel capitolo precedente si è descritto come, per Heidegger, a causa del venir meno della verità sull'essere, si entri nell'epoca della «compiuta mancanza di senso». In questa frase heideggeriana si intravede uno spunto per l'argomento del presente capitolo: il nichilismo, caratterizzato da una mancanza di fini e quindi da una mancanza di senso. Per Heidegger, con la metafisica della volontà di potenza, cioè con la metafisica nietzschiana, viene a compimento non solo la metafisica nella sua interezza, ma anche il nichilismo. Questo perché l'essenza della metafisica è il nichilismo stesso, inteso come oblio dell'essere; ciò deriva dal fatto che la metafisica resta ferma alla distinzione ente-essentità, non spingendosi a pensare l'essere in quanto essere. Nietzsche è il pensatore che porta a compimento tutto ciò, poiché egli stesso «si presenta da se stesso come il primo vero nichilista»,¹⁶⁵ è lui, conformemente all'atteggiamento metafisico, che cerca sempre di quantificare l'essere, interpreta l'essentità dell'ente come volontà di potenza. Come conseguenza di ciò, non solo l'essere è dimenticato, ma addirittura scompare.

Ma cos'è il nichilismo? È quello stato che subentra quando i valori finora ritenuti supremi vengono meno, decadono, facendo così venir meno anche il «senso» che era stato attribuito al mondo. Ci sono però più forme di nichilismo, le quali ne costituiscono la storia: la prima è il pessimismo, che è generalmente caratterizzato da un atteggiamento che vede soltanto i lati tetri derivanti dalla caduta dei valori; successivamente subentra il nichilismo incompleto, che cerca di conservare il luogo dei vecchi valori sostituendoli con altri; il nichilismo estremo, che si può caratterizzare come attivo o passivo e rappresenta uno stadio intermedio; infine il nichilismo classico-estatico che per Heidegger viene a coincidere con il nichilismo nietzschiano.

¹⁶⁵ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 83.

Heidegger, il quale sostiene che l'intera filosofia occidentale possa essere considerata platonismo, evidenzia come l'intento della filosofia nietzschiana sia quello di rovesciare tutto ciò che c'è stato finora e che quindi Nietzsche vada contro gli ideali che la filosofia aveva posto fino a quel momento; perciò la sua filosofia si viene a caratterizzare come un rovesciamento di tutti i valori, cioè il mondo soprasensibile viene meno, mentre quello sensibile diviene l'unico mondo possibile. Tuttavia, tramite il rovesciamento dei valori, si cade nel nichilismo. Per Nietzsche il mondo soprasensibile decade tramite la frase «Dio è morto». Con tale frase emerge che i valori soprasensibili,¹⁶⁶ che determinavano l'ente e il mondo, hanno perso tale potere. Quindi la fine della metafisica, che viene a coincidere con la filosofia nietzschiana, si contraddistingue dalla decadenza del dominio del soprasensibile e degli ideali da lui derivanti e, oltre a ciò, essa sancisce l'inizio di un «prendere sul serio questo “evento”: “Dio è morto”».¹⁶⁷ Come risultato si ha che l'ente perde sia valore che senso. Inoltre, il fatto che Dio sia morto, e che quindi sia venuto meno il soprasensibile, fa sì che l'uomo venga «a trovarsi solo, [...] senza un fine ultimo, [...] piombato nell'oscurità del “nulla”».¹⁶⁸

Il nichilismo nietzschiano è strettamente collegato al pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, che rappresenta il «*contropensiero*»;¹⁶⁹ questo perché esso è il pensiero fondamentale della filosofia nietzschiana, che è in sé contromovimento. Difatti, il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale rappresenta il pensiero nichilistico per eccellenza, perché, tramite esso, non viene più pensato un fine per l'ente e viene eternizzata tale mancanza. Proprio per questo motivo il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è il «pensiero più paralizzante».¹⁷⁰ Tuttavia, se lo si pensa esclusivamente come un pensiero che porta al nulla, lo si pensa solo a metà; infatti tale pensiero va pensato anche nella sua dimensione «di attimo e di decisione».¹⁷¹ Nell'attimo, il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale diviene il pensiero che permette il superamento del nichilismo. Questo è derivante dal fatto che tale pensiero può essere pensato in due modi: tutto è nulla ed indifferente, quindi tutto è uguale; tutto ritorna ed è importante, tutto è uguale. Perciò il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è pensato completamente solo se è pensato nichilisticamente e secondo l'attimo. Inoltre, come detto in precedenza, il nichilismo di Nietzsche si viene a caratterizzare come un «nichilismo classico», cioè un

