



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA**

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

ONTOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELLA TECNICA

Uomo, natura, animalità tra Heidegger e Gehlen

Relatore:

Ch.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureando:

Chiara Maria De Giuli

Matricola n. 2023597

ANNO ACCADEMICO 2022- 2023

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I – <i>Genealogia della soggettività moderna</i>	4
1. <i>Alle origini di ogni dualismo</i>	4
2. <i>Heidegger: le radici cartesiane della metafisica</i>	5
3. <i>Gehlen: verso il superamento del dualismo cartesiano</i>	13
CAPITOLO II – <i>Animalitas e Humanitas</i>	18
1. <i>Differenza antropologica come apertura al mondo</i>	18
2. <i>Heidegger: l'essenza del Dasein come formatore di mondo</i>	20
3. <i>Gehlen: il progetto particolare della natura</i>	44
CAPITOLO III – <i>Apertura al mondo come tecnica</i>	59
1. <i>L'essere dell'uomo e l'antropologia nell'età della tecnica</i>	59
2. <i>Heidegger: la tecnica e la sua essenza non-tecnica</i>	61
3. <i>Gehlen: l'uomo come moderno Prometeo</i>	91
CAPITOLO IV – <i>Essere e agire</i>	111
1. <i>Al di là della tecnica</i>	111
2. <i>Heidegger: oltrepassamento della metafisica come via d'accesso all'Essere</i>	113
3. <i>Gehlen: l'agire dell'uomo e il disagio della tecnica</i>	136
CAPITOLO V – <i>Ontologia e antropologia della tecnica a confronto</i>	153
1. <i>Heidegger e Gehlen: tra Gelassenheit e ascesi</i>	153
CONCLUSIONE	163
RINGRAZIAMENTI	169
BIBLIOGRAFIA	170

INTRODUZIONE

A prima vista, il pensiero filosofico sulla tecnica sembra essere emerso in concomitanza con l'affermazione della rivoluzione industriale tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. Se è indubbio che in questo periodo sia nata la moderna filosofia della tecnica, le riflessioni sulla particolare attività umana di creazione di artefatti sono presenti anche in Martin Heidegger e Arnold Gehlen. La tradizione filosofica europea affonda le sue radici nel pensiero metafisico di Platone e Aristotele; si dovrebbe incominciare da essi per rintracciare quelle linee e quelle tendenze che ci possono aiutare nella nostra indagine sull'origine della filosofia della tecnica. In generale la visione greca dell'universo affida alla tecnica, intesa come produzione artificiale, un ruolo inferiore e la relega su un gradino più basso,¹ quello della quotidianità, della strumentalità e del consumo, lasciando invece all'attitudine contemplativa e teoretica il compito di realizzare la vera essenza dell'uomo.

In epoca moderna, soprattutto in seguito al pensiero di Cartesio,² si fa strada una diversa concezione della tecnica che ci cala in un'antropologia che considera l'uomo come un padrone e possessore della natura. A partire dal XVI secolo, l'uomo utilizza la sua attività tecnica per realizzare il suo desiderio di predominio sulla natura; da ciò consegue che non vi è più una scala di valori tra i prodotti naturali e quelli artificiali, essi non differiscono più per la forma o per l'essenza bensì unicamente secondo la loro causa efficiente. Il riconoscimento del valore e dell'importanza della tecnica vedrà il culmine nel pensiero positivista³ che, in un certo senso, divinizza la scienza e la tecnica ritenendole in grado di risolvere qualsiasi problema e di

¹ «Solo noi, e solo da qualche decennio, abbiamo iniziato a vivere in un mondo interamente determinato da una scienza e una tecnologia in cui la verità oggettiva e la competenza pratica sono derivate da leggi cosmiche e universali anziché terrestri e 'naturali', e dove la conoscenza, acquisita scegliendo un punto di riferimento extraterrestre, è applicata alla natura terrestre e alla tecnica umana» (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Frizzi, Bompiani, Milano, 2017, p. 290).

² Cartesio, in particolare, rifiuterà una contrapposizione essenziale tra l'ordine naturale e quello meccanico, ritenendo che la differenza tra le due categorie poggia solamente sulla grandezza fisica. Dunque, per Cartesio, la tecnica altro non è che un mezzo a servizio dell'uomo che se ne serve per accrescere il proprio potere piegando la natura alle sue esigenze (cfr. R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, a cura di G. De Lucia, Armando, Roma, 2001, pp. 155-159).

³ «L'ordine e il progresso [...], rappresentano sempre più per la civiltà moderna due condizioni egualmente importanti [...]. Nessun ordine reale può essere stabilito, né soprattutto durare, se non è pienamente compatibile con il progresso» (A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di F. Ferrarotti, Mondadori, Milano, 2009, p. 48).

soddisfare ogni bisogno umano.

Tuttavia, con l'avvento del XX secolo emerge una più chiara e ampia consapevolezza dei gravi rischi connessi allo sviluppo tecnologico. Da un lato la tecnica, con azioni violente contro la natura e con la sua aggressività, richiede una quantità elevata di energia e di risorse portando sconvolgimenti sempre maggiori all'ecosistema; dall'altro lato, con la creazione di dispositivi sempre più potenti e distruttivi, essa tende gradualmente a sottrarsi dal controllo umano rischiando così di causare catastrofi che l'uomo difficilmente riuscirà a contrastare.

In questo scenario si leva un grido d'allarme in quanto, non è solo la vita dell'uomo ad essere minacciata dal progresso tecnico bensì lo stesso significato del suo essere-nel mondo, poiché sembra che nella tecnica moderna abbia voce una pretesa la cui imposizione l'uomo non è capace di arrestare, e anzi nemmeno di abbracciare con lo sguardo e di dominare nella sua interezza.

Con Cartesio l'uomo contemporaneo è diventato *maître et possesseur de la nature* al punto di sentirsi svincolato da ogni ostacolo nella sua corsa verso il dominio della terra, senza incontrare più nulla che non sia o non possa essere in suo possesso. L'uomo moderno, servendosi del pensiero calcolante afferra tutta la realtà che lo circonda e al limite anche se stesso, non trova più il tempo di preoccuparsi di altro perché immerso nella frenetica attività che lo spinge a conoscere e possedere sempre di più.

Tuttavia, oggi è abitudine – quasi un luogo comune – denunciare sia i pericoli connessi allo sviluppo incondizionato della tecnica sia quelli pericoli che conseguono dal suo utilizzo incontrollato. Di conseguenza sorge una domanda: Allora che cosa fare? Appurato che non si può tornare indietro a forme di civiltà primitive e non è possibile per l'uomo svincolarsi dall'utilizzo della tecnica, rimane aperta la ricerca di un'altra possibilità; è necessario incamminarsi in un lungo sentiero che, accompagnato dalla riflessione filosofica ed antropologica sul problema della tecnica, conduca a conclusioni che permettano, da una parte, di non rinunciare ai benefici della civiltà tecnologica ma che dall'altra sappiano neutralizzare i pericoli permettendo all'uomo di riconquistare la propria natura più autentica e libera.

Mai come nell'epoca dello strapotere della tecnica l'uomo si è sentito in gioco, posto al centro del proprio agire e del proprio essere, collocato però, ad un tempo, anche al centro di tutto l'esistente, soprattutto dal punto di vista morale in quanto consapevole della pericolosità della propria posizione.

Una riflessione di questo tipo è compiuta da Martin Heidegger e Arnold Gehlen. Entrambi

concepiscono l'essere umano come il progetto di se stesso e riconoscono l'importanza del ruolo giocato dalla tecnica nell'esistenza umana, comprendendo come sia impossibile privarsene: l'uomo deve saper coabitare con le proprie conquiste tecnologiche e necessita di servirsene per trovare il suo posto nel mondo ma, allo stesso tempo, non deve perdere se stesso lasciandosi provocare dalla tecnica.

Analizzeremo le posizioni di Heidegger e di Gehlen, dapprima seguendo uno sviluppo "in parallelo" dei due filoni di pensiero, con lo scopo di delineare con precisione tutte le fasi di riflessione che conducono gli autori ad avere, ciascuno, la propria specifica concezione di uomo e di tecnica. Dunque, tenteremo dapprima di comprendere in che modo abbia preso avvio la concezione dell'uomo come *subjectum*, composto da anima e corpo, che tramite la sua azione tecnica domina la natura; passeremo poi ad analizzare cosa distingue l'essere umano dal resto dei viventi, in particolare dagli animali, e cercheremo di definire cosa, rispettivamente per Heidegger e per Gehlen, caratterizza il suo peculiare agire ed essere nel mondo. Giungendo al punto focale della nostra indagine, lo scopo sarà quello di comprendere il significato attribuito rispettivamente da Heidegger e da Gehlen al termine "tecnica", indagandone l'essenza. In seguito, analizzeremo nel dettaglio il ruolo giocato dalla tecnica nell'ambito dell'esistenza umana e le conseguenze, o meglio i pericoli, che da essa derivano.

Infine, ci proponiamo di svolgere un confronto, sintetizzando al meglio le posizioni di Heidegger e di Gehlen riguardo ai temi trattati nei vari capitoli, mirando a cogliere gli eventuali punti di contatto e di divergenza tra due prospettive. Dunque, le domande alle quali tenteremo di dare risposta saranno: in che modo Heidegger e Gehlen concepiscono l'umanità dell'uomo a partire dalla relazione che esso intrattiene con l'animale? Qual è l'essenza e il valore della tecnica per l'essere umano in quanto tale? Quali sono i rischi e i pericoli a cui l'uomo va incontro nell'epoca dello strapotere della tecnica? Le due vie di pensiero, quella di Heidegger e quella di Gehlen, scorrono semplicemente l'una di fianco all'altra senza mai trovarsi in un punto d'incontro o hanno effettivamente dei luoghi di contatto?

Il percorso seguito da Heidegger condurrà ad una radicale domanda di senso, prettamente ontologica, mentre l'analisi svolta da Gehlen poggerà su fondamenta di tipo antropologico. Sia la filosofia dell'essere sia l'antropologia filosofica riportano il concetto di vita e di uomo al centro della riflessione; seppure con impostazioni e prospettive differenti Heidegger e Gehlen ci indicheranno ciascuno il sentiero che l'uomo dovrà percorrere per non lasciarsi strumentalizzare e per riappropriarsi del significato più profondo della sua essenza.

CAPITOLO I

GENEALOGIA DELLA SOGGETTIVITÀ MODERNA

‘Corpo io sono e anima’ - così parla il fanciullo [...] Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null’altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.

F. Nietzsche¹

1. *Alle origini di ogni dualismo*

L’indagine antropologica non è minata solamente dalla frammentazione del sapere e dal moltiplicarsi delle immagini dell’uomo bensì anche e soprattutto dalla scissione intrinseca all’essere umano stesso. È proprio a partire dall’idea di uomo come un essere composto che si è sedimentata la premessa teorica per campi di ricerca tra loro ben distinti.²

Sia da parte di Martin Heidegger che da quella di Arnold Gehlen ritroviamo l’esigenza di analizzare le basi dalle quali prende avvio e poi si sviluppa la concezione di essere umano come soggetto (*subjectum*) composto da un corpo e uno spirito.

Heidegger mette in evidenza il terreno nel quale la modernità ha affondato le sue radici, ritrovandole nella figura di Cartesio,³ che ha «matematicizzato» il mondo. Heidegger identifica l’avvento della scienza moderna e l’affermazione della tecnica meccanica come le caratteristiche essenziali del mondo moderno. La sua tesi mette in luce come nella scienza e nel metodo sperimentale il mondo si sia ridotto ad un’immagine, una rappresentazione (*vorstellung*). Infatti, il sapere scientifico fisico-meccanico sovrappone al reale della vita esperita direttamente un’immagine che la traduce in una idealizzazione consentendone la riduzione univoca a calcolabilità.

Ne consegue che il mondo e ciò che è parte di esso figurano come un qualsiasi oggetto dominabile e controllabile dall’uomo che è invece inteso come *subjectum*, come padrone incontrastato della natura. In questo modo, Cartesio crea il presupposto metafisico per la

¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976, p. 26.

² Cfr. V. Rasini, *L’essere umano. Percorsi dell’antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma, 2008, pp. 37-38.

³ Cfr. R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, a cura di G. De Lucia, Armando, Roma, 2001, pp. 156-158.

successiva antropologia.

Anche nel pensiero di Gehlen ritroviamo il tentativo di mettere in luce ciò che sta all'origine del modo di pensare dell'epoca moderna, più in particolare del dualismo anima-corpo che caratterizza la concezione dell'uomo.⁴ Il suo tentativo è quello di accantonare il tradizionale dualismo cartesiano rispetto alle riflessioni sull'uomo, in favore di una prospettiva che volga lo sguardo in direzione dell'unità psicofisica dell'umano.

Gehlen, dunque, evidenzia in termini prettamente empirici il tratto peculiare che contraddistingue l'uomo nella sua interezza come unità psicofisica: l'azione. Nell'agire dell'uomo egli rintraccia il punto focale da cui parte ogni spiegazione sull'essenza dell'uomo; il comportamento umano è sempre un'azione sia a livelli più basilari, come ad esempio le reazioni motorie alle percezioni, sia a livelli più complessi che toccano l'ambito culturale e la sfera sociale.

Questa determinazione unitaria dell'uomo come "essere dell'azione" è la caratteristica specifica dell'antropologia di Gehlen in quanto riunisce in sé la sua soluzione del mistero dell'uomo – giacché è nell'azione che ci si pone al di qua dell'opposizione interno-esterno nell'uomo consolidata a scissione nella sua autocomprensione spiritualistica –, e il quadro del suo problema.

2. Heidegger: le radici cartesiane della metafisica

Come direbbe Hegel, con Cartesio si staglia davanti agli occhi del navigatore dopo la lunga traversata la tanto ricercata terra della verità.⁵ Sono senza dubbio innegabili sia la portata del pensiero cartesiano sia quell'operazione eccezionale che esige la revoca in dubbio di ogni certezza oggettivisticamente preconstituita e che richiama ogni filosofo alla sua più profonda, personale e dunque insostituibile responsabilità verso se stesso e verso l'umanità tutta intera.

Tuttavia Cartesio, accecato dalla scoperta dell'ego dell'*epochè*, non fu in grado di cogliere alcuni aspetti essenziali da cui deriva una serie di fraintendimenti e di falsificazioni. Fuorviato dall'esemplarità delle scienze matematiche, Cartesio restringe la portata e l'estensione del *cogito* ai soli atti logico-noetici, i cui correlati sono costituiti dalle oggettività della sfera logico-

⁴ A. Gehlen, *Prospettive Antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, trad. it. di S. Cremaschi, il Mulino, Bologna, 1987, p. 23.

⁵ GWF. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di R. Bordoli Laterza, Bari, 2009, p. 468.

matematica.⁶ Cartesio entifica ed ipostatizza il suo *cogito* che funge da soggetto (*subjectum*) delle pure idee innate ed eterne appartenenti alla sfera noetica, trasformandolo in *res cogitans*, e questa a sua volta è fatta valere come sostanza. La sostanza cartesiana viene concepita come anima, che vale per il pensatore come anima-sostanza, costituita cioè solo di puro pensiero.

Tuttavia, dobbiamo tenere presente che il termine sostanza ha un duplice significato in quanto può voler indicare «o l'essere di un ente che è in quanto sostanza, la *sostanzialità*, o l'ente stesso, *una determinata sostanza*».⁷

Inavvertitamente nel pensiero cartesiano si produce nel suo pensiero una sovrapposizione dell'io psichico all'ego, una confusione di immanenza psicologica e di immanenza egologica, dell'evidenza della percezione interna (o autopercezione) e dell'autopercezione egologica. In questo modo, l'io viene a determinarsi come *mens sive animus sive intellectus*. Di conseguenza viene naturalizzato l'*ego cogito* che diviene una realtà sostanzialmente separata dalle altre che non sono della sua stessa natura pensante, priva cioè di *extensio*.⁸

L'*ego cogito*, per Cartesio, è in tutte le *cogitationes* il già rappresentato e prodotto, ciò che è presente e non problematico, ciò che è indubitabile e già sempre incluso nel sapere, l'autenticamente certo, stabilito prima di ogni altra cosa, come quello che pone tutto in relazione a sé e in tal modo op-pone e mette in relazione le cose tra loro.⁹

Cartesio vuole determinare ontologicamente il mondo come *res extensa*, ma è un'idea di sostanza non chiarita nel senso del suo essere perché dichiarata indichiabile in quanto l'essere non è accessibile come ente.¹⁰ In questo modo

⁶ Cfr. F. Bosio, *L'inizio cartesiano della filosofia in Husserl e Nietzsche*, in «Segni e comprensione», 52, 2004, pp. 53-66.

⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. it. di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2005, p. 116.

⁸ «Questo dice, come è noto, Cartesio nella espressione *cogito*. Il mondo non è per me in generale altro di quello che esiste consapevolmente in tale cogito e che vale per me. Esso ha il suo senso intero, universale e speciale, e il suo valore d'essere solo in base a tali *cogitationes*. In queste scorre il mio intero 'vivere-il-mondo', cui appartiene pure il vivere come ricerca e come fondazione scientifica» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, ed. it. a cura di F. Costa, Bompiani, Milano, 1970, pp. 21-22).

⁹ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 47.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 121.

Cartesio non solo ha dato una determinazione ontologica difettiva del mondo, ma [...] la sua interpretazione e i relativi fondamenti hanno portato a *saltare di pari passo* tutto il fenomeno del mondo quanto l'essere dell'ente che si presenta innanzi tutto come utilizzabile all'interno del mondo.¹¹

Nell'affrontare criticamente l'impostazione cartesiana dovremmo chiederci, secondo Heidegger, quale modo dell'essere dell'Esserci è predisposto come via d'accesso adeguata all'ente il cui essere (inteso come *extensio*) Cartesio identifica con l'essere del mondo.

La risposta si trova nell'*intellectio*, e ciò significa che l'unica via per accedere a questo ente è la conoscenza fisico-matematica. Secondo Cartesio, dunque, «il conoscere matematico è l'unico modo di conoscere l'ente che sia sempre certo del sicuro possesso dell'essere dell'ente considerato».¹² Da ciò deriva che si assumerà come essere autentico dell'ente che si esperisce nel mondo ciò di cui si potrà dimostrare il carattere di permanenza costante e «ciò che in un ente si rende accessibile attraverso la matematica, ne costituisce l'essere».¹³

Così, prendendo le mosse da una determinata idea dell'essere implicita nel concetto di sostanzialità e da una determinata idea di conoscenza che conosce questo essere «viene imposto al 'mondo' il suo essere».¹⁴ Heidegger sottolinea che

Cartesio non lascia che il modo di essere dell'ente intramondano sia esibito da questo ente stesso, ma, sul fondamento di un'idea dell'essere (essere = semplice-presenza costante) non provata e oscura nella sua origine, prescrive per così dire al mondo il suo essere autentico.¹⁵

Con questa operazione, continua Heidegger, Cartesio mette in atto un vero e proprio

¹¹ *Ivi*, p. 122. Scrive Heidegger riguardo il concetto di utilizzabilità: «In questo è scoperta e resa accessibile a tutti la *natura come mondo-ambiente*. Nelle vie, nelle strade, nei ponti, nei fabbricati il prendersi cura scopre la natura secondo particolari direzioni [...]. Il modo d'essere di questo ente è l'utilizzabilità [...]. *L'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così com'esso è 'in sé'*. Però l'utilizzabile 'c'è' solo sul fondamento della semplice presenza» (*Ivi*, §15, pp. 94-95).

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p.123.

trapianto filosofico dell'eredità dell'ontologia tradizionale all'interno della fisica matematica moderna e nei suoi fondamenti trascendentali. Egli non ha bisogno di porre il problema della via d'accesso adeguata all'ente intramondano perché il predominio dell'ontologia tradizionale ha già definito anticipatamente quale sia il giusto modo di cogliere l'ente autentico.¹⁶

Sulla scia di questo orientamento, Cartesio prende le distanze dall'altra possibile via d'accesso all'ente, tramite intuizione, e la contrappone al fermo e sicuro intelletto; egli tuttavia sa bene che la manifestazione dell'ente non avviene innanzi tutto nel suo essere autentico e che ogni dato sensibile rimane privo di importanza ontologica perché

i sensi non ci fanno conoscere l'ente nel suo essere, ma annunciano semplicemente l'utilità o la dannosità delle cose presenti nel mondo esterno per l'essere umano dotato di corpo [...]. I sensi non ci informano sull'ente nel suo essere.¹⁷

Potremmo dire che in questo modo Cartesio riduce la conoscenza dell'intramondano ad una giustapposizione (nel senso della semplice-presenza) di due *res extensae* che sono semplicemente-presenti. Le qualità estensive non si manifesterebbero se non ci fosse un ente che ha il modo d'essere dell'Esserci o di un vivente. Quest'idea dell'Esserci come semplice-presenza impedisce che i comportamenti dell'Esserci, dell'uomo, siano considerati nel modo ontologico adeguato e di conseguenza Cartesio, così facendo, serra la via per cogliere il carattere fondato di ogni apprensione sensibile ed intellettiva e per comprenderle come possibilità dell'essere-nel-mondo.

Le qualità fisiche degli enti intramondani divengono per l'uomo-soggetto – che si muove nel mondo-oggetto – dei mezzi, degli strumenti, che devono essere sfruttati ed utilizzati per realizzare la propria esistenza:

La produzione scientifica è costituita dall'oggettività dell'ente, dal suo apparire come oggetto (*Gegen-stand*) per un soggetto, la produzione tecnica è costituita dalla disponibilità (*Be-stand*) dell'ente, resa possibile dalla sua oggettivazione. L'ente cioè è chiamato (provocazione scientifica) nell'orizzonte dell'oggettività, anticipato dalla scienza, affinché sia disponibile ad ogni richiesta di impiego (pro-vocazione tecnica) da parte dell'uomo.¹⁸

¹⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano, 1986, p. 93.

Il pensiero di tipo scientifico, nel produrre (*herstellen*) la forma del concetto, contribuisce a rendere disponibile il contenuto oggettivo dell'ente e in questo modo di porre (*stellen*) tecnico-scientifico si rivela la peculiarità del pro-porre rappresentativo (*vor-stellen*) proprio del pensiero.¹⁹ Per Heidegger è proprio nella metafisica di Cartesio che «per la prima volta l'ente è determinato nell'oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare stesso».²⁰ La tesi cartesiana *cogito ergo sum* può essere formulata anche come *sum res cogitans*: «Sono un ente il cui modo di *essere* consiste nel rappresentare, cosicché questo rap-presentare pone nella rappresentatezza anche colui che rappresenta».²¹

Possiamo dunque affermare che con Cartesio la storia del pensiero filosofico occidentale anche dove diviene critica – come appunto in Cartesio e in Kant – «segue sempre la linea del rappresentare metafisico. Essa pensa a partire dall'ente in direzione dell'ente»²² e ha visto emergere la centralità dell'uomo-soggetto con il suo predominio sul mondo-oggetto, visione che guida l'attuale concezione del mondo.

Che cosa c'è infatti di più evidente dell'affermazione che un 'soggetto' si rapporta a un 'oggetto' e viceversa? Questa 'relazione fra soggetto e oggetto' diviene un presupposto necessario. Ma tutto ciò, anche se incontestabile nella sua effettività, anzi proprio per questo, resta un presupposto fatale se la sua necessità ontologica e, prima ancora, il suo senso ontologico sono lasciati nell'oscurità.²³

L'uomo si percepisce come soggetto forte davanti ad un oggetto debole, che deve divenire uno strumento modellabile e adattabile alle sue richieste e pretese, a tale scopo «è necessario che si assicuri sempre di più delle sue capacità e dei suoi mezzi di dominio e che se li tenga sempre pronti in modo sempre rinnovato per una assoluta disponibilità».²⁴

Con Cartesio l'Esserci, spiega Heidegger, ha iniziato la caduta in un mondo privo di quella

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina, Silva, Milano, 1962, p. 47.

²⁰ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1984, p. 84.

²¹ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, in Id. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, p. 669.

²² M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2020, p. 57.

²³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §12, p. 80.

²⁴ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 670.

profondità dalla quale l'essenziale viene e ritorna all'uomo e gli si propone spingendolo ad una superiorità che gli dà una posizione da cui agire. Conseguentemente tutto viene appiattito e ridotto al medesimo livello, come se fosse la superficie appannata di uno specchio che non riflette e non rimanda ad alcunché, la dimensione prevalente è divenuta quella dell'estensione e del numero.²⁵

È appunto l'epoca moderna quella fondata dalla metafisica, iniziata da Cartesio, la cui manifestazione essenziale è la scienza moderna accompagnata dalla tecnica. È indubbio che il mondo moderno, liberando l'individuo, ha fatto prevalere il soggettivismo e l'individualismo ed è altrettanto fuori discussione che in nessun'altra epoca precedente sia stato elaborato un oggettivismo così spinto.²⁶ Ciò che qui è decisivo non è l'emancipazione dell'uomo dai ceppi precedenti bensì la trasformazione profonda dell'essenza stessa dell'uomo che si costituisce come uomo-soggetto. Questo significa, in altre parole, che l'uomo «diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale».²⁷

Tutto ciò è reso possibile solamente se si muta la concezione dell'ente nel suo insieme. Ci chiediamo, dunque, dove ha luogo questa trasformazione? Qual è, come conseguenza, l'essenza del mondo moderno?

Condurre una riflessione sull'epoca moderna significa cercare la moderna immagine del mondo (*Weltbild*). Ma per quale motivo l'interpretazione di un'epoca storica deve assumere i contorni di un'immagine del mondo? Che cos'è l'immagine del mondo? La risposta sembrerebbe scontata: una raffigurazione del mondo. Mondo è la denominazione utilizzata per indicare l'ente nella sua totalità (il termine non è l'equivalente di cosmo o natura), in questo concetto ricade anche il fondamento del mondo.²⁸ Per immagine s'intende invece, in prima

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano, 1990, p. 56.

²⁶ Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 85.

²⁷ *Ivi*, p. 86.

²⁸ Una descrizione fenomenologica di "mondo" significa «svelare l'essere dell'ente presente nel mondo e fissarlo in concetti categoriali»; l'ente che è nel mondo sono le cose naturali. Sorge allora il problema della definizione delle "cose naturali" e della natura come tale, scrive Heidegger: «Ontologicamente il 'mondo' non è affatto una determinazione dell'ente *difforme* dall'Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'Esserci stesso [in quanto essere-nel-mondo]. Ciò non esclude però che la via della ricerca intorno al fenomeno del 'mondo' debba passare attraverso l'ente intramondano e il suo essere». Il concetto di mondo può essere impiegato per designare la totalità dell'ente semplicemente presente all'interno del mondo, può fungere da termine ontologico e significare l'essere

istanza, la riproduzione di qualcosa e dunque potremmo pensare all'immagine del mondo come ad un dipinto dell'ente nel suo insieme. In secondo luogo, con immagine del mondo intendiamo il mondo stesso ossia l'ente nella sua totalità.

Immagine non è dunque intesa come mera imitazione bensì come ciò che è implicito nell'espressione: l'averne un'idea fissa di qualcosa. In altre parole, significa «porre innanzi a sé l'ente stesso così come viene a costituirsi per noi e mantenerlo costantemente così come è posto».²⁹ Tuttavia, la definizione di immagine non è ancora completa. Il concetto sopra riportato significa anche essere al corrente, essere pronto per, orientarsi nella cosa e quando il mondo diviene immagine, l'ente viene assunto proprio come ciò in cui l'uomo si orienta, come ciò che l'uomo vuole porre dinanzi a sé (*vor-stellen*) e avere davanti.

Seguendo il ragionamento heideggeriano fin qui svolto si può comprendere come l'ente in quanto tale divenga ente solo in quanto posto dall'uomo che rappresenta e produce. L'essere stesso dell'ente viene ricercato e rintracciato nell'esser-rappresentato dell'ente.³⁰ Potremmo affermare che la verità diventa la certezza del rappresentare e l'uomo diviene colui che si rappresenta l'ente risolto in oggetto; di conseguenza, l'ente è da intendere come un vero e proprio prodotto dell'uomo stesso.³¹

Rappresentare significa dunque, per l'uomo, portare davanti a sé la semplice-presenza come qualcosa di contrapposto rapportandola a sé e facendosi un'idea fissa dell'ente. Con quest'operazione l'uomo mette in scena anche se stesso, entra nella cerchia quotidiana delle rappresentazioni ordinarie e pubbliche; così facendo, egli, si pone nella «scena in cui l'ente non può che rappresentarsi, presentarsi, cioè esser immagine».³²

Il cambiamento decisivo rispetto ad epoche precedenti si rileva nel fatto che l'uomo occupa questa nuova posizione come qualcosa che egli stesso ha prodotto, permane in essa deliberatamente come se fosse la più appropriata per sé e la garantisce come il terreno favorevole al progredire dell'umanità. L'uomo decide in che modo deve situarsi rispetto all'ente

dell'ente semplicemente presente, può indicare ontologicamente ciò in cui un *Dasein* effettivo vive come tale e, infine, può essere inteso come concetto ontologico-esistenziale della "mondità" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §14, p. 85 e sgg).

²⁹ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 87.

³⁰ *Ivi*, p. 88.

³¹ Cfr. M. Nacci, *Pensare la tecnica: un secolo di incomprensioni*, Laterza, Bari, 2000, p. 43.

³² M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 93.

ridotto ad oggetto. In questo preciso punto della storia troviamo l'origine di quel particolare modo d'essere dell'uomo «che consiste nel prender possesso della sfera dei poteri umani come luogo di misura e di dominio dell'ente nel suo insieme».³³ L'epoca caratterizzata da un simile evento non è solamente nuova o diversa rispetto al passato bensì si impone come nuova in se stessa e in maniera assoluta.

Alla luce del percorso fatto finora possiamo comprendere meglio il corso fondamentale della storia moderna:

Quanto più profondamente e recisamente il mondo è conquistato e perciò disponibile per l'uomo, quanto più l'oggetto si rivela oggettivo e il *subjectum* si impone soggettivisticamente cioè perentoriamente, e tanto più risolutamente la concezione del mondo e la teoria del mondo si trasformano in dottrina dell'uomo, in antropologia. Nessuna meraviglia quindi se solo là dove il mondo è divenuto immagine si impone l'umanesimo.³⁴

L'umanesimo, spiega l'autore, non è altro che un'antropologia estetico-morale. Scopo dell'antropologia e dell'umanesimo è l'assicurazione dell'autocertezza del *subjectum*.

Nel mondo moderno emerge quello che Heidegger chiama il gigantesco, sia inteso come il più grande (ad esempio le lunghe distanze che si annullano per mezzo dell'aeroplano) che come il più piccolo (si pensi ai numeri della fisica atomica). Il gigantesco non è semplicemente il vuoto indefinitamente esteso del quantitativo puro bensì è ciò attraverso cui il quantitativo si costituisce in una sua propria qualità trasformandosi in un modo eminente del grande. Non appena il gigantesco della pianificazione, del calcolo, dell'organizzazione e dell'assicurazione fa capovolgere il quantitativo nella sua qualità ecco che ciò che prima sembrava interamente calcolabile si trasforma in incalcolabile.

Il gigantesco, l'incalcolabile, è lo spettro che si distende su tutte le cose quando l'uomo diviene soggetto e il mondo immagine. A causa di quest'ombra il mondo moderno si colloca in una regione che sfugge ad ogni rappresentazione, ma quest'ombra «annuncia anche qualcos'altro la cui comprensione ci è oggi vietata».³⁵ L'essenza nascosta dell'ente si rivela come il non-essente, il nulla, ma il nulla non è mai un mero niente esattamente come non è un

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, pp. 97-98.

³⁵ *Ivi*, p. 101.

qualcosa ossia un oggetto. Il nulla è l'essere stesso, la cui verità raggiungerà l'uomo quando egli si sarà oltrepassato come *subjectum*, cioè quando non si rappresenterà più l'ente come oggetto.

3. Gehlen: verso il superamento del dualismo cartesiano

Nel momento in cui la filosofia comincia ad emanciparsi dalla teologia si comincia a porre, e a tentare di rispondere all'interno di nuove categorie, alla domanda: che cos'è l'uomo? È ciò che ha fatto Cartesio definendo l'uomo come una macchina in cui risiede uno spirito immortale.

Con questo dualismo si era per lo meno data una risposta, e questa risposta si rivelò ora utilizzabile ai fini di un'organizzazione dualistica di tutte le scienze, che potevano essere o scienze dello Spirito o scienze della Natura. Da qui deriva anche la straordinaria durata di questo schema cartesiano.³⁶

Di nuovo, bersaglio emblematico della critica di Gehlen è Cartesio che, trasportato dalle nuove scoperte in ambito scientifico-naturalistico, ha interpretato l'uomo come un corpo tra altri corpi giungendo al rigoroso dualismo tra corpo e anima che di fatto ha proposto al pensiero occidentale, come già abbiamo potuto constatare, uno schema «inconsuetamente durevole».³⁷

Per la riflessione l'io pensante se stesso si stacca dall'io esteriore, non pensante, dal corpo, in modo insufficiente: per la stessa riflessione l'io è appunto pensiero e l'altro lato il corpo. Con ciò è fissato il dualismo e l'io interiore, autentico, viene definito come essenzialmente cosciente, cioè 'anima', con la principale qualificazione '*cogitatio*'.³⁸

Alla sfera interiore dell'umano, all'anima, vennero dedicati gli studi psicologici e le scienze dello spirito, mentre alla sfera esteriore, al corpo, si dedicarono il sapere fisiologico, anatomico, medico, chimico e fisico. Un tale sdoppiamento non sarebbe di per sé negativo, in quanto contribuisce all'approfondimento delle ricerche e all'incremento dei dati scientifici a nostra

³⁶ A. Gehlen, *Prospettive Antropologiche*, cit., p. 24.

³⁷ *Ivi*, p. 23.

³⁸ A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, prefazione di K. Rehberg, trad. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1990, p. 69.

disposizione; esso, tuttavia, ha favorito enormemente la frammentazione delle conoscenze sull'essere umano. Gehlen volle sfruttare il potenziale riflessivo della tradizione filosofica per la sua impostazione, in particolare per quegli aspetti che possono essere rinvenuti solo empiricamente, grazie all'accordo dei risultati delle scienze biologiche e delle scienze della cultura. A questo scopo andava realizzata una filosofia "antimetafisica".³⁹

Gehlen non solo rifiuta la distinzione metafisica tra anima e corpo ma ritiene infruttuosa ed inutile la questione stessa del rapporto che intercorre tra i diversi aspetti della realtà umana poiché, anche dopo una riflessione lunga secoli, non si è pervenuti ad alcun risultato convincente.⁴⁰ La domanda fondamentale che l'autore pone, a questo punto, è se non sia giunto il momento di superare il dualismo introdotto da Cartesio e porre *ex novo* una questione in cui non sia presente il problema mente-corpo volgendo lo sguardo in direzione della necessità di «riconoscere una 'totalità' dell'uomo».⁴¹

La tesi dell'unità di corpo e psiche [...] non viene propriamente a capo del loro dualismo [...]. Essa esprime semplicemente il rifiuto di addentrarsi negli ardui problemi che vi si annidano. Perché è venuto in mente alla natura di organizzare un essere che si trova sempre esposto a una singolare capacità di errore e alla perturbabilità della coscienza? Perché non ha fornito l'uomo, piuttosto che di 'psiche' e di 'spirito', di qualche istinto in più di sicuro funzionamento? [...] A nessuna di tali domande v'è sinora risposta.⁴²

L'unico percorso lungo il quale possa incamminarsi una nuova antropologia filosofica è quello di evitare *in toto* la domanda diretta al problema del dualismo cartesiano trovando una chiave di lettura alternativa della realtà umana.⁴³ La neutralità psicofisica diviene il primo passo per impostare su nuove basi tutta la filosofia del corporeo.⁴⁴

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 10.

⁴⁰ *Ivi*, p. 26.

⁴¹ A. Gehlen, *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. di C. Mainoldi, introd. di K. Rehberg, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine, 2010, p. 49

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 27.

⁴⁴ «I due concetti di 'indifferenza psicofisica' e di 'comportamento' sono poi diventati i pilastri dell'antropologia filosofica [...] di Gehlen» (G. Cusinato, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano, 2008, p. 99).

A prendere le redini della nuova antropologia gehleniana è la categoria dell'azione che si pone in un ruolo psicofisicamente neutrale che vada a scardinare il dualismo cartesiano:

Nella azione [...] la riflessione è ineffettuabile e sospesa, e né nell'indirizzare lo sguardo verso un oggetto interessante, né nell'afferrare qualcosa, né infine nel movimento complessivo verso qualcosa è possibile dividere un aspetto 'cosciente' da uno 'materiale'. Ciò che viene veramente esperito è qualcosa di ben diverso: un movimento complessivo, che appare come impulso oppure come interesse, prosegue come azione di diversi organi, viene guidato e condotto dal pensiero. Questo processo non è assolutamente descrivibile con la coppia di concetti 'anima cosciente-corpo'.⁴⁵

Questo concetto rende possibile la considerazione dell'uomo come un essere che *in primis* agisce, là dove per azione s'intende l'attività indirizzata alla modificazione della natura in vista degli scopi umani; è la modalità d'esistenza del vivente che «diversamente dal non vivente si trova in rapporto attivo e necessario di scambio con l'esterno».⁴⁶

Posizionandosi nell'ottica della "relazione con", l'azione e la modalità del comportamento umano divengono un punto focale rispetto al vero e proprio soggetto del fare: è il fare stesso che diviene oggetto di riflessione, portando sul piano principale le proprie modalità di attuazione, rispetto alle quali risultano indifferenti le componenti mentali e fisiche. L'azione, spiega l'autore, è la specifica modalità del comportamento che l'uomo è costretto ad assumere per la propria sopravvivenza; in altre parole, egli agisce «in quanto non è adatto alla sopravvivenza».⁴⁷ L'uomo vive o sopravvive «fino a quando è in grado di dilatare il proprio io, di appropriarsi degli spazi del mondo – per l'essere umano è [...] un conservarsi in vita dell'ampliamento dell'io».⁴⁸ È importante notare, a questo punto del ragionamento, che il concetto gehleniano di azione riguarda solo ed esclusivamente l'ambito umano e denota lo specifico atteggiamento che questi assume in quanto costitutivamente e biologicamente carente.

È chiaro che per Gehlen le prestazioni tipicamente umane, come il pensiero o il linguaggio⁴⁹

⁴⁵ A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 69.

⁴⁶ V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma, 2008, p. 27.

⁴⁷ V. Rasini, *L'agire dell'uomo. Sul pensiero di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano-Udine, 2018, p. 23.

⁴⁸ U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano, 1988, p. 18.

⁴⁹ Sul ruolo del linguaggio nell'antropologia di Gehlen ci soffermeremo nel capitolo II di questo elaborato.

parlato, oltre all'azione, sono rese possibili dall'esistenza di un corpo.

Se si chiede cosa caratterizzi in prima linea il nostro schema, si può rispondere: l'aspetto fisico, somatico dell'uomo e il suo aspetto interiore, spirituale, possono essere pensati insieme in modo sensato solo a condizione che osserviamo che da un punto di vista biologico [...] il suo comportamento intelligente e previsionale è costrittivamente imposto proprio da determinate caratteristiche fisiche.⁵⁰

Sono quindi le caratteristiche fisiche a definire l'essere dell'uomo, pertanto la corporeità risulta un aspetto decisivo nell'indagine antropologica sull'interezza umana.

Dato che nell'agire organico vi è sempre una corrispondenza tra percezione e movimento corporeo (ogni percezione è accompagnata dal movimento corporeo e viceversa), Gehlen si serve del concetto di circolo dell'azione (*Gestaltkreis*), introdotto e utilizzato da Viktor von Weizsäcker,⁵¹ per indicare il processo circolare dell'azione che crea una configurazione vitale. Considerato che movimento e percezione sono due momenti che fanno parte di un'unica prestazione, questa dinamica circolare del processo agente implica l'impossibilità di determinare il reale momento d'inizio dell'atto biologico e la successione causale degli eventi; inoltre rende possibile correggere l'atto eseguito in base all'esito da esso ricavato e, in relazione al successo o insuccesso degli effetti derivanti dall'azione, seguirà un atto ricalibrato e, se così vogliamo dire, corretto opportunamente.⁵²

Un esempio portato da Gehlen per spiegare ulteriormente il circolo dell'azione descrive la serie di trasformazioni fattuali che si producono nel tentativo di girare una chiave in una serratura poiché

in queste operazioni c'è una serie di successi e insuccessi [...] che voi vedete, udite e sentite

⁵⁰ A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 89.

⁵¹ Si fa riferimento a Viktor von Weizsäcker (1886-1957), fisiologo e antropologo tedesco, noto per aver elaborato il concetto di *Gestaltkreis* a partire dalla psicologia della *Gestalt*, relativo alla costante rimodulazione degli eventi biologici attraverso l'esperienza. Per *Gestaltkreis* egli intende quel principio in base al quale tra soggetto e oggetto sussiste un rapporto di condizionamento reciproco e circolare, concretamente ogni essere vivente è sempre in un rapporto di coappartenenza con ciò che lo circonda (si veda, V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, a cura di P. A. Masullo, ESI, Napoli, 1995).

⁵² Cfr. V. Rasini, *L'essere umano*, cit. p. 141.

emotivamente, successi e insuccessi che vengono dunque restituiti alla fonte, che voi percepite; e, a seconda della percezione, [...] modificate i vostri movimenti di prova, ed infine a livello fattuale si produce effettivamente il successo e la serratura scatta.⁵³

La concezione l'agire umano come atto che unifica l'uomo mette all'angolo il dualismo cartesiano e, ad un tempo, fa emergere la funzione di progressivo perfezionamento che accompagna tale meccanismo. L'essere umano è l'unico in grado di

mettere in moto processi psico-fisiologici che comportano una presa di consapevolezza di sé e della realtà [...] e, quindi, dopo un intervallo di tempo, una risposta motoria adatta alla situazione, finalizzata alla sopravvivenza.⁵⁴

Il taglio empirico dell'antropofilosofia gehleniana sottolinea il carattere prevalentemente pratico dei processi che mettono il mondo e la natura a disposizione dell'uomo, in direzione di un'antropologia che «non aspira a essere altro che elaborazione concettuale dei fatti che riguardano la costituzione corporea dell'uomo o che hanno origine a partire da essa».⁵⁵

Gehlen, in questa fase, vuole tenere ben salda la sua indagine sull'essenza dell'uomo in un terreno prettamente empirico, senza compiere alcun salto metafisico spostando lo sguardo sull'anima o sullo spirito, come invece aveva fatto Scheler nella sua antropologia.⁵⁶

L'agire dell'uomo si traduce e sfocia nell'agire tecnico: solo così è in grado di sopravvivere, evolversi, attualizzare le proprie potenzialità. Possiamo definire l'uomo di Gehlen come *homo technologicus* o *homo faber* in quanto l'azione tecnica e la tecnica in generale non possono essere mai svincolate dall'uomo perché insite nell'essenza umana stessa.

⁵³ A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 142.

⁵⁴ M.T. Pansera, *L'uomo progetto della natura: l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Ed. Studium, Roma, 1990, p. 22.

⁵⁵ V. Rasini, *L'essere umano*, cit., p. 130.

⁵⁶ Scheler, compiendo un indebito "salto metafisico", individua nell'uomo la presenza dello Spirito (*Geist*) contrapposto a quello al principio della vita (*Drang*) che, secondo la visione di Gehlen, «andrebbe contrapposto a tutte le capacità o prestazioni di cui si è detto, [...] e [...] perciò stesso depennato dal novero delle cose della natura», situandosi su un piano extranaturale, per l'appunto, metafisico. Così facendo l'antropologia di Scheler rimane ancorata alla tradizione del dualismo metafisico iniziato da Cartesio senza mai superarlo e senza ottenere una definizione di uomo da un punto di vista psicofisico neutrale (A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 59, cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2004, p. 167).

CAPITOLO II

ANIMALITAS E HUMANITAS

Non si capisce un filosofo se non cercando di capire bene ciò che intende dimostrare, e in verità non dimostra, sul limite tra l'uomo e l'animale.