¹⁶⁶ I valori di cui qui si sta parlando sono quelli di «essere», «scopo» e «verità».

¹⁶⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 565.

¹⁶⁸ G. Penzo, *Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, cit., p. 68.

¹⁶⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 361.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 363.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 364.

nichilismo che non si ferma alla mera negazione dei valori, ma che li «trasvaluta». Ciò significa che, con il proprio nichilismo, non solo Nietzsche pone fine ai vecchi valori ma egli fa anche scomparire il luogo che essi occupavano, perciò tutto ciò che è viene posto nel suo insieme in modo diverso, cioè su condizioni diverse. La trasvalutazione nietzschiana è un pensare i valori in maniera consapevole della loro dimensione di valore, cioè di un qualcosa posto dall'uomo stesso per poter vivere. Difatti, seppur i valori vengano meno, l'ente rimane e non può sussistere in un mondo privo di senso perché da ciò dipende la credenza dell'uomo nel proprio valore. Pertanto, Nietzsche pone il mondo sensibile, cioè la volontà di potenza, come il nuovo senso del mondo. Così facendo «è il vivente a produrre il valore in base a sé e in virtù di se stesso. Il vivente, in quanto volontà di potenza, diventa il luogo unico del senso, il luogo unico a partire dal quale il valore è possibile».¹⁷²

Proprio per il fatto che la volontà di potenza è concepita da Nietzsche come potenza che si superpotenzia, allora, per Heidegger, i valori che essa crea sono solo ciò che le permette di attuare questo potenziamento.

La volontà di potenza, in quanto principio della nuova posizione di valori, non tollera nessun altro fine all'infuori dell'ente nel suo insieme.¹⁷³

I valori divengono quindi «punti di vista»,¹⁷⁴ difatti varrà come valore solo ciò che il punto di vista del vivente riterrà tale. Non c'è quindi un qualcosa che abbia valore in sé, ma i valori sono solo le condizioni che permettono alla volontà di potenza di attuare la propria conservazione e il proprio potenziamento. Quindi, nella metafisica nietzschiana, cioè nella metafisica dominata dal pensiero del valore, volontà di potenza diviene sia il soggetto che l'oggetto; essa è oggetto perché l'ente è volontà di potenza, mentre è soggetto perché l'uomo è volontà di potenza. Il reale è perciò ridotto ad un intreccio di prospettive e posizioni di valori, i quali diventano condizioni delle forme di dominio il cui carattere fondamentale è la volontà di potenza. Il mondo che si viene così a creare è qualsiasi valore sopra di sé, ed è perciò incondizionato. L'unica cosa che vale è la volontà di potenza, la quale è l'unico incondizionato che pone i valori.

Si entra così nel vivo di quella che è la concezione del compimento della metafisica e del nichilismo per Heidegger, cioè nella dimensione in cui l'essere è obliato. È stato detto che in

¹⁷² F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 167.

¹⁷³ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 568.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 620.

Nietzsche l'essere, in quanto vita, è in continuo divenire; perciò esso è potenza che vuole se stessa e ritorna sempre a sé. Così, con l'affermazione della morte di Dio, non si è giunti ad un recupero dell'essere nel suo ruolo di condizione che permette agli enti di essere, ma si ha la sola continua affermazione della volontà di potenza nelle sue varie manifestazioni.

Per Heidegger il nichilismo classico nietzschiano tramuta l'ente in volontà di potenza, l'eterno ritorno dell'uguale diviene il nuovo fine e l'uomo, in quanto superuomo, cioè in quanto «forma suprema della più pura volontà di potenza»,¹⁷⁵ diviene il nuovo centro e misura del mondo.

Il superuomo, il dominio incondizionato della pura potenza, è il “senso” [...] della “terra”.¹⁷⁶

Con la metafisica nietzschiana l'essere è definitivamente ridotto a mero valore, cioè a fissazione dell'ente; oltretutto essa «estremizza tale dimenticanza attraverso l'esplicita assolutizzazione della dimensione del valore».¹⁷⁷ Ciò significa che l'essere è ridotto a qualcosa di riconducibile all'attività del vivente, e quindi l'unica dimensione del pensabile diventa il valore, cioè il punto di vista imposto dal vivente stesso. Il valore diventa «lo spazio esclusivo di pensabilità dell'ente (incluso l'essere), l'essere viene completamente cancellato nella sua differenza (ontologica) rispetto all'ente».¹⁷⁸ Infatti l'essere, proprio come l'ente, è ridotto da Nietzsche a imposizione della volontà di potenza. Per Nietzsche l'ente è interpretato secondo l'essere dell'uomo e non solo per mezzo dell'uomo; proprio per questo la metafisica di Nietzsche rappresenta il compimento di quella cartesiana. Difatti, Nietzsche, anche se inconsapevolmente, è strettamente legato alla soggettività di Cartesio e l'unica cosa che lo differenzia da questo è il fatto che nel suo caso la «certezza» è fondata sulla volontà di potenza in quanto volontà di verità. Proprio per tale motivo, secondo Heidegger, la metafisica di Nietzsche, e perciò il fondamento del nichilismo classico «possono essere definiti [...] come *metafisica della soggettività incondizionata della volontà di potenza*».¹⁷⁹ La soggettività è ora divenuta «soggettività del corpo»,¹⁸⁰ cioè soggettività della volontà di potenza; perciò «la fine della metafisica [...] non è che l'inizio della sua “resurrezione” in forme mutate».¹⁸¹

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 570.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 167.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 697.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 698.

¹⁸¹ *Ibidem*.

Per Heidegger l'uomo è tale perché sta in riferimento all'essere, cioè sta nella distinzione essere-ente, la quale rende possibile ogni concepire l'ente. Pertanto l'essenza della metafisica è per Heidegger «onto-logia».¹⁸² Con tale termine il filosofo intende il chiamare e il concepire l'essere dell'ente in senso greco; tuttavia, nella concezione heideggeriana della metafisica, tale modo di agire si sarebbe venuto a perdere a partire da Platone, il quale difatti fu il primo a concepire l'essere come un valore. Da ciò segue che tutta la metafisica, Nietzsche compreso, possa essere considerata platonismo. Infatti anche Nietzsche pensa l'essere come un valore, cioè come una condizione condizionata dall'ente. L'essere dell'ente diventa volontà di potenza.

Per quanto concerne le considerazioni finali di Heidegger riguardanti il nichilismo nietzschiano, bisogna iniziare descrivendo quello che Heidegger chiama il «nichilismo autentico». Il nichilismo autentico sarebbe quel pensiero in grado di cogliere la dinamica stessa dell'essere: «L'essere, sottraendosi nel suo darsi a favore dell'ente, resta assente».¹⁸³ Proprio il restare assente dell'essere è ciò che permette a questo di sottrarsi nel niente per donare la presenza all'ente, consentendo così anche la creazione dello spazio che rappresenta la dimora dell'uomo come *Dasein*. Ora, il nichilismo così descritto si differenzia da quella forma di pensiero che invece lascia fuori, cioè non pensa, il restare assente dell'essere. Il pensiero così caratterizzato Heidegger lo chiama «nichilismo inautentico». Per Heidegger il nichilismo nietzschiano è metafisico, e quindi è nichilismo inautentico proprio perché non riesce ad accedere al movimento di sottrazione dell'essere che dona la presenza all'ente. Nel pensiero del filosofo la metafisica è nichilismo «in quanto esprime l'essenza nei termini di sottrarsi dell'essere che dona la presenza»,¹⁸⁴ e ciò significa affermare che l'essenza dell'essere è il niente. Quindi per Heidegger metafisica e nichilismo sono lo stesso fenomeno chiamato con due nomi diversi: la metafisica è l'essere come sottrarsi che dona la presenza; il nichilismo è il sottrarsi dell'essere, in favore della presenza dell'ente, riaffidandosi così al niente.