J. Derrida¹

1. *Differenza antropologica come apertura al mondo*

Potremmo notare come il paradigma cartesiano, umanistico e antropocentrico si rifletta anche all'interno dell'indagine sulla condizione ontologica dell'uomo in relazione agli altri viventi.

Nei seguenti paragrafi si prenderanno in considerazione le posizioni di Heidegger e Gehlen riguardo al tema della differenza che sussiste tra uomo ed animale. In generale, entrambi rifiutano il tradizionale schema graduale che vede l'uomo posto al vertice della scala evolutiva ma, nonostante questa prospettiva iniziale comune, vedremo come approdino a differenti risultati nel definire ciò che contraddistingue l'uomo, il *Dasein*, dagli altri viventi.

In tutta la filosofia heideggeriana la questione ontologica della determinazione dell'umanità dell'umano ricorre come tema di estrema importanza, mentre il tema dell'animalità rimane per lo più sullo sfondo nonostante la stretta correlazione con il primo. Il filosofo, nella *Lettera sull'«umanismo»*, si dichiara critico nei confronti della tradizione umanista, poiché questa riduce l'uomo all'animale dotato della differenza specifica della ragione.²

Analizzeremo quella che in *Concetti fondamentali della metafisica*, Heidegger chiama "terza via" per accedere all'essenza del *Dasein*, ossia la strada dell'osservazione comparata per cogliere le differenze tra l'uomo e gli enti che fanno parte del mondo. Preliminarmente tenteremo di definire che cos'è mondo nel pensiero heideggeriano. L'uomo, infatti, non è meramente parte del mondo come invece lo sono animali, piante e pietre bensì ha il mondo ed

¹ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. di M. Zannini, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano, 2006, pp. 68-69.

² «Il primo umanismo [...] e tutte le altre forme di umanismo che sono via via emerse fino ad oggi, presuppongono come ovvia l'«essenza» universale dell'uomo. L'uomo è considerato come *animal rationale*. [...] Questa determinazione dell'essenza dell'uomo non è falsa, ma è condizionata dalla metafisica» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 43-44).

è al contempo signore e servo di quest'ultimo. Riassumendo la posizione di Heidegger in merito potremmo dire che la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo e l'uomo è formatore di mondo.³

Gehlen, in ottica antropologica, pone l'attenzione sul fatto che l'uomo è un progetto del tutto peculiare della natura e per questo occupa un posto peculiare all'interno di essa e tra gli altri esseri viventi. In generale, l'autore fa notare come l'uomo, in confronto all'animale, sia un essere particolarmente manchevole e carente dal punto di vista biologico. Di conseguenza, egli è aperto al mondo perché difetta dell'adattamento animale ad un particolare ambiente. Lo scopo è quello di delineare le posizioni di Heidegger e Gehlen, dal punto di vista ontologico per il primo e antropologico per il secondo, sul rapporto tra uomo e animalità per comprendere la concezione dell'umano che emergerà dalle due analisi.

2. Heidegger: l'essenza del *Dasein* come formatore di mondo

In *Essere e tempo* la questione del vivente compare solo in *via negationis*. Avendo lo scopo principale di delimitare lo spazio di attuazione del *Dasein*, Heidegger concentra l'indagine sulle strutture che caratterizzano l'ente uomo;⁴ il vivente⁵ (l'animale) appare qui come polo negativo e, volendo precisare, quasi mai nominato all'interno di un discorso che ruota attorno all'analitica esistenziale dell'Esserci.

Tuttavia, è bene tener presente come *Essere e tempo* celi in sé la chiave di lettura per l'interpretazione del corso *Concetti fondamentali della metafisica* in quanto presenta parallelamente un'interrogazione sulla questione della vita e del vivente. Il tentativo di *Essere e tempo* è quello di smarcare l'analisi dell'uomo da qualsiasi interpretazione biologistico-antropologica, a cui l'equivoca nozione di vita effettiva (*faktisches Leben*) ancora rimandava, ciò più avvenire solamente determinando una linea di confine netta tra quell'ente che semplicemente vive, l'animale, e quell'ente "speciale" dotato, invece, del "privilegio"

³ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, trad. it. P. Coriando, a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova, 1999, p. 232.

⁴ Cfr. S. Spina, *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano, 2015, p. 82.

⁵ I termini "vivente" ed "animale" saranno d'ora in poi utilizzati come sinonimi per un motivo interno al pensiero heideggeriano stesso: quando Heidegger impiega i termini 'vita' e 'vivente' si riferisce in maniera precipua all'animale e alla sua essenza.

dell'esistenza: il *Dasein*.

Se decidessimo di tracciare un profilo del vivente nelle indagini svolte in *Essere e tempo*, risulterebbe che l'animale è quell'ente che non è un essere-nel-mondo, non è capace di angosciarsi né tantomeno di decidere del proprio progetto esistenziale e, soprattutto, non ha la possibilità di morire. La condizione dell'animale può essere accostata a quella della quotidianità dell'Esserci: «Il Si non lascia sorgere il coraggio dell'angoscia davanti alla morte. Il predominio dell'interpretazione pubblica del Si ha già sempre deciso anche intorno alla situazione emotiva che deve determinare l'atteggiamento nei confronti della morte».⁶ L'animale, come il *Man*, è estraniato in uno stato che caratterizza il modo d'essere della deiezione.⁷

Il corso intitolato *Concetti fondamentali della metafisica* rappresenta il tentativo esplicito da parte di Heidegger di individuare la soglia che intercorre tra umanità ed animalità. La novità di questo corso sta nella volontà dell'autore di pensare la differenza in maniera comparativa e non più escludente come aveva fatto in *Essere e tempo*, a partire da un'analisi più approfondita di questioni riguardanti direttamente il vivente. Per la prima e per certi versi anche ultima volta, Heidegger si confronta da vicino su questioni riguardanti esplicitamente il vivente – in maniera più specifica l'animale – tentando di individuarne i tratti fondamentali e proponendo un'interpretazione originale del suo statuto ontologico.⁸

Prima di esaminare la proposta heideggeriana in maniera più precisa, è necessario inquadrare il *milieu* culturale entro cui si sviluppa la concezione del vivente di Heidegger.

Dimostrando l'infondatezza di un pregiudizio sul pensiero heideggeriano, ovvero che le pagine della sua opera rivelerebbero un totale disinteresse nei confronti delle scienze della natura – se non un radicale disprezzo – i *Concetti fondamentali della metafisica* offrono la possibilità di capire il mondo in cui l'autore affronta il dibattito per molti versi fecondo con i principali indirizzi scientifici⁹ che in quegli anni si occupavano di inquadrare entro categorie

⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §51, p. 305.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Cfr. M. Russo, *Animalitas: Heidegger e l'antropologia filosofica*, in *Discipline filosofiche*, Quodlibet, Macerata, XII, 2002, pp. 167-195.

⁹ La nascita della biologia come disciplina, ossia come scienza specifica che si occupa della vita, è un evento recente, relativo alla modernità. In seguito al crollo delle certezze di natura 'teologica', la vita diviene problematica in sé e, dunque, degna di essere indagata (cfr. P. Amato, *L'invenzione della vita. Note su Foucault, la biopolitica e l'irrepresentabilità giuridica del corpo*, in «Diogene. FilosofareOggi», 1, 2005, pp. 31-34).

ben definite la questione dell'animalità e più in generale del vivente. Heidegger avanza l'idea di una fertile coappartenenza interiore tra filosofia e scienza; queste ultime non vanno considerate come se fossero due rami separati della conoscenza che si occupano di fornire da una parte i principi fondamentali e dall'altra i dati di fatto:

Ricerca positiva e metafisica non devono venir scisse in tal modo e poste l'una contro l'altra. Non sono due stazioni, disposte l'una dietro l'altra, di un'unica attività. Il loro rapporto non può venir stabilito razionalmente, in serie, come se si trattasse solamente dei due rami di attività, l'uno in grado di fornire i concetti fondamentali, l'altro i dati di fatto¹⁰

In questo rapporto essenziale, che non si limita ad una semplice collaborazione esteriore o ad una gerarchizzazione, «l'intera unità di scienza e metafisica è una questione del destino».¹¹ È importante precisare che lo Heidegger di questo periodo non coniuga, come farà a partire dalla metà degli anni Trenta, la metafisica come logica che domina tutta la storia del pensiero occidentale e che coincide con la dimenticanza dell'essere. Nei *Concetti fondamentali della metafisica*, il termine metafisica – di cui l'autore sta analizzando i caratteri essenziali – è inteso con il medesimo significato di filosofia poiché «dal momento che la metafisica è la materia d'insegnamento centrale dell'intera filosofia, la trattazione delle sue caratteristiche fondamentali viene ad essere, mediatamente, una concisa esposizione del contenuto principale della filosofia».¹²

Il destino che è in gioco nel rapporto tra filosofia e scienza concerne la possibilità di considerare in maniera essenziale lo statuto dell'animale e ancor di più di pensare la linea di demarcazione che intercorre tra umanità ed animalità, in modo da inquadrare – cominciando proprio dalla differenza – i tratti distintivi dell'umanità dell'umano.¹³

L'obiettivo heideggeriano è quello di ripensare l'essenza dell'uomo a partire da presupposti da molti punti di vista antitetici rispetto al pensiero tradizionale. Quello di Heidegger è un vero e proprio lavoro di risemantizzazione delle categorie che riguardano l'umanità dell'umano, mosso tanto da motivazioni interne allo sviluppo del suo pensiero quanto da provocazioni

¹⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 246.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 5.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 234.

provenienti dai grandi cambiamenti epocali che la storia stava facendo emergere.

Pensare l'intima coappartenenza di scienza e filosofia significa per Heidegger, in primo luogo, rinunciare alla saccenteria tipica della filosofia che consiste in un «vuoto sputar sentenze, [il quale] non è un comprendere all'altezza della situazione, un comprendere ottenuto combattendo a partire dalle cose stesse»;¹⁴ in secondo luogo, rifiutare la tendenza tipica della scienza che, ancorandosi alla dogmatica fedeltà nell'evidenza empirica, dimentica che «ogni dato di fatto che viene condotto in campo è già sempre il risultato di una interpretazione».¹⁵

Quella saccenteria della filosofia e questa ostinazione della scienza producono quella funesta testardaggine del parlare ognuno per conto proprio, quella parvenza di libertà che [...] abbandona a chiunque il proprio campo, ma che in fondo è soltanto l'insicurezza di tutto ciò che è spiacevole e insufficiente. Questo stato è caratteristico della scienza odierna, ed è il suo intimo pericolo, tanto più nefasto in quanto non viene autenticamente riconosciuto e compreso.¹⁶

Il confronto di Heidegger con le scienze della natura in relazione all'analisi del vivente ruota attorno a due referenti privilegiati: il neomeccanicismo e il neovitalismo.¹⁷

Il neomeccanicismo, derivante direttamente dal positivismo, prediligendo discipline come la fisica e la chimica, appiattisce ogni conoscenza del vivente sullo studio dei processi organici e meccanici che lo compongono strutturalmente come se, una volta individuate le leggi che li regolano, si potesse avere un quadro completo del vivente stesso.¹⁸ Il neovitalismo, invece, prova a spiegare le peculiarità del vivente a partire da un principio esterno ad esso e che lo determina attraverso un agente incorporeo, riproponendo così l'interpretazione teleologica che attraversa tutta la tradizione della filosofia occidentale, da Aristotele fino a Kant.¹⁹

¹⁴ *Ivi*, pp. 248.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Rappresentante del neovitalismo era Hans Driesch per il quale sussiste un vero e proprio problema filosofico della vita, intesa come vita organica. Egli afferma che esiste un principio vitale, un'entelechia del corpo organico, per cui questo è un individuo (cfr. *ivi*, p. 335; cfr. H. Driesch, *Il vitalismo. Storia e dottrina*, trad. it. di M. Stenta, Remo Sandron, Milano, 2017, pp. 209-226).

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 245.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 335.

Nonostante partano da presupposti diversi e per certi aspetti contrastanti, secondo Heidegger, questi due orientamenti concordano in ciò che hanno di negativo: riconducono il principio della vita a qualcosa di estraneo alla vita stessa. Se da un lato il meccanicismo riduce la vita ad una serie di processi fisico-chimici la cui analisi, pur accrescendo la conoscenza riguardante la struttura del vivente, nulla manifesta della sua essenza; dall'altro lato il neovitalismo, ricercando un principio teleologico all'origine della vita, dimentica di interrogare il vivente a partire dal suo concreto presentarsi.

Un'indagine radicale sul vivente richiede, per Heidegger, un'interrogazione essenziale che, tenendo conto tanto dei presupposti filosofici determinanti il percorso che si segue quanto delle conoscenze ontiche che fisica e chimica mettono a disposizione, sia nondimeno un'analisi della vita capace di «porre al sicuro la vita in senso primario a partire da se stessa nel suo contenuto essenziale, e comprendere questo compito e la sua necessità».²⁰

L'idea di una feconda ed intima connessione tra scienza e filosofia unita alla necessità di analizzare il vivente a partire dal vivente stesso sono quindi le coordinate teoriche che orientano la ricerca condotta nelle pagine dei *Concetti fondamentali della metafisica*.

Una delle conclusioni a cui giunge *Essere e tempo* è che il *Dasein* si dà come essere-nel-mondo:

L'Esserci è un ente che, comprendendosi nel suo essere, si rapporta a questo essere [...] è inoltre l'ente che io stesso sempre sono. L'esser-sempre-mio appartiene all'Esserci esistente come condizione della possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità. [...] Ma queste determinazioni d'essere dell'Esserci debbono ora essere viste e intese a priori sul fondamento di quella costituzione d'essere che noi indichiamo col nome di essere-nel-mondo. La giusta impostazione dell'analitica dell'Esserci consiste nell'interpretazione di questa costituzione.²¹

La mondità del mondo è uno degli esistenziali fondamentali dell'Esserci. Nonostante questo, Heidegger qui non chiarisce quale rapporto intercorra tra l'essere vivente in generale e il mondo in quanto si concentra prevalentemente su un'analisi esistenziale dell'ente uomo. Va tuttavia osservato che la strategia comparativa adottata da Heidegger nei *Concetti fondamentali della*

²⁰ *Ivi*, p. 249.

²¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 73.

metafisica, nonostante si sviluppi da un punto di vista differente rispetto alle premesse teoriche di studio sul vivente a cui era giunto in *Essere e tempo*, rimane pur sempre un'analisi che non può prescindere dall'uomo e dal suo punto di vista. Heidegger è ben consapevole dell'aporeticità del suo intento di pensare l'essenza dell'animalità a partire dall'animalità stessa: «Questa caratterizzazione dell'animalità [...] non è genuina, non è tratta dall'animalità stessa e non resta nei limiti dell'animalità [...], bensì è un carattere desunto dal confronto con l'uomo». ²²

In altre parole, l'interpretazione del vivente, inteso da Heidegger come ente intermedio tra Esserci, che ha un mondo, e semplice-presenza degli enti mondani, che meramente sussistono, non viene approfondita in maniera del tutto compiuta lasciando così in sospeso il discorso riguardante il suo statuto. ²³

Il corso del 1929/30, prendendo avvio dall'aporeticità delle conclusioni sul vivente a cui perviene *Essere e tempo*, tenta di pensare in modo diretto il rapporto che sussiste tra vivente stesso e mondo tramite un'interpretazione che parta dalla vita e non unicamente attraverso un'operazione di “sottrazione”, in *via negationis*, nei confronti dell'analitica esistenziale del *Dasein*. Ciò su cui si gioca la trattazione nei *Concetti fondamentali* è la tesi di fondo che recita: «La pietra (l'ente materiale) è senza mondo (*weltlos*); l'animale è povero di mondo (*weltarm*); l'uomo è formatore di mondo (*weltbildend*)». ²⁴ Il filo rosso, se così vogliamo dire, che lega ed accomuna le proposizioni di questa tesi tripartita è il rapporto che intercorre tra i vari enti – la pietra, l'animale, l'uomo – ed il mondo:

Il punto di vista del comparare, ciò su cui verte la comparazione, è la corrispondente relazione che questi tre enti citati hanno col mondo. Le differenze di questa relazione o non-relazione vengono a delineare ciò che chiamiamo mondo. ²⁵

Se in *Essere e tempo* l'analisi aveva come punto focale il rapporto dell'uomo col mondo, nei *Concetti fondamentali della metafisica* il dispositivo ermeneutico heideggeriano ci propone una strada piuttosto diversa che non possiamo propriamente definire come riflessione o

²² M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 345.

²³ Cfr. S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 86.

²⁴ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 232.

²⁵ *Ivi*, p. 242.

capovolgimento in quanto introduce un metodo d'indagine differente, per l'appunto, quello comparativo ponendo al centro l'analisi che l'autore compie a partire dal secondo enunciato, ossia "l'animale è povero di mondo".

Ma che cosa s'intende col termine "mondo"? Indagare fenomenologicamente il mondo significa «svelare l'essere dell'ente presente nel mondo e fissarlo in concetti categoriali».²⁶

Nei *Concetti fondamentali della metafisica* Heidegger invece propone, per prima cosa, di intraprendere la «via più prossima per ottenere un primo chiarimento»²⁷ cioè quella di attenersi alla parola e seguirne la storia. Un tentativo di dare una definizione di mondo egli lo aveva già sviluppato nel trattato *Dell'essenza del fondamento* del 1929,²⁸ nelle cui pagine spiega che se intendiamo l'Esserci come ente tra gli altri enti allora «mondo viene [...] a significare tutto ciò che c'è, la totalità in quanto 'tutto', determinante l'unità come semplice riunione».²⁹ Se si assume il mondo in questa accezione ne consegue che la semplice-presenza, ossia «il venir innanzi fra le altre cose»,³⁰ è nel mondo.

Tuttavia, solamente all'Esserci viene attribuito l'essere-nel-mondo come sua costituzione essenziale,³¹ dunque, il senso di mondo non può essere quello appena esposto, anzi, «anche *mondo* viene a significare qualcosa di diverso dalla totalità degli enti semplicemente presenti».³²

Nelle pagine che seguono Heidegger delinea la caratterizzazione «necessariamente lacunosa»³³ dei diversi significati che si manifestano nella storia del concetto di mondo; nonostante ciò, l'autentico significato di quest'ultimo viene ogni volta coperto e perviene difficilmente alla sua chiarificazione concettuale.³⁴ Già alle origini, nell'alveo della filosofia

²⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 85.

²⁷ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 230.

²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2008, pp. 79-132.

²⁹ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 96.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Chiarisce Heidegger: «L'Esserci non è essere-nel-mondo perché e solo perché esiste effettivamente, ma al contrario che esso può essere come esistente solo perché la sua costituzione essenziale consiste nell'essere-nel-mondo». (*Ivi*, p. 97)

³² *Ivi*, p. 97.

³³ *Ivi*, p. 98.

³⁴ Cfr. *ibidem*.

antica, Κόσμος non indica un ente in particolare e neppure un ente nel suo insieme ma si riferisce ad una condizione ossia «il *come* l'ente è ed è nella sua totalità».³⁵

Dunque, possiamo affermare che il mondo, pur appartenendo all'Esserci umano, abbraccia tutto l'ente in una totalità in cui anche l'Esserci è compreso. Il significato di mondo assume nel Nuovo Testamento una particolare declinazione: *mundus* è l'insieme delle creature che sono gli abitanti del mondo. In questo senso, mondo è «l'ente nel suo insieme e propriamente il decisivo *come*, conformemente al quale l'Esserci umano si pone e si mantiene rispetto all'ente».³⁶

Con Kant si giunge invece ad una definizione di mondo che trova riscontro nell'espressione di "visione del mondo" che indica principalmente «gli uomini nei loro rapporti con l'ente nel suo insieme».³⁷ Anche qui l'accezione di mondo non va nella direzione che designa la comunità umana in opposizione al resto delle cose naturali. È egualmente erroneo, precisa Heidegger, assumere l'espressione mondo sia per indicare la totalità delle cose naturali (concetto di mondo naturalistico), sia per designare la comunità degli uomini (concetto di mondo personalistico).

In una nota Heidegger sottolinea che se si identifica l'insieme ontico delle cose d'uso, dei mezzi-per con il mondo e si definisce l'essere-nel-mondo come un commercio con le cose d'uso, non è possibile giungere ad una comprensione autentica dell'essere-nel-mondo nel senso di costituzione fondamentale dell'Esserci. Al contrario, se si vuole fornire una prima caratterizzazione del fenomeno del mondo allora il rango primario spetta alla struttura ontologica dell'ente ambientalmente mondano in quanto esso è scoperto come mezzo-per; questa struttura è in grado di guidarci nell'analisi del fenomeno ed era l'unico obiettivo dell'analisi del mondo ambiente svolta in *Essere e tempo*. Ma in un'analisi dell'Esserci in tal modo orientata la natura sembra apparentemente assente, non solamente la natura come oggetto delle scienze naturali ma anche intesa in senso più originario.

Ciò che c'è di decisivo lo cogliamo nel fatto che la natura non è qualcosa che viene incontrato nell'ambito del mondo ambiente, né qualcosa a cui l'Esserci si rapporta; essa si rivela piuttosto originariamente nell'esserci in quanto esso esiste nel mezzo dell'ente e vi esiste in una situazione affettiva che vedremo essere la Cura.

Il mondo, dunque, appartiene ad una struttura relazionale che caratterizza l'Esserci nella sua essenza, struttura che viene definita come l'essere-nel-mondo. Il *Dasein* esiste in modo tale che

³⁵ *Ivi*, p. 99.

³⁶ *Ivi*, pp. 100-101.

³⁷ *Ivi*, p. 103.

l'ente gli sia sempre rivelato nel suo insieme ma ciò non comporta necessariamente un'adeguata comprensione concettuale della totalità poiché la sua appartenenza al *Dasein* può rimanere celata e l'ampiezza di questa totalità può mutare. Il mondo nella sua totalità non è alcun ente ma è ciò attraverso cui l'Esserci si dà significazione degli enti.

Tutto ciò può essere utile per avere un primo orientamento intorno al concetto di mondo; tuttavia, ciò che viene trattato «deve non soltanto venir esposto in modo più concreto e più ampio, bensì deve venir completato, o meglio fondato per la prima volta a partire dalla storia del concetto di mondo, che non viene a coincidere affatto con la storia della parola».³⁸

Anche in *Essere e tempo* Heidegger, percorrendo una via differente da quella storiografica, aveva tentato di definire il fenomeno del mondo come ciò in cui «noi, innanzi tutto e per lo più, ci muoviamo quotidianamente»;³⁹ ossia a partire da ciò che quotidianamente ci si presenta innanzi, ciò che usiamo e di cui ci occupiamo. In tale posizione noi non siamo affatto a conoscenza della peculiarità di questo comportamento e, se dobbiamo descriverlo, lo fraintendiamo con concetti e questioni che provengono da qualche altra parte:

Questo qualcosa che ci è vicinissimo e comprensibile ogni giorno, ci è in fondo già lontano e incomprensibile. A partire da questa prima caratterizzazione del fenomeno del mondo e grazie ad essa bisogna penetrare fino alla messa in luce del fenomeno del mondo come problema.⁴⁰

Ora, intendendo il mondo come la totalità dell'ente, si potrebbe pensare che anche l'uomo faccia parte di esso in quanto ente tra gli altri enti; invece, l'uomo non viene inteso come mera parte del mondo «bensì l'uomo è posto di fronte al mondo»;⁴¹ un esser posto di fronte che, spiega Heidegger, significa per l'uomo avere un mondo da un lato per dominarlo e per servirsene, dall'altro lato per servirlo; l'uomo dunque si trova, ad un tempo, nella duplice posizione di essere servo e signore rispetto al mondo.

Dopo avere compreso che sia la via storiografica che quella fenomenologica sono utili ma incomplete, Heidegger afferma che «la via verso l'elaborazione della questione: cos'è mondo?

³⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 230.

³⁹ *Ivi*, p. 231.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

dev'essere un'osservazione comparata».⁴² Ci incamminiamo dunque lungo quella che l'autore denomina "terza via", che procede dall'osservazione comparata con lo scopo di indagare «come stanno le cose riguardo al resto dell'ente, che è anch'esso, al pari dell'uomo, una parte del mondo, gli animali, le piante, le cose materiali, ad esempio le pietre».⁴³ Heidegger intraprende questa via d'indagine perché «sembra quella più facilmente percorribile, perché ha una grande mobilità e ci consente di arrivare a vedere ciò che è concorde e medesimo proprio nel differenziare e cogliere le differenze».⁴⁴

Tentando di elaborare l'essenza dell'assenza di mondo, della povertà di mondo e della formazione di mondo, analizzeremo i differenti rapporti secondo i quali l'ente può essere riferito al mondo. In questo modo, ponendoci nell'ottica della comparazione, definiremo ciò su cui verte la comparazione ossia la corrispondente relazione che uomo, animale, pianta e pietra hanno col mondo. Le differenze di questa relazione o non-relazione vengono a delineare ciò che chiamiamo mondo.⁴⁵

Per orientarci nella sfera della distinzione tra l'Esserci e i viventi dovremmo avere sempre la capacità di enunciare tali differenze ma già la differenza tra uomo ed animale è difficile da cogliere. A prima vista, tra uomo ed animale sembrerebbe aprirsi un abisso ma è fin troppo semplice sostenere "metafisicamente"⁴⁶ che il discrimine tra uomo e animale sussiste nella dotazione di ragione;⁴⁷ riguardo a questa distinzione non si tratta di decidere se l'uomo discende

⁴² *Ivi*, p. 241.

⁴³ *Ivi*, p. 232.

⁴⁴ *Ivi*, p. 233.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 242.

⁴⁶ Heidegger, nel 1946, metterà in luce nella *Lettera sull'«umanismo»* come «fra tutti gli enti l'essere-vivente è per noi il più difficile da pensare, perché da un lato è quello che in un certo modo ci è più affine, ma dall'altro è ad un tempo abissalmente separato dalla nostra esistenza e-sistente». In questo contesto è rilevante la critica rivolta alla metafisica che «pensa l'uomo a partire dall'*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas*» lasciando la concezione dell'uomo incatenata alla tradizione della metafisica che lo considera *in primis* come animale dotato di ragione senza pensarlo dal punto di vista della sua *humanitas*. (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 46-49).

⁴⁷ Scrive Francesco Mora a riguardo: «'Che cos'è l'uomo?' e proprio così si esprime Heidegger; dice 'che cos'è' non 'chi è' l'uomo, e la ragione di ciò consiste nell'intenzione di far vedere come la metafisica pensi l'uomo come cosa (*res* e *substantia*), come oggettivazione che, tuttavia, si differenzia, nella propria particolare modalità di essenza ed esistenza, dagli altri oggetti animati o meno. Che cosa sia l'uomo è noto da tempo, già a partire dalla filosofia greca che, ancora a questa altezza, per Heidegger, si identifica *tout court* con la lettura neo-scolastica della

dalla scimmia oppure no.

Ciò significa che

dobbiamo poter dare ragguagli non su come animali e uomini si differenzino tra loro riguardo ad un qualche aspetto, bensì su cosa costituisca l'essenza dell'animalità dell'animale e l'essenza dell'esser-uomo dell'uomo, e chiarire attraverso quali questioni potremo cogliere, in generale, l'essenza di tali enti.⁴⁸

Allo stesso modo possiamo determinare l'animalità dell'animale solamente se ci è chiaro in che cosa consista la vitalità del vivente nel suo differire dal senza-vita, il quale non ha neppure la possibilità di morire. Una pietra, ad esempio, non può essere morta, perché non vive.

Avviando l'osservazione comparata, Heidegger comincia dalla tesi di mezzo ossia dall'enunciato che definisce l'animale come povero di mondo guardando, ad un tempo, anche «all'assenza di mondo della pietra e alla formazione di mondo dell'uomo, e a partire da queste all'animale e alla sua povertà di mondo».⁴⁹

Preliminarmente, Heidegger conduce un'analisi sul concetto di povertà per poi individuare in essa un modo di relazione animale-mondo. È opportuno sottolineare che la povertà di mondo dell'animale, nel contesto ermeneutico heideggeriano, non ha a che vedere con una mera mancanza come se all'animale mancasse qualcosa di specifico, un'indigenza determinata dal difettare accidentale. La povertà animale non può essere nemmeno considerata come uno stadio gerarchico intermedio di una scala che vede l'uomo, in quanto formatore di mondo, ad un livello superiore caratterizzato dalla sostanzialità del suo possesso. Già a questo livello della trattazione cogliamo com'è discutibile che «la povertà sia in sé necessariamente quanto vi è di

metafisica platonico-aristotelica: l'uomo è *zoon logon echon*, che per e nella *Romanitas* diventa *animal rationale*. Per Heidegger ciò che dice la filosofia greca circa l'uomo, ossia che è *zoon logon echon*, corrisponde a pensare l'uomo come quel particolare vivente 'che dispone del linguaggio, che possiede il linguaggio'. Questo disporre e questo possedere il linguaggio indica già l'origine metafisica della definizione dell'uomo che, determinando la propria essenza in virtù d'essere il possessore unico del linguaggio manifesta la sua volontà di potenza» (F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, p. 234).

⁴⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 234.

⁴⁹ *Ivi*, p. 242.

meno nei confronti della ricchezza. Potrebbe essere il contrario».⁵⁰

Ciò che risulta chiaro è che quando consideriamo la povertà di mondo animale e di formazione di mondo umana dobbiamo astenerci da qualsiasi giudizio di carattere valutativo e gerarchico. Possiamo dunque affermare, immergendoci nel lessico heideggeriano, che la povertà di mondo dell'animale è una povertà ontologica, «l'animale, in quanto tale, nel suo essere, è povero di mondo».⁵¹

La povertà di mondo consiste in un “fare a meno di”,⁵² una possibilità d'essere che evoca un'impossibilità, è il «non-avere nel poter-avere».⁵³ Da questa definizione, in maniera comparata, si può risalire all'essenza degli enti inanimati o materiali che sono senza mondo (*weltlos*). Mentre per l'animale il mondo si dà secondo il modo della povertà, ovvero secondo una impossibile possibilità, alla pietra è precluso lo spazio di questa “apertura”. Dunque, per l'ente inanimato, la pietra, si parla di assenza di mondo che è una «condizione costitutiva [...] tale che [...] non può neppure fare a meno di qualcosa come il mondo».⁵⁴ All'ente materiale in generale è preclusa non solo la possibilità di avere un rapporto in positivo col mondo, ma anche il rapporto in negativo, se così vogliamo dire, del “fare a meno” che caratterizza il modo d'essere dei viventi. Il “fare a meno” di cui parla Heidegger non è inteso semplicemente come una mancanza di possesso, una povertà in rapporto ad una ricchezza di cui invece sarebbe provvisto l'uomo; in tal caso si tornerebbe sulle orme metafisiche di un'indagine che intende il rapporto in negativo e che vede nel *Dasein* il metro di paragone con il resto dei viventi.

La povertà del mondo dell'animale è invece da osservare in un'ottica del tutto inedita,⁵⁵ per

⁵⁰ *Ivi*, p. 252.

⁵¹ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 88.

⁵² Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 253.

⁵³ *Ivi*, p. 272.

⁵⁴ *Ivi*, p. 255.

⁵⁵ Sulla questione dell'avere e non-avere mondo dell'animale, scrive F. Polidori: «Alla domanda secca ‘l'animale ha dunque mondo o non ce l'ha?’ che si potrebbe rivolgere a Heidegger e che lo stesso Heidegger formula nelle sue lezioni, la risposta, per quanto possa sembrare facile (se è povero di mondo logica vorrebbe che ne abbia), non lo è affatto. E la cosa dipende da alcuni punti di vista, senza che ciò per altro lasci spazio ad alcun possibile relativismo. Se paragonato alla pietra priva di mondo, certamente l'animale risulta avere mondo; ma acquisito questo punto, se paragonato all'uomo, pur forte dell'avere mondo a confronto della pietra, l'animale può anche sembrare non avere mondo; l'animale, dunque, avrebbe e non avrebbe mondo, e non lo avrebbe se con “mondo” si intende ciò che risulta appannaggio esclusivo dell'uomo» (F. Polidori, *L'altro che forse sono. Tra umano e animale*, in «Etica & Politica», XVI, 2, 2014, p. 893).

certi versi in maniera contrapposta ai canoni della logica classica: nell'ottica heideggeriana essa risulta essere «un avere mondo e al tempo stesso un non-avere mondo».⁵⁶ Heidegger qui non si limita però, come in *Essere e tempo*, a definire il vivente come quell'elemento intermedio che si pone tra *Dasein*, che ha il mondo, e l'ente inanimato che ne è privo. Nei *Concetti fondamentali* egli, per la prima volta, sente la necessità di confrontarsi con la biologia e l'etologia a lui contemporanea ed in particolare con le ricerche condotte dal biologo estone von Uexküll.⁵⁷ In particolare, il merito dello scienziato è quello di aver riconosciuto il legame che vincola l'animale al suo mondo – ambiente (*Umwelt*).

Prendendo le mosse da una critica radicale della teoria evoluzionistica di matrice darwiniana «von Uexküll pensa il rapporto che intercorre tra l'animale e il suo ambiente come una perfetta contiguità in cui il loro legame intrinsecamente si consuma».⁵⁸ Il limite maggiore del darwinismo, secondo Uexküll, stava nella considerazione dell'ambiente come un'entità fissa e definita in maniera indistinta per tutte le specie viventi, una presenza oggettiva e stabile; di conseguenza, la variazione, concetto chiave dell'evoluzionismo, avrebbe interessato solamente le capacità dei viventi di adattarsi e rapportarsi man mano che venivano in contatto con l'ambiente circostante.

Al contrario, per von Uexküll, non esiste una realtà oggettiva lì presente, stabile per ogni essere vivente; è a partire dal medesimo spazio, condiviso da tutti i viventi, che ogni specie si ritaglia un ambiente specifico e differenziato rispetto a quello degli altri. Quello a cui lo scienziato si sta riferendo non è un vero e proprio atto di scelta consapevole da parte degli animali, non sono loro a decidere in quale luogo “aprirsi”; in altre parole, ad ogni specie animale è assegnata per natura, in maniera biologicamente stringente, una porzione di mondo-ambiente.

In quest'ottica l'ambiente non è dotato di fissità e non si pone di fronte al vivente che lo

⁵⁶ *Ivi*, p. 258.

⁵⁷ Si fa qui riferimento a Jakob Johann von Uexküll (1864-1944), biologo, zoologo e filosofo estone, a cui va il merito di aver introdotto in ambito biologico la nozione di “ambiente” (*Umwelt*): ogni animale vive chiuso nel proprio mondo – ambiente che è chiuso rispetto agli altri mondi – ambienti, nonostante sia limitato in confronto al nostro, il mondo – ambiente degli animali è a sé. Dove la scienza classica vedeva un unico mondo, comprendente le varie specie viventi disposte lungo una scala gerarchica, von Uexküll pone invece un'infinita molteplicità di mondi percettivi che sono sì collegati fra loro ma reciprocamente esclusivi (si veda J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, illustrazioni di G. Kriszat, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata, 2010).

⁵⁸ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 90.

abita, né tantomeno il vivente è un ente stabile e sussistente che è anche in relazione all'ambiente in cui vive. Le ricerche di von Uexküll hanno fornito un importante contributo nella determinazione della connessione tra l'organismo vivente e il proprio ambiente; rifacendoci al lessico heideggeriano potremmo dire che non si tratta «soltanto di stabilire il contenuto di determinate condizioni di vita, bensì di raggiungere la comprensione della compagine relazionale dell'animale con il suo ambiente».⁵⁹

Prendendo avvio dalle ricerche pionieristiche di von Uexküll, Heidegger mostra un quadro più completo della caratterizzazione dell'animale come quell'ente povero di mondo a cui la tesi guida dei *Concetti fondamentali* rimanda. La povertà evoca il legame indissolubile che incatena l'animale all'ambiente circostante, povertà che da un lato non può essere definita come possesso del mondo – che, come vedremo, appartiene soltanto all'ente uomo – dall'altro lato non è definibile come assoluta chiusura che caratterizza l'ente inanimato.

Ogni essere vivente instaura naturalmente un rapporto privilegiato, fisso e imm modificabile con quel cerchio ambientale che organizza l'insieme degli impulsi che smuovono il suo istinto. Per l'animale non si tratta di scegliere consapevolmente il suo mondo, né tantomeno di costruire un rapporto con ciò che lo circonda; piuttosto, dovremmo affermare che l'animale subisce il legame che lo stringe al suo ambiente; esso si trova completamente invischiato, in maniera biologicamente determinante, nell'ambiente a lui assegnato dalla natura.

L'ambiente è per l'animale qualcosa da cui viene circondato, attorniato e circuito; emblematico è, a questo proposito, il prefisso tedesco *um* presente nel lemma *Umgebung* (ambiente animale).⁶⁰ Il modo di vivere dell'animale è un rimanere ancorato alla condizione biologica «che lo determina in maniera onnicomprensiva»,⁶¹ l'ente animale converge con il dato biologico che lo caratterizza in maniera assoluta: «Se entra in relazione con altro, può incontrare solo ciò che colpisce l'esser-capace e che lo mette così in moto. Tutto il resto non è a priori in grado di penetrare nel cerchio dell'animale».⁶² Con altre parole potremmo dire che

⁵⁹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 336.

⁶⁰ Heidegger, a differenza di von Uexküll, che usa univocamente tanto per gli uomini quanto per gli animali il termine *Umwelt*, riserva il vocabolo *Umgebung* per indicare l'ambiente animale; a suo modo di vedere l'errore, se così lo possiamo chiamare, del biologo estone è stato quello di non aver pensato in maniera radicale la differenza che intercorre tra uomo e il vivente (*ivi*, p. 250)

⁶¹ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 93.

⁶² M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 325.

l'animale, nel suo ambiente, incontra solamente quello che "deve" incontrare e niente di più.⁶³

L'ape è semplicemente abbandonata al sole e alla durata del volo senza coglierli in quanto tali e utilizzarli, una volta colti, per delle riflessioni. Abbandonata ad essi può esserlo soltanto perché è spinta dall'istinto fondamentale di raccogliere cibo. Proprio in tale esser-spinta, e non in virtù di constatazioni e riflessioni, l'ape può essere stordita da ciò che il sole provoca in essa.⁶⁴

La povertà di mondo animale si dà come un «essere assorbito dell'animale dal cerchio dell'ambiente che lo circonda, nel quale è iscritto l'insieme degli stimoli che possono colpirlo e che solo possono determinarne la sua motilità».⁶⁵ La motilità animale, rispetto a quella umana, non è un'azione vera e propria ma semplicemente una re-azione: ogni movimento del vivente è una risposta allo stimolo ambientale che lo innesca.

Essendo in tal modo assorbito, l'animale non percepisce mai l'ente in quanto ente, ovvero non è mai capace di comprenderlo come qualcosa di sussistente che gli si pone innanzi. Il rapporto dell'animale con l'alterità non è nel modo dell'apertura: «Si tratta semplicemente di un 'dialogare' dell'animale con se stesso, ovvero soltanto con ciò che attiva la sua pratica istintuale».⁶⁶

L'attivazione dello stimolo che catalizza l'agire dell'animale viene definita da Heidegger, utilizzando un termine scheleriano,⁶⁷ disinibizione (*Enthemmung*); in questa fase l'istinto rimane bloccato (inibito) fino a quando non viene liberato (disinibito) da uno stimolo proveniente dal cerchio ambientale differenziato per ogni specie.

⁶³ Cfr. S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 93.

⁶⁴ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 316.

⁶⁵ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 93.

⁶⁶ *Ivi*, p. 94.

⁶⁷ Come l'auriga del Fedro platonico, l'uomo è in grado di inibire e disinibire i propri istinti dirigendoli verso obiettivi prodotti dall'immaginazione e dalla cultura, svincolandosi dagli scopi puramente biologici: «L'uomo è sempre teso in un equilibrio instabile tra il 'superumano', il 'divino' e l''infraumano', che sta ben al di là anch'esso della pura e semplice animalità» (F. Bosio, *Invito al pensiero di Scheler*, Mursia, Milano, 1995, p. 130; cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. di G. Cusinato, Franco Angeli, 2013, p. 132; cfr. Platone, *Fedro*, III, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2017, pp. 107-133).

L'impulso non ha quindi bisogno di una causa estranea sopraggiungente dall'esterno, ma al contrario soltanto dall'eliminazione di qualche ostacolo presente, o, per usare una felice espressione di Max Scheler, della disinibizione.⁶⁸

Non possiamo affermare che l'animale abbia un rapporto minore con l'ente, questo rapporto dell'animale è completamente altro. Da questo punto di vista la differenza tra animale e uomo, come ammette lo stesso Heidegger, non comporta necessariamente stacchi rigidi e abissi incolmabili⁶⁹ ma si rivela essere meramente «una differenza di grado nei livelli di perfezione nel possesso dell'ente di volta in volta accessibile».⁷⁰ Sia nell'animale che nell'uomo riscontriamo l'avere un mondo ma l'animale, ad un tempo, è anche povero di mondo e trovandosi in una posizione mediana tra l'uomo e l'essere inanimato: «In certo qual modo qui si intrecciano gli estremi di assenza di mondo e formazione del mondo».⁷¹

Sul versante positivo Heidegger delinea l'animalità a partire da ciò che la caratterizza in maniera primaria per riuscire poi a tracciare con più immediatezza la linea di demarcazione che intercorre tra animale e uomo. Giocando sulla vicinanza semantica dei due termini, Heidegger individua nel comportamento (*Benahmen*) e nello stordimento (*Benommenheit*) i tratti distintivi specifici dello statuo del vivente.⁷² È interessante notare come alla stessa radice appartenga l'aggettivo *eingenommen* col significato di "assorbito" che l'autore utilizza in riferimento al modo in cui l'animale si rapporta al suo ambiente.

L'animale, dunque, vive in uno stato di pulsione senza riflessione e coscienza.⁷³ Nell'animale non c'è, come nell'uomo, una condotta, un'apertura nei confronti dell'essere, ma soltanto un comportamento puramente istintivo, cioè chiuso. L'animale non ha niente

⁶⁸ M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, trad. it. di G. Moretto, Il Melangolo, Genova, 1990, p. 103.

⁶⁹ Cfr. G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 183-184.

⁷⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 251.

⁷¹ *Ivi*, p. 259.

⁷² È significativo il fatto che in *Essere e tempo* la qualifica di *benommen* venga attribuita al *Dasein* nel suo stato di deiezione, di livellamento e soggezione all'interno della medietà di massa del gregge, del *Man*: «Lo stato di deiezione presso il 'mondo' significa l'immedesimazione nell'essere-assieme dominato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco. [...] L'Esserci è completamente stordito (*benommen*) dal 'mondo' e dal con-Esserci degli altri nel Si» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §38, p. 215).

⁷³ Cfr. T.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, I, Einaudi, Torino 1975, pp. 139-165.

dell'ipseità dell'uomo che è persona, esso è stordimento. È nella condizione permanente di stordimento che l'animale può comportarsi in un ambiente (*Umgebung*) mai in un mondo (*Welt*). L'animale non conosce né sé stesso né l'ambiente che lo circonda in quanto è ontologicamente sempre 'stordito (*benommen*)' nella cerchia dei suoi istinti e delle sue passioni.⁷⁴ In altre parole, l'animale è «'solo servo' del mondo»⁷⁵ che guarda all'ambiente circostante sempre e solo in vista del soddisfacimento dei propri bisogni biologici.

In quest'ottica

il comportamento dell'animale non è un fare e agire, come la condotta dell'uomo, bensì un praticare, termine col quale indichiamo che in qualche modo ogni pratica dell'animale è caratterizzata dall'esser-sospinti da ciò che è istintuale.⁷⁶

Contrariamente all'uomo, l'animale ha con il suo ambiente un rapporto di im-mediatezza in quanto re-agisce solamente al gruppo di stimoli che da quest'ultimo provengono. Per questo motivo l'animale non è in grado di scegliere perché è già sempre scelto ovvero vincolato al codice biologico. L'animale non comprende l'ente come qualcosa di sussistente in quanto tale, ma «semplicemente come ciò verso cui dirigersi in maniera tale da rispondere all'impulso proveniente da se stesso».⁷⁷

Una novità che emerge nelle pagine del corso del 1929/30, e che non era invece affiorata in *Essere e tempo*, riguarda il tempo. In particolare, l'animale, a differenza del *Dasein*, non ha tempo. Il comportarsi dell'animale, nonché l'incapacità di accedere a qualsiasi possibilità che non sia inscritta nel suo codice biologico, indica il modo in cui l'animale si rapporta al tempo. Essendo vincolato e, in un certo senso, necessitato ad agire in base ai suoi impulsi, l'animale vive in un costante presente rimanendo bloccato in un susseguirsi di "ora". Il comportamento dell'animale è un costante aver da essere (*zu-sein*) cioè una incessante proiezione verso l'avvenire che, conseguentemente, lo chiude alla dimensione temporale del futuro come possibilità.⁷⁸ In quest'ottica possiamo affermare, spiega Heidegger, che gli unici esseri mortali

⁷⁴ G. Gurisatti Avvertenza del curatore dell'edizione italiana, in M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, ed. it a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2017, p. 24

⁷⁵ Cfr. G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit., p. 25.