L'errore del nichilismo inautentico, e quindi anche della filosofia nietzschiana, è che esso non pensa l'essere come niente in maniera autentica, ma lo pensa come un ente, riducendo perciò la sua essenza al niente.¹⁸⁵

¹⁸² *Ivi*, p. 764.

¹⁸³ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 171.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 169.

¹⁸⁵ L'essere per Heidegger è niente nel senso che esso non è un ente, è un non-ente, un ni-ente. Invece la metafisica occidentale, riducendo l'essere ad un ente, a qualcosa di definibile, finisce con il distruggere la vera essenza dell'essere.

[...] più il pensiero afferma l'ente, la presenza, più l'essere si assenta ed è essenzialmente ciò che è: niente. Più il momento inautentico del nichilismo domina, più l'essenza autentica del nichilismo dispiega ciò che è.¹⁸⁶

Nietzsche è perciò secondo Heidegger ancora nichilista, poiché pensa il nichilismo esclusivamente come caduta dei valori, rimanendo così all'interno della sfera dei valori stessi. Da ciò segue che Nietzsche non pensa mai autenticamente l'essere come niente, ma lo pensa inautenticamente a causa del fatto che l'essere, ormai ridotto a valore, concepito come niente esprime il pensiero dell'ente come niente. Ciò significa che, per Heidegger, pensare l'essere come niente è differente dal ridurre l'essere a niente in favore dell'ente. L'unico ambito dell'ente diviene il posto come presente; «la dimensione della presenza viene ad assolutizzarsi e l'essere viene ad assentarsi totalmente, e dunque dell'essere non ne è totalmente più niente».¹⁸⁷ In Nietzsche avviene così il compimento della metafisica e del nichilismo, proprio perché egli assolutizza la dimensione del valore e porta a compimento quel pensiero che dell'essere non può sapere niente. L'essere è tenuto in considerazione solo come valore-presenza posto dall'ente in favore dell'ente stesso. Nella filosofia nietzschiana l'essere ottiene risposta assoluta, cioè entificazione assoluta; perciò esso non è più niente. L'essere diviene così ciò che è più assente in quanto ridotto all'assolutamente presente. La risposta nietzschiana è costituita dalle nozioni di volontà di potenza, eterno ritorno dell'uguale e nichilismo. L'ente è così pensato nella sua assolutezza e ciò fa sì che tutto sia ridotto ad esso e che in esso niente sia assente;¹⁸⁸ la «presenza diventa estrema. La risposta diventa estrema. Ma proprio nell'estremizzazione della presenza [...] l'essere gioca all'estremo: l'assente, il niente – che è l'essere – diviene estremo».¹⁸⁹

Per Heidegger quindi il nichilismo è il compiersi del destino dell'essere in quanto soggettività, esso è la crisi della metafisica del soggetto. L'essenza del nichilismo è il «restare via» dell'essere; perciò l'essere stesso è nichilismo in quanto si sottrae e «resta via» in favore dell'ente. Da ciò segue che per Heidegger l'ente è in virtù dell'essere e non di se stesso, evidenziando così anche la differenza ontologica che vige tra i due. Però, nel nichilismo, l'essere non è più nulla, perché l'ente appare come autosufficiente; facendo così crollare anche la differenza ontologica perché ciò che rimane è soltanto il discorso sull'ente. «La questione

¹⁸⁶ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 171.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 172.

¹⁸⁸ Qui con il termine «niente» si intende anche l'essere nella sua massima forma.

¹⁸⁹ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 175.

del nichilismo chiama in causa [...] soltanto l'essere dell'ente e si risolve come tale nel dominio dell'ente [...] come nel caso di Nietzsche, attraverso un nichilismo radicale e la riaffermazione estrema [...] dell'essere della soggettività in quanto volontà di potenza».¹⁹⁰ Con Nietzsche il nichilismo realizza la situazione di incondizionato dominio dell'ente e del massimo oblio della verità dell'essere.

Heidegger però non si abbandona di fronte all'oblio dell'essere, inteso come nichilismo, che si è venuto a costituire, ma ne prospetta anche un «superamento». Tale superamento non è un qualcosa da raggiungere, ma deve essere già avvenuto, poiché esso rappresenta l'unica condizione a partire dalla quale l'essere accade come metafisica, cioè dove l'essere non viene pensato in quanto tale. Heidegger non potrebbe parlare dell'accadere fondamentale dell'essere come niente, e quindi della struttura del nichilismo autentico-inautentico, se non avesse già raggiunto l'altezza del pensiero storico originario. Perciò il «superamento del nichilismo [...] [è] il luogo *interno* alla metafisica per eccellenza: è l'*origine*».¹⁹¹ Esso non è un andare contro il rimanere assente dell'essere, ma un andare incontro al suo sottrarsi poiché proprio facendo ciò il pensiero è in grado di cogliere la dinamica del darsi-sottraentesi dell'essere. Inoltre secondo Heidegger tale pensiero non è opera dell'uomo, ma è «concesso dall'essere come la dimora che costituisce nel proprio darsi».¹⁹² Ma cosa concede l'essere? Esso concede al pensiero l'accesso diretto e immediato all'origine. Da ciò segue che la storia dell'essere come sottrarsi, non è un mero assentarsi di esso, ma una promessa che l'essere fa di sé. Ora la domanda è: Heidegger riesce realmente a pensare l'essere nel suo accadere? La risposta è no.

Heidegger [...] non riesce a costruire un tale esercizio di pensiero, [...] un pensiero che penetri immediatamente nell'origine, che aderisca direttamente all'indeterminato originario dal quale deriva la sfera dell'ontico determinato: quando parla dell'essere, Heidegger non ovvia a significazione e rappresentazione.¹⁹³

Quindi Heidegger diviene vittima delle stesse accuse che egli aveva mosso agli altri filosofi, arrivando così alla conclusione che il suo dire rappresenta un ostacolo al dire stesso. Heidegger non riesce a superare il problema della rappresentazione dell'essere per poterne parlare;

¹⁹⁰ M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, cit., pp. 254-255.

¹⁹¹ F. G. Menga, *La passione del ritardo*, cit., p. 177.

¹⁹² *Ivi*, p. 178.

¹⁹³ *Ivi*, p. 185.

trovandosi così costretto a dover affermare che l'unica conclusione possibile sia che «bisogna tacere».¹⁹⁴

La chiave di lettura heideggeriana del nichilismo nietzschiano non è però l'unica possibile. Nell'opera nietzschiana «Volontà di potenza» il nichilismo è fatto oggetto di riflessione filosofica e viene anche alimentata l'esigenza critica di un superamento dei mali che derivano da esso. Per Nietzsche il nichilismo fa sì che manchi il fine, il perché; quindi tramite esso emerge la sensazione di essere abbandonati in un mondo incomprensibile. Il nichilismo rappresenta perciò la mancanza di senso che subentra quando viene meno la forza delle risposte tradizionali al «perché» della vita e dell'essere. I valori tradizionali «Dio, Verità e Bene» perdono valore e periscono, gettando l'umanità contemporanea nell'insensatezza. Tutto ciò prende avvio dal fatto che il mondo soprasensibile si rivela come irraggiungibile: «La grande seduzione che porta al nulla».¹⁹⁵ Quindi per Nietzsche il nichilismo così inteso inizia con il platonismo, il quale crea la distinzione tra i due mondi,¹⁹⁶ e nichilista è «colui che, del mondo qual è, giudica che *non* dovrebbe essere e, del mondo quale dovrebbe essere, giudica che non esiste».¹⁹⁷ Tuttavia, proprio per il fatto che il mondo soprasensibile è venuto meno, il mondo che è rimasto è inteso ancora come privo di valore; infatti il nichilismo è un nuovo punto di vista, che è però ancora soggetto alla vecchia valutazione. Esso è «una situazione di passaggio patologica [...] perché porta con sé un mutamento dell'essenza umana»;¹⁹⁸ la vita non viene meno con il nichilismo, ma ora essa è dominata dal valore del nulla.