⁷⁶ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 304.

⁷⁷ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 96.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 97.

sono gli uomini in quanto possono morire sentendo la morte in quanto morte; ciò che fa l'animale è meramente perire perché non ha la morte in quanto morte né davanti a sé né dietro sé.⁷⁹

Altra caratteristica che distingue la sfera animale da quella dell'Esserci è quella dello stordimento (*Benommenheit*):

Noi definiamo lo specifico essere-presso-di-sé dell'animale, che non ha nulla dell'ipseità dell'uomo che ha una condotta in quanto persona, questo coinvolgimento in sé dell'animale in cui sono possibili tutti e ogni comportamento, col termine stordimento.⁸⁰

Lo stordimento animale indica, dunque, lo specifico modo d'essere del vivente ossia quel trattarsi presso di sé che evoca con forza la povertà di mondo come particolarità del suo rapporto con l'ente. In questa condizione, l'animale è privo della possibilità – propria invece solo del *Dasein* – di apprensione dell'ente in quanto tale. Tuttavia, è bene specificare che a differenza della pietra che è senza mondo, l'animale ha, benché nella modalità della privazione, un rapporto con l'ente. È proprio a quest'altezza della riflessione che emerge il problema ontologico di fondo: «Il carattere immersivo (istintivo, desiderante, inconscio) dà sì all'animale un accesso alla *Umwelt* (l'ambiente), ma non alla *Welt* (il mondo), ovvero: l'animale è ricco di 'ambiente' ma povero di 'mondo'». ⁸¹

Cos'è il mondo per Heidegger? Oltre ad avere un ambiente in cui vive esteticamente immerso esattamente come un animale, l'uomo possiede anche un mondo. Cosa significa che il *Dasein* “possiede un mondo”? L'uomo possiede costitutivamente, per dirla con le parole di Scheler,⁸² la «capacità esistenziale di emanciparsi, liberarsi e svincolarsi [...] nei confronti del

⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 119.

⁸⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 305.

⁸¹ Cfr. G. Gurisatti, *L'uomo che dunque sono. Appunti esplorativi tra umanismo, post-umanismo e ultra-umanismo*, in «Logoi.ph – Journal of Philosophy», IV, 12, 2018, p. 18.

⁸² Sul rapporto di Heidegger con il pensiero di Scheler si veda G. Gurisatti, *Est-etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, scrive l'autore: «Pur riconoscendo nell'uomo la 'radice comune' dell'antropologia di Scheler e della propria metafisica, Heidegger, [...] privilegia esclusivamente la *Daseinsanalytik* di *Essere e tempo*, dove i caratteri ontologici precipui dell'Esser-ci [...] trovano la loro consacrazione ontocentrica. C'è però qualcosa che non quadra nel discorso 'disgiuntivo' [...] di Heidegger su Scheler» infatti, Heidegger attuerà una importante integrazione filosofico-antropologica – sulla traccia de *La posizione dell'uomo nel cosmo* – di *Essere*

potere, della pressione e della dipendenza dell'organico, dalla 'vita' e da tutto quanto essa abbraccia». ⁸³ L'uomo ha la possibilità di trasformare la *Umwelt* in *Welt* e di aprirsi liberamente e illimitatamente al mondo, in un rapporto non bio-etologicamente condizionato con esso.

Per Heidegger, proprio come per Scheler, l'animale è chiuso nel cerchio intrascendibile dei suoi istinti vitali e pulsioni, dunque è sempre coinvolto, assorbito e stordito nell'ambiente al servizio del suo *bios*. È proprio lo stordimento ad esemplificare al meglio la sincronica apertura e chiusura dell'animale all'ente. Heidegger, per risolvere questa apparente aporia che vede in un solo vivente la presenza e l'assenza di mondo, ci suggerisce di pensare lo stordimento non all'interno di una logica oppositiva di carattere dialettico tra apertura e chiusura, o tra presenza e assenza, bensì di porre la questione al di là del dualismo:

Non possiamo dire: l'ente è precluso all'animale. Ciò potrebbe essere soltanto se vi fosse una qualche possibilità per quanto minima di essere dischiuso; lo stordimento dell'animale invece pone l'animale, per sua essenza, al di fuori della possibilità che l'ente gli sia dischiuso oppure chiuso. Lo stordimento è l'essenza dell'animalità, vuol dire: in quanto tale l'animale non si trova in una manifestatività dell'ente. Né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono manifesti in quanto enti. ⁸⁴

Possiamo ora affermare che lo stordimento indica, plasticamente parlando, il peculiare rapporto che caratterizza il legame tra animale e ambiente. Se la povertà nomina il «non-avere mondo nell'avere l'apertura del disinibente», ⁸⁵ lo stordimento evoca l'apertura essenziale per una chiusura originaria che costituisce lo spazio del dispiegamento dell'essenza dell'animale. ⁸⁶

In un modo insieme sorprendente e affascinante, il sorgere dell'animale nello spazio aperto rimane in sé chiuso e legato. Disvelarsi e nascondersi sono uniti nell'animale in tal guisa che il nostro modo umano di interpretare non riesce ad aprirvisi una via [...] disvelarsi e nascondersi e l'unità di essi hanno negli animali un tutt'altro tipo di dispiegarsi essenziale

e tempo nella seconda parte di *Concetti fondamentali della metafisica* (G. Gurisatti, *Est-etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 2020, p. 63).

⁸³ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 121.

⁸⁴ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 317.

⁸⁵ *Ivi*, p. 344.

⁸⁶ Cfr. *ibidem*.

nella vita.⁸⁷

Da queste considerazioni possiamo iniziare a definire i contorni dell'essenza umana, sempre procedendo per via comparativa. La cifra dell'uomo, si è detto, non è essere un animale dotato di ragione; piuttosto «l'animale è separato dall'uomo da un abisso»;⁸⁸ questo abisso viene inteso con la nozione di apertura. Heidegger tenta di pensare la discontinuità ontologica che caratterizza il *Dasein* a partire dal differente rapporto o non-rapporto di apertura che esistente e vivente intessono con il mondo.

L'idea di Aperto in riferimento all'uomo evocata nelle pagine del corso del 1929/30 costituisce un chiaro riferimento, anche se non esplicitato, all'idea rilkiana⁸⁹ di Aperto presente nell'*Ottava elegia duinese* che è da leggere in relazione al confronto analitico proposto da Heidegger nel corso universitario del 1942/43 dedicato a Parmenide.⁹⁰

La creatura, qualsiasi gli occhi suoi,/ vede l'aperto (*das Offene*). Soltanto gli occhi nostri
son/ come rigirati, posti tutti intorno ad essa/ trappole ad accerchiare la sua libertà uscita./
Quello che c'è di fuori, lo sappiamo soltanto/ dal viso animale...⁹¹

Per Rilke solamente la "creatura" (*die Kreatur*), in questo caso intesa *tout court* come animale, ha accesso all'Aperto in quanto non rappresentativo e non oggettivante potrebbe essere in grado di vedere-esperire ciò che si sottrae all'uomo chiuso nella rappresentazione.⁹² Nell'*Ottava elegia* emerge una concezione di uomo ricco-di-Mondo ma povero-di-Aperto, egli ne è escluso a priori a causa della sua essenza rappresentativa e oggettivante, elemento che ne

⁸⁷ M. Heidegger, *Aletheia*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 187.

⁸⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 337.

⁸⁹ Circa il rapporto di Heidegger con Rilke c'è chi ha parlato di legame particolarmente complesso, talora ambiguo, rilevando "ambigue distinzioni" ed "elementi di ambiguità". Altri hanno tacciato il filosofo di «lettura parziale e forzata» frutto di pregiudizi ed incomprensioni nei confronti del poeta (Cfr. F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1991, pp. 68, 72, 78; Cfr. S. Venezia, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Guida, Napoli, 2007, pp. 121-122, p. 50).

⁹⁰ M. Heidegger, *Parmenide*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 1999, p. 272.

⁹¹ R. M. Rilke, *Ottava elegia*, in Id. *Elegie duinesi*, trad. it. di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino, 1978, p. 49.

⁹² Cfr. G. Gurisatti, *Est-etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 2020, p. 196.

determina la sua minorità ontologica rispetto all'animale.

Questa posizione, secondo Heidegger, non è che il rovesciamento delle gerarchie tra umanità ed animalità che tutto il pensiero occidentale ha sempre coniugato come dogma fondamentale. In accordo con l'interpretazione heideggeriana, assegnando alla creatura la possibilità di relazionarsi all'Aperto Rilke nelle *Elegie* risponde alla medesima logica di ciò a cui vuole opporsi ottenendo come risultato una mostruosa antropomorfizzazione dell'animale.⁹³

Rilke non intende [...], l'«essere creato» «privo di ragione» come l'inferiore, poiché meno capace, nella sua differenza dall'uomo superiore, in quanto più capace. Egli rovescia piuttosto il rapporto fra la capacità dell'uomo e quella della «creatura» [...]. Questo rovesciamento è ciò che l'elegia dice in termini poetici. Il rovesciamento del rapporto gerarchico tra l'uomo e l'animale si compie riguardo a ciò che i due «esseri-viventi» (*Lebewesen*) sono di volta in volta capaci di fare in riferimento all'aperto.⁹⁴

L'intento rilkiano, dunque, non sarebbe altro che il contraltare «poetico» che riflette pienamente ciò che la metafisica occidentale è incapace di pensare ossia tanto l'umanità e l'animalità a partire dalle peculiarità di ciascuna quanto la discrepanza abissale che segna la linea di confine tra di esse.

Prendendo le distanze dal concetto di Aperto emerso nell'*Elegia duinese*, Heidegger ne declina le peculiarità a partire dall'intimo legame che intercorre con l'*aletheia*, pensata come essenza latente dell'essere. L'Aperto è, quindi, lo spazio del rapporto che si instaura tra l'essere dell'ente nel suo dispiegarsi e il *Dasein*, unico ente che ha la possibilità di corrispondere all'aprirsi dell'ente in quanto tale. In quest'ottica, tra la concezione rilkiana di Aperto e quella che nomina, attraverso la connessione con la nozione di *aletheia*,⁹⁵ la svelatezza dell'ente si spalanca un abisso.

⁹³ Si veda M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 274.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Scrive Heidegger: «L'«aperto» di cui parla Rilke non è l'aperto nel senso dello svelato. Rilke non sa né presagisce nulla dell'*aletheia*. [...] Resta quindi totalmente entro i confini della determinazione metafisica tradizionale dell'uomo e dell'animale». Heidegger non solo riserva per sé la «scoperta» dell'essere come *aletheia* e differenza ontologica, che va al di là del pensiero metafisico, ma tra ciò che Rilke chiama l'Aperto e l'Aperto heideggerianamente inteso c'è una differenza effettivamente abissale (*ivi*, p. 276).

L'‘aperto’ che è essenzialmente nell'*aletheia* lascia anzitutto che l'ente si schiuda e sia presente in quanto ente. Tale aperto lo vede soltanto l'uomo [...]. Avendo a che fare con l'ente, l'uomo vede fin dal principio nell'aperto, in quanto egli si situa nel progetto aprente e aperto dell'essere.⁹⁶

Al contrario, per l'animale è preclusa la via d'accesso all'aperto se con esso ci riferiamo allo spazio del dispiegamento essenziale dell'essere. In quanto impossibilitato ad accedere all'aperto in quanto tale, esso non potrà essere considerato in relazione ad una chiusura perché quest'ultima rappresenterebbe, per l'appunto, il rovescio della medaglia dell'apertura stessa presupponendone implicitamente la possibilità. Per dirla con Heidegger: «L'animale è insomma escluso dall'ambito essenziale del conflitto tra svelatezza e velatezza, e il segno di tale esclusione essenziale è il fatto che nessun animale e nessuna pianta ‘ha la parola’».⁹⁷

È da sottolineare il fatto che in una delle pagine più dense dei *Concetti fondamentali della metafisica*, per alcuni aspetti in continuità con *Essere e tempo*, il nucleo concettuale che abbiamo tentato di esporre finora lascia spazio ad una sfumatura differente prospettando un punto di contatto tra uomo e animale. Nonostante l'autore classifichi questa contiguità come mera apparenza ingannevole, la questione presenta delle provocazioni teoriche degne di essere indagate.

Senza entrare nei dettagli della fenomenologia della noia profonda (*tiefe Langeweile*), ci soffermiamo sul fatto che Heidegger, rifacendosi per certi versi all'analisi dell'angoscia condotta in *Essere e tempo*, individua nella noia profonda il proprio del *Dasein*.⁹⁸

La noia profonda, che va e viene nelle profondità dell'esserci come una nebbia silenziosa,

⁹⁶ *Ivi*, p. 282. Un ulteriore luogo decisivo dell'incontro tra Heidegger e Rilke è il testo, contenuto in *Sentieri interrotti, Perché i poeti?*. Anche in questa sede Heidegger mostra la netta differenza tra la propria concezione di Aperto e quella che emerge nell'opera rilkiana: «‘Aperto’ significa, nel linguaggio di Rilke, qualcosa che non sbarrando chiudendo; qualcosa che non sbarrando perché non limita; non limita perché è privo di ogni limite. L'Aperto è il grande insieme, il tutto di ciò che è senza limiti. [...] Ciò a cui Rilke vuole alludere col termine ‘Aperto’ (*das Offene*) non coincide per nulla con l'apertura nel senso del non-essere-nascosto dell'ente, apertura che lascia dispiegare (*anwesen*) l'ente come tale» (M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 261-262).

⁹⁷ *Ivi*, p. 282.

⁹⁸ Nell'indagine, prendendo le mosse dal fatto che il *Dasein* connotato come “ente annoiato” ha una via d'accesso privilegiata all'ente, la posta in gioco è il pensare l'intimo rapporto di coappartenenza tra l'Essere e l'uomo che è l'unico “animale” che distanziandosi dall'ente può interrogarlo nel suo in quanto tale ossia nella sua enticità.

accomuna tutte le cose, tutti gli uomini, e con loro noi stessi, in una strana indifferenza. Questa noia rivela l'ente nella sua totalità.⁹⁹

Nella noia profonda l'ente che circonda il *Dasein* appare come privo di senso, non ha nulla da dire. Immerso in questa fatua indifferenza l'Esserci annoiato è posto di fronte al vuoto dell'insignificanza dell'ente, privato di quel carattere dell'utilizzabilità (*Zuhandenheit*) che Heidegger aveva approfondito in *Essere e tempo*. Nella "condizione" della noia profonda «l'ente nella sua totalità [...] non scompare, anzi, si mostra in quanto tale proprio nella sua indifferenza. Il vuoto consiste qui nell'indifferenza che avvolge l'ente nella sua totalità».¹⁰⁰

È in questo spazio vuoto, in cui l'ente nel suo insieme non dice nulla all'uomo, che diventa possibile per l'uomo stesso cogliere la totalità dell'ente «seppur nella forma 'negativa' del rifiuto, e dunque instaurare quel rapporto con l'*in quanto* tale dell'ente che [...] è il tratto peculiare che contraddistingue l'umanità dall'animalità».¹⁰¹

L'esserci si trova posto da questa noia dinnanzi all'ente nella sua totalità, in quanto in questa forma di noia l'ente che ci circonda non offre più alcuna possibilità del fare e alcuna possibilità del lasciar fare. Esso si nega nella sua totalità in relazione a tali possibilità. Si nega così a un esserci tale che, in quanto tale, nel mezzo di questo ente nella sua totalità, si rapporta ad esso – ad esso, all'ente in quanto tale che ora si nega; a un esser-ci che si deve rapportare ad esso, se deve essere come ciò che è. L'esserci si trova così consegnato all'ente che si nega nella sua totalità.¹⁰²

Questa apparente vicinanza tra uomo ed animale è da intendere proprio alla luce del trovarsi consegnato del *Dasein* annoiato all'ente che si nega in quanto tale. Come l'animale stordito è aperto per una chiusura originaria totalmente irretito dall'ente che non gli appare mai nella sua enticità, allo stesso modo il *Dasein* nella situazione emotiva della noia profonda è affidato a qualcosa che si rifiuta. Dunque, nella prospettiva fin qui delineata, il rifiuto è ciò che evoca il punto di maggior vicinanza tra uomo e animale.

Nonostante questo, nel momento in cui sembra di avere trovato ciò che animale e uomo

⁹⁹ M. Heidegger, *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2008, p. 66.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 183.

¹⁰¹ S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 109.

¹⁰² M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 184-185.

hanno in comune, Heidegger rovescia questa apparenza ingannevole facendo emergere l'abisso di discontinuità ontologica tra vita animale ed esistenza umana.¹⁰³ Mentre l'animale è totalmente invischiato nell'ambiente circostante ed assorbito, privo della possibilità di uscire dallo spazio vitale a lui biologicamente assegnato, il *Dasein*, nello stato d'animo fondamentale (*Grundstimmung*) della noia profonda ha la possibilità di disinnescare quel rapporto immediato che intrattiene con l'ente e comprendere l'"in quanto tale" dell'ente nella sua totalità.

In maniera esplicita, l'umanità dell'uomo consiste nella capacità di disinnescare il rapporto immediato con l'ente, tipico dell'animale, così da cogliere l'in quanto tale che nomina la modalità della sua manifestazione. La situazione della noia emotiva è fondamentale per la creazione di quello spazio di sospensione e di smarcamento dalla fissità biologica che appartiene ad ogni vivente. Più semplicemente, è proprio quell'in quanto – cui può accedere solo il *Dasein* – ad essere negato all'animale.¹⁰⁴ Esclusivamente l'uomo ha la capacità di porsi di fronte all'ente prendendo da esso le distanze e comprendendolo in quanto tale.¹⁰⁵

A scopo esemplificativo, Heidegger porta l'animale domestico che viene tenuto in casa ma non *vive* con noi bensì è *con noi*, tuttavia questo essere con l'uomo è diverso dall'*esistere con* l'uomo dal momento che l'animale non esiste bensì semplicemente vive.

Questo con-essere con gli animali è tale che lasciamo che gli animali si muovano nel nostro mondo. Affermiamo: il cane è sotto il tavolo, salta su per la scala. Ma il cane – si rapporta ad un tavolo in quanto tavolo, alla scala in quanto scala? Eppure sale le scale insieme a noi. Si ciba con noi – no, noi non ci cibiamo. Pranza con noi – no, lui non pranza. Eppure con noi! Un accompagnarsi, una trasposizione – eppure no.¹⁰⁶

Nel pensiero heideggeriano, come è facile comprendere, l'antropogenesi è da intendere proprio a partire dalla capacità specifica dell'uomo di disinnescare il rapporto immediato con l'animalità che sempre riposa sul fondo del suo essere. Nel superamento della linea di confine, il *Dasein* si dà nella sua essenza di formatore di mondo. La formazione di mondo, appartenente soltanto allo spazio di attuazione dell'umano, si manifesta come accesso privilegiato all'ente

¹⁰³ Cfr. *ivi*, p. 360.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 367.

¹⁰⁵ È importante, in questo contesto, sottolineare come la presa di distanza dall'ente da parte del *Dasein* non ha nulla a che fare con il legame soggetto-oggetto tradizionale della modernità cartesiana.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 271.

ossia nella sua manifestatività.¹⁰⁷ Il concetto di formazione del mondo presenta molteplici significati: il *Dasein* lo produce; dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; lo costituisce, è ciò che lo circonda, che lo abbraccia.¹⁰⁸

L'Esserci è l'unico vivente in grado di formare continuamente un mondo grazie alla progettualità insita alla sua esistenza. L'uomo è il solo ente che ha la libertà di cor-rispondere all'Aperto del mondo che, in quanto tale, lo reclama nel continuo dinamismo della possibilità.¹⁰⁹

Tuttavia, è bene precisare che l'uomo formatore di mondo non è l'uomo comune (*gewöhnlich*) che, nella sua quotidianità, vive anch'egli coinvolto, assorbito e stordito nella cerchia dei suoi istinti e bisogni vitali. L'uomo comune, spiega Heidegger, ha sì un "ambiente" circostante ma innanzitutto e per lo più, proprio come accade all'animale, non sa autenticamente nulla del mondo in quanto tale: «L'intelletto comune (*der vulgäre Verstand*) di fronte a tutti questi enti non vede il mondo».¹¹⁰ L'esperire – inteso come l'entrare-in-relazione – la manifestatività dell'ente in quanto tale, autenticamente, si dà come possibilità per il *Dasein*.

Nella possibilità del progetto l'esistenza del *Dasein* si dà come apertura al tempo dell'avvenire (*Zu-kunft*) ossia come oltrepassamento di quella immediata datità che inchioda l'animale al presente della sua dimensione biologica. L'Esserci non è un soggetto fisso e immutabile bensì ha la sua essenza nel darsi come compito sempre aperto, un pro-getto che ha da-essere (*zu-sein*) nel continuo emergere della possibilità.

Da questo punto di vista, il *Dasein* ha un compito che richiama per certi versi quello declinato in *Essere e tempo* secondo la diade autenticità e inautenticità. Nelle pagine dei *Concetti fondamentali della metafisica* il compito dell'uomo è pensato piuttosto come la conquista di sé in opposizione al decadimento dell'umanità nell'animalità. L'umanità è dunque colta come lotta perenne che il *Dasein* stesso compie per superare la propria animalità e la

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 363.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 365.

¹⁰⁹ La concezione del termine "libertà" nella riflessione heideggeriana assume un significato del tutto particolare, presentando comunque aspetti problematici. Non potendo approfondire la questione in questo spazio, è tuttavia necessario specificare che l'autore non intende né il libero arbitrio dell'uomo né tantomeno una volontà soggettivamente connotata. La libertà che qui Heidegger ci sta indicando è quella connessa alla verità come dispiegamento della *Lichtung*. Come egli spiega nel testo *Dell'essenza della verità*, «la libertà è prima di tutto (prima della libertà 'negativa' e di quella 'positiva') il lasciarsi coinvolgere nello svelamento dell'ente in quanto tale» (M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 144-145).

¹¹⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 445.

propria datità biologica in direzione di ciò che in lui c'è di più originario, ossia l'apertura all'orizzonte estatico dell'Essere.¹¹¹

Solamente nella situazione in cui l'ente si schiude all'Esserci in quanto tale sussiste la possibilità di fare esperienza di quell'ente determinato. Infine, dov'è la manifestatività dell'ente in quanto ente «la relazione con questo ha necessariamente il carattere dell'*entrarvi-in-relazione* nel senso di *lasciar-essere* e *non-essere* ciò che viene incontro. Solo dov'è tale *lasciar-essere* c'è al contempo la possibilità del *lasciar-non-essere*». ¹¹²

3. Gehlen: il progetto particolare della natura

Il rapporto dell'uomo con l'esterno è una delle tematiche centrali dell'antropologia filosofica contemporanea in generale. Nello scenario della ricerca sulle peculiarità dell'umano rispetto agli altri organismi Gehlen, a differenza di Heidegger, si concentra esclusivamente sul confronto dell'essere umano con l'animale, accantonando quello con gli altri esseri viventi come la pianta o la pietra.

Nell'esaminare la posizione antropologica di Gehlen notiamo anzitutto come il suo intento si diriga verso un progetto antropologico "elementare" in quanto il suo obiettivo non è quello di fondare una concezione naturalistica dell'uomo bensì di pervenire ad una rappresentazione che egli stesso denomina antropo-biologica, «in forza della quale l'essere umano può essere interpretato come un 'progetto complessivo della natura'». ¹¹³ In altre parole, l'antropologia di Gehlen è elementare in quanto muove dagli aspetti più semplici dell'essere umano, cioè da quei fattori che lo avvicinano maggiormente all'animale. ¹¹⁴

L'opera che ci accingiamo ad esaminare, *L'Uomo*, aveva lo scopo di fornire una scienza dei fondamenti dell'uomo derivati da una serie di conoscenze desunte da svariate scienze concernenti l'uomo. È utile specificare che non si tratta di una somma o giustapposizione di

¹¹¹ Cfr. S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., pp. 115-116.

¹¹² M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 350. Scrive Heidegger in *Essere e tempo*: «Lasciar 'essere', preliminarmente, non significa produrre o portare qualcosa nel suo essere, ma scoprire, nella sua utilizzabilità, qualcosa di 'essente' già da sempre, e lasciare così incontrare l'ente che ha un tale essere» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §18, p. 110).

¹¹³ K. Rehberg, *L'"antropologia elementare" di Arnold Gehlen. Note introduttive*, in A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 13.

¹¹⁴ Cfr. M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura: l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, cit., p. 73.

risultati scientifici ma di un vero e proprio sforzo sintetico messo in atto da parte dell'autore al fine di ottenere una prospettiva antropologica globale volta a chiarire le condizioni alle quali l'uomo esiste.

La parte introduttiva dell'opera, composta dai primi nove capitoli, costituisce un'ampia digressione che ha il principale movente nel fornire un fondamento filogenetico alla tesi dell'uomo come essere carente. Ciò che in queste pagine preme all'autore è di dimostrare che la carenza organica umana – le peculiarità organiche e i primitivismi – va concepita e compresa alla luce dell'idea guida della non-specializzazione.

Aspetto oltremodo decisivo è la sua presa di posizione contro le teorie evoluzionistiche sviluppatasi sulle orme di Darwin ossia contro la visione che fa discendere l'essere umano in linea diretta da tipi di grandi scimmie già specializzate; la differenza tra l'animale e l'uomo, secondo la visione evoluzionistica darwiniana, sarebbe semplicemente una differenza di grado.

La teoria della non-specializzazione diverrà per Gehlen la pietra di paragone di ogni teoria dell'origine. Nel tentare di fornire una risposta alle questioni poste dalle precedenti teorie, egli si situa nell'alveo delle teorie di Lodewijk Bolk¹¹⁵ e della sua tesi del ritardamento, teoria che troverà poi conferma nella concezione dello zoologo svizzero Adolf Portmann,¹¹⁶ che comprese le non-specializzazioni umane ma, ad un tempo, anche le enormi potenzialità di formazione ed apprendimento dell'uomo

Helmuth Plessner¹¹⁷ aveva utilizzato il termine “eccentricità” per definire la caratteristica

¹¹⁵ Lodewijk Bolk (1866-1930), anatomista olandese, noto per le sue ricerche sull'anatomia dei primati e per le sue teorie antropologiche riguardanti la neotenia o “fetalizzazione” umana ossia il processo evolutivo per cui nell'individuo adulto della specie si conservano molte delle caratteristiche presenti nella fase infantile (si veda L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, a cura di R. Bonito Oliva, DeriveApprodi, Roma, 2006).

¹¹⁶ Adolf Portmann (1897-1982) zoologo, biologo, filosofo e antropologo svizzero. Dai risultati delle sue ricerche nel campo della zoologia Portmann ha tratto conseguenze di carattere metodologico più generale polemizzando contro la riduzione della biologia a uno studio condotto con metodi puramente fisico-chimici e insistendo sulla necessità di una considerazione morfologica del vivente nei suoi rapporti funzionali ed evolutivi con il mondo delle qualità date direttamente agli organi di senso. È noto nell'ambito antropologico di un primo originale contributo sulla particolare posizione dell'uomo nella natura dal punto di vista della ontogenesi e della filogenesi (A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, trad. it. di B. Porena, Adelphi, Milano, 1989).

¹¹⁷ Scrive H. Plessner nella sua opera del 1928 *I gradi dell'organico e l'uomo*: «L'animale è posto nel centro posizionale e ne è assorbito. Per l'uomo vale invece la legge dell'eccentricità, secondo cui il suo essere qui e ora, cioè il suo assorbimento nell'esperire non dà più il punto centrale della sua esistenza». L'uomo, in quanto corpo, è parte della natura ma, ad un tempo, ha la capacità di distaccarsi dal mondo attraverso il suo essere spirituale, la

distintiva dell'essere umano rispetto agli altri esseri viventi. L'animale, infatti, vive al centro del proprio ambiente naturale ed il suo vivere è regolato e condizionato da un rigido determinismo senza la possibilità di accedere alla consapevolezza della propria esistenza. A differenza dell'uomo, l'animale è incatenato nel proprio centro senza mai poterne uscire.

L'idea plessneriana di un posto peculiare dell'uomo all'interno del mondo naturale, differente da quello degli altri esseri viventi, e della sua eccentricità viene ripresa da Gehlen e costituisce il punto di partenza della sua antropologia elementare.¹¹⁸ Da questa radice elementare, l'indagine di Gehlen si amplia verso latitudini straordinarie che lo portano ad approfondire alcune tematiche esclusivamente umane come il linguaggio, l'immaginazione, la volontà, la conoscenza, la morale, creando un vero e proprio abisso tra essere umano e animale. Queste attività che caratterizzano l'uomo vanno a implicare, anche a livello evolutivo, l'ipotesi di un salto.

Per Gehlen, l'uomo non solo occupa un posto privilegiato nel mondo ma è egli stesso il prodotto di un progetto particolare della natura. Egli non può considerarsi meramente come parte del processo evolutivo degli esseri viventi, sicché è necessario interpretarlo come il risultato di un progetto del tutto separato rispetto alla linea evolutiva degli animali.

Se da una parte l'uomo si differenzia nettamente dagli animali e non è semplicemente un animale evoluto, dall'altra tale distinzione non trova il suo fondamento in un principio ontologico differente. Come Heidegger, anche Gehlen si pone in contrasto con la concezione di evoluzione "a gradi"¹¹⁹ del vivente, secondo la quale l'uomo avrebbe in comune con tutto il mondo animale i primi gradini della vita psichica, comprendenti gli impulsi affettivi, gli istinti, la memoria associativa, l'intelligenza pratica e differenziandosi nettamente dall'animale per la presenza di un principio spirituale caratteristico dell'intelligenza umana.

Secondo Gehlen non vi è l'intervento di alcuna presenza spirituale nell'uomo,¹²⁰ tutte le

sua capacità di riflessione, rendendosi così autonomo rispetto alla propria dimensione istintuale e pulsionale che, invece, caratterizza l'animale. Questa capacità esclusivamente umana viene definita da Plessner come eccentricità (H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino, 2019, p. 322).

¹¹⁸ Cfr. V. Rasini, *Natura e artificio: Un confronto tra Scheler, Gehlen e Plessner*, in "La Società degli Individui: Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee", XVIII, 1, 2007, pp. 67-78;

¹¹⁹ Cfr. A. Gehlen, cap. II: *Rifiuto dello schema graduale* in *L'Uomo*, cit., p. 57.

¹²⁰ A questo proposito è di interesse il saggio di V. Rasini, *Natura e artificio. Un confronto tra Scheler, Gehlen e Plessner*, che pone a confronto le prospettive antropologiche di Scheler e di Gehlen. Scrive Rasini: «L'apertura al

funzioni umane – sia quelle corporee che spirituali – sono riconducibili ad un’unità strutturale entro cui sono globalmente iscritte.

Non ci si deve lasciar indurre alla supposizione che l’uomo sia solo gradualmente diverso dall’animale, oppure a definirlo in base al solo ‘spirito’, e dunque, per lo più, nel senso di una caratteristica essenziale concepita in opposizione alla natura. L’antropologia [...] deve tener fermo a una legge strutturale particolare, la quale è la medesima in tutte le peculiari caratteristiche umane, e va compresa muovendo dal progetto posto in essere dalla natura di un essere che agisce.¹²¹

Prendendo in esame l’uomo così come esso appare ad un’analisi condotta dall’esterno, l’autore individua la particolarità che lo contraddistingue dal resto dei viventi. In particolare, la mancanza di organi altamente specializzati, cioè particolarmente adatti ad un determinato tipo di compito e di ambiente, sarebbe il punto in cui si apre l’abisso che separa uomo ed animale.¹²²

Se seguiamo le linee di tendenza proprie dell’evoluzione naturale, tutti gli organismi viventi dovrebbero arrivare a raggiungere sempre più sofisticati livelli di specializzazione organica per riuscire ad utilizzare al meglio le risorse dell’ambiente in cui si trovano a vivere e al quale cercano di adattarsi.

Sia che volgiamo lo sguardo sulle vette dei monti più alti, sia che ci immergiamo nelle acque dei mari più profondi, sia che ci addentriamo nel fitto sottobosco delle foreste tropicali o nelle gelide tundre, troveremo in ogni scenario l’ambiente adatto per quegli animali che ci sono specializzati a vivere in esso. L’uomo, al contrario, sotto l’aspetto morfologico si può affermare che non abbia affatto specializzazioni. Egli consiste in una serie di non-specializzazioni che, se

mondo [per Scheler] è caratteristica di un essere nobile e libero, che si erge impareggiabilmente al disopra di ogni altro vivente; è prerogativa di un essere che sa porre valori e che è dotato a sua volta di valore, mantenendo con Dio un rapporto speciale; è riservata, insomma, a un essere spirituale. In Gehlen, invece, il concetto di apertura al mondo si connette piuttosto alle caratteristiche biologiche dell’uomo, al suo svantaggio costitutivo e alla necessità di azione e, benché rimanga evidente l’allontanamento dalla sfera della natura, è quanto meno più indiretto un giudizio assiologico sulla posizione dell’uomo nel cosmo» (V. Rasini, *Natura e artificio. Un confronto tra Scheler, Gehlen e Plessner*, in “La Società degli Individui: Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee”, XVIII, 1, 2007, p. 71; M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 144).

¹²¹ A. Gehlen, *L’Uomo*, cit., p. 60.

¹²² Cfr. *ivi*, p. 127.

colte dal punto di vista dell'evoluzione biologica, apparirebbe piuttosto come un insieme di primitivismi.¹²³

«Primitive», «non-specializzate», «originarie»: sono questi i termini che Gehlen utilizza per definire le caratteristiche organiche dell'uomo, che lo connotano dal punto di vista biologico facendolo apparire un passo indietro rispetto alle scimmie antropoidi.

Quando parla di specializzazioni, Gehlen fa riferimento alla «perdita della pienezza delle possibilità esistenti in un organo non specializzato, a vantaggio del grande sviluppo di alcune di queste possibilità a spese di altre».¹²⁴ Gli organi che si specializzano divengono dunque potenziati e meglio strutturati; ad un tempo, però, egli pone l'accento anche sull'involuzione di quegli organi che risultano inutili e improduttivi, con la conseguente perdita della funzione ad essi legata. Una volta raggiunte, queste specializzazioni si fissano in modo irreversibile e costituiscono la meta evolutiva condivisa da tutti gli individui di un determinato gruppo sistematico. Per comprendere meglio questo meccanismo prendiamo ad esempio le scimmie antropoidi, come lo scimpanzè, l'orango e il gorilla: questi animali raggiungono tutti il medesimo livello evolutivo di specializzazione.

Tuttavia, volgendo lo sguardo verso l'essere umano notiamo che, pur sembrando appartenere allo stesso gruppo tassonomico, esso è caratterizzato da organi non specializzati, ancora embrionali o di tipo arcaico. Com'è possibile, o meglio com'è concepibile quindi collegare la tesi della non-specializzazione umana alle teorie evuzionistiche classiche.¹²⁵ Come fa notare Gehlen:

¹²³ Quando Gehlen parla della mancanza di organi specializzati nell'uomo, indicandoli con il concetto di "primitivismi", non intende fare riferimento ad essi secondo un'accezione negativa di inferiorità o di minor valore, bensì vuole metterne in luce il carattere "originario", in senso o ontogenetico (embrionale) o filogenetico (arcaico) (cfr. *ibidem*).

¹²⁴ *Ivi*, p. 128.

¹²⁵ Con l'espressione "teorie evuzionistiche classiche" ci riferiamo a quelle teorie, il cui capostipite è Charles Darwin, che concepiscono l'evoluzione come risultato di una selezione naturale in conseguenza di cui solamente gli individui più adatti e specializzati sopravvivono. Il risultato dell'evoluzione così concepita è la classificazione dei viventi che differiscono tra loro semplicemente a livello graduale, si viene così a formare una sorta di scala lungo la quale si collocano tutti i viventi, in base all'intelligenza pratica, al vertice della quale ritroviamo l'uomo le cui capacità non sarebbero altro se non un raffinamento o complicazione di quelle animali (cfr. C. Darwin, *L'origine delle specie*, a cura di G. Pancaldi, Rizzoli, Milano, 2009; cfr. A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 59).

Non è invece biologicamente sostenibile che organi specializzati possano involvere a organi non specializzati [...] Questo è il problema fondamentale della teoria dell'origine dell'uomo, qualora sia dimostrabile che gli organi essenzialmente umani sono organi non specializzati, dunque embrionali ovvero arcaici. In ogni tipo di considerazione che, *direttamente* e senza avanzare alcuna *ipotesi supplementare* in rapporto a questa questione, derivi l'uomo da un animale, ci si trova di fronte a una difficoltà insormontabile per quanto concerne la spiccata non-specializzazione degli organi umani: alla difficoltà per cui si dovrebbero far derivare stadi primitivi da stadi progressivi. Le grandi scimmie [...] hanno una specializzazione di grado addirittura straordinario. È questa la difficoltà fondamentale della teoria evoluzionistica quando si applica all'uomo, non essendovi [...] alcun dubbio sulla parentela assai prossima di uomo e scimmia.¹²⁶

Ci troviamo davanti a una contraddizione poiché da un lato non possiamo disconoscere la parentela tra l'uomo e le scimmie antropoidi; dall'altro, non è possibile interpretare questa parentela come una derivazione dell'uomo dalla scimmia in quanto la non-specializzazione degli organi umani ci impedisce di situarlo sul gradino più evoluto della stessa linea filogenetica.

La soluzione che Gehlen adotta per superare questa apparente antinomia prende le distanze dalla teoria evoluzionistica classica.¹²⁷ Egli suppone che ad un certo stadio di evoluzione dei viventi si siano verificate due diramazioni indipendenti: una che, seguendo la legge della specializzazione degli organi, conduce alle scimmie antropoidi e l'altra che porta direttamente all'uomo lungo una via che conserva il carattere primitivo, arcaico e non-specializzato degli organi e delle funzioni ma che, nonostante ciò, finisce per consentire ugualmente l'adattamento all'ambiente, o meglio, a molteplici ambienti.

Secondo Gehlen la derivazione diretta dell'uomo dalle scimmie antropoidi è impossibile per diversi motivi. In primo luogo, in contrasto alla teoria evolutiva classica, egli è carente sia dal punto di vista della dotazione di organi specializzati per determinate funzioni, sia per lo scarso bagaglio di automatismi funzionali come risposte all'ambiente. A caratterizzare l'uomo sono la

¹²⁶ A. Gehlne, *L'Uomo*, cit., p. 128.

¹²⁷ Gehlen fa riferimento alla teoria che deriva l'uomo in linea diretta da tipi già specializzati di scimmie antropoidi. Questo tipo di teoria evoluzionistica non tiene conto della questione dell'involuzione degli organi umani, ossia di quel problema evidenziato da Gehlen che mette in luce come gli organi dell'uomo siano non-specializzati, embrionali, arcaici dunque non derivati da una evoluzione in senso stretto (*ivi*, p. 129).

plasticità, la flessibilità, la capacità di attuare comportamenti differenziati secondo le circostanze, e tal abilità sono in stretta dipendenza al cervello in quanto vi sarebbe una corrispondenza tra quest'ultimo e gli organi in base alla loro specializzazione o non-specializzazione.¹²⁸

In secondo luogo, per dare conferma della teoria classica dell'evoluzione sarebbe necessario concepire, descrivere e trovare l'anello intermedio¹²⁹ della catena che unisce uomo e scimmia; in altri termini, occorre trovare un essere dotato di capacità e caratteristiche sia umane che animali ossia un «*monstrum* e un essere portentoso»¹³⁰ che andrebbe ad occupare il posto peculiare dell'uomo all'interno del mondo naturale. È oltremodo difficile, se non impossibile, individuare un tale essere da cui l'uomo possa effettivamente derivare per evoluzione diretta.

In terzo luogo, spiega Gehlen, è necessario evidenziare come l'uomo, subito dopo la nascita, presenti un grosso ritardo nello sviluppo che lo rende inetto per un periodo prolungato al contrario dell'animale che in pochissimo tempo è già in grado di esercitare da solo tutte le funzioni che gli sono indispensabili per la sopravvivenza; dunque, non è comprensibile come la prolungata ed inerme giovinezza possa avere costituito un vantaggio, una evoluzione rispetto alle scimmie, nella lotta per l'esistenza. Il prolungarsi dell'infanzia dell'uomo era stato messo in luce da Portmann che aveva definito il neonato, spiega Gehlen, come un «parto prematuro normalizzato, tipicizzato»¹³¹ e descritto il primo anno di vita umana come un anno embrionale extra – uterino. Portmann aveva notato che il cervello dell'uomo, alla nascita, pesa il triplo di quello di un antropoide appena nato e ugualmente maggiore è il peso complessivo del suo organismo; tuttavia, l'uomo raggiunge i caratteri propri della sua specie, l'andatura eretta e il linguaggio solamente intorno al primo anno di vita.

Infine, in accordo con la teoria di Bolk,¹³² pare che l'uomo conservi durante la sua crescita,

¹²⁸ A questo proposito spiega Gehlen: «Negli antropoidi il cranio, nello stadio fetale e in quelli giovanili, è estremamente simile al cranio umano [...]. Tra tutti i crani di mammiferi [...] e tanto più tra quelli di tutte le scimmie, sussistono in stadi fetali alquanto antichi delle concordanze che in seguito vanno perdute, in quanto cioè le singole forme tendono ai loro particolari scopi, cioè si specializzano» (*ivi*, p. 131).

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 129.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ A. Gehlen, *Per la storia dell'antropologia*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, prefazione di K. Rehberg, trad. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1990, pp. 185-206.

¹³² Si fa riferimento alla tesi dell'inibizione evolutiva della specie umana secondo cui nell'uomo si verifica un ritardo nello sviluppo degli organi con il prolungato mantenimento del carattere fetale delle forme.

dalla nascita alla maturità, gran parte dei caratteri fetali ossia delle caratteristiche proprie del feto che non hanno subito trasformazioni durante lo sviluppo ontogenetico, così come avviene per gli animali. Anche questo aspetto non sembra essere un fattore di evoluzione rispetto alle scimmie antropoidi, semmai porta a pensare ad un'evoluzione separata da esse che parte da particolari forme fetali da cui l'uomo ha derivato la singolare calotta cranica e la dentatura che «ha una continuità primitiva e una indeterminatezza di struttura»¹³³ non rendendolo né erbivoro né carnivoro. Il carattere essenziale della costituzione umana è il carattere fetale delle forme, Gehlen spiega che, a parere di Bolk, le strutture anatomiche dell'essere umano lo individuano come essere particolarissimo rispetto agli altri animali:¹³⁴ l'ortognatismo (ossia la collocazione della dentatura nella porzione di cranio sottostante a quella in cui è situato il cervello), la glabrezza, la depigmentazione della cute, la forma dei padiglioni auricolari, il notevole peso del cervello, la struttura della mano e del piede, la forma del bacino.

Tutti questi caratteri esclusivamente umani, sostiene Gehlen concordando con la tesi di Bolk, dimostrano come le forme fetali siano divenute permanenti nel corso dello sviluppo organico dell'uomo; tutto ciò «deve dunque trovar fondamento nella *legge del ritardamento*».¹³⁵

Attraverso la legge del ritardamento Gehlen è in grado di giustificare la lentezza – biologicamente anormale – con la quale l'uomo si sviluppa, il protrarsi eccessivo della sua infanzia e il prolungato periodo di vecchiaia. Inoltre, appoggiandosi alle tesi bolkiane, egli convalida la sua concezione secondo cui l'uomo, pur avendo una stretta parentela con le scimmie antropoidi, segue una linea evolutiva assolutamente autonoma e speciale che gli riserva un peculiare posto nel mondo.