Per Nietzsche è necessario che venga abolito il mondo apparente, perché, essendo venuto meno il mondo vero, cioè il mondo soprasensibile, quello apparente, che esisteva solo in virtù della sua differenza rispetto a quello vero, decade. Tutto ciò non è in vista del raggiungimento del nulla, ma l'obiettivo nietzschiano derivante dall'abolizione del mondo apparente è quello di «eliminare il fraintendimento platonico e aprire così la strada a una nuova concezione del sensibile e a un nuovo rapporto tra sensibile e non sensibile».¹⁹⁹ Per il filosofo il nichilismo entra in gioco come «stato psicologico»,²⁰⁰ quando le grandi categorie di fine, unità e verità, create dall'uomo stesso per introdurre illusoriamente un principio di organizzazione e per dare

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 189.

¹⁹⁵ F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2018, p. 54.

¹⁹⁶ Mondo vero e mondo apparente.

¹⁹⁷ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 55.

¹⁹⁸ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, a cura di P. R. Traverso, Mondadori, Milano, 1973, p. 166.

¹⁹⁹ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 57.

²⁰⁰ *Ibidem*.

un senso al divenire, vengono meno facendo così crollare il mondo nella mancanza di senso. Strettamente legato a ciò è il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, che rappresenta la forma estrema del nichilismo, in quanto tramite esso il nulla diviene eterno e il mondo si viene a costituire come caos. Si rinuncia così a imprimere un qualsiasi ordine o senso al mondo. Ma solo il superuomo è in grado di sopportare il peso di un tale pensiero e per questo egli subentra al posto dell'uomo tradizionale ponendo fine agli atteggiamenti, alle credenze e ai valori di quest'ultimo. Inoltre il superuomo ha anche la forza di creare nuovi valori; ciò porta alla trasvalutazione, che rappresenta il superamento del nichilismo e alleva il superuomo come colui che esprime la «massima concentrazione di volontà di potenza e accetta l'eterno ritorno delle cose».²⁰¹

Con la morte di Dio, per Nietzsche, l'esistenza diviene una libertà verso la terra, in quanto questa è il grembo da cui ha origine tutto ciò che appare alla luce ed è quindi forza creatrice, ποιησις; perciò la terra in Nietzsche non è mai oggetto. Essa dona l'esistenza a tutti gli enti, che sono «immagini della sua vita, [...] questa vita della terra è per Nietzsche la volontà di potenza».²⁰² Inoltre, essendo venuto meno Dio, ora è l'uomo a creare i nuovi valori tramite il «gioco», cioè la natura della libertà positiva che raggiunge l'uomo successivamente alla morte di Dio. Il gioco rappresenta la creatività umana, però non di un uomo qualsiasi, ma del superuomo. Quindi il mutamento dell'uomo in superuomo «è una metamorfosi della libertà estrema, il suo liberarsi dall'alienazione e il libero manifestarsi del suo carattere di gioco».²⁰³ Il superuomo diviene il compagno di gioco del gioco del mondo; ciò significa che esso non si abbandona al destino, ma partecipa attivamente al gioco cosmico. Il gioco è ciò in cui l'uomo pone i valori come progetto di gioco per la creazione di mondi dei valori. Per rappresentare colui che pone i nuovi valori Nietzsche utilizza la metafora del «fanciullo che gioca»; viene utilizzata la figura del fanciullo perché esso è esente dai dogmi della tradizione, contro cui Nietzsche si schiera, ed è per questo «innocente». Il gioco rappresenta così un ideale di libertà che distrugge il passato e ricostruisce il presente e il futuro.

²⁰¹ *Ivi*, p. 61.

²⁰² E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 84.

²⁰³ *Ivi*, p. 77.

CONCLUSIONE

L'obiettivo del presente lavoro è stato quello di cercare di mostrare in che modo Heidegger interpreti Nietzsche come il filosofo che, tramite la metafisica della volontà di potenza, ha definitivamente reso impossibile il recupero dell'essere da parte dell'uomo, portando così a manifestazione la fine della metafisica occidentale, che Heidegger interpreta come l'avvento della tecnica moderna intesa come dominio dell'uomo sulla totalità degli enti.

Per fare ciò, si è iniziato con l'espone la concezione heideggeriana della metafisica, in particolar modo soffermandosi sulla differenza fra le due domande: *Leitfrage* e *Grundfrage*. Si è poi evidenziato come per il filosofo la metafisica, in perenne ricerca di risposte per poter rendere le cose stabili e quindi dominabili e definibili, finisce con il dimenticarsi dell'essere. Infatti, è proprio l'essere a donare la presenza all'ente tramite la propria sottrazione; tuttavia la metafisica si dimentica di aver dimenticato l'essere, finendo così per interrogarsi solo ed esclusivamente dell'ente. Il primo filosofo che, per Heidegger, ha iniziato a ragionare in tali termini è Platone che, tramite la propria dottrina delle idee, ha finito per interpretare l'essere come presenza stabile portando così anche ad un mutamento del concetto di verità, la quale da ἀλήθεια finisce per diventare «correttezza». L'essere viene così ridotto ad un ente privilegiato che permette ciò che viene rappresentato. Si è poi analizzata la metafisica cartesiana, che per Heidegger rappresenta il passaggio tramite cui l'uomo cerca di sostituirsi all'essere per disporre del dominio incondizionato dell'ente. L'uomo diviene così il *subiectum*, cioè il fondamento di ogni certezza; perciò l'ente è ciò che è perché l'uomo può farne esperienza. Infine si è esposta la metafisica nietzschiana che, tramite l'annuncio della morte di dio, rappresenta il compimento della metafisica occidentale, poiché tale annuncio annulla ogni possibilità della differenza ontologica tra essere ed ente. L'uomo diviene quindi la misura di tutte le cose, che egli stesso ordina per dare un senso alla propria esistenza mentre l'essere è ridotto a presenza.

Successivamente si è passati all'analisi del problema della tecnica. Si è evidenziato come, per Heidegger, sia essenziale l'esperienza greca dell'ente come ciò che si fa incontro all'uomo, che ha il compito di disvelare l'essere. Da ciò è stata esposta la differenza tra la tecnica antica intesa come disvelamento e custodia dell'essere, e la tecnica moderna, che invece diviene uno strumento nelle mani del soggetto-uomo per il dominio dell'ente, riducendo il reale oggetto. Proprio tramite ciò, secondo Heidegger, l'essere si viene a perdere poiché esso non è più ricercato: per questo motivo la tecnica rappresenta il compimento della metafisica. L'unica cosa

che conta è solo ed esclusivamente l'ente, oramai ridotto ad un insieme di forze accumulabili nel fondo per poterne disporre a proprio piacimento. In Nietzsche, nonostante egli ponga fine al mondo soprasensibile platonico, Heidegger trova una continua affermazione della volontà di potenza; questa diviene perciò il nuovo valore supremo attuando così l'oblio dell'essere avviatosi con Platone. Si potrebbe affermare che per Heidegger la volontà di potenza venga a coincidere con l'essenza della tecnica moderna, cioè un qualcosa fine solo e esclusivamente a se stesso, che pone le condizioni per poter continuare ad operare senza un vero scopo. Ciò emerge in particolar modo nella sua definizione della volontà di potenza come «volontà di volontà». La volontà di potenza finisce con il sostituire completamente l'essere trasformandosi nell'essere degli enti e nell'unico principio di ogni certezza. Inoltre, il superuomo, guidato dalla volontà di potenza, si pone come fine di tutto l'essente e finisce per calcolare tutto in vista dell'ordinamento della Terra e quindi della propria assicurazione.