Un ulteriore interessante elemento di confronto tra uomo e animale analizzato da Gehlen è quello dell'intelligenza. Egli sostiene che «di per sé, l'intelligenza degli animali non corrisponde per nulla al posto gerarchico assegnato loro dalla sistematica zoologica».¹³⁶ In ogni

Durante la crescita umana si nota che alcuni di questi caratteri fetali divengono permanenti e che dunque non sono qualità acquisite *ex novo* ma, al contrario, sono stadi di transizione comuni a tutti i primati che nell'evoluzione fetale che, mentre nelle scimmie scompaiono per lasciare posto a organi specializzati, nell'uomo si fissano e si stabilizzano (L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, a cura di R. Bonito Oliva, Deriveapprodi, Roma, 2006).

¹³³ M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen, Plessner*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, p. 62.

¹³⁴ Cfr. A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., pp. 145-146.

¹³⁵ *Ivi*, p. 146.

¹³⁶ *Ivi*, p. 65.

caso è possibile formulare alcune leggi riguardanti le prestazioni e i limiti degli animali in generale.

Prima di tutto per gli animali è possibile imparare per effetto di stimoli o shock d'importanza vitale, sfruttando le esperienze a loro vantaggiose sono in grado di assumere un comportamento più opportuno e più sciolto qualora queste gli si ripresentassero. Proprio su questo processo si basa il meccanismo del riflesso condizionato: nel momento in cui viene percepito uno stimolo biologicamente irrilevante proveniente dall'ambiente circostante al quale, nella maggior parte dei casi, ne segue uno significativo che provoca una reazione istintiva innata, l'animale coordina gradualmente il proprio comportamento rispetto al primo «come se questo fosse un segno premonitore dell'evento biologicamente significativo che seguirà»;¹³⁷ il secondo stimolo diviene dunque un indicatore del successo biologicamente essenziale.

Un'altra legge che regola le prestazioni apprese dagli organismi animali, nella sfera del comportamento appetitivo,¹³⁸ prevede che queste ultime ricorrono con particolare frequenza ad una «*consummatory action*»¹³⁹ istintiva. Tutto questo, specifica Gehlen, si verifica con maggior frequenza nei comportamenti appetitivi che, pur mantenendo un obiettivo costante legato all'istinto, hanno un margine di variabilità adattiva. Tuttavia, ciò che l'animale impara può generalmente manifestarsi solo nel caso in cui si presenti la situazione precisa che ne fornisca il segnale. Da sempre la psicologia animale è stata interessata a «gettare un ponte»¹⁴⁰ tra l'intelligenza animale e quella umana percorrendo una via che giunge alla concezione di una differenza non qualitativa bensì quantitativa. È però necessario prendere atto del fatto che le prestazioni dell'intelligenza animale si arrestano entro certi limiti.

La visione forzata di tali somiglianze è dovuta alla necessità di indagare ciò che l'animale può fare prima di considerare quello che non può fare; anche in questo caso, Gehlen esamina le ricerche maggiormente rilevanti in quest'ambito per riuscire a delineare le differenze qualitative fra le prestazioni intelligenti degli animali e dell'uomo.¹⁴¹

I limiti delle prestazioni d'intelligenza delle scimmie antropoidi sono dovuti non soltanto

¹³⁷ *Ivi*, p. 66.

¹³⁸ Per "comportamento appetitivo" s'intende quel modo di comportarsi tipico dell'animale che, pur conservando un obiettivo costante, rivela una variabilità in vista dell'adattamento all'ambiente circostante (cfr. *ibidem*).

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 196.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 196-197.

all'inferiore grado della loro effettiva intelligenza, ossia della loro capacità di comprendere dati di fatto nuovi, ma anche e soprattutto dalla loro struttura pulsionale caratteristica, ovvero dalla loro dotazione sensomotoria.

Questi limiti, dunque, hanno il proprio fondamento nella costituzione dell'animale e sono limiti qualitativi. Ciò però significa: una semplice intensificazione graduale della loro intelligenza non comporterebbe affatto, qualora non si modificasse la loro costituzione complessiva, una 'transizione' all'uomo.¹⁴²

Gehlen pone l'accento sull'indipendenza della cooperazione mano – occhio – linguaggio, esclusivamente umana, rispetto ai bisogni organici elementari. Nella manipolazione di un oggetto in vista di uno scopo, ad esempio, è possibile comprendere come si differenzi l'intelligenza motoria in un bambino e in una scimmia: il primo

non userebbe uno straccio come bastone perché, in forza dell'esperienza di maneggio, *vede* in esso la sua floscezza e si aspetta l'obiettivo insuccesso [...]. La scimmia può bensì manipolare, ma in tali manipolazioni non può affidarsi a esperienze e ad attese *che presuppongono una cooperazione primaria della mano e dell'occhio nel 'rapporto fine a se stesso'*.¹⁴³

Nonostante queste precisazioni, sarebbe profondamente errato supporre che per Gehlen il punto di discriminazione tra organismo animale e umano si trovi nell'intelligenza: egli sostiene che è possibile parlare di questa distinzione solamente se si considera l'uomo come un essere capace di azione.¹⁴⁴

La cooperazione umana di mano-occhio-linguaggio riunisce in sé materia, motivo, attività, adempimento e perfezionamento. Tutto ciò è di fondamentale importanza per lo sviluppo e la struttura della vita pulsionale umana e, maggiormente, per «l'intero problema del 'mondo interiore'». ¹⁴⁵ L'ampia indipendenza dai bisogni propria delle azioni manuali umane apre uno iato tra uomo e animale; solo quest'ultimo infatti emancipa la vita interiore delle pulsioni come

¹⁴² *Ivi*, p. 197.

¹⁴³ *Ivi*, p. 200.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 205.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

tale e spiega, ad un tempo, la consapevolezza e la plasticità di esse. Il comportamento d'indifferenza che gli animali in atto nel vedere ciò che non è di stimolo alle loro pulsioni e che non rientra in ciò che potrebbe soddisfare il fabbisogno della loro specie va riportata alla «monotonia e alla 'sprovvedutezza' della loro vita sensoria e motoria».¹⁴⁶ Il determinato tipo di indifferenza animale non va confusa con la peculiare capacità di indifferenza acquisita di cui è dotato l'uomo; essa infatti viene a crearsi in seguito all'appropriazione da parte dell'uomo di tutti i dati particolari del mondo che, una volta esperiti, abbandona.

Gli animali difettano di figure operative qualitative e non sono in grado né di sottrarsi tramite le loro prestazioni alla pressione della situazione che si trovano davanti e nemmeno di crearle in sé. Inoltre, sono incapaci di rappresentarsi o di programmare uno schema d'orientamento, processo che sarebbe possibile solo grazie all'uso del linguaggio. Secondo Gehlen, la comprensione del fenomeno del linguaggio è da ricercare nel contesto delle prestazioni che abbiamo analizzato finora. In particolare, l'origine del linguaggio¹⁴⁷ va rintracciata in alcune radici antropologiche che costituiscono nell'uomo la condizione necessaria per l'uso del linguaggio; queste non sono delle azioni propriamente intellettive bensì azioni vitali sensomotorie: «Le estrinsecazioni linguistiche sono in primo luogo movimenti come tutti gli altri, e sono trasformabili in via assoluta in altri tipi di movimento».¹⁴⁸

La prima radice del linguaggio, definita da Gehlen come “vita del suono”, consiste in un processo di comunicazione sensoriale che dà avvio ad un'attività elementare di tipo fonetico, acustico e motorio.¹⁴⁹

Sussiste, secondo Gehlen, un duplice significato assunto dal soggetto rispetto al suono; infatti, nei confronti del suono che produce, l'individuo può comportarsi in senso passivo e attivo. Nel primo caso si ha la emissione del suono grazie all'azione motoria dell'organo della fonazione, nel secondo caso il suono viene riascoltato da chi lo ha prodotto. La vita del suono, dunque, sembra essere la capacità – presente già nelle prime fasi della vita umana – di comunicare a livello sensoriale attraverso suoni e fonemi.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 204.

¹⁴⁷ Cfr. M. T. Pansera, *La teoria dell'origine del linguaggio in Arnold Gehlen*, in “Rivista italiana di filosofia del linguaggio”, VII, 2013, pp. 96-110.

¹⁴⁸ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 245.

¹⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

Questo carattere di comunicazione basilare ancora «vuota di pensiero»¹⁵⁰ appare nella seconda radice del linguaggio che prende il nome di apertura.¹⁵¹

Questa ‘apertura’ è un fenomeno tipicamente umano. L’animale è chiuso. Non si libera mai della pressione delle circostanze, e ogni suo istante è carico di tutto il peso dei suoi bisogni e dei suoi istinti. Non è esonerato mai né dal mondo né da se stesso.¹⁵²

Lo schiudersi dell’uomo e il suo essere disponibile ad aprirsi al mondo sono caratterizzati da un «gioioso interesse per il veduto»: la seconda radice del linguaggio umano. Questo interesse rappresenta per Gehlen la soggettività che gode di se stessa, propria di un essere dotato di una «sovrrabbondanza pulsionale, libera, non specializzata e aperta al mondo circostante».¹⁵³ L’apertura è il fenomeno fondamentale di ogni espressione umana, in quest’ultima si possono distinguere due essenziali aspetti: da una parte è una struttura pulsionale, aperta al mondo ed libera dal rispondere ad un bisogno, ricca di vitalità comunicativa; dall’altra è costituita da movimenti senza “valore di successo” ossia movimenti comunicativi che riavvertono se medesimi e che si potenziano. Anche gli animali hanno intenzionalità ossia sono in grado di dirigersi verso qualcosa; le intenzioni umane, però, sono aperte al mondo e contengono immagini del mondo che possiamo definire “rappresentazioni”.

La terza radice del linguaggio, originata dalla seconda, è il riconoscere: partendo dalla

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 246.

¹⁵¹ Sul ruolo del concetto di “apertura” nel pensiero Gehlen scrive A. Gualandi: «Rielaborando la distinzione stabilita dall’etologo Jakob von Uexküll tra *Umwelt* animale – ‘ambiente naturale’ definito in modo rigido per ogni specie animale da serie delimitate di percezioni e stimoli scatenanti (si pensi per esempio, alla *Umwelt* delle zecche, caratterizzato da due sole percezioni scatenanti: l’odore e il calore della pelle di un animale a sangue caldo) – e *Welt* umana, Gehlen perviene a sostenere la tesi secondo la quale la condizione originaria dell’uomo, condizione propria del neonato, ma nella quale l’uomo tende a ricadere in ogni momento critico dell’esistenza, è caratterizzata da un endemico stato di apertura al mondo, da una situazione di esposizione a una quantità di stimoli quasi infinita, a una «profusione» di sensazioni-emozioni indistinguibili le une dalle altre, a un «profluvio» di eccitazioni che non trovano una localizzazione né interna né esterna e che non sono connesse né a una causa né ad un oggetto, e a cui, soprattutto, non è collegata nessuna risposta umana, nessun programma motore e comportamento preordinato e stabile» (A. Gualandi, *Uomo, linguaggio, modernità in Heidegger e Gehlen: idee per un confronto teorico-critico*, in «Discipline filosofiche», IX, 2, Macerata, 1999, p. 258).

¹⁵² A. Gehlen, *L’Uomo*, cit., p. 246.

¹⁵³ *Ivi*, p. 247.

gioiosa espressione linguistica che annuncia l'incontro con le cose scaturisce il movimento fonetico tramite il quale le cose sono riconosciute. Il riconoscere un oggetto e l'azione collegata ad esso, basata sull'esperienza già vissuta, sono indistinguibili, spiega Gehlen, nel bambino come nell'animale.

Il riconoscere ha una prima, brevissima fase meccanica: una coordinazione istantanea, automatizzata di un'impressione emergente con un avvio motorio, la quale è il sedimento e il risultato di pregresse esperienze e comunicazioni, e una fase più ricca, più vivace: i ricordi compenetrano l'impressione, e l'azione, adempiendosi, si occupa del riconosciuto, che in qualche modo viene contessuto nella nostra attività e ivi 'esaurito'.¹⁵⁴

Anche nell'essere umano, come nell'animale, il riconoscere sussiste in linea generale in tali tracciati motori. Tuttavia, è bene sottolineare che la reazione non è più una reazione dell'intero corpo bensì appare come guidata dai movimenti di fonazione.

L'interesse gioioso per il veduto permette al bambino di aprirsi verso il mondo, dapprima con un movimento che coinvolge tutto il suo organismo e dopo con il movimento sempre più privilegiato e potenziato della fonazione che si dimostra maggiormente fruttuoso e soddisfacente.¹⁵⁵ Trova piena conferma la legge per la quale il riconoscere ha bisogno di un veicolo motorio; ma questa prestazione è propria sempre più di quel movimento che possiede più di altri la capacità comunicativa, l'autoavvertimento e la liberazioni degli affetti.¹⁵⁶ A questo livello, spiega Gehlen, non è ancora possibile parlare di veri e propri processi di pensiero, bensì di estrinsecazioni fonetiche che avvengono di fronte al riconosciuto.

Nella possibilità di esprimere l'intenzione di dirigersi verso determinati oggetti o situazioni esterne, grazie ai movimenti della fonazione, risiede la base vitale del pensiero. Il pensare originario non è di fatto separabile dal parlare e rappresenta l'intenzione che nel suono linguistico si dirige su una cosa. In particolare, il bambino che riconoscendo un determinato oggetto ne pronuncia il nome conclude l'azione; diversamente, se il bambino nomina qualcosa che al momento è assente e tenta inutilmente di trovarla davanti a sé otterrà solamente un'esperienza mancata. Il bambino non potrà trovare l'oggetto cercato e coglierà unicamente la

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 250.

¹⁵⁵ Cfr. M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura: l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, cit., p. 119.

¹⁵⁶ Cfr. A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 251.

sua intenzione di trovarlo. In altre parole, la nascita del pensiero risiede interamente qui: in una delusione.

Osservando l'atteggiamento di esclusività con cui i bambini giocano e come essi siano quotidianamente assorbiti dal gioco facendo di quest'ultimo il contenuto essenziale della loro vita, Gehlen individua nella teoria del gioco la quarta radice del linguaggio. Questo atteggiamento di esclusività, sicurezza e agevolezza¹⁵⁷ è proprio solamente dell'essere umano

Secondo Gehlen, «l'autentico carattere di gioco va cercato in tutto e per tutto sul versante dell'immaginazione e degli esonerati interessi dell'immaginazione».¹⁵⁸ L'immaginazione ha la funzione di strutturare gli interessi umani superficiali, esonerati, mutevoli a piacere che iniziano nel bambino e si protraggono nell'uomo adulto con la medesima funzione.

Mentre nell'animale si nota chiaramente che il giocare dei piccoli è volto all'attivazione degli istinti peculiari della specie come lo scattare, il rincorrere e il porsi in agguato, nell'uomo il gioco ha una funzione del tutto diversa: «Significa il costituirsi, l'erompere e il piacevole esperire di interessi fantastici, e perciò di processi dell'immaginazione comunicativa; e soprattutto il rendersi coscienti di tali interessi che, per loro assenza, sono instabili e mutevoli».¹⁵⁹

La quinta ed ultima radice del linguaggio, secondo Gehlen, è il gesto sonoro. Affinché il suono si trasformi in nome è indispensabile che si svincoli dal legame con le pulsioni e acquisisca una propria indipendenza. Il termine "gesto sonoro" è stato coniato da Julius Stenzel¹⁶⁰ ma viene utilizzato da Gehlen con una differente accezione: una «musica di accompagnamento fonetico-motoria»¹⁶¹ che si collega a determinate azioni o situazioni insieme

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 257.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 259.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 260.

¹⁶⁰ Julius Stenzel (1883-1935), storico tedesco della filosofia antica. È autore di notevoli lavori sull'evoluzione del pensiero platonico, soprattutto per quanto riguarda la logica, la dialettica, il numero e i rapporti della filosofia platonica con quella aristotelica. Per quanto riguarda il legame con l'antropologia filosofica, il pensiero di Stenzel assume un particolare rilievo nell'ambito della teoria del linguaggio gehleniana in quanto egli utilizza l'espressione "gesto sonoro" per indicare delle semplici interiezioni pre-linguistiche, come esclamazioni, gemiti e sospiri che rappresentano un analogo acustico dei gesti espressivi (cfr. J. Stenzel, *Platone educatore*, trad. it. di F. Gabrieli, Laterza, Bari, 1974, p. 304).

¹⁶¹ Cfr. A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 283.

alle quali assume un unico valore globale.¹⁶² Si può facilmente notare, spiega Gehlen, che molto spesso i bambini accompagnano un loro gioco, costituito da un'azione di spostamento, di lancio di un certo oggetto o di spinta, con un'espressione inventata che viene ripetuta più volte mentre sviluppano la loro attività. Il bambino si appresterà, in questo modo, a compiere e fondare una determinata azione o serie di movimenti partendo proprio dalla cosiddetta musica d'accompagnamento; da ciò si comprende come elaborate e complesse figure motorie possono essere evocate da una singola espressione linguistica.

Secondo Gehlen, questa quinta radice, contiene in sé il principio dell'apprendimento del linguaggio. In tale contesto la parola è dotata di un valore situazionale ed operativo poiché da sola simboleggia una sequenza di avvenimenti, così come è in grado di riferirsi ad una singola cosa o ad una parte di totalità. Nell'analizzare quest'ultima radice del linguaggio, Gehlen evidenzia come la parola tragga origine nel circuito dell'azione¹⁶³ e della situazione pratica; inoltre, ancor più chiaramente, è possibile osservare come tutte le radici del linguaggio siano totalmente pre-intellettive in quanto esse si riferiscono ad azioni vitali sensomotorie, ciascuna con una determinata prestazione e una particolare forma e ciascuna esclusivamente e prettamente umana.

Soltanto a partire da esse, successivamente, si innesca quel complesso processo che, grazie ad una serie di meccanismi esoneranti e di conseguenti sviluppi «attraverso un affinamento ulteriore delle prestazioni»¹⁶⁴ condurrà alla formazione di un «pensare più ricco».¹⁶⁵

¹⁶² Cfr. M. T. Pansera, *La teoria dell'origine del linguaggio in Arnold Gehlen*, cit., p. 107.

¹⁶³ Cfr. A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 399.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 323.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

CAPITOLO III

APERTURA AL MONDO COME TECNICA

La posizione dell'uomo di fronte all'animale è simile a quella del navigante che si dirige con l'aiuto della sua carta nautica, della bussola e del quadrante, e conosce ad ogni momento la sua posizione in mare, di fronte all'equipaggio ignorante che non vede né cielo e mare.

A. Schopenhauer¹

1. *L'essere dell'uomo e l'antropologia nell'età della tecnica*

Sia per Heidegger sia per Gehlen l'essere umano possiede la peculiare capacità di aprirsi al mondo grazie alla quale è in grado di agire all'interno di esso attraverso la creazione e l'utilizzo di mezzi tecnici.

La scienza moderna, fondata su questa abilità formatrice umana nei riguardi dell'ente, e la tecnica, che dispone dell'ente in base al progetto effettuato dalla ragione, sono per Heidegger l'inevitabile conseguenza dello sviluppo della metafisica occidentale. Quest'ultima, separando l'ente dall'essere, ha in qualche modo dovuto organizzare l'ente affidandolo all'ente-soggetto, l'uomo, che «è divenuto il rappresentante dell'ente risolto in oggetto».²

L'uomo è quell'ente capace di interrogarsi sul senso dell'essere e non è riducibile ad un oggetto tra gli altri, non può essere ricondotto ad un semplice essere presente. Secondo la prospettiva heideggeriana, la caratteristica che contraddistingue l'uomo dal resto degli enti è la sua stessa esistenza, la quale si risolve nel poter essere e nel potersi progettare: è una trascendenza rispetto alla fissità dell'oggetto. L'essenza umana è radicata nella sua capacità di trascendere le cose del mondo intesi come utensili, strumenti, che egli utilizza in funzione del suo progettare. Il tratto fondamentale dell'uomo è, dunque, traducibile con il suo essere-nel-

¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, introd. di G. Vattimo, Mondadori, Milano, 1989, pp. 143-144.

² M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 84.

mondo³ che a sua volta implica il suo essere continuamente in relazione con l'ambiente che lo circonda.

Il mondo, nell'ottica della pura utilizzabilità, non è una realtà da contemplare, bensì un insieme di utensili da sfruttare, di cui l'uomo si serve per raggiungere i suoi scopi progettuali.

Sul versante antropologico, Gehlen affronta la questione della tecnica proponendosi di «cercare, nel senso di un'antropologia filosofica, punti di vista obiettivi che ci consentano di inserire il più possibile questo prodigioso settore dell'ingegno umano nell'ambito dei fenomeni a noi comprensibili».⁴ Egli rifiuta l'idea che la tecnica sia essenzialmente antiumana o a tal punto disumanizzante da far escludere ogni possibile salvezza per l'uomo; non parla mai della tecnica demoniaca, al contrario ne evidenzia il carattere essenzialmente umano, che la lega alla natura specificamente umana e alla sua possibilità di realizzarsi ed inserirsi nel mondo.

Nella riflessione di Gehlen, quella della tecnica è la questione antropologica per eccellenza e il modo di concepirla è legato indissolubilmente al modo di concepire l'uomo; nella stessa natura umana è insita la produzione tecnologica, senza la quale egli non avrebbe mai potuto assumere il suo posto nel mondo.

Secondo Gehlen l'essenza umana è fondamentalmente tecnica in quanto rappresenta l'unica via percorribile per liberarsi dal giogo della carenza biologica. La libertà guadagnata dall'essere umano gli permette di determinare il proprio destino, mettendo in pratica ciò che tutti gli altri esseri viventi non limitati da primitivismi o non-specializzazioni non riuscirebbero a fare: creare un mondo culturale che funge, per l'umano, da seconda natura.⁵ Per superare gli ostacoli imposti dalla sua carenza biologica, l'uomo è necessitato a produrre una serie di artifici tecnologici che gli permettano di crearsi un mondo culturale adeguato alle proprie esigenze.

La tecnica, dunque, è prettamente umana proprio perché emerge contestualmente all'insopprimibile bisogno dell'uomo di superare le «imperfezioni degli organi umani»,⁶ con i quali soltanto egli non sarebbe in grado di sopravvivere. Grazie alla sua azione intelligente l'essere umano può distinguersi dagli altri esseri che popolano il mondo naturale,

³ «L'espressione composita 'essere-nel-mondo' rivela, già nel suo conio, che ci si riferisce a un fenomeno *unitario*. [...] L'esser-presso il mondo, come esistenziale, non può mai significare qualcosa come l'esser-presente-insieme di cose che si presentano dentro il mondo» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 12, pp. 73 e 75).

⁴ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, trad. it. di A. Burger Cori, SugarCo, Milano, 1984, p. 10.

⁵ Cfr. M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., p. 21.

⁶ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 5.

trasformandosi da essere biologicamente carente in creatura eccezionale a cui è assegnato il compito di provvedere alle sue condizioni di esistenza al mondo.

2. Heidegger: la tecnica e la sua essenza non-tecnica

La tecnica ha da sempre accompagnato l'esistenza dell'uomo sulla terra ma, a differenza di ciò che avveniva in passato, in epoca moderna essa non è più subordinata alla natura. Si assiste così al rovesciamento del rapporto originario che intercorreva tra uomo e tecnica: non è più la natura ad essere il fine ma è la tecnica a divenire il destino per la felicità umana.⁷ Di fatto, l'essenza della tecnica è stata identificata non solamente con la strumentalità, con l'essere "mezzo in vista di": è stata concepita anche come qualcosa di positivo, di sussistente in sé senza bisogno di fini a cui relazionarsi.

Anche in questo caso Heidegger, per rispondere alla domanda riguardante l'essenza della tecnica, tenta di «costruire una via»⁸ di pensiero senza rimanere ancorato a proposizioni o concetti particolari. Nel saggio *La questione della tecnica*⁹ egli mette subito in chiaro come la tecnica non si identifichi con l'essenza della tecnica e, per di più, quest'ultima non è affatto qualcosa di tecnico.¹⁰

Nel tentativo di dare una definizione al termine "tecnica" Heidegger, inizialmente, la descrive secondo la concezione antropologica e quella strumentale: nel primo caso essa viene considerata come un'attività propria dell'uomo mentre, nel secondo, funge da mezzo per conseguire determinati fini e raggiungere certi scopi.

⁷ La tesi di Hans Jonas, secondo cui la tecnica ha preso il sopravvento sulla natura e si è tramutata da mezzo a scopo, va estesa a tutta la filosofia del Novecento nel suo complesso. Quello che egli indica è il fondamento – implicito o esplicito – di tutti i ragionamenti filosofici sulla tecnica in questo secolo. In virtù del rovesciamento fra tecnica e natura, fra tecnica e uomo, o fra tecnica ed essere, la prima diviene il fine e primeggia su ulteriori aspetti della vita e del sapere. Da ciò deriva che la natura diviene oggetto e, simmetricamente, l'uomo soggetto (cfr. H. Jonas, *Prefazione dell'autore in Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2009).

⁸ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 5.

⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰ Cfr. M. T. Pansera, *L'uomo e i sentieri della tecnica. Heidegger, Gehlen e Marcuse*, Armando, Roma, 1998, p. 35.

Queste due definizioni della tecnica sono connesse. Proporsi degli scopi e apprestare e usare i mezzi in vista di essi, infatti, è un'attività dell'uomo. All'essenza della tecnica appartiene l'apprestare e usare i mezzi, apparecchi e macchine, e vi appartengono anche questi apparati e strumenti stessi, come pure i bisogni e i fini a cui servono.¹¹

La rappresentazione comune e quotidiana della tecnica ritiene che essa sia semplicemente un mezzo, uno strumento nelle mani dell'uomo. Prendendo le mosse da questo tipo di definizione possiamo, senza alcun dubbio, sostenere la neutralità della tecnica: essa, in sé, non è né buona né cattiva; solamente l'uso che se ne fa può essere definito buono o cattivo. Considerando la tecnica unicamente in questa prospettiva, è lecito affermare che essa non è altro che un mezzo che l'uomo deve controllare e guidare secondo le sue finalità.

La rappresentazione strumentale della tecnica, fa notare Heidegger, è così esatta che vale anche per quella moderna e ciò «condiziona ogni sforzo di condurre l'uomo nel giusto rapporto con la tecnica».¹² Tutto si riconduce, di conseguenza, nell'utilizzare gli strumenti forniti all'uomo dalla tecnica nel modo più adeguato possibile: emerge la necessità di dominare la tecnica e questa volontà di dominio diviene tanto più urgente quanto più la tecnica sfugge al controllo umano.

Nonostante la definizione strumentale della tecnica sia esatta, essa è ancora superficiale in quanto non si è ancora giunti alla sua essenza. In altri termini, la concezione della tecnica come mezzo in vista degli scopi umani è certamente esatta ma si può dire che sia anche vera? Per rispondere a questa domanda Heidegger analizza la strumentalità stessa. Un mezzo è veramente tale solamente se produce un certo effetto ma, d'altra parte, è il fine che determina i mezzi da utilizzare per raggiungerlo dunque siamo di fronte al concetto di causa.

Heidegger procede nella trattazione elencando le quattro cause che la filosofia insegna da secoli: la causa materiale, la causa formale, la causa finale e la causa efficiente. Benché la dottrina aristotelica delle quattro cause sia sempre stata considerata una verità «chiara come il sole, caduta dal cielo»,¹³ l'autore propone di analizzare criticamente il concetto di causalità per riuscire a comprendere la concezione strumentale della tecnica.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ivi*, p. 6.

¹³ *Ivi*, p. 7.

Se ci riferiamo al modo in cui gli antichi greci consideravano quella che chiamiamo causalità dobbiamo arrenderci all'evidenza: la nozione di causa non ha nulla a che vedere con l'operare e l'effettuare bensì è qualcosa che concerne la responsabilità, causa è ciò che è responsabile di qualcos'altro,¹⁴ e, alla stessa maniera, l'insieme delle quattro cause non sono altro che «i modi, tra loro connessi, dell'esser-responsabile».¹⁵ Portando l'esempio del calice d'argento¹⁶ Heidegger sottolinea che i quattro modi dell'esser-responsabile

rispondono dell'esser dinanzi a noi e disponibile del calice d'argento come oggetto sacrificale. L'esser-dinanzi a noi (*Vorliegen*) e l'esser-disponibile (*Bereitliegen*) caratterizzano la presenza di una cosa-presente (*das Anwesen eines Anwesendes*). I quattro modi dell'esser-responsabile portano qualcosa all'apparire. Fanno sì che questo qualcosa si avanzi nella presenza. Essi lo liberano per questo suo avanzare, cioè per il suo compiuto avvento (*Ankunft*). L'esser responsabile ha il carattere fondamentale di questo lasciar-avanzare nell'avvento. Nel senso di questo lasciar-avanzare (*An-lassen*) l'esser-responsabile è il far avvenire (*Ver-an-lassen*). Sulla base del senso che i greci ammettevano all'esser-responsabile [...] noi diamo ora all'espressione far-avvenire un significato più ampio, in modo che esso indichi l'essenza della causalità nel senso greco. Il significato comune e ristretto del termine 'cagionare' (*veranlassen*) esprime invece solo qualcosa come una spinta o un impulso iniziale, e indica una specie secondaria di causa nell'insieme della causalità.¹⁷

Si può affermare, dunque, che l'esser-responsabile evoca il lasciar-avanzare nell'avvento ossia il far-venire nella presenza ciò che ancora non è presente.

Con le parole di Platone,¹⁸ Heidegger tenta di spiegare il passaggio che conduce nella

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Heidegger utilizza l'esempio del calice d'argento per far meglio comprendere il ruolo giocato da ciascuna delle quattro cause e il significato proprio di ognuna in riferimento al calice. Se consideriamo l'oggetto sacrificale secondo causa materiale allora questa sarà la materia di cui è composto il calice, se lo consideriamo secondo causa formale essa sarà la forma in cui la materia è costretta a rivelarsi, se lo consideriamo secondo causa finale quest'ultima sarà il fine, lo scopo, per cui il calice viene prodotto ed infine se lo consideriamo secondo causa efficiente essa sarà colui che produce il calice, in altre parole, l'orafo (cfr. *Ivi*, p. 6).

¹⁷ *Ivi*, p. 8.

¹⁸ Cfr. Platone, *Il Simposio*, 205 b.

presenza: «Ogni far-avvenire di ciò che – qualunque cosa sia – dalla non-presenza passa e si avvanza nella presenza è *poiesis*, pro-duzione (*Hervor-bringen*)». ¹⁹ La pro-duzione in senso greco non è solamente la fabbricazione dell'artigiano, né solo il portare all'apparire e all'immagine messo in atto dall'artista e dal poeta. Anche la *physis*, il sorgere-di-per-sé, è identificabile con la produzione ossia con la *poiesis*; inoltre, la *physis* è la *poiesis* nel significato più alto del termine. Infatti,

ciò che è presente *physei* ha in se stesso il movimento iniziale (*Aufbruch*) della produzione, come ad esempio lo schiudersi del fiore nella fioritura. All'opposto, ciò che è prodotto dall'arte e dal lavoro manuale, per esempio il calice d'argento, non ha il movimento iniziale della pro-duzione in se stesso, ma in un altro, nell'artigiano o nell'artista. ²⁰

Partendo dalla definizione di causalità che era volta a giustificare la concezione strumentale della tecnica, giungiamo ora ad intendere la produzione nel senso di *poiesis*, del far-venire, che riporta ad un disvelamento, un passaggio «dal nascondimento alla disvelatezza». ²¹ Il termine greco per indicare tale disvelamento altro non è che *aletheia*, che traduciamo con “verità” e che dunque risulta essere strettamente legata alla tecnica.

Ma cosa ha a che fare l'*aletheia* greca con l'essenza della tecnica? La risposta è: tutto. Heidegger, nella sua indagine, si sta spingendo ben oltre l'ambito esclusivamente antropologico e strumentale con il quale ha preso avvio la sua indagine sulla tecnica. Tramite questa apparente digressione egli apre uno spiraglio dal quale si intravedono l'ampiezza e la profondità del problema.

Se poniamo con ordine il problema di che cosa sia veramente la tecnica concepita come mezzo, arriviamo passo passo al disvelamento. In esso si fonda la possibilità di ogni fabbricazione produttrice. La tecnica, dunque, non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento. [...] È l'ambito del disvelamento, cioè della veri-tà (*Wahrheit*). ²²

¹⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 9.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, pp. 9-10.

Nell'affermare che la tecnica è un modo del disvelamento Heidegger fa intendere che non si tratta di un modo accessorio, eventuale, opzionale, facoltativo: se con disvelamento ci riferiamo ad un generale accesso all'ente che è quello in virtù del quale l'ente ci è dato "in quanto tale", la tecnica non rappresenta affatto una semplice ed eventuale possibilità bensì una determinazione strutturale, niente affatto accessoria, opzionale o secondaria.²³ Conseguentemente, non si darebbero uomo, disvelamento, enti, soggetti, oggetti e relative relazioni in mancanza della tecnica, ossia senza quella irruzione sprigionata dall'ente che lo disvela a noi e, insieme, ce ne disvela il carattere di manifestatività e, di conseguenza, anche di manipolabilità.

Il disvelamento di cui la tecnica sarebbe un modo, non andrebbe inteso però come un ambito ulteriore e mediano in cui due entità – ognuna delle quali inizialmente incapsulata nel suo puro sussistere in sé: uomo e natura, soggetto e oggetto – verrebbero a interagire tra di loro, magari modificandosi successivamente a vicenda. Al di là di ogni "entificazione", il disvelamento heideggeriano si potrebbe piuttosto intendere come una apertura a partire dalla quale si darebbe un ritrovarsi di fronte, e dunque una dualistica separatezza, ma non esterna all'ambito stesso del disvelamento e sempre ad esso riferita.

In altri termini, Heidegger non rimanda a un soggetto che disvela un oggetto, né a un oggetto che si disvela a un soggetto, né infine una terza entità che produce e concede il disvelarsi dell'uno all'altro, bensì evoca un «disvelarsi 'eventuale' all'interno del quale ciò che è disvelato si mantiene insieme a ciò a cui è disvelato [...]. Il disvelato e ciò a cui il disvelante si manifesta non sarebbero altro che, a loro volta, modi del disvelamento, entrambi tecnicamente strutturati».²⁴

Affermando che la tecnica è un modo del disvelamento, Heidegger intende sottolineare come essa porti alla luce ciò che non si produce da se stesso e che ancora non ci sta davanti. Chi costruisce una casa o modella il calice d'argento, ad esempio, è nell'ambito del disvelamento del pro-durre rispetto ai quattro modi del far avvenire della causalità. Possiamo affermare che la tecnica intesa in questo senso si avvicini alla concezione greca di *poiesis* poiché è come se l'orafo o l'artigiano facessero emergere una determinata forma dalla materia inerte, come se la aiutassero a prendere forma portandola alla disvelatezza, accompagnando così alla presenza una verità che era già celata nella natura, senza che l'azione umana abbia aggiunto nulla.

²³ Cfr. F. Polidori, *Tecnica del disvelamento*, in «Etica & Politica», XIV, 1, 2012, pp. 177-178.

²⁴ *Ivi*, p. 178.

L'elemento decisivo della tecnica non risiede nel fare o nel maneggiare strumenti, bensì nel disvelamento: «In quanto tale, non però intesa come fabbricazione, la *techne* è un produrre».²⁵ L'essere della tecnica, dunque, si dispiega nell'ambito del disvelare e della disvelatezza come luoghi in cui accade la verità. Tuttavia, ben presto ci accorgiamo come questa determinazione della tecnica sia valida solamente se viene presa in considerazione dal punto di vista del pensiero greco mentre non è adeguata se si parla di tecnica moderna.

Che cos'è, dunque, la tecnica moderna? Anch'essa è disvelamento.

Il disvelamento che governa la tecnica moderna [...] non si dispiega in un pro-durre nel senso della *poiesis*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata.²⁶

Tutto questo, chiaramente, non vale per l'antico mulino a vento le cui pale girano naturalmente spinte dal vento rimanendo dipendenti dal suo soffio, ma il mulino non mette a disposizione le energie delle correnti d'aria affinché esse vengano accumulate dall'uomo.

La tecnica moderna è ciò che provoca l'essente e lo mette al proprio servizio e la terra si disvela come una riserva illimitata di risorse, di energie, alla quale l'uomo può attingere ogni qualvolta ne abbia la possibilità. Heidegger evidenzia come sia l'uomo antico che quello moderno si collochino in rapporto alla natura. Il contadino un tempo coltivava nel modo dell'accudire e del curare il terreno, la sua opera non pro-vocava la terra del campo e nel seminare egli affidava le sementi alle forze di crescita della natura; tutto ciò che faceva era vegliare sullo sviluppo di queste.²⁷

Nell'epoca della tecnica scatenata l'agricoltura si è trasformata in scienza meccanizzata²⁸ dell'alimentazione, l'uomo pretende risorse dalla natura e le richiede nel senso della pro-

²⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 10.

²⁶ *Ivi*, p. 11.

²⁷ Cfr. *ibidem*.

²⁸ Per Heidegger la tecnica si basa sulla scienza moderna, la stessa che concepisce la natura come riserva di energia, in modo essenziale. Dal punto di vista dell'essenza, è la tecnica che viene prima e che dà i suoi caratteri alla scienza: siamo davanti alla tesi del carattere tecnico della scienza moderna. In generale, questa tesi è volta a spiegare il carattere operativo, manipolatorio, interventista, e in definitiva spoliativo, della scienza moderna (cfr. M. Nacci, *Pensare la tecnica*, cit., p. 42).

vocazione: «L'aria è richiesta per la fornitura di azoto, il suolo per la fornitura di minerali, il minerale [...] per la fornitura di uranio, l'uranio per l'energia atomica, la quale può essere utilizzata sia per la distruzione sia per usi di pace».²⁹ La tecnica moderna, dunque, non si affida più semplicemente alle forze della natura bensì sfrutta incondizionatamente la natura per trasformarla in una riserva di energia da utilizzare per le proprie necessità.

La pro-vocazione della tecnica nei confronti della natura ha il carattere dello *Stellen*, ossia del porre, o del richiedere pro-vocane. Che cosa significa *Stellen*? È necessario, spiega Heidegger, pensarlo in base al porre-qui, al pro-durre. Il falegname, ad esempio, produce un tavolo ma anche una bara; dunque, il prodotto non coincide con ciò che è semplicemente costruito. Quel che è posto nel “qui” (*das ins Her Gestellte*) rientra nell'ambito di ciò che ci riguarda, ciò che è posto-qui si trova in una vicinanza.³⁰ L'oggetto della tecnica deve possedere la caratteristica della stabilità e della sicurezza, del «restare a posto (*zur Stelle*) nel suo posto (*auf der Stelle*), e in modo siffatto da poter essere esso stesso impiegato (*bestellbar*) per un ulteriore impiego (*Bestellung*)».³¹

Dobbiamo analizzare il significato del termine *Stellen* per comprendere effettivamente che cosa accade in quell'ordinare in virtù del quale la risorsa sta ed è tale: «*Stellen* significa ora provocare, esigere, costringere a presentarsi».³² Lo *Stellen* accade in quanto *Gestellung* ossia come “presentazione obbligatoria”, “obbligo a presentarsi”; nel comando di presentazione obbligatoria (*Gestellungsbefehl*) essa va verso l'uomo. Nonostante ciò, l'uomo, in mezzo a ciò che è presente e nel suo insieme, non è il solo ente-presente ad essere riguardato dalla *Gestellung*.

Una regione è *gestellt*, ‘presa di mira’, in vista del carbone e del minerale metallifero che affiorano in essa. Presumibilmente l'affiorare delle rocce è già rappresentato entro l'orizzonte di un siffatto *Stellen* ed è anche rappresentabile sono in base a esso. Le rocce affioranti, e in quanto tali già valutate nella prospettiva di un presentarsi (*Sichstellen*), sono provocate (*herausgefordert*) e quindi estratte (*heraus-gefördert*). La terra è coinvolta in tale *Stellen* e ne è assalita. Essa è ordinata (*be-stellt*), cioè obbligata a presentarsi. È così che

²⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 11.

³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, in *Conferenze di Brema*, in Id. *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di P. Jaeger, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002, pp. 28-29.

³¹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 12.

³² M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 29.

ora e in seguito intendiamo la parola *bestellen*, ‘ordinare’.³³

Ora ci chiediamo: in vista di che cosa è posto, ad esempio, il carbone presente nella zona carbonifera? Non possiamo affermare che il carbone è semplicemente “posto là” come un qualsiasi oggetto depositato su un tavolo. Proprio come il suolo terrestre riguardo al carbone, quest’ultimo è a sua volta posto, ossia pro-vocato, in vista del calore il quale, a sua volta (di nuovo), è posto a fornire vapore. Si rende chiara, a questo punto, la differenza fondamentale tra disvelamento produttore e disvelamento provocante, tra l’antica e la moderna concezione della tecnica. Mentre la prima assecondava la natura seguendone lo sviluppo senza accumularla, la seconda utilizza la natura come fondo a disposizione, dove l’energia es-tratta (*herausgefördert*) è accumulata e organizzata in modo da poter essere commissionata in qualsiasi momento si decida di farlo. La natura, essendo oggetto di provocazione e di produzione di energia da impiegare, entra a fare parte della dimensione della disponibilità all’utilizzazione; quest’ultima è ancora più radicale dell’oggettività dell’oggetto (*ob-iectum, Gegenstand*). Per definire tale realtà, Heidegger utilizza il termine *Bestand*, “fondo”, ossia «il modo in cui è presente (*anwest*) tutto ciò che ha rapporto al disvelamento pro-vocante. Ciò che sta (*steht*) nel senso del fondo (*Bestand*), non ci sta più di fronte come oggetto (*Gegenstand*)». ³⁴

Possiamo affermare, dunque, che un porre provoca l’altro, «lo assale con l’obbligo a presentarsi, che non avviene in una mera successione di azioni del porre, giacché esso, secondo la sua essenza, accade piuttosto in segreto e in anticipo». ³⁵ Questa concatenazione produce una serie di pianificazioni e disposizioni nell’ambito dell’ordinare che rende possibile utilizzare ciò che è posto allo scopo di porre qualcos’altro. Ciò che è ordinato in modo tale da trovarsi immediatamente sul posto sussiste (*besteht*) come risorsa (*Bestand*) ed è stabile (*beständig*). Ciò che è stabile, dunque, consiste nella totale ordinabilità che risiede nell’ambito dell’obbligo a presentarsi. Immaginando visivamente gli anelli che compongono una concatenazione ci chiediamo: dove sbocca l’ultimo anello della catena di un simile ordinare? Esso non sbocca in nulla, in quanto l’ordinare non produce niente che possa lecitamente avere una presenza per sé al di fuori della concatenazione del porre. Tutto ciò che è ordinato è, al contempo, già sempre posto solamente allo scopo di porre un altro elemento come sua conseguenza.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 31.

³⁵ *Ivi*, p. 29.

Mettere allo scoperto, trasformare, immagazzinare, ripartire, commutare sono modi del disvelamento. Questo tuttavia non si svolge semplicemente. Né si perde nell'indeterminatezza. Il disvelamento disvela se stesso e le sue proprie vie, interconnesse in modo multiforme, in quanto le dirige. La direzione stessa, dal canto suo, cerca dovunque la propria assicurazione. Direzione e assicurazione diventano anzi i caratteri principali del disvelamento pro-vocante.³⁶

La richiesta porta la natura a svelare la propria energia nascosta, ciò che è messo allo scoperto viene trasformato, il trasformato viene immagazzinato, ciò che è stato immagazzinato viene ripartito per divenire oggetto di ulteriori e nuove trasformazioni.

La catena dell'ordinare non solo non sbocca in nulla, afferma Heidegger, anzi essa entra soltanto nel suo movimento circolare: esclusivamente all'interno del circolo dell'ordinare l'ordinabile ha la sua sussistenza. Per meglio comprendere quest'ultimo passaggio, Heidegger espone l'esempio della centrale idroelettrica sul fiume Reno: non è la centrale idroelettrica ad essere costruita nella corrente del Reno, bensì è quest'ultima ad essere incanalata e "costretta" a dirigersi verso la centrale, ciò che essa è lo è in base all'essenza della centrale.³⁷

La risorsa sussiste nell'ordinare, ma che cos'è l'ordinare in sé? Il porre ha il carattere del pro-vocare (*herausfordern*), e diventa quindi un estrarre (*herausfördern*), tutto ciò accade per il carbone e, allo stesso modo, per i fiumi, i mari, l'aria. Pare, dunque, che la terra sia sfruttata in vista delle energie e delle risorse che vi giacciono nascoste; pertanto, sembra che lo sfruttamento altro non sia che l'attività umana e l'ordinare solo una «macchinazione dell'uomo realizzata nel modo dello sfruttamento».³⁸ In realtà, l'ordinare la risorsa mantiene questo carattere esclusivamente se, e fintanto che, lo rappresentiamo entro l'orizzonte dell'opinare quotidiano. Questa sembianza dell'essenza dell'ordinare come mera macchinazione umana avente il carattere dello sfruttamento è, per di più, inevitabile se si rimane ancorati al pensiero comune.

Non appena si riflette sull'ordinare più profondamente e nella sua essenza – non secondo i suoi possibili effetti – emerge il fatto che l'ordinare «non mira in nessun caso alla preda e al

³⁶ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 12.

³⁷ Cfr. M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 30.

³⁸ *Ibidem*.

guadagno, bensì sempre a qualcosa di ordinabile»;³⁹ con “sempre” Heidegger intende qui “fin dal principio”. L’ordinare si sposta rapidamente da un ordinabile al successivo poiché ha anticipatamente trascinato e posto tutto ciò che è presente all’interno della sfera dell’ordinabile. Questo smisurato potere dell’ordinare, dunque, non fa che portare con sé gli atti separati dell’ordinare.

Tale meccanismo induce a supporre che l’ordinare non sia un fare meramente umano, nonostante l’uomo sia totalmente invischiato nell’attuazione dell’ordinare. L’analisi condotta da Heidegger non si arresta alla concezione di tecnica come provocazione ma procede oltre e si domanda: «Chi compie il richiedere pro-vocante mediante il quale ciò che si chiama reale viene disvelato come ‘fondo’?».⁴⁰ Senza dubbio l’uomo è colui che mette in atto il richiedere pro-vocante, disvelando il reale come fondo; tuttavia, «solo nella misura in cui l’uomo è già, da parte sua, provocato a mettere allo scoperto (*herausfördern*) le energie della natura, questo disvelamento impiegante può verificarsi»⁴¹. Ciò che Heidegger sta affermando, da un lato non può significare una semplice riduzione dell’uomo stesso a fondo, al suo impiego passivo come avviene per ogni realtà fisica; ma, dall’altro, non può essere una riproposizione della concezione antropologico-strumentale della tecnica moderna che relega la tecnica all’essere un mero mezzo di cui l’uomo si serve per realizzare i propri scopi.

In che modalità l’uomo è compreso nell’essenza dell’ordinare? Che cosa intendiamo, in questo contesto, con “uomo”? Posto che gli uomini provochino la natura in vista dell’ottenimento delle sue risorse possono farlo solamente nella misura in cui essi stessi sono già ordinati in questo ordinare. Nel suo rapportarsi a ciò che è presente l’uomo è, fin dal principio, già pro-vocato a rappresentare ciò che c’è come l’ordinabile dell’ordinare; in questo modo egli stesso rimane ordinato nell’ordinare per l’ordinare dell’ordinabile. Questa provocazione rivolta all’uomo non è qualcosa di tecnico; si potrebbe piuttosto definire come ciò che chiama l’uomo e lo spinge, attraverso l’esercizio della tecnica, a disvelare il reale nel modo dell’impiego, come “fondo”. Nell’epoca della tecnica moderna l’uomo è provocato al disvelamento.⁴² In altri termini, l’uomo stesso è chiamato a presentarsi ed è l’impiegato (*der Angestellte*) dell’ordinare. L’uomo è colui che è ordinato nell’ordinare in base ad esso e per

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 13.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cfr. M. Nacci, *Pensare la tecnica*, cit., p. 42.

esso.

L'ordinare dunque non è un artificio umano in quanto «l'operare dell'uomo che di volta in volta coopera nell'ordinare dev'essere a tal fine già ordinabile da questo ordinare in vista di un comportamento corrispondente». ⁴³ Tramite l'obbligo a presentarsi l'ordinare non si ferma ad assalire i materiali e le energie della natura, bensì investe allo stesso tempo anche il destino dell'uomo: «L'essenza dell'uomo è posta a contribuire ad attuare l'ordinare in modo umano». ⁴⁴

L'uomo, provocando la natura, mette in atto un siffatto comportamento non perché egli stesso si interpreta e si concepisce come un fondo alla stregua della natura, bensì perché vive immerso nella dimensione della provocazione. La provocazione dell'uomo nei confronti della natura è differente da quella ricevuta da quest'ultima:

Proprio perché l'uomo è provocato in modo più originario che le energie della natura, e cioè provocato all'impiego (*in das Bestellen*), egli non diventa mai puro 'fondo'. In quanto esercita la tecnica, l'uomo prende parte all'impiegare come modo del disvelamento. Solo la disvelatezza stessa, entro la quale l'impiegare si dispiega, non è mai opera dell'uomo, come non lo è l'ambito entro il quale egli già sempre si muove quando si rapporta a un oggetto come soggetto. ⁴⁵

La tecnica moderna non è quindi un operare tipicamente umano, una dimensione antropologica, bensì un aspetto essenziale della civiltà moderna, in grado di destabilizzare e ridefinire lo stesso concetto di ente. L'uomo impiega il reale come fondo da utilizzare per i propri scopi ma, in questo operare, egli non diviene fondo a sua volta, la sua azione si compie sempre in risposta ad un appello.

L'appello che spinge l'uomo ad impiegare il reale come fondo viene denominato da

⁴³ M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 32.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

Heidegger *Ge-stell*, l'imposizione, l'impianto.⁴⁶ Il *Ge-stell*⁴⁷ allude sia all'imposizione provocante e accogliente (*stellen*) nei confronti dell'uomo, sia al disvelamento (*Her-stellen*, *Dar-stellen*) della natura nel modo dell'impiego (*Be-stellen*) e del fondo (*Be-stand*). Per giungere alla definizione di *Gestell*, Heidegger muove dall'etimologia del verbo *stellen* (porre) che non rimanda solamente alla pro-vocazione ma deve evocare un altro "porre" da cui deriva, ossia quello che abbiamo trovato nei termini *Her-stellen* e *Dar-stellen*. Entrambi sono modi del disvelamento e nell'im-posizione (*Ge-stell*) accade la disvelatezza del reale nel modo della tecnica moderna: come fondo (*Be-stand*). Enunciato in altri termini, il *Gestell* è «il dominio del porre-che-provoca la natura piuttosto che portarne alla luce le forze misteriose».⁴⁸

L'essenza della tecnica moderna porta l'uomo sulla via di quel disvelamento mediante il quale il reale, in modo più o meno percettibile, diviene dovunque 'fondo'. 'portare su una via' si dice, nella nostra lingua, *schicken*, mandare. Quel riunente mandare che solo porta l'uomo su una via del disvelamento lo chiamiamo il *Geschick*, il destino.⁴⁹

In quanto è la pro-vocazione verso l'impiego, il *Gestell* invia ad un certo modo del disvelare. L'im-posizione è un invio (*Schickung*) del destino come ogni modo del disvelamento: la disvelatezza dell'essere «segue sempre una certa via del disvelamento».⁵⁰ L'uomo è dunque

⁴⁶ «Quello che Heidegger descrive come *Ge-stell* è in realtà il processo di modernizzazione ed industrializzazione che in Occidente ha segnato il passaggio dal feudalesimo al capitalismo [...]. Lo sfruttamento intensivo delle risorse, volto all'esaurimento di esse consuma gli enti che sono ormai ridotti a 'pezzi di riserva' [...]: ciò comporta non solo lo sfruttamento indiscriminato della natura, ma l'omologazione degli enti, la perdita di ogni peculiarità, della qualità» (G. Grimaldi, *Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger e Schmitt*, Carocci, Roma, 2015, p. 201).

⁴⁷ Il termine tedesco *Gestell* è tradotto in due modi differenti: nella versione di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, con "imposizione", mentre in quella di G. Gurisatti, *Sguardo in ciò che è*, il termine *Gestell* è reso con "impianto". D'ora in poi, nel caso in cui non venga usato il termine *Gestell* in lingua originale, le due versioni di traduzione saranno utilizzate come sinonimi.

⁴⁸ Il portare alla luce le forze misteriose della natura è l'essenza della *poiesis* greca, concepita da Heidegger come uno *hervorbringendes Entbergen* ossia un disvelamento che avvicina all'esistenza le potenze nascoste della natura. In questo senso, il *Gestell* si presenta come una contraffazione della *poiesis* che occulta il disvelare come tale e, con esso, la dimensione in cui si fa evento l'*aletheia*, la verità (M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Bari, 1998, p. 246).

⁴⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 18.

⁵⁰ *Ibidem*.

governato e guidato dal destino del disvelamento ma non si tratta di una costrizione, l'uomo diviene libero solo nella misura in cui appartiene (*gehört*) all'ambito del destino e così diventa un ascoltante, mai un servo.⁵¹

Heidegger utilizza in modo insolito il termine *Gestell* poiché, mentre nel linguaggio tedesco comune quest'ultimo assume il significato di scaffale, scheletro, impalcatura, nell'interpretazione heideggeriana l'espressione *Gestell* indica «l'insieme di quei modi e di quegli atteggiamenti che caratterizzano in maniera essenziale la tecnica: sono modi del 'porre' (*Stellen*) che in tedesco risultano connessi anche sul piano linguistico, e sono il rappresentare (*Vorstellen*), il produrre (*Herstellen*), il disporre (*Bestellen*).⁵²

In altre parole, il *Gestell* è la riunione dello *stellen* in cui tutto ciò che è ordinabile è essenzialmente nel suo "essere risorsa" sussistente. Il termine *Ge-stell* non nomina più un oggetto singolo ed isolato bensì «il da sé raccolto universale ordinare la completa ordinabilità di ciò che è presente nella sua interezza».⁵³ Il corso circolare della catena dell'ordinare avviene all'interno dell'impianto in quanto impianto. Nel *Gestell* l'essere presente di tutto ciò che è presente si trasforma in risorsa e trascina tutto nell'ambito dell'ordinabilità.

Heidegger afferma che l'impianto altro non è che un accumulo (*Geräff*) nell'ordinabilità che non si arresta ad «ammassare le risorse sussistenti»⁵⁴ bensì trascina costantemente l'ordinato all'interno del corso circolare dell'ordinabilità dove una cosa pone l'altra:

Il porre in sé raccolto dell'impianto è la riunione del sospingere (*treiben*) in sé rotante. L'impianto è meccanismo (*Getriebe*). L'accumulo accumula [...]. L'impianto è essenzialmente in quanto accumulo del meccanismo che ordina la costante ordinabilità

⁵¹ «Si tratta di por mente al semplice fatto che 'la disvelatezza stessa, entro la quale l'impiegare si dispiega, non è mai opera dell'uomo, come non lo è l'ambito entro il quale egli già da sempre si muove quando si rapporta a un oggetto come soggetto'. È solo, cioè, il darsi di un'apertura, che concede una determinata apertura storica, cioè ogni volta all'uomo un determinato (epocale) soggiorno nel mondo [...]. Il *Gestell*, l'imposizione che come essenza della tecnica ne governa l'epoca 'è un invio (*Schickung*) del destino come ogni modo di disvelamento... la disvelatezza di ciò che è segna sempre una certa via del disvelamento; sempre l'uomo è governato dal destino del disvelamento (*Entbergung*). Ma non si tratta mai della fatalità di una costrizione. [...] La libertà è l'ambito di destino il quale di volta in volta traccia la via a un modo del disvelamento» (E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli, 2002, p. 274).

⁵² Cfr. F. Volpi, *Vita e opere*, in F. Volpi (a cura di) *Guida a Heidegger*, cit., p. 51.

⁵³ M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 33.

⁵⁴ *Ibidem*.

delle risorse sussistenti complete. Ciò che pensiamo in tal modo come *l'impianto* è *l'essenza della tecnica*.⁵⁵

Sostenendo che il *Gestell* è l'essenza della tecnica, Heidegger, fa riferimento alla tecnica moderna che è definibile come tecnica motoristica. Questa definizione è per certi versi esatta ma non rivela ancora la verità poiché non ci indica la vera essenza della tecnica moderna. A livello di senso comune si crede che, a differenza di tutte quelle che l'hanno preceduta, la tecnica moderna sia determinata dalla macchina ma ci domandiamo: se le cose stessero nel modo opposto? La tecnica moderna «non è ciò che è in virtù della macchina, bensì è la macchina che è ciò che è, e com'è, soltanto in base all'essenza della tecnica».⁵⁶ Dunque, non si dice nulla sull'essenza della tecnica moderna se la si delinea come tecnica macchinistica.

Il *Gestell*, in quanto tale, fa in modo che ogni risorsa sussistente sia posta in anticipo affinché sussista in virtù della macchina. In che modo questo avviene? L'impianto, ricordiamo, è la riunione dell'in sé rotante dell'ordinabile, è l'accumulante, sospingente circolazione (*Zirkulation*) dell'ordinare ordinabile nell'ordinare. In quanto circolazione dell'ordinare, l'impianto racchiude in sé l'essenza della macchina alla quale appartiene il movimento di rotazione. In cosa consiste, dunque, la rotazione?

È il movimento rotatorio in sé ritornante che attiva un ordinabile (il carburante) nell'ordinare un ordinabile (la forza motrice). La rotazione della macchina è posta, ossia provocata e stabilita nella circolazione, che riposa sul meccanismo, quindi sul carattere essenziale dell'impianto.⁵⁷

L'essenza della tecnica domina già prima della macchina, possiamo descrivere con quanta più competenza abbiamo la più moderna delle macchine senza, tuttavia, pensarla e concepirla in base all'essenza della tecnica. Ogni costruzione e ogni meccanismo si muovono già all'interno dello spazio essenziale della tecnica, l'essenza stessa della tecnica non è nulla di tecnico. L'essenza della tecnica moderna è il *Gestell*, l'impianto, che ordina tutto ciò che è presente attraverso l'obbligo a presentarsi come risorsa.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 34.

In seguito a questa riflessione sorge un dubbio:

Se l'essenza della tecnica consiste nell'impianto, e tuttavia la tecnica mira a porre le energie e i materiali della natura, cioè a provarli come ciò che, una volta estratto, convoglia tutto in ciò che risulta in vista del risultato, allora, proprio partendo dalla sua essenza, appare evidente che la tecnica non è universale.⁵⁸

Pare, dunque, che l'impianto non riguardi tutto ciò che è presente e che la tecnica non sia altro che qualcosa di reale tra gli altri reali. Allora che ne è dell'essenza della tecnica? È universale oppure no? Che rapporto ha la tecnica moderna con la natura?

La risposta viene fornita dalla scienza naturale. La disciplina fondamentale della scienza del mondo fisico è, appunto, la fisica che, tuttavia, non ci dà alcuna descrizione dell'essenza dell'energia; eppure, offre al pensiero l'occasione di approfondire il modo in cui la scienza naturale rappresenta quella cosa che essa chiama energia. Se la si considera dal punto di vista puramente fisico, l'energia naturale è accessibile all'uomo solamente nel suo effetto (*Wirkung*) in quanto solamente in esso emerge l'aspetto calcolabile della sua grandezza. Esclusivamente a livello del calcolo l'energia diventa oggettuale ed è solo questo aspetto ad interessare la scienza della natura.

La natura è rappresentata come il reale tradotto in misura e in numero, oggettualmente presente nei suoi effetti che, a loro volta, sono considerati come presenti solamente se producono determinati effetti. L'energia è quell'elemento che pone qualcosa affinché, in un modo calcolabile, ne risulti qualcos'altro; le energie della natura sono rappresentate dalla fisica nel senso di quel porre mediante il quale il *Gestell* pone ciò che è presente. La natura è posta di fronte alla tecnica in una sola modalità: come un sistema dell'ordinare risultati. Questo significa che la natura non sta davanti alla tecnica come qualcosa di indeterminato presente in sé, non rappresenta un oggetto che occasionalmente viene sfruttato, nell'età della tecnica «la natura appartiene fin da principio alle risorse dell'ordinabile all'interno dell'impianto».⁵⁹

È lecito pensare che ciò possa valere per le energie della natura che le vengono ricavate dal fare tecnico ma i materiali naturali si trovano da molto tempo al di fuori delle risorse tecniche, antecedenti all'inizio della tecnica stessa. È la chimica a stabilire ciò che i materiali sono in sé,

⁵⁸ *Ivi*, p. 38.

⁵⁹ *Ivi*, p. 39.

nella loro realtà oggettiva. Ma in che modo la scienza naturale assume il materiale (*Stoff*) della natura? Lo rappresenta come la “materia” (*Materie*). Qual è il tratto distintivo e fondamentale della materia? È l’inerzia. Rappresentata in termini fisici, l’inerzia consiste nel persistere dello stato di moto, lo stesso si può dire della quiete che da questo punto di vista vale come caso limite del moto.

L’inerzia, in altre parole, è la resistenza al mutamento del moto, un’azione che si oppone all’accelerazione. Il materiale, intendendolo alla stregua della materia, è rappresentato all’interno dell’orizzonte del moto e in vista di ciò che è efficace per modificare lo stato di moto rispettivo, ossia per ordinarne un altro.⁶⁰ Considerata dal punto di vista dell’inerzia, la materia è determinata a partire dall’energia dove quest’ultima è ciò che è efficace, ossia idoneo ad essere ordinato al fine di un risultato. Anche i materiali, oltre alle energie naturali, sono rappresentati (*vor-gestellt*) in termini fisicochimici in quanto ordinati-ordinabili (*bestellt-bestellbar*); rappresentati nell’essenziale doppio significato dell’espressione *vor-gestellt*, cioè posti fin dal principio (*im vorhinein gestellt*) nella prospettiva del calcolare.

La natura, che apparentemente si trova davanti alla tecnica, in base all’essenza della tecnica è già installata (*eingestellt*) tra le risorse dell’impianto in quanto risorsa fondamentale (*Grundbestand*). Il predominio da parte della tecnica moderna ebbe inizio con la nascita della scienza naturale dell’età moderna ma ciò non significa che la tecnica sarebbe stata dapprima soltanto scienza naturale nascendo in seguito ad essa come sua applicazione; piuttosto, significa che l’essenza della tecnica moderna, il *Gestell*, trovò il suo inizio con l’atto fondamentale ed essenziale dell’ordinare nella misura in cui esso, prima di tutto, «pose al sicuro fin da principio la natura in quanto risorsa fondamentale».⁶¹ La tecnica moderna, afferma Heidegger, non è scienza naturale applicata, al contrario, è quest’ultima ad essere un’applicazione dell’essenza della tecnica che è rivolta alla sua risorsa fondamentale con lo scopo di porla al sicuro nell’utilizzabilità (*Zuhandenheit*).⁶²

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 40.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Sul concetto di utilizzabilità scrive Heidegger: «L’ente ‘alla mano’ (*zur Hand*) ha sempre una vicinanza diversa, che non si fissa misurando le distanze. Questa vicinanza è stabilita dalla manipolazione e dall’uso che ‘calcolano’ secondo la visione ambientale preveggenante [...]. Il mezzo non si trova mai semplicemente in un luogo dello spazio come una semplice-presenza, ma che, in quanto mezzo, è essenzialmente collocato, disposto, piazzato e messo a posto [...]. Noi chiamiamo *prossimità* questo in-dove dell’essere-al-suo-posto possibile da parte del mezzo» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §22, p. 130).

Nell'età della tecnica tutto ciò che è presente lo è secondo la modalità dei "pezzi di riserva".⁶³ Cosa s'intende per pezzo di riserva? Per comprendere maggiormente cosa Heidegger intenda per pezzo di riserva ci serviamo dell'esempio dell'automobile, la quale, diversamente da un'opera di artigianato che è prodotta per stare lì e rimanere ferma, è costruita in modo da essere disponibile ed utilizzabile immediatamente. L'automobile è «posta per andarsene via come qualcosa di ordinabile, che a sua volta può essere provocato (*herausgefordert*) in vista di un ulteriore trasporto». ⁶⁴ Ciò che la macchina "mette fuori" pezzo per pezzo (*Stück für Stück*) lo immette nel *Bestand* ossia fra le risorse, nella riserva dell'ordinabile. Tutto ciò che è messo fuori, dunque, è *Bestand-Stück* ed è assunto da Heidegger in un senso del tutto nuovo e rigoroso.

Il pezzo, precisa Heidegger, è qualcosa di differente dalla parte (*Teil*), quest'ultima infatti si distribuisce insieme alle altre parti nell'intero, prende parte ad esso e gli appartiene. Il pezzo, invece, è isolato e lo è in quanto pezzo che è diviso e separato dagli altri che compongono l'intero:

Esso non si spartisce mai con questi [i pezzi] in un intero. Il 'pezzo di riserva' non si spartisce nemmeno con il suo simile nella riserva, anzi, questa è ciò che è spezzettato (*zerstückt*) nell'ordinabile. Lo spezzettamento (*Zerstückung*) non frantuma, bensì crea la riserva dei 'pezzi di riserva'. Ciascuno di essi è incastrato e ingabbiato in un corso circolare dell'ordinabilità. La segregazione di un pezzo dall'altro corrisponde all'ingabbiamento di ciascun segregato in una fabbrica dell'ordinare.⁶⁵

I pezzi di riserva sono, pezzo per pezzo, gli stessi e uguali poiché il carattere essenziale del pezzo di riserva esige tale uniformità. In quanto tutti identici, i pezzi di riserva si trovano nel massimo isolamento gli uni rispetto agli altri e in tal modo accrescono e assicurano il loro carattere di pezzo. Un altro tratto distintivo del pezzo di riserva è quello di essere rimpiazzabile:

⁶³ Heidegger individua nell'impianto quel dispositivo che, per aumentare il profitto, scatena uno sfruttamento indiscriminato della natura e dell'uomo riducendoli a "pezzi di riserva". Accumulando le risorse senza tenere conto della potenziale distruzione delle stesse fonti di risorse (coincidenti col mondo a cui l'uomo stesso appartiene), il *Gestell* compie un processo che è presente ovunque avvenga la modernizzazione dell'industria. Il mondo inteso come insieme degli enti metafisicamente pensati viene posto progressivamente dall'impianto come unico pezzo (cfr. G. Grimaldi, *Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger e Schmitt*, cit., p. 203).

⁶⁴ M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 35.

⁶⁵ *Ibidem*.

«Un ‘pezzo di riserva’ è sostituibile dall’altro. In quanto pezzo, il pezzo è già posto in vista della sostituibilità. ‘Pezzo di riserva’ significa che ciò che è segregato in quanto pezzo è ingabbiato in modo rimpiazzabile in un ordinare». ⁶⁶

Nell’età della tecnica moderna anche l’uomo, nella sua essenza, è immerso nell’essenza della tecnica, nel *Gestell* e ne è ordinato. Ciò significa che, a suo modo, egli è un pezzo di riserva che può essere rimpiazzato all’interno dell’ordinare. Il fatto che anche l’uomo sia un pezzo di riserva funge da presupposto affinché egli possa diventare un funzionario dell’ordinare. Assorbito completamente dal grande ingranaggio tecnico, egli diviene “l’uomo a una dimensione”⁶⁷ il cui unico imperativo è la provocazione inesorabile delle risorse della terra al fine del possesso e del dominio. L’intera esistenza dell’uomo è scandita all’interno dell’orizzonte tecnico; anche laddove la tecnica sembra lasciare spazio ad altri aspetti del reale non espressamente “tecnicamente, come ad esempio le esperienze vissute (*Erlebnisse*), è lì che essa impone con maggiore forza il suo dominio tramite la dissimulazione.”⁶⁸ Scrive, infatti, Heidegger: «Sembra che sia una legge della macchinazione [...] il fatto che, quanto più essa si sviluppa e diventa determinante [...], tanto più ostinatamente e macchinosamente si cela *in quanto tale*». ⁶⁹

L’uomo, però, appartiene all’impianto secondo una maniera differente rispetto alla macchina, un modo che può divenire inumano. Certamente l’uomo non si trasformerà mai in una macchina, tuttavia egli rimane sempre posto nell’impianto anche se non ha direttamente a che fare con macchinari.

Ciò che è stabile nei pezzi di riserva, ribadiamo, è l’uniformità. Nel *Gestell* tutto è posto in vista della costante sostituibilità dell’uguale tramite l’uguale; solamente in questo modo l’impianto rimane accumulato nella costanza del suo meccanismo. L’uguale costantemente rimpiazzabile è l’equivalente (*das Gleich-Gültige*) che assicura la costanza in tutto ciò che è stabile mediante la sostituibilità. Nella risorsa sussistente tutto sta nell’equivalente, essa ordina

⁶⁶ *Ivi*, p. 36.

⁶⁷ Il riferimento è a H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino, 1999.

⁶⁸ È lampante il riferimento a E. Jünger, che parla di «una Mobilitazione totale, che si estende anche al bambino nella culla» (E. Jünger, *La mobilitazione totale*, in *Foglie e pietre*, trad. it. di F. Cuniberto, Adelphi, Milano, 1997, p. 121).

⁶⁹ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall’evento)*, trad. it. di A. Iadiccio, Adelphi, Milano, 2007, p. 145.

il senza-distacco:⁷⁰

Tutto ciò che è reale si stringe nell'uniforme senza-distacco. La vicinanza e la lontananza di ciò che è presente rimangono assenti. L'aeromobile e tutti i mezzi di trasporto, la cui velocità cresce continuamente, accorciano le distanze. Oggi chiunque ne è al corrente. Tutti assicurano che la terra diventa più piccola. Ognuno sa che la causa di tutto ciò è la tecnica.⁷¹

Il fatto decisivo su cui vuole far riflettere Heidegger non è tanto la riduzione della distanza, che avviene grazie all'aiuto della tecnica, quanto l'assenza della vicinanza. Non si stanno indagando gli effetti "estensori" prodotti dalla tecnica per descriverne le conseguenze, bensì ci addentriamo nel pensiero sull'essenza della tecnica per esperire in che modo il rimanere assente della vicinanza vada di pari passo all'evolversi essenziale della tecnica moderna. L'impianto, il *Gestell*, ordina le risorse e, allo stesso tempo, impedisce la vicinanza. Questo fatto offre un cenno riguardo l'essenza dell'impianto in quanto in essa il rimanere assente della vicinanza avviene proprio perché l'impianto «è essenzialmente in modo tale da impedire la vicinanza».⁷²

Cosa accade se la vicinanza è celata? E che cosa ne è dell'essenza dell'impianto in questa condizione? La vicinanza avvicina, ma che cosa? La vicinanza avvicina mondo, l'avvicinare mondo è il coseggiare della cosa e, se la vicinanza è impedita la cosa, di conseguenza, rimane celata, coperta, in quanto cosa. L'universale ordinare dell'impianto fa sì che tutto ciò che è presente lo sia come pezzo di riserva delle risorse sussistenti, tra le quali non è più ammesso né l'oggetto né la cosa in quanto tale. In altri termini, l'impianto nella sua essenza non salvaguarda (*wahrt*) la cosa in quanto cosa e la lascia senza protezione. Nell'accumulare prodotto dal suo meccanismo, il *Gestell* assicura solamente ciò che è ordinabile e «strappa via la cosa inizialmente non salvaguardata nella sua essenza trascinandola nel 'diventare più priva di salvaguardia' (*das Wahrloserwerden*)».⁷³ Nella sfera essenziale dell'impianto si assiste all'incuria della cosa in quanto cosa.

Incuria non fa qui riferimento né allo scivolamento nella trascuratezza né alla caduta nel

⁷⁰ M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 41.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ivi*, p. 43.

⁷³ *Ibidem*.

disordine.⁷⁴ Cosa avviene nell'incuria della cosa? Che cosa è già accaduto se la cosa non può ancora essere in quanto cosa? Coseggiando, la cosa avvicina mondo e lo fa permanere. Nel caso in cui la cosa, privata della salvaguardia ad opera del *Gestell*, non coseggi allora il mondo rimane rifiutato in quanto mondo. Dunque, afferma Heidegger, nell'incuria della cosa avviene il rifiuto (*Verweigerung*) del mondo. Il mondo è l'insieme dei Quattro,⁷⁵ cielo e terra, mortali e divini ed è l'elemento che salvaguarda tutto ciò che è, la cosa. In che modo? Il mondo fa avvenire, aprendolo nella radura (*Lichtung*) e salvaguardandolo,⁷⁶ il coseggiare della cosa ossia salvaguardando l'essenza dell'essere presente in quanto tale.

Assunto ciò, aggiunge Heidegger, al posto di *Wahrnis* "salvaguardia" diciamo anche *Wahrheit*, ossia "verità", pensando questo termine fondamentale in modo più originario in base al mondeggiare del mondo: «Il mondo è la verità dell'essenza dell'essere».⁷⁷ Caratterizziamo ora il mondo dalla prospettiva che guarda all'essere:

Così rappresentato, il mondo è sottoposto all'essere, mentre in verità è l'essenza dell'essere

⁷⁴ Heidegger precisa che il termine incuria (*Verwahrlosung*), in questo contesto, non è utilizzato come rimprovero né, tantomeno, porta con sé alcun giudizio di valore. Piuttosto, il termine è volto a caratterizzare e definire ciò che accade nell'essenza dell'impianto (cfr. *ivi*, p. 44).

⁷⁵ Il *Geviert*, l'"insieme dei Quattro", è un elemento fondamentale non solo della riflessione heideggeriana sulla tecnica, ma dell'intera questione dell'essere, che è quella che occupa in senso pieno il pensiero di Heidegger affiancando elementi teoretici e storici. La relazione rispecchiante dei Quattro è decisiva per l'essere stesso, di cui Heidegger giungerà a modificare graficamente il segno applicandovi una barratura a croce che indica non solo la co-appartenenza dell'essere con il nulla ma anche l'incrocio dei Quattro, «le quattro contrade dell'insieme dei Quattro e la loro riunione nel luogo dell'incrocio» (M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in M. Heidegger – E. Jünger, *Oltre la linea*, trad. it. di A. La Rocca e F. Volpi, Adelphi, Milano, 1989, pp. 109-167).

Nell'incontro, nella riunione di terra, cielo, divini e mortali, "cosa" e "mondo" divengono autenticamente tali. Ciò non accade per i prodotti dell'ambito industriale per i quali l'ente è solamente un *Gegenstand* e la differenza ontologica appare del tutto dimenticata (cfr. G. Grimaldi, *Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger e Schmitt*, cit., pp. 200-201).

⁷⁶ Heidegger precisa che il verbo *lichten* e il sostantivo corrispondente *Lichtung* non vanno solo intesi in riferimento diretto alla luce (*Licht*) ma anche all'aprire spazi sgombri. *Lichtung* vale in tedesco come "radura"; *lichten* come "alleggerire", "scaricare" ma anche "diradare". In base a questa riflessione sul significato etimologico di *Lichtung*, Heidegger tenta di rendere il doppio riferimento, alla luce e allo spazio sgombro, con l'espressione "illuminare-aprire" oppure, utilizzato di rado, con il termine "slargo" (cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 19).

⁷⁷ M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 45.

a essere essenzialmente in base al latente mondeggiare del mondo. Il mondo non è un modo dell'essere a esso sottomesso. L'essere possiede come propria la sua essenza in base al mondeggiare del mondo.⁷⁸

Ciò significa che il mondeggiare del mondo è il fare avvenire in un senso finora non indagato. Solamente nell'avvenire del mondo l'essere, e con esso il nulla, svanisce nel mondeggiare. Soltanto se il nulla scompare nella verità dell'essere il nichilismo è superato. Tuttavia, il mondo in quanto tale si rifiuta ancora di venire alla luce e si sottrae nella sua latenza (*Verborgenheit*). Rimanere nel nascondimento, nella latenza, nella velatezza si traduce in greco con *lethe*; il mondo che si rifiuta nel suo mondeggiare rimane velato in quanto «provenienza essenziale (*Wesensherkunft*) dell'essere».⁷⁹

Nonostante ciò, il mondo rimane nella *lethe* in modo tale che proprio questa sua velatezza riveli una svelatezza (*Unverborgenheit*): l'*aletheia*. Quest'ultima è il celare-salvare (*bergen*) che apre nella radura l'essere presente di ciò che è tale nella svelatezza. L'ente nel suo essere è essenzialmente in quanto ente-presente nell'*aletheia*, su di essa si fonda e si dispiega la «piena ricchezza essenziale del destino (*Geschick*) dell'essere di tutti gli enti presenti.

L'*aletheia* destina se stessa (*schickt sich*) nel celare-salvare che apre nella radura l'essere presente, si dispone a dispiegare ciò che è presente nella dimensione destinale (*das Geschickliche*) del suo essere presente. Nondimeno, l'*aletheia*, ossia la svelatezza di ciò che è presente in quanto tale, è essenzialmente solo quando e solo finché avviene come velatezza, *lethe*, dato che l'*aletheia* non elimina la *lethe*.⁸⁰

La svelatezza, dunque, non esaurisce la velatezza, piuttosto la svelatezza esige sempre la velatezza. L'essere presente è definibile come il giungere a perdurare e rimanere durevolmente (*das Her-und Hereinwähren*) nella *Lichtung* di un'apertura avente il carattere di mondo; esso può essere essenzialmente soltanto in quanto avviene la svelatezza, indipendentemente dal fatto che quest'ultima venga esperita oppure no. La svelatezza, infatti, non si conserva costantemente nella sua essenza, bensì decade nella velatezza. L'*aletheia* cade nella dimenticanza (*Vergessenheit*), tuttavia è una dimenticanza che non consiste nel non tenere a mente qualcosa nel ricordo: «La dimenticanza, il decadere nella velatezza, avviene invece assieme all'*aletheia*

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem.*

stessa a favore dell'essere essenzialmente di quell'ente-presente che è presente entro la svelatezza».⁸¹ La *lethe*, la svelatezza, è la «dimenticanza della salvaguardia dell'essenza dell'essere»⁸² e, proprio in tal senso, è la fonte e la provenienza essenziali del dominio di ogni modo dell'essere. La sintetica ed equivocabile espressione *Seinsvergessenheit*, “dimenticanza dell'essere”, significa che l'essenza dell'essere, l'essere presente, insieme alla sua provenienza essenziale dall'*aletheia* come evento dell'essenza di quest'ultima, decade assieme all'*aletheia* stessa nella velatezza permanendo in essa.

Tramite questa decadenza nella velatezza si sottraggono l'essenza dell'*aletheia* e dell'essere presente. Sottraendosi, esse restano inaccessibili al percepire e al rappresentare umani. Il pensiero umano, per questo motivo, è incapace di pensare all'essenza della svelatezza e dell'essere presente in essa; inoltre, il pensiero umano non è in grado di rammemorare, poiché ha dimenticato fin dal principio l'essenza dell'essere. Tuttavia, il pensiero si trova nella situazione della smemoratezza dell'essenza dell'essere solo perché «questa stessa essenza è avvenuta in quanto dimenticanza e decadenza nella velatezza».⁸³ Il motivo di tutto ciò risiede nel fatto che il mondo, inteso come salvaguardia dell'essenza dell'essere, si rifiuta; tale rifiuto si cela nel destino dell'essere che si dispone storicamente nelle epoche della dimenticanza dell'essere in modo tale che esse, in quanto epoche dello svelamento dell'ente nella sua enticità, determinano la storia occidentale-europea sino al suo attuale sviluppo.

Il rifiuto del mondo avviene come incuria della cosa, rifiuto del mondo ed incuria della cosa si trovano in uno stretto rapporto che, essendo talmente intenso, esse divengono lo Stesso (*das Selbe*), benché non l'Uguale (*das Gleiche*). Ma come si verifica il rifiuto del mondo in quanto incuria della cosa? Il *Gestell* dispiega la sua essenza, esso ordina tutto ciò che è presente come ciò che è stabile dei pezzi di riserva. Ordinando le risorse sussistenti in tale modo, l'impianto pone tutto ciò che è presente nel senza-distacco. L'essenza dell'impianto è l'essere stesso dell'ente, né in generale né da sempre, ma dal momento che la dimenticanza dell'essenza dell'essere giunge a compimento. Nella modalità dell'impianto, a cui appartiene essenzialmente l'essere, si ritrova l'evento del compimento della dimenticanza dell'essere: «Dominando totalmente ciò che è presente in quanto tale nella modalità dell'incuria della cosa, l'impianto è

⁸¹ *Ivi*, p. 46.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

l'essere stesso». ⁸⁴ Tuttavia, il mondo, che mondeggiando fa avvenire il coseggiare della cosa, rimane velato nonostante la sua velatezza conceda proprio la svelatezza di ciò che è presente. Custodendo la verità essenziale dell'essere e guidando l'essere nel suo destino, il mondo è l'essere stesso. Ma, rammenta Heidegger,

lo Stesso non è mai l'Uguale. Tantomeno esso è solo l'indifferenziato coincidere dell'Identico (*das Identische*). Lo Stesso è piuttosto il rapporto della differenza. 'Stesso' (*selbig*) è ciò che è necessariamente mantenuto, cioè protetto, ossia custodito in questo rapporto (*Verhältnis*) che avviene, rimanendo così trattenuto (*verhalten*) in senso stretto. Il mondo e l'impianto sono lo Stesso e sono quindi contrapposti l'uno all'altro fin nell'estremo della loro essenza. ⁸⁵

Quella tra mondo e impianto, tuttavia, non è una contrapposizione tra due oggetti semplicemente lì presenti. Questo tipo di contrapposizione avviene nello Stesso come ciò che è essenzialmente dell'essere stesso. Ordinando tutto l'ente-presente a rientrare nelle risorse sussistenti, il *Gestell* pone l'essere presente dell'ente-presente fuori dalla sua provenienza essenziale, l'*aletheia*. Ordinando le risorse sussistenti, l'impianto fa decadere la svelatezza e la sua essenza nella completa dimenticanza. In quanto essenza dell'essere il *Gestell* pone l'essere al di fuori della verità della sua essenza ossia «depone l'essere dalla sua verità». ⁸⁶

Poiché l'impianto è essenzialmente, l'essere si de-pone dalla verità della sua propria essenza nonostante esso non possa mai separarsi dall'essenza dell'essere. In quanto l'impianto è essenzialmente, la salvaguardia dell'essenza dell'essere, il mondo, si destituisce divenendo dominio del *Gestell*, che rifiuta il mondo tramite l'incuria della cosa. In questo modo, nell'essere essenzialmente e nel dominio dell'impianto viene tenuta in serbo la provenienza del mondeggiare del mondo.

Nell'impianto inteso come destino compiuto della dimenticanza dell'essenza dell'essere filtra un tenue raggio di luce che indica il lontano avvento del mondo. Soltanto perché il mondo rifiuta il suo mondeggiare non significa che del mondo non accada nulla; il rifiuto irradia la

⁸⁴ *Ivi*, p. 47.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

grande vicinanza della «lontanissima lontananza del mondo».⁸⁷ Il *Gestell* ed il mondo sono lo Stesso, sono l'essenza dell'essere ma in modo differente: «Il mondo è la salvaguardia dell'essenza dell'essere; l'impianto è la compiuta dimenticanza della verità dell'essere».⁸⁸ Lo Stesso si trova in una contrapposizione in quanto il mondo, velatamente, si depone nell'impianto; tuttavia, quest'ultimo non si limita a dimettersi dal velato mondeggiare del mondo, bensì, ordinando tutto l'ente-presente a rientrare nell'alveo delle risorse sussistenti, “incalza” (*zusetzt*) il mondo con il compimento della dimenticanza del suo mondeggiare. Incalzando il mondo, l'impianto insegue la verità dell'essenza dell'essere con la dimenticanza e tale “dare la caccia” (*nachstellen*) è lo *Stellen* vero e proprio che avviene essenzialmente nel *Gestell*.

Solo su questo dare la caccia riposa quel porre dell'impianto che, nel modo dell'ordinare le risorse sussistenti di tutto ciò che è presente, pone nell'incuria della cosa. Il dare la caccia così caratterizzato costituisce l'intima essenza di quel porre in forma del quale l'impianto essenzialmente è [...]. Il porre in sé raccolto inteso come dare la caccia è *die Gefahr*, ‘il pericolo’. Il dare la caccia è il tratto fondamentale dell'essenza del pericolo.⁸⁹

Nella misura in cui l'essere, in quanto *Gestell*, dà la caccia a sé medesimo nella dimenticanza della sua essenza, l'essere in quanto tale diviene pericolo della sua propria essenza. Concepito in base all'essenza dell'impianto e nella prospettiva del rifiuto del mondo e dell'incuria della cosa, possiamo affermare che l'essere è il pericolo. Proprio perché è il dare la caccia che sottende insidie alla sua propria essenza con la dimenticanza di tale essenza, l'essere in quanto tale è il pericolo. Questo essenziale carattere di pericolo (*Gefahrwesen*) è la modalità tramite cui lo Stesso, mondo ed impianto come elementi essenziali di volta in volta differenti dall'essere, depone se stesso inseguendosi e, appunto, “dandosi la caccia”.

Il fatto che l'essere in sé sia essenzialmente il pericolo di se stesso rimane ancora di difficile comprensione: pensato a partire dall'essenza dell'impianto che dà la caccia, l'essere non ha affatto il carattere della pericolosità, diremmo piuttosto che la sua essenza finora nascosta appartiene a ciò che adesso domina totalmente l'essere in quanto pericolo. Il pericolo è il dare

⁸⁷ *Ivi*, p. 48.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

la caccia che si raduna in se stesso in modo tale che l'impianto, nella modalità dell'incuria della cosa, dà la caccia al mondo che si rifiuta tramite la dimenticanza della sua verità.

L'essenza della tecnica, aveva affermato Heidegger, è l'impianto e l'essenza dell'impianto è il pericolo. L'essere è essenzialmente il pericolo di se stesso.

Soltanto perché è il pericolo nel senso qui inteso, il pericolo è in sé contemporaneamente la pericolosità (*Gefährlichkeit*) per il pensiero umano dell'essere. La zona di questa pericolosità del pericolo, che il pensiero deve attraversare per esperire l'essenza dell'essere, è ciò che altrove e in precedenza si è chiamato l'«erranza» (*Irre*), con la specificazione che tale erranza non è un errore della conoscenza, bensì appartiene all'essenza della verità nel senso della svelatezza dell'essere. L'essenza dell'erranza si fonda sull'essenza dell'essere in quanto pericolo.⁹⁰

In quest'ottica, l'aspetto più pericoloso del pericolo consiste nel fatto che esso si cela come pericolo. Dando la caccia all'essenza dell'essere, l'impianto occulta il suo essenziale carattere di pericolo. Per questo motivo non ci accorgiamo affatto, innanzitutto e per molto tempo, della pericolosità dell'essenza dell'essere e, quando ce ne rendiamo conto, lo facciamo difficilmente perché non esperiamo ancora il pericolo in quanto tale. Immersi nel riferimento all'essere che ci domina, spiega Heidegger, noi non esperiamo nell'essere il suo carattere pericoloso, nonostante l'ente si trovi ovunque carico di pericoli e di necessità.

Secondo Heidegger, sono proprio i rischi e le difficoltà che, anziché indirizzarci verso il pericolo che è presente nell'essenza dell'essere, ci rendono ciechi nei confronti del pericolo stesso che possiede come aspetto più pericoloso proprio quello di non mostrarsi come pericolo. Pare che l'essere stesso sia innocuo e privo di pericolo in sé in quanto sembra essere soltanto il più generale e vuoto dei concetti; dunque, che pericolo potrebbe mai celare in sé il più inoffensivo e vuoto concetto?

Il pericolo, nella cui forma l'impianto avviene come dominio della tecnica, raggiunge il suo apice quando si diffonde ovunque e solamente l'innocuo (*das Ungefährliche*) nelle sembianze delle «numerose tribolazioni casuali».⁹¹

Ogni pericolo porta con sé una necessità (*Not*). La necessità ha bisogno di qualcosa, essa

⁹⁰ *Ivi*, p. 49.