Infine è stato affrontato il problema del nichilismo, che altro non è che la conseguenza derivante dall'epoca avviata con Nietzsche: «Età della compiuta mancanza di senso». Difatti, essendo ormai venuto meno l'essere, ed essendo stata impossibilitata ogni opportunità di un suo recupero, l'uomo finisce per cadere in un mondo privo di fini e caratterizzato da un continuo calcolo, per quanto riguarda la tecnica, o potenziamento, se si parla in termini di volontà di potenza. Come detto, per Heidegger, Nietzsche non riesce a superare il nichilismo poiché continua a pensare all'interno dello schema dei valori sostituendo i vecchi con dei nuovi. Tuttavia, nonostante Heidegger si proponga di recuperare l'essere nel suo autentico accadere, egli non riesce in tale intento, proprio perché dando una definizione dell'essere, finisce anch'egli con il ridurlo ad ente, perciò Heidegger si vede costretto a rinunciare a tale recupero. Ma effettivamente è vero che Nietzsche non riesca ad attuare un superamento del nichilismo? C'è chi, a differenza di Heidegger, intravede nel pensiero di questo filosofo degli elementi che fanno pensare diversamente.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Martin Heidegger citate e di riferimento (in ordine cronologico):

Der Wille zur Macht als Kunst, 1936-1937, trad. it. di F. Volpi, *La volontà di potenza come arte*, in Id., *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, pp. 21-215.

Überwindung der Metaphysik, 1936-1946, trad. it. di G. Vattimo, *Oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, pp. 45-65.

Die Ewige Wiederkunft des Gleichen, 1937, trad. it. di F. Volpi, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in Id., *Nietzsche*, cit., pp. 217-391.

Die Zeit des Weltbildes, 1938, trad. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 71-190.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht, 1939, trad. it. di F. Volpi, *L'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza*, in Id., *Nietzsche*, cit., pp. 543-562.

Der europäische Nihilismus, 1940, trad. it. di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in Id., *Nietzsche*, cit., pp. 563-743.

Nietzsches Metaphysik, 1940, trad. it. di F. Volpi, *La metafisica di Nietzsche*, in Id., *Nietzsche*, cit., pp. 745-808.

Die Metaphysik als Geschichte des Seins, 1941, trad. it. di F. Volpi, *La metafisica come storia dell'essere*, in Id., *Nietzsche*, cit., pp. 863-910.

Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, 1944-1946, trad. it. di F. Volpi, *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere*, in Id., *Nietzsche*, cit., pp. 809-861.

Einblick in das was ist, 1949, trad. it. di G. Gurisatti, in M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002, pp. 19-108.

Wer ist Nietzsches Zarathustra?, 1953, trad. it. di G. Vattimo, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 66-81.

Die Frage nach der Technik, 1953, trad. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-27.

Wissenschaft und Besinnung, 1953, trad. it. di G. Vattimo, *Scienza e meditazione*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 28-44.

Nietzsches Wort «Gott ist tot», 1953, trad. it. di P. Chiodi, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., pp. 191-246.

Saggi e studi su Heidegger citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

GALIMBERTI, G.

Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'Occidente, Feltrinelli, Milano, 2020.

RUGGENINI, M.

Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente, Bulzoni, Roma, 1977.

L'essenza della tecnica e il nichilismo, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Bari-Roma, 2005.

VATTIMO, G.

Introduzione a Heidegger, Laterza, Bari, 1996.

VOLPI, F. *Vita e opere*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Saggi e studi su Heidegger e Nietzsche citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

E. FINK *La filosofia di Nietzsche*, a cura di P. R. Traverso, Mondadori, Milano, 1973.

G. PENZO *Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Pàtron, Bologna, 1976.

MENGA, F. G. *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano, 2004.

S. MONETTI *Il dispetto. Nietzsche e Heidegger*, Bulzoni Editore, Roma, 2000.

W. MÜLLER-LAUTER *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, a cura di C. La Rocca, Edizione Parnaso, Triste, 1998.

Altri saggi e studi citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

F. VOLPI *Il nichilismo*, Laterza, Bari-Roma, 2018.

RINGRAZIAMENTI

A mio zio.