⁹¹ *Ibidem*.

costringe ad entrare in ciò che sgomenta, obbliga ad imboccare un sentiero senza uscita. Chiaramente, dove il pericolo si cela, si nasconde con esso anche la necessità ed è per questo che essa non viene percepita come tale. Nel momento in cui, quotidianamente, ci troviamo davanti a diverse specie di avversità e necessità tendiamo ad eliminarle e alleviarle caso per caso non lasciando intentato alcun mezzo col fine di lenire le sofferenze e mitigare le necessità. In riferimento alla necessità che intende definire Heidegger, «nel mezzo dell'estrema necessità del sommo pericolo domina l'assenza di necessità (*Notlosigkeit*)». ⁹² In verità ma celatamente, chiarisce Heidegger, l'autentica necessità è l'assenza di necessità.

Tutti hanno delle necessità ma nessuno sta nella necessità in quanto il pericolo è ben celato e sembra non sussistere. Ci sono alcune occasioni in cui la necessità si mostra autenticamente? In altre parole, esistono dei momenti in cui esperiamo il dominio dell'assenza di necessità? Ci sono segnali propri nella necessità solo che noi non vi prestiamo attenzione.

Centinaia di migliaia muoiono in massa. Muoiono? Periscono. Sono uccisi [...]. Morire però significa portare a conclusione (*austragen*) nella sua essenza la morte. Poter morire significa essere capaci (*vermögen*) di tale conclusione (*Austrag*). E noi ne siamo capaci soltanto se la nostra essenza desidera (*mögen*) l'essenza della morte. Tuttavia, nel mezzo delle innumerevoli morti l'essenza della morte rimane occultata. La morte non è né il vuoto nulla, né soltanto il passaggio da un ente all'altro. *La morte appartiene all'esserci dell'uomo fatto avvenire in base all'essenza dell'essere*. In tal senso essa cela-salva (*birgt*) l'essenza dell'essere. ⁹³

Ciò che Heidegger sta cercando di spiegarci è il fatto che la morte è il supremo riparo nascosto (*Gebirg*) della verità dell'essere, la morte è ciò che cela-salva in sé la velatezza dell'essenza dell'essere. ⁹⁴ Proprio per questo motivo, solo il *Dasein* è capace di morire in senso autentico. I mortali nel senso autentico del termine, secondo Heidegger, sono coloro che “possono morire”. Ovunque possiamo assistere ad innumerevoli individui che muoiono di una

⁹² *Ivi*, p. 50.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Scrive Heidegger: «Nell'essenza della costituzione fondamentale dell'Esserci si ha [...] una *costante incompiutezza*. [...] Tuttavia nel momento stesso in cui l'Esserci 'esiste' in modo tale che in esso non manchi assolutamente più nulla, esso è anche giunto al suo non-Esserci-più» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §46, p. 284).

non-morte (*ungestorben*), o di una morte inautentica, poiché l'essenza della morte è loro celata.

Questi sono segni di cui il pericolo si serve per rimandare al fatto che nel mezzo delle enormi necessità rimane assente la necessità e che il pericolo non è il pericolo in quanto tale. Il pericolo si nasconde mediante il *Gestell*, questo a sua volta si cela nella tecnica. Da ciò dipende, sostiene Heidegger, anche il nostro strano rapportarci alla tecnica. Che cosa s'intende con strano? Tutto ciò che ci circonda è permeato dai fenomeni tecnici e dai loro effetti, la ragione per la quale continuiamo a fraintendere la tecnica stessa è che «non vengono alla luce né l'essenza della tecnica in quanto impianto, né l'essenza dell'impianto in quanto pericolo, né il pericolo in quanto l'essere stesso».⁹⁵ Il nostro modo di pensare alla tecnica è troppo riduttivo ed affrettato, spesso pieno di contraddizioni. L'atteggiamento umano caratteristico nei confronti della tecnica è di affanno:

Ci si affanna caso per caso, situazione per situazione, ad aprirsi un varco fra i contrasti. Ed esattamente a causa di tale affanno ci si lascia sfuggire la possibilità di ciò a cui in fondo si anela, ossia di padroneggiare la tecnica mediante il fare umano e di indirizzarla in modo degno dell'uomo.⁹⁶

Heidegger si chiede: in che modo potrà avvenire tutto questo, diffuso su larga scala, sul piano dell'umanità finché nemmeno la domanda sull'essenza della tecnica e sul suo rapporto con l'essere umano è considerata seriamente?

Il potere essenziale della tecnica non si ritrova nelle apparecchiature e marchingegni tecnologici, quanto piuttosto nel fatto che al rappresentare umano la tecnica si presenta innanzitutto e per lo più in termini solamente tecnici. L'essenza della tecnica, ossia il *Gestell*, mette in atto il suo stesso occultamento (*Verstellung*). L'uomo è sempre esposto a questo occultarsi dell'impianto, anche nel caso in cui si avverta confusamente, o per un istante chiaramente, che la tecnica si è da molto tempo ormai sottratta alla mera utilizzazione come mezzo nelle mani dell'uomo e che, al contrario, è proprio la tecnica a servirsi dell'uomo come suo strumento, sia che egli si lasci trasportare ciecamente dalla forza tecnica, sia che si sforzi continuamente di indirizzarla verso ciò che è propizio ed utile. In ogni caso, rimarca Heidegger, l'uomo è esposto all'«enigmatico velarsi dell'essenza della tecnica anche nel caso in cui si

⁹⁵ M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 51.

⁹⁶ *Ivi*, p. 52.

riconosca che essa, alla fine, è pur sempre qualcosa di più e di diverso da un mezzo in mano all'uomo». ⁹⁷

Possiamo affermare inoltre che la tecnica non si limita a non essere più solamente alla fine un semplice strumento; al contrario, essa non è mai stata, sin dal principio ed essenzialmente, un mezzo in mano all'uomo. La tecnica si è sottratta già dall'inizio all'essere trattata come un mezzo, nonostante l'apparenza quotidiana delle prestazioni ed operazioni tecniche ci induca a interpretarla in tutt'altro modo. La tecnica nella sua essenza non è né un mezzo per uno scopo e nemmeno uno scopo; la sua essenza domina in una sfera situata al di fuori dell'ambito dei mezzi e degli scopi, che è determinato dall'operare per cause ed effetti, delimitandosi in questo modo come ambito del reale effettivo. La tecnica essenzialmente non è affatto una cosa reale che si pone accanto ad un altro reale, in quanto essa è il carattere fondamentale latente della realtà effettiva e di ciò che è effettivamente reale.

Il tratto fondamentale della realtà effettiva è la presenza, l'essere presente appartiene all'essenza dell'essere stesso. L'essenza della tecnica è l'essere stesso nel modo fondamentale del *Gestell*, ma l'essenza di quest'ultimo è il pericolo. L'impianto non è il pericolo perché è l'essenza della tecnica e dalla tecnica possono scaturire degli effetti pericolosi o minacciosi; piuttosto, esso è il pericolo nella misura in cui è essere. Il carattere essenziale del pericolo è, infatti, l'essere stesso «nella misura in cui dà la caccia alla verità della sua essenza con la dimenticanza di questa essenza». ⁹⁸ L'essenza della tecnica è chiamata *Gestell*, impianto, proprio perché essa non è niente di meno che l'essere stesso.

Dopo aver analizzato a fondo la questione dell'essenza della tecnica intesa come l'essere di ciò che ora è, Heidegger torna sulla riflessione riguardante il termine *Ge-stell*. La parola tedesca *stellen* significa “porre” ed è tradotta in greco ⁹⁹ con *thesis* ed è legata, nel pensiero greco,

⁹⁷ *Ivi*, p. 53.

⁹⁸ *Ivi*, p. 54.

⁹⁹ Spiega Heidegger: «La parola tedesca *stellen*, ‘porre’, corrisponde alla parola greca *thesis*, posto che pensiamo *thesis* in greco». Pensare in greco, secondo Heidegger, significa porgere attenzione alla radura (*Lichtung*) dell'essenza dell'essere che l'esserci degli antichi greci ha reclamato; inoltre, si tratta di notare in che modo essa sia stata reclamata. In altri termini, chiarisce Heidegger, «significa pensare a fondo anticipatamente in quale destino di svelatezza dell'essere stavano i Greci, poiché è in conformità all'appello (*Anspruch*) di tale destino che la loro lingua parlava e che parla ogni parola di questa lingua». Dunque “pensare in greco” non significa appoggiarsi meramente agli insegnamenti della filologia classica perché vorrebbe dire consegnare il pensiero ad un rappresentare storiografico che, in quanto scienza, non conosce e non indaga i suoi presupposti (cfr. *ivi*, pp. 54-

all'ambito dell'essere. Il rapporto tra essere e porre, in epoca moderna, si costituisce secondo la modalità dell'impianto che «è la riunione del porre nel senso in cui abbiamo caratterizzato il dare la caccia e l'ordinare».¹⁰⁰ La tecnica, tuttavia, non è essenzialmente secondo il modo dell'ordinare e del dare la caccia per il fatto che l'operare tecnico utilizza e costruisce apparecchiature, meccanismi, che ci appaiono come "impianti" (*Gestelle*) intesi come "impalcature" o "attrezzature". L'essenza della tecnica evoca il nome di "impianto" perché lo *Stellen*, il porre, nominato nel *Ge-stell*, è l'essere stesso ma tale essere fin dall'inizio del suo destino si è aperto nella *Lichtung* come quel fornire (*zu-stellen*) che, schiudendosi e disvelandosi, porta-fuori il dinanzi.

Heidegger, dunque, allarga gli orizzonti del semplice significato letterale dell'espressione *Gestell* accostandolo alle accezioni di *Geschick*, destino, e *Gefahr*, rischio:

Il destino che ci invia nel mondo 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 un destino del disvelamento, è il pericolo. Il senso modificato della parola *Ge-stell* [...] ci risulta forse un po' meno strano, ora che pensiamo il *Gestell* come nel senso di destino e di pericolo (*Geschick und Gefahr*).¹⁰¹

La vera minaccia per l'uomo non proviene esclusivamente ed anzitutto dagli apparati tecnici, la minaccia reale ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza. Il dominio del *Gestell* si pone come minaccia e pericolo in quanto fonda la possibilità che all'uomo, in prima istanza, venga negato il disvelamento più originario e, in seconda istanza, che venga impossibilitato ad esperire l'appello di una verità più essenziale.

In altre parole, la tecnica intesa come *Gestell* è disvelamento pro-vocante e rimanda ad una sorta di auto-dati sulla base della disponibilità incondizionata del disponibile – uomo compreso – come *Bestand*, fondo.

Nel cogliere questo elemento *liminare* del disvelamento che vige nell'evo contemporaneo,

55).

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 21.

ne va appunto della possibilità di sottrarsi al perseguire e coltivare soltanto ciò che si disvela nell'impiegare, prendendo da questo tutte le sue [dell'uomo] misure. Laddove si tratta appunto di orientarsi piuttosto, in misura maggiore e in modo sempre più originario, verso l'essenza del disvelato e della sua disvelatezza, sperando l'adoperata-salvaguardia (*gebrauchte*) appartenenza al disvelamento come la propria essenza.¹⁰²

Il pericolo che sussiste per l'uomo nel disvelamento è, appunto, l'essere costitutivamente in bilico tra due possibilità che determinano il suo destino e lo portano «fin sull'orlo del precipizio, dove può sprofondare e annullarsi oppure risalire e raggiungere vette neppure mai immaginate».¹⁰³ Il pericolo è il rischio a cui è esposto l'uomo da parte del disvelamento stesso nel momento in cui lo apre alla disvelatezza.

L'uomo, proprio mentre si illude di essere il signore e dominatore della terra incontrando nell'apparenza solamente ciò che da egli è prodotto, rischia di non incontrare altro se non se stesso,¹⁰⁴ tuttavia,

proprio se stesso l'uomo di oggi non incontra più in alcun luogo, non incontra più, cioè, la propria essenza. L'uomo si conforma in modo così decisivo alla pro-vocazione che non la percepisce come un appello, non si accorge di essere lui stesso l'appellato e quindi si lascia sfuggire tutti i modi secondo i quali egli ek-siste nell'ambito di un appellare, per cui non può mai incontrare soltanto se stesso.¹⁰⁵

L'uomo, così facendo, altro non fa se non conformarsi al modo della pro-vocazione in cui è immerso non percependola come un appello, non accorgendosi di essere lui stesso chiamato dal disvelamento dell'essere e lasciandosi sfuggire tutti i modi secondi i quali egli esiste nell'ambito di un appellare.¹⁰⁶

L'uomo, che incontra solo se stesso senza esperire l'appello del disvelamento, non si accorge di essere nell'oscuramento dell'alterità costitutiva dell'incontro «che è l'andare dell'uomo verso la sua essenza, che è il pericolo insito al disvelamento stesso e che si fa *supremo* nel

¹⁰² E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 276.

¹⁰³ M. T. Pansera, *L'uomo e i sentieri della tecnica*, cit., p. 65.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 21.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Cfr. E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 277.

dominio dell'im-posizione». ¹⁰⁷ Quello appena descritto è il luogo dove si insidia l'ambiguità del *Gestell*, dove l'essenza della tecnica è al contempo destino e pericolo per l'uomo. Il pericolo insito nel disvelamento stesso, che raggiunge il culmine nel dominio del *Gestell*, consiste nel fatto che l'uomo, precludendosi ogni altra possibilità, rimanga chiuso nell'alienazione della tecnica. Quest'ultima si manifesta sotto due aspetti: nel primo la natura diviene puro *Bestand* e anche l'uomo, con essa, fa parte del fondo nel suo insieme; nel secondo aspetto la sola forma di disvelamento e diversità accettata è quella che si attua nella tecnica e che è orientata ad assicurarsi il fondo. Dove ogni cosa si fa "verifica tecnica" del proprio potere impositivo, là viene minacciata la verità come dis-velamento che tutto concede come risposta ad un appello più originario.

3. Gehlen: l'uomo come moderno Prometeo

Gehlen, a differenza di Heidegger, affronta la questione della tecnica come una questione di tipo essenzialmente antropologico; ¹⁰⁸ egli si propone di «cercare, nel senso di un'antropologia filosofica, punti di vista obiettivi che ci consentano di inserire il più possibile questo prodigioso settore dell'ingegno umano [la tecnica] nell'ambito dei fenomeni a noi comprensibili». ¹⁰⁹ Egli vuole dunque impostare il problema secondo la prospettiva dell'antropologia filosofica e i suoi "punti di vista oggettivi" sono quelli legati alle scienze che si occupano dell'uomo, prima fra tutte la psicologia sociale, che svolge un ruolo fondamentale nel suo studio riguardo la tecnica, ma anche la biologia, la zoologia, le scienze naturali ed umane in quanto «il frenetico progresso

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ A questo proposito è interessante soffermarsi sulle riflessioni che Antimo Negri conduce nella prefazione a *L'uomo nell'era della tecnica*: «*Die Seele im technischen Zeitalters* [...] esce nel 1957. Tre anni prima, nel 1954, Heidegger pubblica il celebre saggio *Die Frage nach der Technik* [...]. È stato osservato, infatti, che Gehlen, pur promuovendo speculativamente una 'fenomenologia dell'esistenza', non subisce in alcun modo il fascino dell'esistenzialismo heideggeriano, in cui, certamente, si può scorgere uno di quegli 'strumenti del pensiero filosofico idealistico' che [...] 'non si sentono più competenti di fronte alla tecnica', anzi si rivelano tali soprattutto quando non rinunciano ad una 'certa intonazione polemica nei confronti della tecnica' [...]. Vero è, intanto, che Heidegger dice pur qualcosa su quello che è o sarebbe la tecnica [...]. Ma fuoriesce dai suoi interessi una questione, per dir così, antropologica della tecnica: cioè, una questione che investe la relazione più intrinseca che intercorre tra l'uomo e la tecnica» (A. Negri, *Prefazione* in A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., pp. III-IV).

¹⁰⁹ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 10.

della tecnica moderna è avvenuto in strettissimo collegamento con le scienze».¹¹⁰

Gehlen rifiuta l'idea che la tecnica sia essenzialmente antiumana o a tal punto disumanizzante da far escludere ogni possibile salvezza per l'uomo. Restando ancorato alla sua filosofia empirica, egli non parla mai della tecnica come qualcosa di demoniaco, al contrario ne evidenzia il carattere essenzialmente umano, che la connette alla natura specifica dell'uomo ed alla sua possibilità di realizzarsi e di inserirsi nel mondo.

Per Gehlen la questione della tecnica è la questione antropologica per eccellenza e il modo di concepirla è strettamente legato al modo di concepire l'essere umano. Egli fa derivare dalla stessa natura umana la produzione tecnologica, senza la quale l'uomo non avrebbe potuto assumere il suo peculiare posto nel mondo. A suo modo di vedere, l'uomo è naturalmente tecnico in quanto il mondo culturale ed artificiale, che costituisce l'ambiente e la "casa" in cui egli si sente a proprio agio, è un mondo che può evolversi e costruirsi solo grazie agli artifici tecnici. L'uomo che, come si è visto, si presenta come un essere biologicamente carente rispetto agli animali meglio adatti e specializzati, è tuttavia capace di prestazioni imprevedibili ed attività insospettate. Gehlen non lega queste caratteristiche umane alla presenza di una scintilla divina, di un'anima immortale impressa da Dio nella sua creatura prediletta.¹¹¹ Nell'antropologia elementare di Gehlen non c'è spazio per la divinità: l'uomo tecnologico dotato solo delle sue forze è in grado di superare le necessità e proiettarsi nel regno della libertà.

La riflessione antropologica condotta da Gehlen si avvicina, nella sua concezione dell'uomo come progetto particolare della natura,¹¹² alla visione umanistica volta a fare dell'uomo l'essere in grado di progettare da sé il proprio futuro. È la libertà di determinare il proprio destino a ripagare e riempire il solco lasciato nell'uomo dalle sue carenze organiche permettendogli di superarle, facendo ciò che tutti gli altri esseri, pur non essendo limitati da inadattamenti, non-

¹¹⁰ *Ivi*, p. 20.

¹¹¹ Gehlen prende le distanze dalla visione scheleriana dell'uomo concepito come un essere che è "figlio di due nature", quella vitale e quella spirituale. Scheler distingue essenzialmente l'uomo dal resto dei viventi in base alla presenza di questo principio di tipo metafisico che produce l'elevazione dell'uomo al di sopra degli altri esseri. In altre parole, l'uomo si differenzia dall'animale proprio per essere in grado di ospitare in sé la sostanziale identità di corpo e anima. Spiega Scheler: «Le pulsioni vitali possono essere inglobate (oppure non inglobate) nel sistema di leggi dello spirito e nella struttura di idee e di senso che lo spirito pone di fronte a loro per orientarli, [...] tali pulsioni vitali possono rilasciare energie allo spirito. Tuttavia, per sua natura e fin dall'inizio lo spirito non possiede alcuna energia propria» (M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 152).

¹¹² Cfr. M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., p. 73.

specializzazioni e primitivismi, non riuscirebbero mai a realizzare: un mondo culturale, o meglio una «seconda natura».¹¹³

Gehlen individua nell'uomo delle caratteristiche eccezionali, come la capacità di pre-vedere ciò che accadrà, di essere aperto al mondo e adattabile a tutti gli ambienti. Tra queste doti umane, la capacità di “esonersi” è quella di fondamentale importanza, poiché gli consente di essere libero di aprirsi al mondo senza rimanere chiuso come l'animale in una nicchia ambientale. L'esonero (*Entlastung*) permette all'uomo, tramite l'instaurarsi di determinate risposte comportamentali automatizzate e di talune abitudini che lo sollevano dal coinvolgimento sensoriale ed istintuale continuativo, di svincolarsi dal dominio della pura necessità e di aprirsi a quella libertà che gli concede di trasformare il mondo naturale, per lui scarsamente adeguato, in un mondo culturale maggiormente idoneo alle sue esigenze. La tecnica rappresenta per l'appunto la fonte alla quale l'uomo attinge per mettere in atto azioni esoneranti nei confronti del mondo naturale.

Per Gehlen, quindi, l'essere umano, rapportato e confrontato agli animali, da un lato è sottoposto ad una profusione incontrollata e non selezionata di stimoli sensoriali in quanto non è, per così dire, “schermato” come gli altri esseri viventi; dall'altro lato si presenta come biologicamente “carente”, ossia incapace di adattarsi alle condizioni ambientali «con la sua sola struttura morfologico-funzionale».¹¹⁴ Egli, ciononostante, riesce a sopravvivere molto bene in qualsiasi *habitat*; tutto ciò grazie ad un processo adattativo che vede implicato quello che Gehlen denomina il “principio dell'esonero” (*Entlastungsprinzip*).

Davanti al bombardamento di stimoli sensoriali che riceve, l'uomo ha la capacità di prendere le distanze da essi, ossia di non fornire quelle risposte comportamentali immediate ed automatiche, in altre parole istintive, che sono proprie degli animali. È questa presa di distanza (*Distanzierung*) dal proprio ambiente fisico che permette all'uomo, grazie alla sua plasticità (*Plastizität*),¹¹⁵ di progettare ed orientare la propria azione, di fornire prestazioni motorie, sensoriali ed intellettive adeguate allo scopo. L'uomo ha la necessità di affrancarsi «dalla massa

¹¹³ *Ivi*, p. 21.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 78.

¹¹⁵ Con plasticità (*Plastizität*) Gehlen si riferisce alla capacità prettamente umana di dare delle risposte a livello sensoriale, motorio ed intellettuale multiformi e polivalenti: «Plasticità significa: da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare, mediante l'autoattività nel maneggio delle cose, una scelta e costruire una variabile ordine di conduzione» (A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 200).

di stimoli inadatti e non selezionati che pretenderebbero di sommergerlo»,¹¹⁶ nella prospettiva di crearsi un proprio mondo percettivo e un conseguente progetto motorio.

La ricchezza e la complessità delle risposte adattive umane, in altre parole la creazione di un ambiente culturale, dipendono dal meccanismo dell'esonero, ovvero dalla capacità da parte dell'uomo di creare delle abitudini comportamentali¹¹⁷ che lo esonerino dal fare continuamente e di volta in volta tutte le scelte di risposta agli stimoli liberando, di conseguenza, energie per prestazioni superiori.

Tutte le funzioni superiori dell'uomo, in ogni campo della vita intellettuale e morale, ma anche in quello dell'affinamento motorio e operativo, sono sviluppate grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo esonera l'energia in esse originariamente impiegata per le motivazioni, i tentativi, il controllo, liberandola per prestazioni di specie superiore.¹¹⁸

Alla concezione dell'uomo come *Mängelwesen*, ossia “essere carente”, si collega quella del necessario alleggerimento che prevede, appunto, l'esonero dell'azione umana dagli oneri (*Lasten*) che le derivano dalla costituzione aperta al mondo, cioè dal fatto che egli è potenzialmente disponibile ad una grande varietà di risposte. Gehlen precisa che le particolari condizioni biologiche dell'essere umano producono, come diretta conseguenza, la necessità di sciogliere i rapporti immediati col mondo dal semplice “qui e ora” e di porre tra sé e l'ambiente un “filtro” che gli permetta di rimanere al riparo dalla raffica di stimoli provenienti dall'esterno. Per questo motivo

l'uomo deve compiere le sue esperienze faticosamente e attivamente in prima persona, sì che queste gli si rendano disponibili; e ciò in virtù di una capacità altamente addestrata e

¹¹⁶ M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., p. 78.

¹¹⁷ Per Gehlen l'abitudine svolge un ruolo straordinario in quanto funzione esonerante «nel senso che in un comportamento abituale vengono a cadere l'impegno delle motivazioni e del controllo, lo sforzo delle correzioni e l'investimento affettivo [...]. Il comportamento in tal modo abitualizzato proprio perché sfugge alla coscienza e sedimenta di fa anche stabilizzato, [...] diventando così la *base* di un comportamento di grado superiore, variabile, che su di esso cresce». L'importante processo esonerante grazie al quale si formano le abitudini comportamentali pone il presupposto, secondo Gehlen, di un comportamento di specie superiore (A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 104).

¹¹⁸ *Ivi*, p. 105.

variabile in forza di mere allusioni. La conclusione del processo vede edificati i grandi campi simbolici del vedere, del parlare, del rappresentare, nei quali si può comportare ‘allusivamente’; inoltre, gli ambiti motori sono esonerati e messi a riposo, pur essendo [...] ‘impegnabili’ in qualsiasi direzione. Con dispendio minimo di energie e in prestazioni altissime e liberissime – cioè esonerate – noi siamo capaci di anticiparci e di riafferrarci, di sintonizzarci e di commutarci, di progettare e pertanto di impegnare la nostra attività *nel lavoro*, in un’azione orientata.¹¹⁹

L’onere dell’uomo è quello di doversi costruire da sé le *chances* della sua vita «con la sua propria azione»,¹²⁰ questo è il «primo punto nella formulazione del *principio dell’esonero*».¹²¹ Tramite l’agire, egli trasforma gli oneri elementari da cui è gravato in possibilità per conservare la propria vita. Il comportamento umano è multiforme e polivalente, ha un elevato grado di potenzialità, è un puro “saper fare” o, come direbbe Gehlen, una mera “allusione”. Di conseguenza, in base all’ampliarsi della sfera rappresentativa si amplia di pari passo anche la parte del comportamento abituale con lo scopo di «liberare la vita quotidiana da una molteplicità di sovraccarichi emotivi, mnestici, gestuali e riflessivi».¹²²

In quest’ottica, spiega Gehlen, «esonero significa che la costituzione di un centro di gravità nel comportamento umano compete sempre più alle funzioni ‘superiori’, a quelle cioè che meno richiedono fatica e che soltanto alludono; dunque alle funzioni coscienti o spirituali»;¹²³ di conseguenza, questo concetto diviene un pilastro d’importanza fondamentale nel sistema antropologico gehleniano, poiché ci insegna a riconoscere le massime prestazioni dell’uomo in connessione alla sua natura fisica e alle condizioni biologiche che gli sono proprie. Il processo di esonero può coinvolgere la funzione più basilare del riflesso condizionato per arrivare fino alle funzioni più elevate di tipo spirituale come, ad esempio, l’interiorizzazione del linguaggio.¹²⁴ La tecnica dell’esonero viene analizzata da Gehlen su tre livelli: quello della

¹¹⁹ *Ivi*, p. 104.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ivi*, p. 101.

¹²² M. T. Pansera, *L’uomo progetto della natura*, cit., p. 80.

¹²³ A. Gehlen, *L’Uomo*, cit., p. 105.

¹²⁴ Secondo Gehlen, «nel linguaggio si compie la tendenza all’esonero dalla pressione del qui e ora, dalla reazione al contingente e al casuale. In esso culminano i processi esperienti della comunicazione; l’apertura al mondo è padroneggiata a sufficienza e fruttuosamente, e si rende possibile una serie infinita di progetti d’azione e di piani.

percezione, del linguaggio e della struttura pulsionale.

Nella sfera della sensibilità è utile seguire il ruolo dell'esonero nella percezione ottica e nella formazione del simbolo ottico.¹²⁵ L'esonero, in quanto particolare processo messo in atto dall'uomo per conservare la propria esistenza, inizia a definirsi già nella percezione visiva umana. Infatti, da una profusione incontrollata e disarticolata di stimoli visivi, l'uomo "prende le distanze" per spezzare il cerchio dell'immediatezza.

Nel delineare i contorni dell'antropologia elementare di Gehlen abbiamo tenuto conto delle prestazioni dell'uomo che lo rendono un "essere peculiare" rispetto agli altri viventi. Le capacità esoneranti umane hanno come diretta conseguenza l'accrescersi del controllo e del dominio dell'uomo sia nei confronti di sé ma anche nei confronti dell'ambiente che lo circonda. Secondo Gehlen, l'uomo, grazie al principio esonerante, è in grado di attenuare l'incontrollata pressione dell'ambiente per aprirsi verso un mondo panoramicamente dominabile. Dunque, come si attua in modo pratico l'apertura umana al mondo? L'uomo sviluppa la capacità di azione. Sull'azione, spiega Gehlen, poggia la possibilità di adattamento al mondo; per questo motivo la categoria dell'azione è un altro dei pilastri portanti dell'antropologia elementare di Gehlen:

Si deve porre al centro di tutti i problemi e domande ulteriori l'azione, e definire l'uomo come essere agente – o come creatore di cultura, espressioni che hanno lo stesso significato – e si deve formulare la domanda [...] nel modo seguente: è possibile, sulla base delle concezioni finora sviluppate, comprendere anche le prestazioni e proprietà specificamente umane a partire dall'azione e dalle sue condizioni oggettive?¹²⁶

È racchiusa in esso ogni intesa fra gli uomini nella comune tendenza all'attività comune, a un mondo comune e a un comune futuro». Grazie alla funzione linguistica, dunque, è possibile per l'uomo pre-vedere e progettarsi, dirigersi verso cose future ancora assenti divenendo a tutti gli effetti un Prometeo moderno (cfr. *ivi*, p. 88).

¹²⁵ Per ulteriori chiarimenti sul tema dell'esonero nell'ambito della percezione visiva umana si veda M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, dove l'autrice descrive in modo più approfondito e puntuale come, nell'uomo, la funzione esonerante investa prima di tutto il senso della vista per poi ampliarsi verso gli altri sistemi percettivo-motori (tattile, fonatorio, acustico): «Grazie alla sua capacità di una 'visione panoramica' (*Übersicht*), cioè in virtù di un'attitudine che permette alla plasticità sensoriale dell'uomo di guidare e disciplinare, attraverso 'aree complessive di allusioni' (*Felder von Andeutungen*), tutta la massa di stimoli che altrimenti lo coinvolgerebbero, ordina e articola il campo visivo fino a percepire un oggetto nella sua 'ricchezza e pienezza'» (M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., pp. 80-81).

¹²⁶ A. Gehlen, *Un'immagine dell'uomo*, in Id. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 87.

Mentre il comportamento dell'animale non è altro che una risposta immediata, automatica, inconsapevole, istintiva alle stimolazioni sensoriali che, da una parte, gli provengono dall'esterno e, dall'altra parte, alle pulsioni e istinti che scaturiscono internamente; l'azione dell'uomo si presenta, invece, come una risposta mediata, consapevole e finalizzata. L'uomo mette in atto una condotta ben determinata, organizzata e strutturata che modifica e "aggiusta" di volta in volta adattandola alle circostanze. Per l'uomo «il rapporto soggetto-oggetto (io-mondo) non può mai essere esclusivamente passivo, ma comporta sempre un intervento attivo del soggetto percipiente»,¹²⁷ l'intervento che proviene dal soggetto, l'uomo, rende l'azione qualitativamente differente anche per quanto riguarda i più semplici rapporti di scambio e di informazione con l'esterno.

La distinzione dell'uomo dall'animale, abbiamo compreso, è possibile solo

concependo l'uomo come un essere che agisce [...]. Caratteristiche dell'uomo sono le attuazioni sensomotorie combinate con sensazioni visive e tattili; queste attuazioni sono processi circolari, cioè tali da produrre essi stessi lo stimolo alla loro prosecuzione. Avvengono senza che a determinarle sussista un appetito, non rivestono alcun immediato valore di soddisfacimento pulsionale. Sono comunicative, si danno cioè in rapporto a un qualsiasi oggetto cointeressato nei movimenti, sono compiute nell'autoavvertimento estraniato', questo a dire che sono vissute sul piano delle cose allo stesso modo che queste, inversamente, sono coinvolte nell'avvertirsi dell'azione.¹²⁸

Gehlen sta affermando che nell'essere umano si produce un rapporto "circolare" tra percezioni e risposta motoria,¹²⁹ tale da essere sufficiente al proseguimento dell'azione. Inoltre,

¹²⁷ M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., p. 82.

¹²⁸ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 196

¹²⁹ Il movimento circolare tra percezione e risposta è indicato da Gehlen con l'espressione "circolo dell'azione". In particolare, si riferisce alla «attivazione del circuito virtuoso di percezione e movimento [...], ha un andamento ripetitivo e senz'altro ritmico. Si tratta della modalità tramite il quale acquisiamo esperienze, del principale mezzo per ottenere *chance* di sopravvivenza, cioè del processo che 'passando per l'oggetto, la mano, l'occhio, ritorna all'oggetto e in tal modo si conclude e si ripete di continuo'» (V. Rasini, *Il "circolo dell'azione" nella teoria antropologica di Arnold Gehlen*, in «Studi filosofici», XL, 2017, pp. 173-187; cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 41).

ogni azione avviene nell'“autoavvertimento estraniato”, ossia si compie in modo che il soggetto percepisca contemporaneamente sé medesimo come agente e l'oggetto verso cui è diretta l'azione come tale. Gehlen si serve del concetto di *Gestaltkreis*, coniato da Viktor von Weizsäcker, per indicare il processo circolare dell'azione che crea una configurazione vitale.

Ogni azione umana presenta una duplice valenza: una relativa al polo attivo del soggetto agente che si avverte come tale, l'altra al polo passivo dell'oggetto che viene sperimentato. Per meglio comprendere questo passaggio, Gehlen propone l'esempio del «sistema tattile della mano»¹³⁰ in cui si verificano, ad un tempo, l'atto della mano che afferra un oggetto e la passività del soggetto che percepisce la sensazione tattile – forma, levigatezza, calore, freddezza – trasmessa dall'oggetto. L'individuo, dunque, avverte tanto la propria mano che compie l'azione del toccare, quanto l'oggetto che si lascia sfiorare: «Secondo questa prospettiva si costituisce, quindi, un 'mondo' che è tanto 'interno' che 'esterno, tanto 'attivo' che 'passivo'». ¹³¹

Gehlen, rifacendosi ad autori come Max Scheler¹³² e Sigmund Freud,¹³³ parla di eccesso pulsionale dell'uomo che, nel caso in cui egli non riuscisse a contenerlo ed orientarlo, lo travolgerebbe e soffocherebbe:

È necessario, affinché quest'essere possa vivere, che i suoi bisogni e le sue pulsioni funzionino in direzione dell'azione, della conoscenza, della previsione. Si darebbe una situazione intollerabile se le pulsioni dell'uomo fossero meri 'padroneggiamenti dell'adesso', se tendessero soltanto al percepito e si esaurissero nei limiti della situazione attuale; la sua coscienza e il suo agire, invece, lavorano nel futuro, appunto andando oltre

¹³⁰A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 202.

¹³¹M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., p. 83.

¹³²Secondo Max Scheler l'uomo è un essere il cui “inappagamento” istintuale è sempre in eccesso rispetto al suo appagamento (cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 195 e sgg.).

¹³³Nella visione di Sigmund Freud l'uomo, che tenderebbe a condurre l'esistenza all'insegna del principio di piacere e, conseguentemente, dell'immediata soddisfazione di ogni pulsione, è costretto dalla necessità a vivere secondo il principio di realtà, sostituendo ad un piacere immediato, che sarebbe fonte di pericoli, una sicurezza e dei vantaggi futuri: «Quando l'attività psichica è dominata dal principio del piacere le forze pulsionali premono per raggiungere direttamente e immediatamente il soddisfacimento [...]. La necessità di sopravvivere pone alla psiche l'esigenza di tenere conto della realtà e conseguentemente di tollerare la mediazione e il differimento delle esigenze pulsionali. Non vi è più una spinta cieca verso il soddisfacimento, ma una ricerca prudente, più strategica e più sicura. Quando questo accade, diciamo che l'attività psichica è regolata dal principio di realtà» (S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, a cura di A. Civita, Mondadori, Milano, 2003, pp. 148-149).

il contingente e l'immediato.¹³⁴

I bisogni che compaiono nell'*hic et nunc* e pretendono di essere soddisfatti necessitano di essere procrastinati oppure spostati su oggetti diversi, o addirittura inibiti, in modo tale che l'individuo possa convivere con altri esseri umani e costruirsi quell'ambiente socio-culturale in cui possa facilmente sopravvivere. Quando parla della possibilità di procrastinare il soddisfacimento dei bisogni, Gehlen la definisce come una

necessità vitale, [...] giacché le attività preparatorie che debbono riconoscere l'utilizzabile ed enuclearlo elaborandolo nelle e dalle circostanze oggettive hanno le loro leggi precipue e coordinate ai fatti, ed è della massima importanza condurre l'esperienza e la sua elaborazione in termini logico-oggettivi, e non già consegnarla alle perturbazioni di un comportamento affettivo o appetitivo, appunto perché il soddisfacimento dei bisogni dipende dall'esito oggettivo dell'esperire.¹³⁵

Caratteristica fondamentale dell'uomo, dunque, non è solo quella di possedere un corredo pulsionale "eccessivo", ancorché ridotto e differenziato, ma anche di essere capace di frapporre un intervallo di tempo tra la spinta istintiva e la risposta comportamentale; l'essere umano è in grado di procrastinare, in base alle necessità, il soddisfacimento del bisogno istintivo contribuendo in tal modo alla creazione di uno spazio vuoto o, come lo chiama Gehlen, di uno "iato" tra i bisogni e gli adempimenti: «Tale iato, che qui descriviamo come una compiuta realtà vissuta, è del pari un oggettivo fatto fisiologico della sfera organica e animale, data la diversità e la relativa indipendenza di questa».¹³⁶ Quando l'uomo avverte una pulsione, un bisogno, non è in suo potere il sentirlo o meno; ciò che è in suo potere è il soddisfacimento o non soddisfacimento del bisogno. Di conseguenza le azioni umane sono, afferma Gehlen, «sganciabili dalle pulsioni»¹³⁷ e in grado di creare uno iato tra loro «avendo le prime bisogno dei loro tempi e delle loro occasioni per poter essere adeguate, ponderate, migliorabili e ripetibili».¹³⁸

¹³⁴ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 97.

¹³⁵ *Ivi*, p. 400.

¹³⁶ *Ivi*, p. 401.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

È evidente che solo un essere caratterizzato da una vita pulsionale in eccesso può dar luogo alle prestazioni inibitorie che sono insite in ogni bisogno orientato.¹³⁹

A livello motorio, con la formazione dei riflessi condizionati; a livello percettivo, con la fissazione di 'abitudini' nel vedere, nel toccare, nell'ascoltare ecc.; a livello di comunicazione e del linguaggio, con lo stabilirsi di simboli, di parole che alludono a un'esperienza percettiva, che sostituiscono un oggetto reale; a livello del pensiero, con l'instaurarsi di una concatenazione di concetti, di rappresentazioni abituali.¹⁴⁰

Grazie a questi meccanismi, l'uomo ha la possibilità di «spezzare il cerchio dell'immediatezza».¹⁴¹ Apertura al mondo, plasticità nell'adattamento, esonero, circolo dell'azione e iato pulsionale fanno dell'uomo un essere che «ritrova in sé un compito»,¹⁴² nel senso che la sua esistenza dipende dal modo in cui egli sarà capace di costruirselo. Queste «funzioni» prettamente umane si condensano e sfociano nell'azione che è la modalità specifica del comportamento a cui l'uomo è costretto a ricorrere per sopravvivere: «L'uomo vive fino a quando è in grado di dilatare il proprio io, di appropriarsi degli spazi del mondo – per l'essere umano è [...], un conservarsi in vita dell'ampliamento dell'io».¹⁴³

Per sopravvivere l'uomo è necessitato ad agire, l'azione (*Handlung*) umana è di tipo tecnico. In questo modo la cultura¹⁴⁴ e l'artificio divengono la seconda natura ossia la natura elaborata dall'uomo per sé medesimo, entro la quale egli solamente può svilupparsi. A ragion veduta, Gehlen afferma che «la tecnica è vecchia quanto l'uomo»¹⁴⁵ e che quest'ultimo è concepito

¹³⁹ *Ivi*, p. 428.

¹⁴⁰ M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, cit., p. 61.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 160.

¹⁴² A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 53.

¹⁴³ U. Fadini, *Il corpo impreveduto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, cit., p. 18.

¹⁴⁴ Si noti che con l'utilizzo del termine "cultura" Gehlen fa riferimento all'insieme dei mezzi materiali e dei mezzi di rappresentazione, delle tecniche materiali e di pensiero, istituzioni incluse, tramite i quali una società si regge. È la natura trasformata dall'uomo in qualcosa che risulta utile alla continuazione della propria vita, pertanto «cultura» è un concetto antro-po-biologico e l'uomo allo stato di natura è in realtà un essere culturale. La cultura si pone sostanzialmente come altro rispetto alla natura, fino a rappresentare l'«antinatura», la nicchia entro la quale l'essere umano si produce una nuova identità di vivente (cfr. A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 75 e V. Rasini, *L'agire dell'uomo*, cit., pp. 30-45).

¹⁴⁵ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 10.

come «naturalmente tecnico».¹⁴⁶

La tecnica, intesa come comportamento umano nei confronti della natura, diretto alla produzione di beni, ha sempre accompagnato la vita dell'uomo sulla terra, essendo quest'ultimo l'essere che la natura ha lasciato più sprovveduto ed inerme su questo mondo. Inizialmente fu Johann Gottfried Herder¹⁴⁷ a mettere in evidenza la sprovvedutezza biologica dell'«animale nudo»¹⁴⁸ ed era stato il primo a coglierne l'aspetto prometeico: «Quello che poteva apparire come l'essere più debole risultava in realtà l'unico capace di dominare la natura».¹⁴⁹ Infatti, spiega Platone nel *Protagora*:

Ordinarono a Prometeo e a Epimeteo di assegnare e distribuire le capacità in modo conveniente a ciascuna specie. Epimeteo però chiese a Prometeo di poter fare la distribuzione lui solo [...]. Senonché, non essendo un gran sapiente, a un certo punto Epimeteo si accorse di aver esaurito le capacità a favore degli esseri privi di parola, per cui la specie umana rimaneva ancora sprovvista [...] gli altri animali sono equipaggiati in modo conveniente, mentre invece l'uomo è nudo, scalzo, scoperto, inerme.¹⁵⁰

Con il furto del fuoco, Prometeo mette nelle mani dell'uomo l'abilità del crearsi le risorse di cui necessita facendolo «partecipe di sorte divina».¹⁵¹ La figura di Prometeo è certamente la più indicata per esprimere il principale dovere dell'essere umano: prevedere e provvedere. La

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. IX (Prefazione).

¹⁴⁷ Johann Gottfried Herder (1744-1803) è stato il primo a dare rilevanza al caratteristico aspetto “prometeico” dell'uomo; quello che poteva apparire come l'essere più debole risultava in realtà l'unico capace di dominare la natura. Il merito di Herder non sta solo nell'aver messo in luce sia le lacune e le manchevolezze biologiche dell'uomo, sia il suo non essere legato ad un ambiente determinato, ovvero la sua “apertura al mondo”, ma anche quello di aver posto il conseguente problema del “risarcimento” (*Schadloshaltung*). In particolare, L'uomo è in grado di compensare la sua carenza biologica per mezzo della sua capacità razionale. Il linguaggio, la ragione, la riflessione, in sostanza tutta la sua attività creatrice di cultura, costituiscono il “risarcimento” per la sua iniziale deficienza fisiologica e gli permettono di superarla tanto ampiamente da divenire l'unico essere in grado di dominare la natura, piegandola alle sue esigenze (cfr. J. G. Herder, *Saggio sulle origini del linguaggio*, a cura di A. P. Amicone, Pratiche, Parma, 1995; cfr. J. G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari-Roma, 1992).

¹⁴⁸ Cfr. J. G. Herder, *Saggio sulle origini del linguaggio*, cit., p. 111.

¹⁴⁹ M. T. Pansera, *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, in “Pensare il bios”, V, 2008, p. 132.

¹⁵⁰ Platone, *Protagora*, I, 320d-321d.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 129.

progettazione e, di conseguenza, la realizzazione dei progetti danno seguito alle scelte di cambiamento concepite come importanti per l'esistenza, sia del singolo sia della specie.

Tuttavia, «mentre [...] l'intrepido campione umano mitologico sfodera tutto il suo coraggio senza temere ritorsioni che pure arrivano; mentre cioè l'immagine di Prometeo è quella di un eroe, tracotante e infallibile, Gehlen ci presenta un essere umano insicuro e bisognoso di assistenza (nonché di una guida)». ¹⁵² Il fatto maggiormente degno di nota è che l'uomo, pur essendo il vivente più debole, è divenuto in grado di dominare la natura in virtù della sua attività creatrice di cultura, della sua capacità di costruirsi un ambiente artificiale, così «nella natura dominata l'uomo trova il suo ambiente 'naturale'». ¹⁵³

Gehlen fa derivare la tecnica dalla carenza e dall'imperfezione degli organi umani, essa diviene l'unità di misura dell'intelligenza umana la quale acquista il suo peculiare significato soltanto in rapporto all'imperfezione e alla «rozzezza degli istinti e alla carenza degli organi». ¹⁵⁴

Privo di apparato sensoriale, privo di armi, nudo, embrionale in tutto il suo *habitus*, malsicuro nei suoi istinti, egli [l'uomo] è l'essere che dipende esistenzialmente dall'azione [...]. Alle più antiche testimonianze del lavoro manuale appartengono in effetti le armi, le quali mancano come organi, e alle quali andrebbe aggiunto anche l'impiego del fuoco [...]. Accanto a tale principio della sostituzione dell'organo mancante, si sarebbe presentato fin da subito quello del potenziamento dell'organo: la pietra in mano per colpire [...], il martello, il microscopio, il telefono non fanno che potenziare facoltà esistenti nel corpo umano. ¹⁵⁵

La tecnica, intesa come l'insieme di capacità e mezzi con cui l'uomo potenzia ed espande i propri organi carenti o addirittura mancanti, fa dunque parte dell'essenza stessa dell'uomo. Essa è uno «specchio dell'essere umano» ¹⁵⁶ e da sempre è insita nella natura dell'uomo che fin dai primordi è un "tecnico" (*Techniker*). In particolare, sono tre i principi che si attuano nell'uso della tecnica: il principio della sostituzione o integrazione dell'organo mancante, quello del potenziamento o intensificazione delle prestazioni dell'organo e quello dell'agevolazione o

¹⁵² V. Rasini, *L'agire dell'uomo*, cit., pp. 45-46.

¹⁵³ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'era della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 185.

¹⁵⁴ M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., p. 148.

¹⁵⁵ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 11.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 12.

alleggerimento dalle fatiche. Per meglio comprendere come funzionano realmente questi principi seguiamo l'esempio che Gehlen ci propone:

Chi viaggia in aereo ha i tre principi riuniti in uno: l'aereo sostituisce le ali che non ci sono cresciute, batte in modo assoluto tutte le capacità organiche di volo e risparmia le fatiche dirette a chi vuole recarsi in posti molto lontani. L'intellettualità dell'uomo [...] sarebbe del tutto inesplicabile se non la potessimo vedere in rapporto alle imperfezioni degli organi e degli istinti umani.¹⁵⁷

Il congegno, lo strumento creato dall'uomo prende avvio da un'idea astratta, che non trova alcun riscontro in natura. L'oggetto che viene costruito, sia esso un aereo, una freccia, una ruota, un coltello o un reattore nucleare, non trova un suo corrispondente nel mondo naturale è qualcosa di completamente nuovo. In questo senso, spiega Gehlen, possiamo definire la tecnica come "natura artificiale", possiamo considerarla come un "grande uomo": geniale e ricco di astuzia, promotore e insieme distruttore della vita come l'uomo stesso, come lui in poliedrico rapporto con la natura vergine.¹⁵⁸

Nel corso della storia evolutiva umana, la creazione di manufatti che sostituiscono, potenziano e alleggeriscono il corredo degli organi è stata soppiantata dall'uso di materiali sempre più artificiali; basti pensare ai materiali plastici che sostituiscono il cuoio o il cotone, ai cavi d'acciaio, alla luce delle torce che sostituisce quella del fuoco, ai coloranti sintetici.¹⁵⁹ Il crescente utilizzo di sostanze artificiali ed inorganiche da parte dell'uomo, secondo Gehlen, è dovuto al fatto che il mondo dell'inorganico è più facilmente conoscibile e manipolabile rispetto al mondo organico degli esseri viventi.

La tendenza a soppiantare l'elemento organico mediante materie ed energie inorganiche trova la sua ragione nel fatto che la sfera della natura inorganica è la più accessibile ad una conoscenza metodica, razionale e rigorosamente analitica, ed alla corrispondente prassi sperimentale. La sfera biologica e quella psichica sono infinitamente più irrazionali.¹⁶⁰

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 11-12.

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 12-13.

¹⁵⁹ Cfr. A. Gehlen, *La tecnica vista dall'antropologia*, in *Prospettive antropologiche*, cit., p. 129.

¹⁶⁰ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 16.

L'organico, ovvero ciò che ha in sé un "principio vitale", si presenta sempre più sfuggente, vario ed irrazionale, dunque più difficilmente inseribile negli schemi prestabiliti dalla ragione.

L'idea della miglior conoscibilità del mondo inorganico, rispetto al regno della vita, è attinta da Henri Bergson.¹⁶¹ L'uomo, in altre parole, non riesce ad inquadrare la realtà organica con la propria attività razionante, senza lasciare fuori alcuna zona d'ombra; al contrario, il "mondo della vita" conserverà sempre a livello conoscitivo, nei suoi giochi di luci e di ombre, zone di luce e altrettante di oscurità.

La tecnica, intesa come sostituzione e potenziamento non solo degli organi propri dell'uomo ma anche dell'organico in generale, ha consentito una progressiva emancipazione dai limiti della natura vivente. L'avvento del regno della tecnica, tuttavia, non è stato caratterizzato da un'evoluzione lenta e continuativa; ci sono state, infatti, delle brusche accelerazioni.¹⁶² Con l'estendersi dell'atteggiamento scientifico-empirico si è giunti anche alla quasi completa scomparsa, per quanto concerne il metodo, della differenza tra scienze positive e scienze dello spirito: «L'infiltrarsi dello spirito sperimentale nelle arti e in tutti i rami del sapere fa sì che gli oggetti ne risultino di necessità denaturati; i contenuti, determinati unicamente dal metodo che si sceglie, vengono decomposti con la massima disinvoltura e distribuiti in modo nuovo».¹⁶³

¹⁶¹ Scrive Bergson riguardo alla conoscibilità della realtà organica: «È questo il primo compito che la vita assegna all'intelligenza. Ed è il motivo per cui l'intelligenza continua invariabilmente a comportarsi come fosse affascinata dalla contemplazione della materia inerte: è la vita che guarda all'esterno, che esce fuori di sé e che assume a principio, per governarli di fatto, i procedimenti della natura inorganica. Questo spiega il suo stupore quando, volgendosi al vivente, si trova di fronte alla dimensione organica. E per quanto faccia, non può che ridurre l'organico all'inorganico: non sarebbe infatti in grado – a meno di non invertire la propria direzione naturale e torcersi su se stessa – di pensare la vera continuità, la reale mobilità, insomma quell'evoluzione creatrice che è la vita» (H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano, 2002, p. 135).

¹⁶² In epoca moderna, una prima svolta è avvenuta nei secoli XVII e XVIII con la cosiddetta "rivoluzione scientifica", allorché la conoscenza della natura si è trasformata in scienza sperimentale: allora la tecnica ha preso da questa «il ritmo pulsante del progresso», e la scienza ha ricevuto dalla tecnica «un tratto più pratico, costruttivo, non speculativo». A caratterizzare questa fase storica è l'esperimento, il quale costituisce – possiamo affermare – il punto di unione, o meglio di intersezione, tra la tecnica e le scienze naturali. La seconda "svolta" si è verificata nel XVIII e XIX secolo con l'industrializzazione e con l'organizzazione capitalistica della produzione: «Oggi scienze sperimentali, tecnica e sistema industriale sono intimamente collegati, si presuppongono a vicenda e devono essere studiati in stretta connessione e non più analizzati separatamente» (A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 18; M. T. Pansera, *L'uomo progetto particolare della natura*, cit., pp. 151-152).

¹⁶³ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 81.

Nonostante le “brusche accelerazioni” dello sviluppo tecnologico, fa notare Gehlen, non possiamo ignorare un particolare percorso compiuto dalla tecnica in precedenza. Si tratta della magia e del “pensiero magico” che ha accompagnato l’uomo fin dalle sue origini.

La tecnica, nel corso di uno sviluppo molto lungo, ha invaso lo spazio che era in precedenza – quando la tecnica era soltanto tecnica degli utensili – dominato dalla magia: lo spazio che separa ciò che abbiamo in nostro potere attraverso un agire immediato da ciò che consiste in successi e insuccessi non più in potere dell’uomo. La formula magica era per così dire l’attrezzo per le distanze spaziali e temporali.¹⁶⁴

Per riflettere sulle pratiche magiche in una prospettiva antropologica, è necessario innanzitutto considerare che «esse erano adeguate in relazione ad un certo livello di sviluppo».¹⁶⁵ Infatti, le pratiche magiche erano mosse dalla ricerca e dal presentimento di nessi necessari, inseriti in schemi comportamentali ancora primitivi. Il «nocciolo razionale nascosto nella magia»,¹⁶⁶ spiega Gehlen, è il fatto che un successo osservato possa venire riprodotto da una «raffigurazione pura»¹⁶⁷ della catena di azioni che portò ad esso. È insito nell’uomo un profondo bisogno che si manifesta nel desiderio di rinnovare un successo ottenuto, attraverso l’isolamento e la ripetizione del comportamento positivo.

La magia è sia razionale e aprioristica che irrazionale. È razionale perché si basa su un bisogno generalizzato di isolare da quelle situazioni i mezzi e le modalità di comportamento impiegate, con la convinzione che, estrapolando una catena di azioni e ripetendole nello stesso ordine, l’effetto positivo venga comunque assicurato. Nello stesso tempo è irrazionale per la sua scarsa capacità di differenziare tra le sequenze di successo e sequenze in cui entrano in gioco variabili diverse, non controllabili dagli stessi tipi di comportamento.

L’uomo arcaico, ad esempio, non è in grado di compiere questo tipo di differenziazioni non perché la sua mentalità è prelogica, bensì perché vede un “nesso simpatetico” che collega tutti gli eventi. Egli cioè vede relazioni causali tra eventi che si verificano, in realtà, solo casualmente e crede di poterne ottenere la ripetizione mettendo in atto quella stessa sequenza

¹⁶⁴ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 131.

¹⁶⁵ A. Gehlen, *L’uomo delle origini e la tarda cultura*, trad. it di E. Tetamo, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine, 2016, p. 247.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 248.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

comportamentale che li provocò la prima volta.

Attraverso i comportamenti di tipo rituale come danze, canti, particolari abbigliamenti o determinate assunzioni di cibi o bevande, l'uomo cercava di realizzare quelle pratiche magiche con lo scopo di apportare mutamenti all'andamento naturale degli eventi, cercando di deviarli dal loro corso naturale per spingerli nella direzione a lui più favorevole. La magia, dunque, ha rappresentato una sovrastruttura culturale, che ha prodotto le prime rudimentali forme di tecnologia. La magia, come la tecnica, era volta ad agire nel corso naturale delle cose modificandolo e, per certi versi, dominandolo; in questo senso, potremmo ragionevolmente definire la magia come una sorta di "tecnica soprannaturale".¹⁶⁸

Si riscontra una singolare coincidenza nelle pratiche magiche in uso presso le varie civiltà, si può dedurre, dunque, che esista un elemento antropologico fondamentale che le accomuna, un analogo bisogno umano che le mette in moto. Il motivo di tutto questo potrebbe essere identificato nella ricerca di stabilità dell'ambiente: «La pratica magica si compie, infatti, quando un qualche evento straordinario turba il normale corso degli eventi, la regolarità della natura».¹⁶⁹ La ricerca di stabilità è legata ad una determinata percezione che l'uomo ha di sé medesimo e della natura in cui è immerso: essi sono percepiti come qualcosa che si ripete in modo uguale e ciclico, con automatismi regolari.¹⁷⁰ Questa percezione di ciclicità unita al

¹⁶⁸ L'espressione è utilizzata nel saggio di V. Rasini, *A distanza dalla natura*, per indicare la stretta correlazione ed assonanza di fondo che si ritrova nelle pratiche magiche e nella tecnica: «L'atteggiamento tecnico è irrazionale e spontaneo, appartiene all'uomo suo malgrado e nella maturazione del genere umano il potenziamento tecnologico rappresenta quasi un processo involontario. In esso c'è un 'aspetto istintivo': già le pratiche magiche [...] manifestano la stessa esigenza insita nello sviluppo tecnologico, e vi agiscono fini inconsci e vitali. La straordinaria affermazione della tecnologia resterebbe incomprensibile se si cercasse di spiegarla esclusivamente attraverso motivazioni di tipo razionale; la sua radice è ben più profonda e oscura. È per questo [...] che noi abbiamo esposto [...] come la tecnica sia radicata nell'inconscio e come, dietro le quinte del suo processo evolutivo, sia all'opera un istinto profondo: l'uomo deve tendere ad ampliare il suo potere sulla natura, perché questa è la legge della sua vita, e in caso estremo si accontenta – come ha fatto per decine di millenni – di una potenza immaginaria, la magia, finché non trova la via verso il potere reale» (V. Rasini, *A distanza dalla natura. Il ruolo delle premesse antropologiche*, in «Aperture», 21, 2006, pp. 36-45).

¹⁶⁹ M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., p. 94.

¹⁷⁰ Scrive V. Rasini in una nota a riguardo: «Il fenomeno, secondo Gehlen innegabile, di un certo 'fascino' dell'uomo per l'automatismo rivela un motivo fondamentale della produzione artificiale. Vi si cela, a suo giudizio, un impulso 'prerazionale e metapratice', all'origine di modalità di manifestazione tipicamente umane e inestirpabili, che si concretizza nel riconoscimento e nella riproduzione di strutture di tipo automatico, ripetitivo e

bisogno di stabilità sono considerati da Gehlen le radici della magia, in quanto essa ipotizza la presenza e l'azione di forze occulte che, pur essendo non arbitrarie e non spontanee, sono in grado di essere evocate ed attratte dalla pratica magica con lo scopo di riportare il flusso degli eventi alla regolarità.

La percezione di regolarità e di automatismo sarà, spiega Gehlen, alla base della costruzione di marchingegni capaci di compiere attività ripetitive:

Il fascino dell'automatismo costituisce l'impulso prerazionale e metaprativo della tecnica, il quale dapprima, e per molti millenni, si esplicò nella magia – la tecnica del soprasensibile – fino a trovare solo in epoca molto recente la sua completa espressione in orologi, motori e meccanismi rotanti di ogni genere.¹⁷¹

Ma perché l'uomo è talmente affascinato dal fenomeno dell'automatismo, da farne il fondamento sia della magia che della tecnica?

Da ciò che conosciamo dello spirito, dell'intelletto, dei residui istintuali, eccetera, non possiamo però far discendere il fascino dell'automatismo, di modo che dobbiamo introdurre qui una nuova categoria psicologica: questo fascino è un fenomeno di risonanza. Deve esservi nell'uomo una specie di senso interno per ciò che appartiene alla propria costituzione che reagisce a ciò che nel mondo esterno è analogo a questa costituzione propria.¹⁷²

Ovvero, l'uomo si sente tanto più stabile e sicuro, quanto più nel suo corpo e nel mondo artificiale da lui creato, si ripetono delle regolarità tipiche del mondo naturale.

La percezione di regolarità, ripetitività, automatismo che l'uomo ha di se stesso e della natura sono sensazioni che si fondano su un meccanismo psicologico che Gehlen definisce della "risonanza". Vi sarebbe nell'uomo una specie di senso interno, il quale porrebbe in risonanza ciò che nel mondo esterno è analogo alla propria struttura corporea. Insomma, ciò che vi è di

ritmico. La magia e la tecnica operano egualmente, nella stessa direzione: ristabiliscono o costruiscono sistemi di regolarità automatica con i quali l'uomo tende a sentirsi in sintonia» (V. Rasini, *A distanza dalla natura*, cit., p. 43).

¹⁷¹ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 23.

¹⁷² A. Gehlen, *La tecnica vista dall'antropologia*, in *Prospettive antropologiche*, cit., p. 132.

singolare nel “senso antropologico” della risonanza «sta nell’idea di una primaria autocomprensione a partire dall’esterno, e quindi nella possibilità di comprendere nuovamente il simbolo e la metafora». ¹⁷³

L’uomo è, per determinate caratteristiche proprie della sua costituzione, un automatismo: basti pensare al battito cardiaco, alla respirazione, a certe funzioni ripetitive come il camminare o l’afferrare un oggetto. Accade, dunque, che alcuni processi del mondo esterno, dell’ambiente, che si svolgono con una certa ripetitività suscitano nell’uomo una risonanza interiore per l’affinità con analoghi processi interni.

In questo modo, per l’uomo è possibile raggiungere una «primaria autocomprensione a partire dall’esterno», ¹⁷⁴ in quanto i fenomeni naturali come il corso degli astri o il ciclo stagionale provocano nell’uomo, grazie al fenomeno della risonanza, «penetranti autointerpretazioni di caratteristiche specifiche della specie umana». ¹⁷⁵

L’uomo, abbiamo detto, è “naturalmente” predisposto all’azione, è in tutto e per tutto un essere agente. Alla base dell’azione e, di conseguenza, della tecnica possiamo affermare che vi sia una spinta istintuale inconscia, che porta al movimento, che spinge l’uomo ad inserirsi “a modo suo” nel mondo esterno e ad impegnarsi in attività. L’azione, inizialmente, si compie perché un qualche movimento fortuito e involontario è avvertito come piacevole; questo, successivamente, viene ripetuto, si rafforza, si stabilisce e diviene automatico, giungendo alla consapevolezza.

Spiega Gehlen:

Il sistema motorio umano determinato alla plasticità e all’autocontrollo, deve dapprima cogliersi in se stesso, e l’autoavvertimento della propria attività è la fonte di piacere di questi movimenti. Non voglio dire che già sussista una comprensione ragionata dei movimenti, ma è un fatto che movimenti fortuiti possono essere assunti e perciò condotti e impegnati insieme con i loro esiti sensoriali [...]. Qualunque prestazione motoria inintenzionale ossia involontaria ha un esito stimolante, e ne nasce una particolare consapevolezza, un estraniato autoavvertimento, di questa prestazione, che ora può essere assunta, impegnata e, soprattutto, elaborata. È questo autoavvertimento estraniato della

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Ibidem.*

¹⁷⁵ *Ibidem.*

propria attività a governare l'ulteriore suo sviluppo.¹⁷⁶

Il movimento, dapprima involontario e fortuito, è rinforzato dall'esito positivo e piacevole dell'azione; ne consegue che questo movimento viene assunto e reso automatico in funzione del principio dell'esonero. Sarebbe errato pensare, afferma Gehlen, che ogni azione e ogni "atteggiamento tecnico" sia soltanto razionale o frutto di un ragionamento consapevole, volontario.

Nell'agire¹⁷⁷ l'uomo è guidato da tre tendenze: la tendenza a potenziare la propria azione; la tendenza a renderla più agevole e semplice da compiere; la tendenza a compierla in modo automatico. L'ultima delle tre tendenze è definita da Gehlen come processo di «routinizzazione o normalizzazione degli effetti», che può essere ancora considerata come tecnica di agevolazione. Lo scopo di questa routinizzazione è quello di liberare le capacità superiori dell'uomo da tutto ciò che, essendo ripetitivo, può essere automatizzato, premettendogli di dedicarsi ad attività più inconsuete ed innovative. L'agevolazione apportata dagli automatismi ci appare evidente anche nella sfera intellettuale, spiega Gehlen:

L'intero ambito del lavoro intellettuale, con le sue caratteristiche, regole concrete e applicazioni di casi, diviene parimenti consuetudinario. Il lavoro individuale dell'apprendere e l'attenzione così faticosa all'inizio scompaiono, vengono sostituiti da associazioni e moduli di pensiero che, pur essendo regolati su soglie dello stimolo alte e su sottili differenze, sono tuttavia schematici.¹⁷⁸

Un modo di pensare così razionalizzato e automatizzato in rapporto alla cosa risulta immune da critiche ed obiezioni. L'essere resistente alla critica è cifra comune di tutte le attività consuetudinarie; sul suo gradino inferiore, cioè nel campo delle attività abitudinarie di tipo motorio, si presenta come una «forte opposizione ad ogni tentativo di eliminare o modificare tali abitudini».¹⁷⁹ Del resto, l'invarianza delle consuetudini umane, comprese quelle spirituali e sentimentali, è il presupposto di ogni tradizione; dunque, gioca un importante ruolo come

¹⁷⁶ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 180.

¹⁷⁷ In questo caso Gehlen si sta riferendo specificatamente all'azione di tipo involontario, messa in moto da una spinta istintiva originaria che nulla ha a che fare con il ragionamento e la "premeditazione".

¹⁷⁸ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., 179.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

“cemento sociale”.¹⁸⁰ Le azioni cosiddette “abitudinarie”, infatti, dipendono dalla costituzionale tendenza dell’uomo all’automatismo che, secondo Gehlen, sta alla base della tecnica; quest’ultima, infatti, non sarebbe altro che un’abitudine altamente perfezionata.¹⁸¹

Ogni automatismo, spiega Gehlen, si sottrae alla coscienza e tende a sprofondare nell’inconscio, il che significa divenire sicuro e fidato. Lo stesso meccanismo può verificarsi per gli automatismi che funzionano all’interno della coscienza stessa, quelle che Gehlen chiama «formule di circostanza»; queste ultime sono pratiche teoriche e morali che vengono svolte consapevolmente ma fuori dal pensiero, dunque, «sottostanno inconsapevolmente ad una coscienza ancora più alta che le controlla, e divengono resistenti alla critica».¹⁸²

Con l’automazione, possiamo affermare, la tecnica ha raggiunto il massimo grado del suo sviluppo. Con gli utensili, ossia gli strumenti che potenziano il rendimento organico, entra ancora in gioco l’utilizzo dell’energia fisica umana che viene sfruttata al massimo grado. Tramite le “tecniche di alleggerimento” si sono cercate fonti di energie alternative per riuscire a compiere il lavoro al posto dell’uomo.¹⁸³ Infine, gli apparecchi automatici moderni dell’era elettronica e della cibernetica sostituiscono l’uomo nelle funzioni di guida e di controllo; in altre parole, sostituiscono lavoro fisico ed energie mentali che l’uomo avrebbe dovuto utilizzare.

Grazie all’automazione, dunque, l’uomo è riuscito a trasferire nelle apparecchiature tecniche quel principio organizzativo che, fino ad allora, era stato di suo esclusivo dominio. Inoltre, attraverso una scienza come la cibernetica, ha tentato, da una parte, di studiare e di realizzare macchine ad alto grado di automatismo, atte a sostituirlo nella sua funzione di guida e di controllo; dall’altra parte, di servirsi delle medesime macchine per riuscire ad analizzare e comprendere maggiormente determinate capacità intellettive umane.

¹⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁸¹ Cfr. E. Buchli, *L’antropologia di Arnold Gehlen*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXI, 2, 1979, p. 381.

¹⁸² A. Gehlen, *L’uomo nell’era della tecnica*, cit., p. 180.

¹⁸³ Gehlen si riferisce in particolare a tutte le macchine della rivoluzione industriale che usano energie “naturali” come quella termica, elettrica, atomica (cfr. M. T. Pansera, *L’uomo progetto della natura*, cit., p. 155).

CAPITOLO IV

ESSERE E AGIRE

La tecnica è la magica danza che il mondo contemporaneo balla. Possiamo partecipare alle vibrazioni e alle oscillazioni di quest'ultimo soltanto se capiamo la tecnica.

E. Jünger¹

1. *Al di là della tecnica*

Finora ci siamo soffermati sulla definizione di tecnica che Heidegger e Gehlen ci consegnano, rispettivamente dal punto di vista ontologico e antropologico. Ora si tratta di indagare quali sono le conseguenze della tecnica nell'età moderna, un'epoca segnata da uno sviluppo tecnologico estremamente accelerato che rischia sempre di sfuggire dal controllo delle mani dell'uomo che si vede schiacciato e tiranneggiato dalla sua stessa creatura.

In particolare, Heidegger identifica l'era della tecnica con la metafisica occidentale basata sul dualismo soggetto-oggetto che ha preso avvio col pensiero cartesiano.² Nell'epoca della metafisica la vicinanza dell'Essere viene occultata, nascosta, velata dal modo di operare tipico della tecnica, che con il suo sguardo calcolante, matematizzato, dimentica l'Essere e la differenza ontologica tra essere ed ente. Il mondo della metafisica, del dominio del *Gestell*, è diventato l'epoca della dimenticanza dell'essere in cui trionfa il soggettivismo; l'unico vero protagonista è l'uomo che si pone come metro e misura di tutte le cose.³

Per Heidegger la conseguenza diretta della metafisica è il nichilismo. Per articolare questa tesi egli si serve del pensiero di Nietzsche, riassunto efficacemente nella sua espressione "Dio è morto", manifestando la necessità di "andar-di-là" della metafisica.

Ma in che modo è possibile oltrepassare una metafisica così radicata nel pensiero occidentale? Com'è possibile andare oltre ad un siffatto modo di pensare l'ente che permea la nostra storia dai tempi di Platone e Aristotele? La via indicata da Heidegger, per rispondere a queste domande, è quella un diverso atteggiamento da assumere di fronte alle cose. C'è, dunque, una speranza di superare il nichilismo che si è prodotto nell'era della tecnica in quanto, come

¹ A. Gnoli e F. Volpi, *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 1997, p. 22.

² Si veda il capitolo I di questo elaborato.

³ Cfr. M. Nacci, *Pensare la tecnica*, cit., pp. 43-44.

ci ricorda Heidegger, ad ogni velatezza corrisponde sempre e prima di tutto una svelatezza.

L'uomo non può fare a meno dell'uso dei prodotti della tecnica; tuttavia può mantenersi libero da essi; egli può utilizzare gli strumenti tecnologici senza però farsi usare da questi ultimi. L'atteggiamento che suggerisce Heidegger è, come vedremo in seguito, quello della *Gelassenheit* ossia dell'abbandono, del lasciar-essere. In quest'ottica, per l'uomo si apre una nuova prospettiva che gli consente di distanziarsi nei confronti dello strapotere della tecnica; l'uomo ha la possibilità di non essere più schiavo dei prodotti che egli stesso ha creato. Questa possibilità, che solamente l'uomo ha, apre ad un compito che sarà quello di compiere il "salto" al di là delle strutture categoriali tipiche della metafisica occidentale.

L'oltrepassamento della metafisica⁴ avviene grazie all'ascolto del linguaggio originario che già da sempre chiama l'uomo al disvelamento. Il linguaggio originario, secondo Heidegger, è quello che annuncia la differenza ontologica e trasforma l'uomo da "padrone degli essenti" a "pastore dell'Essere". Nella vicinanza dell'Essere egli potrà cor-rispondergli tramite la parola poetica.

Per Gehlen, invece, la tecnica è il modo proprio dell'essere umano, biologicamente carente e non specializzato, che utilizza per riuscire a sopravvivere; in quest'ottica l'unico mondo possibile per l'uomo è quello che egli stesso si costruisce grazie al proprio agire, un agire specificamente tecnico. Ecco perché, secondo Gehlen, l'uomo è naturalmente tecnico e non può in alcun modo fare a meno dei prodotti tecnologici, dei marchingegni, delle automazioni che caratterizzano il mondo della tecnica.

Anche Gehlen chiama in causa Nietzsche, che descriveva l'uomo come quell'essere non ancora stabilmente definito:⁵ l'uomo, lasciato "nudo" ed indifeso di fronte alle forze prorompenti della natura, è sempre esposto al rischio della degenerazione verso il caos. Egli, per questo motivo, è costretto a trovare il modo per non farsi trasportare dagli stimoli che gli provengono incessanti dall'esterno e dalle pulsioni o istinti che lo spingono dal suo interno. Per fare ciò agisce costruendosi una sfera culturale, sicura e adatta alle proprie esigenze che lo conservi in vita. In quest'ambito si situano l'educazione, la disciplina e la morale che sfociano, di conseguenza, nella creazione dell'istituzione che si assume il compito di sostenere l'uomo nel suo agire orientando e limitando il suo comportamento.⁶

⁴ Cfr. M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 191-192.

⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 1977, pp. 67-68.

⁶ Cfr. A. Gehlen, *Uomo e istituzioni*, in *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 97-98.

Nell'esaminare l'epoca della modernità, Gehlen nota che essa è caratterizzata da una serie di rapide trasformazioni che, con il passaggio all'era industriale, hanno portato l'umanità a varcare una nuova soglia culturale, un accrescimento di complessità che investe anche, e soprattutto, il processo di specializzazione di ogni campo della conoscenza. Questa sempre più profonda specializzazione, alimentata dall'affermarsi della tecnica moderna, conduce l'uomo verso la perdita di contatto con la realtà. Per questo motivo, Gehlen parla di "disagio della tecnica"⁷ e di potente "suggerione dell'atteggiamento strumentale": l'uomo vive nella permanente insicurezza, nel bisogno di averne in misura maggiore e nell'impulso ad accrescere sempre di più la propria conoscenza ed il proprio dominio sulla natura.

Tuttavia, secondo Gehlen, è possibile superare questa fase di insoddisfazione e insicurezza ma non con la negazione e il distacco dal mondo della tecnica; piuttosto, assumendo un comportamento diverso nei suoi confronti. La soluzione di Gehlen per ovviare al disagio, seppur inevitabile, provocato dal mondo della tecnica, l'uomo deve ridurre la propria volontà conoscitiva e la volontà che lo spinge al consumo. Infatti, l'umana volontà di dominio sulla natura e il conseguente desiderio di sfruttarla fino ad ottenere il massimo rendimento possibile e la spinta all'accumulo insensato dei beni materiali gettano l'uomo nell'interminabile corsa verso il benessere che non viene mai soddisfatto.

Ecco che, in quest'ottica, Gehlen propone un recupero degli ideali e delle pratiche ascetiche che nel linguaggio gehleniano stanno ad indicare la capacità di una volontaria rinuncia al piacere del consumo. Il ritorno all'ascetismo, nella visione di Gehlen, ha come fine la riproposizione della sovranità dell'agire umano e della capacità di scelta, annebiate da un determinato tipo di società consumistica. Solo in questo modo, con l'attiva eliminazione degli istinti, l'uomo potrà preservare la propria posizione peculiare all'interno del mondo.

2. Heidegger: oltrepassamento della metafisica come via d'accesso all'Essere

In *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938) Heidegger colloca precisamente la tecnica nell'epoca della modernità e la indentifica con la metafisica occidentale. Egli parte dall'enunciato secondo cui l'essenza di un'epoca sta nella verità dell'essere che in essa domina; in altre parole, l'essenza di un'epoca risiede nella sua metafisica:

⁷ Cfr. A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 490.

Nella metafisica ha luogo la riflessione sull'essenza dell'ente e la decisione circa l'essenza della verità. La metafisica dà fondamento a un'epoca in quanto le offre la base della sua configurazione essenziale, attraverso una determinata interpretazione dell'ente e una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina tutte le manifestazioni che caratterizzano un'epoca.⁸

L'epoca moderna, siamo giunti a comprendere, è nutrita dalle scoperte della scienza moderna che avanzano di pari passo con la tecnica meccanica. La tecnica, a sua volta, è trasformazione della prassi che non deriva dalla scienza, bensì dall'essenza del mondo moderno: tale essenza è insita nella metafisica moderna.

In cosa consiste l'essenza della scienza moderna? Quale concezione dell'ente e della verità danno fondamento a questa essenza? L'essenza della scienza moderna, secondo Heidegger, risiede nel fatto che la natura diviene oggetto di una rappresentazione che significa "porre innanzi" (*Vor-stellung*). La verità della scienza moderna diviene, di conseguenza, la certezza del rappresentare. Quando si parla di scienza moderna si fa riferimento a qualcosa di molto diverso dalla scienza del Medioevo e dalla *episteme* greca. La scienza dei greci non era esatta in quanto essa, per la sua naturale essenza, non poteva e non aveva bisogno di essere tale. Di conseguenza, afferma Heidegger, non ha alcun senso affermare che la scienza odierna è "più esatta" di quella antica. Per la stessa ragione non si può sostenere che la teoria galileiana della caduta dei pesi è vera mentre quella aristotelica, secondo cui i corpi pesanti tendono al basso, è falsa. In altre parole, spiega Heidegger:

La visione greca della natura del corpo, del luogo, e dei loro rapporti, riposa su una diversa interpretazione dell'ente e determina analogamente un diverso modo di vedere e di indagare i processi naturali.⁹

Se la nostra intenzione è quella di comprendere l'essenza della scienza moderna, essendo guidati dall'idea di progresso, dobbiamo liberarci dal luogo comune che pretende di afferrare la natura della nuova scienza procedendo gradualmente da quella antica. L'essenza di ciò che oggi chiamiamo scienza è la ricerca. Ma in cosa consiste l'essenza della ricerca? «Nel fatto che

⁸ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 71.

⁹ *Ivi*, p. 73.

il conoscere si installa, sotto forma di investigazione, in un dominio dell'ente, la natura o la storia».¹⁰ Investigazione, spiega Heidegger, non si riferisce semplicemente al metodo d'indagine. Infatti, ogni investigazione, richiede già l'apertura di uno spazio di ricerca in cui potersi muovere; è proprio in questa apertura che consiste l'investigazione fondamentale propria della ricerca della scienza.

Essa avviene quando in un dominio dell'ente, come la natura, viene progettato un determinato piano di fenomeni naturali. Il progetto delimita lo spazio e il modo dell'investigazione conoscitiva; questo vincolo è il cosiddetto "rigore d'indagine". Grazie al progetto e al rigore dell'indagine, l'investigazione si assicura il suo settore oggettivo. Ogni investigazione, spiega Heidegger, «deve muoversi entro questo progetto fondamentale della natura. È nel quadro di questo progetto che un fenomeno naturale si rende visibile come tale».¹¹

Il progetto ed il rigore, tuttavia, divengono ciò che sono solamente tramite il procedimento; esso costituisce il secondo carattere essenziale dell'indagine.

Se la ragione progettata deve divenire oggettiva, deve esser resa accessibile in tutta la varietà dei suoi livelli e delle sue connessioni. L'investigazione deve pertanto essere in grado di cogliere nella sua diversità ciò che essa incontra [...]. L'investigazione deve quindi rappresentare il mutevole nel suo mutamento, portarlo a stabilità, ma, tuttavia, lasciare che il movimento sia movimento. La stabilità dei fatti e la costanza del loro mutamento è la regola.¹²

Solamente nell'orizzonte della regola e della legge, spiega Heidegger, i fatti si manifestano in quanto tali. Il procedimento che permette ad una "regione di oggetti", ossia un dominio, di accedere alla rappresentazione, ha il carattere della chiarificazione partendo dalla spiegazione. La spiegazione si compie nel corso della ricerca; nelle scienze della natura, ad esempio, essa si costituisce in conformità al campo di indagine e in funzione della spiegazione, assumendo concretezza nell'esperienza. Tuttavia, precisa Heidegger, la scienza della natura non diviene ricerca in virtù dell'esperienza; contrariamente, l'esperienza è realizzabile solamente laddove la conoscenza della natura ha assunto l'andamento della ricerca. Per comprendere

¹⁰ *Ivi*, p. 74.

¹¹ *Ivi*, p. 75.

¹² *Ivi*, p. 76.

meglio, esemplifica Heidegger: «Solo essendo matematica nella sua essenza, la fisica moderna può essere sperimentale».¹³

L'esperimento è il procedimento mediante il quale, nella sua impostazione ed esecuzione, la legge ipotizzata viene verificata o, in caso contrario, smentita. L'esperimento della scienza moderna non è un mero procedimento di osservazione rigoroso ed ampio, bensì un procedimento che consiste nella verifica della legge a partire e in vista di un progetto esatto della natura.

La scienza moderna è caratterizzata da un altro atteggiamento fondamentale: l'operativismo.¹⁴ Comunemente si dice che una scienza è operativa, sia essa della natura o dello spirito, nella misura in cui essa assume l'andamento di vera scienza solo se è organizzabile in istituti. Tuttavia, una scienza non è operativa perché il suo lavoro è svolto in istituti, al contrario, gli istituti sono necessari perché la scienza ha in sé, in quanto ricerca, il carattere dell'operatività. Il procedimento seguito dalla scienza si incrocia continuamente con i suoi risultati adeguandosi di volta in volta alle possibilità di avanzamento da esso aperte. In questo bisogno di riorganizzarsi in base ai propri risultati sta l'essenza del carattere operativo della ricerca. L'operatività scientifica, a sua volta, è la ragione ultima della necessità del suo organizzarsi in istituti.¹⁵

Ma cosa si annuncia nell'estensione e nell'approfondimento del carattere di istituto della scienza? «Nient'altro che l'assicurazione del primato del procedimento rispetto all'ente (natura e storia) che, di volta in volta, è oggettivato nella ricerca».¹⁶ Lo sviluppo decisivo del carattere operativo della scienza produce un nuovo tipo di uomo: «Lo studioso scompare. Il suo posto è preso dal ricercatore, tutto impegnato nei suoi programmi di ricerca».¹⁷

¹³ *Ivi*, p. 77.

¹⁴ Con "operativismo", precisa Heidegger in una nota, non si vuole intendere il termine nel senso valutativo negativo. Poiché la ricerca è operativa nella sua stessa essenza, succede che «il sempre possibile affarismo del 'mero operativismo' assuma l'apparenza di realtà suprema dietro cui si compie il lavoro scientifico. L'operativismo decade a 'mero operativismo' ogni qual volta, nel suo procedere, non si mantiene aperto al rinnovamento costante del progetto, abbandonandolo dietro di sé come un dato, senza più convalidarlo rinnovandolo, e limitandosi ad accogliere e computare i risultati che via via si accumulano». Il mero operativismo, spiega Heidegger, deve sempre essere contrastato in quanto la scienza è operativa nella sua essenza (*ivi*, p. 80).

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 81.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

Stiamo conducendo un'analisi della scienza moderna per rintracciarne il fondamento metafisico, dunque, tornando alla domanda iniziale, quale concezione dell'ente e quale dottrina della verità stanno a fondamento del costituirsi della scienza a ricerca?

Il conoscere come ricerca vuol che l'ente renda conto del come e del quanto della sua disponibilità per la rappresentazione. La ricerca decide dell'ente sia calcolandone anticipatamente il corso futuro sia completandone il corso passato. Nel primo caso, è, per così dire, posta (*gestellt*) la natura, nel secondo, la storia. Natura e storia divengono oggetti di una rappresentazione esplicativa [...]. Solo ciò che diviene così oggetto (*Gegenstand*) è (*ist*), vale, come essente. La scienza diviene ricerca quando si ripone l'essere dell'ente in tale oggettività.¹⁸

Da questo momento, l'uomo diviene la misura e il dominatore dell'ente.¹⁹

Questa oggettivazione dell'ente si compie in un rappresentare, in un porre-innanzi (*vorstellen*) che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa essere sicuro (*sicher*), cioè certo (*gewiss*) dell'ente. La scienza, intesa come ricerca, si costituisce soltanto se la verità si è trasformata in certezza del rappresentare; essa è una delle manifestazioni essenziali del Mondo Moderno, spiega Heidegger, la cui essenza si può rintracciare nel fatto che l'uomo si "libera" rendendosi disponibile per se stesso. Liberando l'individuo, il Mondo Moderno ha fatto trionfare il soggettivismo e l'individualismo; tuttavia, allo stesso tempo,

nessuna epoca precedente ha elaborato un oggettivismo così spinto e [...] in nessuna età precedente il non-individuale trovò tanto credito sotto forma di collettivo. L'essenziale è qui il giuoco reciproco necessario di soggettivismo e oggettivismo. Ma questo condizionamento reciproco rinvia a processi più profondi.²⁰

¹⁸ *Ivi*, p. 83.

¹⁹ In questo caso, diversamente ma non contrariamente a quanto affermava nel saggio *La questione della tecnica*, Heidegger sostiene che la tecnica coincide con la metafisica moderna operando la classica distinzione tra uomo-soggetto e mondo-oggetto. In *La questione della tecnica*, invece, Heidegger fa coincidere tecnica e metafisica in quanto il *Gestell* è un modo di disvelamento dell'essere, ossia verità. In ogni caso, in entrambi i saggi, rimane la coincidenza tra tecnica e metafisica mentre si trasforma il concetto di metafisica (cfr. M. Nacci, *Pensare la tecnica*, cit., pp. 43-44).

²⁰ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 85.

Ciò che è decisivo, afferma Heidegger, risiede nel fatto che l'essenza stessa dell'uomo subisce una trasformazione di volta in volta che egli si costituisce come soggetto. *Subjectum* indica ciò che sta-prima, «ciò che raccoglie tutto in sé come fondamento».²¹

Il costituirsi dell'uomo a *subjectum*, primo ed autentico, porta con sé qualcosa di determinante per l'uomo stesso e per l'ente in generale: «L'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale».²² La riflessione condotta da Heidegger trova il suo significato se si pone lo sguardo sulla trasformazione della concezione dell'ente nel suo insieme. Dove accade questo mutamento? Qual è, di conseguenza, l'essenza del Mondo Moderno? Ricercare l'essenza del Mondo Moderno significa cercarne la moderna immagine. L'immagine è ciò che l'uomo intende portare davanti a sé, *vor-stellen*, rappresentarsi. Di conseguenza, l'essere dell'ente è cercato e rintracciato nell'esser-rappresentato dell'ente.

Chiarisce Heidegger:

Le espressioni: 'immagine del mondo moderno' e 'immagine moderna del mondo' esprimono, in forme diverse, la medesima cosa, e alludono ad alcunché di impensabile nelle epoche precedenti [...]. Ma in nessun caso l'essere dell'ente consiste nel fatto d'esser posto innanzi all'uomo come alcunché di oggettivo, di rientrare nel dominio dei suoi decreti e dei suoi ordinamenti sussistendo come tale.²³

Il tratto fondamentale della modernità, secondo Heidegger, è la conquista del mondo risolto in immagine; l'immagine, in questo frangente, è la configurazione della produzione rappresentante. In questa produzione l'uomo lotta per prendere quella posizione in cui può essere quell'ente che vale come regola e canone per ogni altro ente.²⁴ Evidentemente la produzione di cui parla Heidegger riguarda da molto vicino il fare tecnico dell'uomo.²⁵

²¹ *Ivi*, p. 86.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 89.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 99.

²⁵ Riguardo la connessione sempre più profonda tra metafisica della soggettività nel mondo moderno e avvento della tecnica, come scrive Mario Ruggenini, «la tecnica diventa il destino nascosto della metafisica moderna» (M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete «inattuale» dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma, 1978, p. 239).

In *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»* (1943) ritroviamo, infatti, lo sviluppo di questa tesi – quella del soggetto/oggetto – ed, in particolare, l’identificazione della tecnica con il nichilismo. Heidegger introduce la sua riflessione iniziando dalla constatazione che per Nietzsche la metafisica occidentale coincide con la nascita e il successivo sviluppo del nichilismo: «Si tratta di uno studio della metafisica occidentale che è probabilmente il suo stadio finale; non si vedono infatti altre possibilità per la metafisica, dopo che essa, con Nietzsche, ha in certo modo spogliato se stessa dalla propria possibilità essenziale».²⁶ Dopo il capovolgimento messo in atto da Nietzsche alla metafisica²⁷ non rimane altro se non il suo stesso capovolgimento nel non-essere (*Unwesen*).

In ogni fase della metafisica risulta, di volta in volta, un tratto della via che il destino (*Geschick*) dell’essere traccia all’interno dell’ente. Nietzsche stesso, afferma Heidegger, spiega metafisicamente il corso della storia occidentale; in particolare, come sorge e si sviluppa il nichilismo. L’esame della metafisica messo in atto da Nietzsche diviene, in tal modo, una «meditazione sulla situazione e sullo stato dell’uomo contemporaneo il cui destino (*Geschick*) rispetto alla propria verità è ancora ben scarsamente compreso».²⁸ Una riflessione di questo tipo, che non si limiti ad essere una «vuota ripetizione di nozioni»,²⁹ deve compiere un salto, andare al di là di ciò intorno a cui riflette. Questo “andar-al-di-là” non è però un mero porsi al di sopra o lasciar indietro ciò su cui si è riflettuto, non è neppure un semplice oltrepassamento.

La riflessione attuale di Heidegger sulla metafisica nietzschiana non vuole prendere in esame anche o prima di tutto la sua metafisica; al contrario, egli vuole tentare, per prima cosa, di «prendere sul serio Nietzsche come pensatore».³⁰ Ma cosa significa pensare? Anche per Nietzsche vuol dire rappresentare l’ente in quanto ente; ogni pensiero metafisico in sé è

²⁶ M. Heidegger, *L’epoca dell’immagine del mondo*, cit., p. 191.

²⁷ Precisa Heidegger: «In questo scritto la metafisica è sempre intesa come la verità dell’ente come tale nel suo insieme, e non come la dottrina di un pensatore. Il pensatore ha di volta in volta la sua posizione filosofica fondamentale nella metafisica, ed è per questo che una metafisica può esser indicata col suo nome. Ma se teniamo ferma la nostra concezione della metafisica, non sarà assolutamente possibile dedurre che le singole metafisiche sono il prodotto e il possesso di un pensatore, inteso come personalità operante nel dominio pubblico dell’attività culturale». Dunque, non dobbiamo confondere la metafisica intesa da Heidegger con la dottrina di un singolo pensatore (M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 191-192).

²⁸ *Ivi*, p. 192.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

nient'altro se non onto-logia.³¹ Heidegger, con la sua riflessione, mira a «preparare un passo avanti del pensiero»³² ossia, tramite il pensiero preparatorio, dare chiarezza all'ambito entro cui l'essere stesso potrebbe coinvolgere l'uomo in un rapporto che abbia il carattere dell'inizio. La “preparatorietà” di cui parla Heidegger è l'essenza stessa di un tale pensiero.

Per costruire un pensiero preparatorio è necessaria un'educazione al pensare all'interno delle scienze; tuttavia, e qui sta la vera difficoltà, tale educazione non deve dare luogo ad una confusione con la ricerca scientifica o con l'erudizione. Questo “compito” è continuamente esposto al pericolo, in quanto il pensiero deve innanzitutto e sempre trovare anche la propria dimora.

Il pensiero, afferma Heidegger, prende avvio e si sviluppa partendo da un solo fatto:

Nella storia del pensiero occidentale, sin dall'inizio, si pensa, sì, l'ente rispetto al suo essere, ma senza che sia pensata la verità dell'essere, cosicché questa, non sono è rifiutata al pensiero come possibile apprensione, ma lo è in modo tale che il pensiero occidentale stesso, sotto forma di metafisica, nasconde il fatto di questo rifiuto, anche se non ne è consapevole.³³

Il pensiero preparatorio, dunque, si mantiene necessariamente nel campo della riflessione storica.³⁴

Ciò che ci accingiamo ad indagare è la riflessione sulla metafisica di Nietzsche: il suo pensiero vede se stesso sotto il segno del nichilismo. Quest'ultimo è il nome di una corrente storica riconosciuta da Nietzsche che «dopo aver dominato i secoli precedenti, caratterizza ora il nostro secolo».³⁵ Per condensarne il significato Nietzsche utilizza la celebre formula “Dio è morto”.³⁶ Con ciò inizia il movimento di Nietzsche verso l'elaborazione della sua posizione

³¹ Cfr. *ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 194.

³⁴ A riguardo precisa Heidegger: «La storia, per questo pensiero, non è una successione di periodi storici, ma un'unica vicinanza del Medesimo, che concerne il pensiero nei modi imprevedibili del destino (*Geschick*) e secondo gradi diversi di immediatezza» (*ibidem*).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Nell'aforisma numero 125, *L'uomo folle*, Nietzsche scrive: «Avete sentito di quell'uomo folle che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: ‘Cerco Dio! Cerco

metafisica fondamentale. L'affermazione nietzschiana riguarda certamente il Dio cristiano, spiega Heidegger; tuttavia, è da tenere presente il fatto che le espressioni "Dio" e "Dio cristiano" sono utilizzate nella riflessione di Nietzsche per indicare il mondo sovrasensibile in generale.³⁷

L'espressione "Dio è morto" significa che il mondo ultrasensibile è senza forza reale: la metafisica, per Nietzsche la filosofia occidentale intesa come platonismo, è giunta alla fine, alla morte; in questo senso, il pensiero di Nietzsche si colloca come controcorrente della metafisica. Tuttavia, afferma Heidegger, in quanto semplice controcorrente, rimane necessariamente conforme, come ogni "-anti", alla natura di ciò contro cui si pone.³⁸ In altre parole, l'antimetafisica di Nietzsche, essendo un semplice capovolgimento della metafisica occidentale, rimane irretita entro la metafisica stessa.

Il tentativo di chiarire ed interpretare il significato dell'espressione nietzschiana "Dio è morto", è equiparabile alla delucidazione di ciò che Nietzsche intende per nichilismo. Infatti, questa espressione è utilizzata come "termine ad effetto" e, solitamente, è assunto in senso riprovatorio. Afferma Heidegger:

Non tutti quelli che fanno appello alla loro fede cristiana o a una qualsivoglia convinzione metafisica sono per ciò stesso al di fuori del nichilismo. Parimenti non tutti coloro che sono pensosi del nulla e della sua natura sono senz'altro nichilisti. Questo termine è usato volentieri in un'accezione tale per cui la designazione di nichilista [...] sia già sufficiente a dimostrare che la semplice riflessione sul nulla conduce come tale alla caduta nel nulla e

Dio!?' E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò molte risa [...]. L'uomo folle balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: 'Dove de n'è andato Dio?' [...] ve lo voglio dire! L'abbiamo ucciso – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini [...] Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!'» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in Id. *La gaia scienza e idilli di Messina*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 2017, pp. 162-163).

³⁷ A questo proposito Heidegger chiarisce: «'Dio' è il termine per designare il mondo delle idee e degli ideali. Questo mondo del sovrasensibile vale da Platone – o, meglio, dalla tarda interpretazione greca e da quella cristiana della filosofia platonica – come il mondo vero, l'autenticamente reale. In opposizione ad esso, il mondo sensibile è semplicemente il mondo di qua, il mondo mutevole, apparente e irreali. Il mondo di qua è la valle di lacrime, contrapposta all'eterna beatitudine ultraterrena. Se intendiamo, come ancora fa Kant, il mondo sensibile come mondo fisico nel senso più ampio, il mondo sovrasensibile diverrà il mondo metafisico» (M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, cit., p. 198).

³⁸ Cfr. *ibidem*.

all'instaurazione della sua dittatura.³⁹

In generale è necessario capire se il termine nichilismo, rigorosamente pensato nel modo in cui Nietzsche gli attribuisce senso, abbia solamente un significato nichilistico, ossia negativo, nel senso di un radicale nulla.

Il nichilismo non è, chiarisce Heidegger, un modo di vedere le cose o una mera dottrina sostenuta da qualche pensatore; al contrario, il nichilismo è un movimento (*Bewegung*) di tipo storico che «muove la storia in seno al destino (*Geschick*) dei popoli occidentali, e la muove come un processo fondamentale».⁴⁰ Pensato nella sua essenza, il nichilismo è il movimento fondamentale della storia dell'Occidente, che nasce e si sviluppa nei meandri della storia occidentale. Il nichilismo non prende avvio solamente là dove il Dio cristiano viene negato o dove è predicato l'ateismo; se continuiamo a guardare esclusivamente nella direzione della miscredenza come distacco dal cristianesimo non saremo mai in grado di oltrepassare gli aspetti più accidentali ed estrinseci del nichilismo vero e proprio.

Dove si radica il nichilismo? Il nichilismo affonda le proprie radici nella metafisica, che è il luogo storico in cui diviene destino che il mondo ultrasensibile, le idee, Dio, la legge morale, l'autorità della ragione, il progresso, la felicità del maggior numero, la cultura, la civiltà perdano la loro forza costrittiva e si assentino. In quanto non si comprende che il nichilismo è un movimento storico che dura da lungo tempo e che ha il suo fondamento essenziale nella metafisica, ci si lascia trarre in inganno dalla tentazione di assumere come nichilismo alcune manifestazioni che, in realtà, sono già sue conseguenze o confondere le sue cause originarie con quelli che sono suoi effetti e derivazioni.

L'accettazione inconsapevole di questo modo di vedere ci ha abituati da decenni a considerare il predominio della tecnica e la rivolta delle masse come cause della situazione storica del nostro tempo e ad analizzare instancabilmente la situazione spirituale del nostro tempo da questo punto di vista. Ma tutte queste analisi raffinare e onniscienti dell'uomo e della sua situazione nell'ente sono prive di forza di pensiero e non provano che la superficialità di una riflessione che non pone il problema del luogo dell'essenza dell'uomo

³⁹ *Ivi*, p. 199.

⁴⁰ *Ibidem*.

e del suo situarsi nella verità dell'essere.⁴¹

Il nichilismo compiuto è per Nietzsche la perdita di ogni valore, da un lato, e il capovolgimento dei valori supremi precedenti, dall'altro. I valori coincidono con la metafisica e, di conseguenza, il nichilismo coincide con la storia stessa della metafisica. Va ricordato, tuttavia, che l'essenza della tecnica altro non è che la metafisica; dunque, l'essenza della tecnica è il nichilismo.⁴²

Con la consapevolezza della morte di Dio, della caduta dei valori supremi, l'uomo stesso entra nel corso di un'altra storia: l'autocoscienza, essenza dell'umanità moderna, compie il suo «passo estremo»,⁴³ essa vuole se stessa come autrice della volontà di potenza incondizionata. La metafisica della volontà di potenza è un «*non* lasciar essere l'essere stesso nel suo sorgersi e dischiudersi di fronte all'uomo, cioè nella presenza vivente della sua essenza».⁴⁴ L'umanità che, in tal senso, rivendica il proprio esser-umanità come volontà di potenza è delineata nella figura del superuomo che trapassa la forma di umanità precedente.⁴⁵

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.⁴⁶

All'interno di questa riflessione sorge necessariamente un problema: in che modo deve porsi e sviluppare la propria essenza l'uomo volente, del superuomo,⁴⁷ perché si adegui alla volontà

⁴¹ *Ivi*, p. 203.

⁴² Cfr. M. Nacci, *Pensare la tecnica*, cit., pp. 44-45.

⁴³ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p. 230.

⁴⁴ *Ivi*, p. 237-238.

⁴⁵ Precisa Heidegger: «Il 'superuomo' non vuol denotare un esemplare isolato di uomo in cui le capacità e gli intenti dell'uomo comune sono ingigantiti e potenziati. Il 'superuomo' non è neppure quel genere di uomini che nascerebbe dall'applicazione alla vita della filosofia di Nietzsche. Il termine 'superuomo' denota l'essenza dell'umanità che, in quanto moderna, comincia ad entrare nel compimento radicale della propria epoca» (*ivi*, p. 231).

⁴⁶ *Ivi*, p. 234.

⁴⁷ È interessante riflettere sul fatto che Heidegger interpreta la figura del superuomo nietzschiano, sebbene da una prospettiva capovolta, come rientrante nell'alveo del pensiero umanistico che considera l'uomo come animale

di potenza e possa assumere il dominio sull'ente? Senza preavviso ed inaspettatamente l'uomo si viene a trovare, in conformità con l'essere dell'ente, di fronte ad un compito: l'assunzione del dominio della terra. Tuttavia, Heidegger si chiede se l'uomo, fino a questo momento, abbia mai sufficientemente considerato in qual modo si è manifestato l'essere dell'ente e se sia sufficientemente maturo per corrispondere a questa pretesa dell'essere. La risposta a queste questioni è che, in realtà, l'uomo non è ancora preparato nella sua essenza per questo passo.

La dottrina del superuomo si origina da un pensiero che pensa l'ente in quanto ente, riconnettendosi all'essenza della metafisica; tuttavia, non si rende conto di questa essenza che rimane chiusa all'interno della metafisica stessa. Nella metafisica di Nietzsche, e in quelle precedenti, c'è qualcosa che rimane celato ossia il come l'essenza dell'uomo sia determinata intimamente dall'essenza dell'essere. Il superuomo non subentra al posto del Dio che si è assentato, il posto in cui si situa il volere del superuomo è un altro dominio «da cui procede un'altra fondazione dell'ente in base a un suo altro essere». ⁴⁸ L'«altro essere dell'ente» è la soggettività che si era costituita all'inizio della metafisica moderna.

Ogni ente diviene reale come oggetto, la rappresentazione oggettivante subordina l'oggetto alla soggettività. L'essere dell'ente consiste in una rappresentazione che è un porsi-innanzitutto e quindi in un imporsi. Nell'ambito della soggettività il mondo si muta in oggetto:

La Terra viene a trovarsi al centro di ogni imposizione e contrapposizione. La Terra di può rivelare solo più come oggetto della manomissione umana, alla mercè del valore umano come rappresentazione oggettivante assoluta. La natura, rimessa all'essenza dell'essere, appare ovunque come l'oggetto della tecnica. ⁴⁹

In questo senso, la storia della metafisica è la storia dell'oblio e della dimenticanza

razionale, quindi, incapace di considerare l'uomo a partire dalla sua umanità. Nietzsche, infatti, proponendo un'interpretazione del reale e dell'uomo che muove dalla posizione dell'animale e dell'animalità prospetta per Heidegger, sì, un rovesciamento dell'istanza umanistica esistita fino a quel momento; tuttavia, l'umanità dell'uomo in Nietzsche, secondo l'interpretazione heideggeriana, è da pensare in virtù della sua animalità. Il superamento dell'istanza umanistica delineerebbe il trionfo del nuovo modello di uomo, il superuomo, in cui la razionalità calcolante si pone al servizio dell'animalità (cfr. S. Spina, *Esistenza e vita*, cit., p. 153).

⁴⁸ *Ivi*, p. 235.

⁴⁹ *Ibidem*.

dell'essere in quanto tale.⁵⁰ L'essenza della metafisica è «l'essere come la storia del suo restare-via».⁵¹ In altre parole, la storia della metafisica è la storia dell'abbandono dell'ente, ma non nel senso che l'essere stesso faccia venire meno l'essere dell'ente; piuttosto, l'ente sta nel ritirarsi dell'essere proprio in quanto, solo così, può essere tale. Da questa concezione nichilista dell'essere, come fa notare Ruggenini, traspaiono due cose: «L'ente non è in virtù di se stesso, ma in virtù dell'essere che lo lascia essere; che l'essere lascia essere l'ente in quanto non appartiene esso stesso al dominio dell'ente, ma ne differisce: *l'essere è ni-ente*».⁵²

Sul rapporto tra tecnica e nichilismo è interessante notare il saggio *Oltre la linea*⁵³ che Ernst Jünger dedica ad Heidegger al quale questi risponderà con il saggio *La questione dell'essere*. Nel replicare alla tesi di Jünger,⁵⁴ Heidegger sostiene qualcosa di molto differente: il nichilismo

⁵⁰ Scrive M. Ruggenini: «Se la storia è il farsi evento del destino dell'essere come differenza, il risultato cui Heidegger perviene è non solo che *l'essere è la storia dell'essere*, ma che *la storia è nichilismo*. 'L'essenza del nichilismo [...] è la storia dell'essere» (M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di) *Guida a Heidegger*, cit., pp. 236-237).

⁵¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 853-861.

⁵² M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, cit., p. 239.

⁵³ La tesi di Ernst Jünger è che «sia stata passata la linea», il punto zero: «L'istante in cui la linea sarà passata porterà una nuova dedizione dell'essere, e così comincerà a risplendere ciò che realmente è, fino a essere visibile anche da occhi ottusi [...]. Al di qua della linea, invece, non si può formulare un giudizio sulla cosa punto si rimane nell'ambito conflittuale del nichilismo» (E. Jünger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2021, pp. 87-88). In altre parole, potremmo affermare che per Jünger il nichilismo coincide con il mondo borghese, della conservazione, dell'ordine, dell'agio e della sicurezza; ha anche un'accezione positiva dal momento che è accelerazione, potenziamento e semplificazione. Tuttavia, il nichilismo si avvicina alla distruzione del pianeta con passo rapido. Secondo Jünger è necessario vivere il nichilismo che è la nostra condizione normale, ma è già possibile scorgere, al di là della linea, nuovi nuclei di valori. Il nichilismo per Jünger significa non crede più a nulla, è un vuoto interiore che spinge al dominio della materia. Per sfuggire al mondo del nichilismo Jünger indica di seguire la strada che porta alla libertà nella terra selvaggia, nella via del bosco, nell'arte. La lotta ha luogo dentro di noi, non all'esterno: se vinciamo il niente del nichilismo si ritira (cfr. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano, 1990; cfr. A. Gnoli, F. Volpi, *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, cit., p. 107).

⁵⁴ Per un ulteriore approfondimento sul rapporto tra nichilismo e tecnica in Jünger e Heidegger si veda *Oltre le tempeste d'acciaio* di Giorgio Grimaldi che scrive: «Per Jünger la tecnica è da pensare come volontà di potenza dispiegata. Non per niente Heidegger lo considera 'l'unico vero successore di Nietzsche' e ritiene che [...] pensi ancora in modo metafisico, e cioè a partire dall'ente in quanto 'criterio normativo per la determinazione dell'essere': il criterio normativo è il 'comparire', l'esser-presente» (G. Grimaldi, *Oltre le tempeste d'acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*, cit., p. 60).

si trova proprio dove si trova l'essere, non nel decadere di alcuni valori. Di conseguenza, per Heidegger, non c'è alcuna salvezza oltre la linea, non nell'essere, tantomeno nell'uomo, poiché è proprio là che risiede il nichilismo. La critica che egli rivolge a Jünger è di aver fatto, sì, una buona descrizione del fenomeno del nichilismo ma di non averlo descritto "nel modo del pensiero".⁵⁵ Il nichilismo, infatti, non è semplicemente – come lo è per Jünger – svanimento e riduzione, bensì anche accrescimento della volontà di potenza. Per oltrepassare il nichilismo è necessario superare la metafisica.

Se è vero che il cammino della filosofia come metafisica giunge a compimento nell'era della tecnica, è altrettanto vero che il suo inizio, per Heidegger, è da ricercare nella filosofia di Platone e Aristotele. Già da allora prende avvio quella tradizione di pensiero, operata dalla metafisica platonica, che sostituisce alla verità intesa come *aletheia*, quindi come apertura e disvelamento, la verità intesa come idea, dunque come manifestazione e rappresentazione. Ad opera di questo fatale capovolgimento, la verità è divenuta una conseguenza della visione conoscitiva del soggetto. Con Platone la verità coincide con la corrispondenza tra la cosa e l'idea in base alla loro somiglianza. Aristotele, dal canto suo, sottolinea: «Il vero e il falso non sono nelle cose ma nella ragione».⁵⁶ Proprio da questo momento della storia, afferma Heidegger, prenderà avvio «la caratterizzazione dell'essenza della verità come esattezza dell'asserzione del pensiero rappresentativo»⁵⁷ che fonderà tutto lo sviluppo del pensiero occidentale moderno. La differenza ontologica tra essere ed enti è stata scardinata da una differenza di tipo metafisico tra enti ed Ente-supremo; in tal modo l'esperienza dell'Essere come ciò che rende possibile e realizza tutti gli enti viene occultata, perduta e dimenticata.⁵⁸

⁵⁵ Scrive Heidegger: «Una localizzazione della linea deve tentare qualcosa di diverso. La rinuncia, in tal modo espressa, a una definizione sembra sacrificare il rigore del pensiero, ma potrebbe anche accadere che proprio questa rinuncia induca il pensiero a uno sforzo che gli consenta di esperire di che natura è il rigore del pensiero adeguato alla cosa» (M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in *Oltre la linea*, cit., pp. 113-114).

⁵⁶ Aristotele, *Metafisica*, E, 4, 1027, b25.

⁵⁷ M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità*, trad. it. di A. Bixio e di G. Vattimo, Sei, Torino, 1975, pp. 65-66.

⁵⁸ Scrive Heidegger: «Impercettibilmente lo stesso esser-presente si muta in un essente-presente. Da questo punto di vista, cioè a partire dall'essente-presente, esso si trasforma in ciò che sta al di sopra di ogni essente-presente, cioè nell'essente-presente supremo. Appena si parla di essente-presente, l'immaginazione corre a un essente-presente. Così l'esser-presente come tale non risulta distinto dall'essente presente ed è risolto nel più universale e nel più alto degli essenti-presenti, cioè in un essente-presente. Cade così nell'oblio l'essenza dell'esser-presente e

Secondo Heidegger, dimenticanza e nichilismo non solo totalmente negativi in quanto tengono in salvo qualcosa di non-svelato; il non-svelato è la premessa per un ritrovamento.

La svelatezza riposa nella velatezza dell'essere-presente. *A questa velatezza*, in cui si fonda la svelatezza (*aletheia*), è destinato il pensiero rammemorante. Esso pensa e rammemora ciò che è stato ma che non è passato, perché rimane l'imperituro in ogni durare che di volta in volta l'evento dell'~~essere~~ concede.⁵⁹

Per oltrepassare la linea, nella visione heideggeriana, è necessario superare la dimenticanza dell'essere che caratterizza la metafisica.

Questa riflessione heideggeriana riporta all'analisi svolta dallo stesso nelle *Conferenze di Brema*; in particolare, facendo risuonare le parole di Hölderlin, ciò che suona familiare è il fatto che nell'essenza della tecnica vi è sempre il possibile sorgere di ciò che salva: «Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva».⁶⁰ Ciò che salva non compare di passaggio, non sta accanto al pericolo. Il pericolo stesso, in quanto tale, è ciò che salva.⁶¹ Per questo motivo, è fondamentale che noi riflettiamo su questo sorgere salvifico e che «lo custodiamo rimemorandolo».⁶² Nel pericolo del *Gestell* cresce ciò che salva ma noi, sottolinea Heidegger, non siamo ancora salvi; piuttosto, siamo richiamati da un appello «ad aspettare con speranza nella luce crescente di ciò che salva».⁶³

Ma come può avvenire tutto ciò? Cosa possiamo fare noi? Come si risponde all'appello di ciò che salva? E, prima ancora, come facciamo ad ascoltare questo richiamo?

L'essere non è presente per l'uomo né occasionalmente né eccezionalmente: esso è essenzialmente e durevolmente solo nella misura in cui, tramite il suo appello, ri-guarda

con essa la differenza tra esser-presente ed essente-presente. *L'oblio dell'essere è l'oblio della differenza fra l'essere e l'ente*» (M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 340; cfr. E. Nicoletti, *Tecnica e metafisica in Martin Heidegger*, in «Metafisica e scienze dell'uomo», Atti del VII Congresso internazionale, Bergamo, 1980, pp. 362-363).

⁵⁹ M. Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., p. 153.

⁶⁰ F. Hölderlin, *Patmos*, in *Le liriche*, a cura di F. Mandruzzato, Adelphi, Milano, 1977, p. 261.

⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 61.

⁶² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 25.

⁶³ *Ibidem*.

(*an-geht*) l'uomo. Infatti, soltanto l'uomo, aperto all'essere, lo lascia advenire (*ankommen*) in quanto essere essenzialmente presente. Tale essere essenzialmente presente ha bisogno di una radura (*Lichtung*) e in virtù di tale bisogno rimane affidato (*übereignet*) all'essere umano.⁶⁴

La tecnica potrà salvare solamente nel caso in cui, anziché appropriarsi dell'ente, si disporrà all'essere che ospita l'evento, l'accadimento (*Ereignis*) di ogni ente. L'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, è necessario che la riflessione su di essa e il confronto decisivo con essa avvengano in un ambito che, da un lato, è affine alla tecnica e, dall'altro, è qualcosa di fundamentalmente differente. Tale ambito è l'arte. Come ci ricorda Heidegger: «Una volta si chiamava *techne* anche quel disvelare che pro-duce la verità nello splendore di ciò che appare. Una volta si chiamava *techne* anche la pro-duzione del vero nel bello, *techne* si chiamava anche la *poiesis* delle arti belle»⁶⁵.

In questo senso, il poeta e l'artista in generale divengono i pastori dell'essere che nell'indigenza del tempo della metafisica, tramite l'arte, tentano di rinviare al significato più originale ed autentico della *techne* intesa, appunto, come *poiesis*. L'arte è per noi la via d'accesso più diretta verso la verità dell'essere che pur ci richiama e alla quale, nell'arte, riusciamo a corrispondere. Nell'arte uomo ed essere stanno nella co-appartenenza, luogo in cui l'uomo accoglie il dono dell'essere e lo porta a manifestarsi. Ecco allora che le parole di Heidegger nel saggio *Oltrepassamento della metafisica* risultano essere particolarmente pregnanti:

I pastori abitano, invisibili, fuori del deserto della terra devastata, che è destinata a servire solo più all'assicurazione del dominio dell'uomo, la cui attività si risolve tutta nel valutare se qualcosa sia importante o irrilevante per la vita; una vita che, come volontà di volontà, esige preventivamente che ogni sapere si muova entro questa prospettiva [...]. La legge nascosta della terra la mantiene nella moderata misuratezza del nascere e del perire di tutte le cose entro i limiti della loro possibilità [...]. La betulla non oltrepassa mai la sua possibilità [...]. Una cosa è utilizzare semplicemente la terra; un'altra è, invece, ricevere la benedizione della terra e stabilirsi nella legge di questa accettazione come nella propria casa (*heimisch zu werden*), per custodire il segreto (*Geheimnis*) dell'essere e vegliare

⁶⁴ M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009, pp. 37-38.

⁶⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 26.

sull'inviolabilità del possibile.⁶⁶

L'uomo della modernità, immerso nel mondo decadente della tecnica, è costretto ad alienare la sua stessa essenza di essere pensante e meditante per esercitare esclusivamente il pensiero calcolante che gli permette di dominare la natura e di utilizzarne le energie nascoste. L'essere umano, il *Dasein*, è costantemente assediato dal potere delle macchine e apparecchiature tecnologiche; la potenza della tecnica «incalza, trascina, avvince l'uomo di oggi».⁶⁷ L'uomo stesso diventa uno strumento, un mezzo ed è trascinato nel meccanismo dell'uso e dello sfruttamento. Ciò che risulta, fa notare Heidegger, è il fatto che l'uomo ha dato vita a qualcosa – la tecnica moderna – che poi, con il suo svilupparsi, gli è sfuggito di mano. È come se partendo da un uso della natura come fondo (*Bestand*) l'uomo fosse divenuto a sua volta un fondo, utilizzato dall'universo tecnologico che egli stesso ha creato. Spiega Heidegger:

Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca.⁶⁸

È significativo l'utilizzo del termine “inquietante” (*das Un-heimlich*) che si pone in stretta vicinanza semantica con il “non-essere-a-casa” (*das Un-heimisch*),⁶⁹ che già in *Essere e tempo*⁷⁰ rappresentava una caratteristica fondamentale del *Dasein*. L'essenza dell'uomo si dà come

⁶⁶ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 64.

⁶⁷ M. Heidegger, *L'abbandono*, trad. it. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova, 1983, p. 35.

⁶⁸ *Ivi*, p. 36.

⁶⁹ Riguardo l'espressione “inquietante” scrive Heidegger: «Noi concepiamo l'inquietante come quello che estromette dalla 'tranquillità', ovvero sia dal nostro elemento, dall'abituale, dal familiare, dalla sicurezza inconcussa. Ciò che è insolito, non familiare (*da Unheimische*), non ci permette di rimanere nel nostro elemento» (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 159).

⁷⁰ Heidegger pensa in maniera radicale la frattura ontologica, decisiva per l'intero dispositivo ermeneutico della propria *Seinsfrage*, tra umanità ed animalità. Laddove l'animale rimane stordito ed imbrigliato nell'ambiente che lo circonda (*Umgebung*), l'uomo, il più inquietante fra gli essenti, dispiega la propria essenza come un continuo mancare a se stesso, un inesorabile vagare (*irren*) sul cammino della propria erranza (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 40).

inquietante e spaesata perché essa, a differenza di quella animale, abita lo spazio originario di apertura della verità dell'essere, che consiste, in base alla sua determinazione originaria greca di *aletheia*, in un duplice movimento di velamento e svelamento.

Heidegger non ci sta dicendo che l'uomo può fare a meno delle conquiste tecnologiche ottenute nel corso della storia. Egli, infatti, riconosce che gli impianti, le apparecchiature, le macchine che caratterizzano il mondo della tecnica sono, per alcuni più di altri, indispensabili. Sarebbe addirittura folle slanciarsi ciecamente contro il mondo della tecnica e taciarlo, in modo miope, come “opera del diavolo”. Ormai è chiaro che dipendiamo dai prodotti della tecnica e di conseguenza siamo costretti a migliorarli sempre di più: «Essi ci hanno, per così dire, forgiati a nostra insaputa e così saldamente che ne siamo ormai schiavi». ⁷¹

Non potendo fare a meno di servirci dei prodotti tecnologici possiamo – e dovremmo – trasformare il nostro atteggiamento nei loro confronti con lo scopo di non lasciarci dominare da essi. C'è la possibilità per l'uomo, afferma Heidegger, di fare uso dei prodotti della tecnica pur mantenendosi libero in modo da poterne fare a meno (*loslassen*) in ogni momento:

Possiamo far uso dei prodotti della tecnica conformarci al loro modo di impiego, ma possiamo allo stesso tempo abbandonarli a loro stessi (*auf sich beruhen lassen*), considerarli qualcosa che non ci tocca intimamente e autenticamente. Possiamo dire di sì all'uso inevitabile dei prodotti della tecnica e nello stesso tempo possiamo dire di no, impedire che prendano il sopravvento su di noi, che deformino, confondano, devastino il nostro essere. ⁷²

Quello che ci sta suggerendo Heidegger è un diverso modo di approccio al mondo della tecnica, si tratta di “lasciar entrare” la tecnica nel nostro quotidiano ma, al contempo, di “lasciarla fuori” in un atteggiamento di abbandono (*Gelassenheit*). ⁷³ In tal modo, per l'uomo,

⁷¹ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 37.

⁷² *Ivi*, p. 37-38.

⁷³ Scrive Francesco Cadin nel suo saggio dedicato alla *Gelassenheit* heideggeriana: «Questo dire sì all'uso degli strumenti come cose e dire no alla loro pretesa di imporsi a noi come l'unico ambito del possibile – cioè come l'assoluto – è chiamato da Heidegger imperturbabilità di fronte alle cose (*Gelassenheit zu den Dingen*)». In questo modo, la produzione e l'uso di mezzi tecnici implicano un rapporto tra l'uomo e le cose che non si riduce necessariamente alla tecnica e, inoltre, conducono ad un mutamento del rapporto, che pur sempre si fonderà sulle possibilità originarie del rapportarsi (F. Cadin, *Imperturbabilità e turbamento in Martin Heidegger. Commento*

si spalanca una nuova prospettiva che gli consente di prendere le distanze, di distaccarsi, di dire no nei confronti della tecnica. L'abbandono, il lasciar-essere ciò che è, è intimamente uno sguardo:

Solo quando l'essere umano, nell'evento dello sguardo, in quanto ciò che da questo è scorto, rinuncia all'umana ostinatezza e si getta verso lo sguardo, via da sé, liberandosi di se stesso – solo allora l'uomo cor-risponde (*ent-spricht*) nella sua essenza all'appello dello sguardo.⁷⁴

Le cose non si presentano più esclusivamente nella prospettiva tecnologica, al contrario, l'uomo è in grado di comprendere che può esistere un diverso rapporto che investe, sì, il mondo puramente tecnologico (le "macchine") ma anche quello propriamente naturale. Pur essendo immerso nel mondo della tecnica, l'uomo è capace di tenere conto che ovunque si cela un altro senso, un senso nascosto che è, e rimane, velato: «Ciò che in questo modo si mostra e allo stesso tempo si ritrae è il tratto fondamentale di ciò che chiamiamo il mistero (*das Geheimnis*). Il modo in cui ci teniamo aperti al senso della tecnica lo chiamiamo: *L'apertura al mistero*».⁷⁵

Questa possibilità, che solo all'uomo è data, ci consente di soggiornare nel mondo in un modo totalmente diverso, un terreno nuovo su cui poter sostare senza pericolo all'interno del mondo della tecnica. Questa possibilità, intesa come apertura, chiama il pensiero ad un compito: deve compiere un "salto" che lo conduca, al di là delle preesistenti strutture categoriali tipiche della tradizione metafisica, verso l'ascolto del linguaggio originario come annuncio della differenza ontologica. Questo accesso alla differenza conduce l'uomo ad una nuova concezione della tecnica e della scienza che vengono, per così dire, liberate dal dominio che le ha condizionate.

L'emergere della differenza è, prima di tutto, nel concentrarsi del "pensiero incessante ed appassionato" circa la verità dell'essere che si annuncia come mistero e che l'uomo può ascoltare. L'ascolto, tuttavia, può avvenire solamente nella condizione di essenziale abbandono.

Se teniamo desto in noi l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero, potremo

alla «*Gelassenheit*» Heideggeriana, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LIV, 6, 1962, p. 556).

⁷⁴ M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 63.

⁷⁵ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 38-39.

raggiungere quella via che conduce ad un nuovo fondamento, ad un nuovo terreno. E su questo terreno la creazione di opere durature potrebbe gettare nuove radici.⁷⁶

In questo senso, afferma Heidegger, l'uomo da "padrone degli essenti" deve diventare il «pastore dell'Essere».⁷⁷ Solo così l'uomo potrà trovarsi nelle vicinanze dell'Essere, dove potrà finalmente riconoscere la propria patria e costruire la propria casa dove abitare. In quanto gli uomini abitano la terra essi la salvano. Salvare non significa semplicemente, nel senso comune, strappare da un pericolo; piuttosto, la si intende in questo contesto come sinonimo di liberare (*freilassen*) qualcosa per la sua essenza propria. Nella condizione della *Gelassenheit* l'uomo salva la terra rinunciando al padroneggiamento e all'assoggettamento.

I mortali abitano in quanto accolgono il cielo come cielo. Essi lasciano al sole e alla luna il loro corso, alle stelle lasciano il loro cammino, alle stagioni dell'anno le loro benedizioni e la loro inclemenza, non fanno della notte giorno, né del giorno un affannarsi senza sosta. I mortali abitano in quanto attendono i divini come divini [...]. Essi attendono gli indizi del loro avvento, e non misconoscono i segni della loro assenza [...]. I mortali abitano in quanto conducono la loro essenza propria [...]. Nel salvare la terra, nell'accogliere il cielo, nell'attendere i divini, nel condurre i mortali avviene l'abitare.⁷⁸

Nell'abitare, l'uomo ha cura dell'essere nella misura in cui "mette al riparo". In quanto è un "mettere al riparo" nell'abitare si dà il costruire. In che modo il costruire rientra nell'essenza dell'abitare? Heidegger ci fornisce l'esempio di un ponte per comprendere che cosa sia una "cosa costruita". Il ponte è sì slancia leggero e possente al di sopra del fiume, esso non collega semplicemente due rive già esistenti; piuttosto, esso fa sì che le due rive appaiano come tali. Le rive, propriamente, non sono tali fintanto che non vi è il collegamento del ponte. In altre parole, è necessario il ponte affinché le rive si oppongano propriamente l'una all'altra.

Perché il ponte? Il ponte è ciò che porta il fiume, le rive e la terra circostante in una reciproca vicinanza; esso «riunisce la terra come regione intorno al fiume».⁷⁹ Allo stesso modo, i pilastri del ponte reggono lo slancio delle arcate che lasciano libera la via che segue l'acqua del fiume.

⁷⁶ *Ivi*, p. 40.

⁷⁷ M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, cit., p. 56.

⁷⁸ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 100.

⁷⁹ *Ivi*, p. 101.

Il ponte è ciò che garantisce la libertà al corso del fiume e, ad un tempo, garantisce ai mortali la via di attraversamento per muoversi da una riva all'altra. Il ponte riunisce presso di sé terra e cielo, divini e mortali; il ponte è la riunione della Quadratura. Il ponte è un luogo di apertura.

Questo tipo di luoghi, spiega Heidegger, danno dimora al soggiornare dell'uomo. La produzione di questi luoghi è il costruire: il costruire produce luoghi che fanno spazio all'apertura.⁸⁰ Il costruire, inteso in questo senso, è un far abitare privilegiato, solo se abbiamo la capacità di abitare possiamo costruire.

L'abitare dell'uomo non è, come lo intendiamo nel linguaggio comune, il semplice risiedere in un'abitazione. Heidegger, riferendosi alla parola poetica di Hölderlin,⁸¹ afferma che l'uomo abita poeticamente. Cosa significa che l'uomo abita "poeticamente" e qual è la differenza con il semplice abitare? L'abitare odierno, fa notare Heidegger, è «ossessionato dal lavoro, reso instabile dalla ricerca del vantaggio e del successo, succube dell'industria del tempo libero e dei divertimenti»,⁸² il mondo odierno è il mondo ovattato della tecnica. Per noi uomini che costantemente viviamo «nel rumore dei linguaggi impoetici, [le poesie sono] come una campana che sta appesa all'aria aperta: basta una leggera nevicata che le cada sopra per renderla stonata».⁸³

Diversamente, l'abitare "poetico" dell'uomo, del poeta, non riguarda la visione del reale; anziché agire, il poeta sogna. Abitare poeticamente vuol dire per Hölderlin essere toccato dalla vicinanza della vera essenza delle cose. Il poetare apre alla verità, la poesia, come la verità, è dunque qualcosa che l'uomo non costruisce, ma che riceve, proprio come una grazia.⁸⁴ Quando Hölderlin parla dell'abitare, si riferisce al tratto fondamentale dell'esserci dell'uomo, il carattere poetico dell'abitare non soltanto che la poesia risiede in ogni modo di abitare; piuttosto, è il poetare (*da Dichten*) che, in primo luogo, rende l'abitare un abitare. Poetare è

⁸⁰ *Ivi*, p. 106.

⁸¹ «Pieno di merito, ma poeticamente, abita / L'uomo su questa terra» (F. Hölderlin, *Inni e frammenti*, Le Lettere, Firenze, 1991, p. 353).

⁸² M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...», in *Saggi e discorsi*, cit., p. 125.

⁸³ M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, ed. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano, 1988, p. 6.

⁸⁴ Il significato del linguaggio poetico è chiarito ed approfondito in Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger*: «La poesia è il fondo che regge la storia [...]. Il linguaggio in tal modo è la sede dell'accadere dell'essere come aprirsi delle aperture storiche in cui l'esserci è gettato [...]. Il linguaggio non è uno strumento a disposizione, ma quell'evento che dispone della suprema possibilità dell'essere dell'uomo» (G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma, 1996, pp. 120-121).

l'autentico far abitare (*Wohnenlassen*). Nel linguaggio poetico l'uomo abita nella casa dell'essere, la poesia permette all'uomo di rivolgersi all'Aperto, alla *Lichtung*.

Arrivati alla fine di questa riflessione, è interessante comprendere meglio la personale posizione di Heidegger nei confronti della tecnica moderna. Per realizzare tutto ciò è necessario analizzare l'intervista che egli rilasciò alla rivista tedesca *Der Spiegel* nel 1966, pubblicata postuma per volontà del filosofo. Giunto a questo punto della propria vita, dedicata alla riflessione sui più importanti problemi filosofici dell'epoca moderna, per Heidegger dovrebbe risultare lampante ormai a tutti che «il movimento planetario della tecnica moderna è una potenza la cui grandezza, storicamente determinante, non può essere in alcun modo sopravvalutata»,⁸⁵ in quanto il problema fondamentale è che «la tecnica nella sua essenza è qualcosa che l'uomo di per sé non è in grado di dominare».⁸⁶ L'aspetto che risulta essere più allarmante è proprio quello che, a prima vista, si presenta come il tratto più rassicurante; ossia, il fatto che oggi tutto risulta perfettamente funzionante ma è appunto questo «l'inquietante, che funziona e che il funzionare spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionare e che la tecnica sradica l'uomo sempre più dalla terra».⁸⁷

Ma davanti a tutto questo c'è una via d'uscita, una speranza per l'uomo di recuperare, almeno in parte, il suo posto nel mondo del dominio della tecnica? Può forse la filosofia aiutarci a ritrovare la nostra strada? Secondo Heidegger

La filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (*vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza [ab-essenza] del Dio nel tramonto, rispetto al fatto che [volgarmente parlando, noi non 'crepiamo' ma, quando tramontiamo,] tramontiamo al cospetto del Dio assente [ab-essente].⁸⁸

La filosofia – perlomeno non quella ridotta a metafisica –, dunque, non ha possibilità di

⁸⁵ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma, 1987, p. 143.

⁸⁶ *Ivi*, p. 144.

⁸⁷ *Ivi*, p. 146.

⁸⁸ *Ivi*, p. 149.

apportare modificazioni al mondo. In altre parole, parafrasando ciò che lo stesso Heidegger scriveva nella *Lettera sull'«Umanismo»*, è giunto il momento di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia chiedendole troppo, «nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia ma più attenzione al pensiero, meno letteratura ma più cura della lettera delle parole». ⁸⁹

Heidegger afferma che “Ormai solo un Dio ci può salvare”, ciò che salva dal dominio incondizionato della tecnica è l'apertura verso l'apparizione del Dio che può venire solamente se l'uomo si pone in ascolto: «Prima di parlare, l'uomo deve anzitutto lasciarsi reclamare dall'essere, col pericolo che, sottoposto a questo reclamo, abbia poco o raramente qualcosa da dire». ⁹⁰ È solo questa disponibilità che ci può permettere di recuperare l'autentico e originario significato dell'essere. Infatti, proprio così come il mondo non è quello che è grazie all'uomo, ma senza di esso non potrebbe esistere; l'essere ha bisogno dell'uomo per «la sua rivelazione, custodia e configurazione». ⁹¹

L'abbandono del pensiero metafisico della tradizione occidentale e l'aprirsi alla disponibilità del divino, precisa Heidegger nel corso dell'intervista, non significano necessariamente «l'assunzione del buddismo zen o di altre esperienze orientali del mondo»; ⁹² è, infatti, utile rimanere all'interno della tradizione occidentale nella quale si è realizzata la perdita del senso dell'essere per impegnarsi nel ritrovare e recuperare il pensiero iniziale e originario. Il pensiero, continua Heidegger, può essere modificato «solo da quel pensiero che ha la stessa provenienza e la stessa destinazione». ⁹³ È necessario prendere consapevolezza di ciò che ci ha condotti fino a questo punto per poterlo oltrepassare; nel momento in cui si giunge alla fine bisogna ripensare all'inizio.

Per ritrovare l'origine l'uomo deve abbandonarsi all'essere in una predisposizione accogliente; questo, in definitiva, è possibile per Heidegger solo se ci affidiamo alla poesia e al pensiero meditante, i quali ci aprono al sacro, ossia alla natura nella sua originarietà in quanto *Lichtung*, la radura dell'essere. L'uomo deve tornare ad abitare poeticamente, e questo significa abbandonare il pensiero calcolante per affidarsi alla meditazione e alla poesia che sole gli

⁸⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, cit., p. 103.

⁹⁰ *Ivi*, p. 39.

⁹¹ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, cit., p. 150.

⁹² *Ivi*, p. 162.

⁹³ *Ibidem*.

permettono di tornare ad abitare la terra, nel *Geviert*, così da comprendere la vera essenza della tecnica, in quanto essa non è qualcosa di strumentale, né di antropologico, ma è il destino stesso dell'essere. Con l'abbandono (*Gelassenheit*) alle cose e la meditazione sulla tecnica, l'uomo potrà comprenderne l'essenza in modo da addentrarsi lungo la «via che conduce ad un nuovo fondamento, ad un nuovo terreno»,⁹⁴ rendendosi così disponibile alla manifestazione della verità dell'essere. Ecco allora che la disponibilità dell'attesa del divino e la poesia, in quanto forma di linguaggio originario,⁹⁵ ci possono preparare ad accogliere la manifestazione dell'essere.

3. Gehlen: l'agire dell'uomo e il disagio della tecnica

L'uomo, abbiamo compreso, vive sotto la pressione continua e incessante delle energie pulsionali, attive e presenti in tutti i momenti della vita. Riuscire a guidare, incanalare, padroneggiare tutte queste potenzialità non è certamente un'impresa semplice. La quantità di energia da loro impegnata supera di gran lunga quella che sarebbe necessaria alla sopravvivenza. Se si riflette su quanto il volto della Terra sia stato trasformato dall'azione dell'uomo, ci si rende conto che tutte le sue prestazioni non sono di certo riconducibili solo ed esclusivamente alla conservazione della specie.

Il compito di ridimensionare ed orientare gli eccessi pulsionali è assunto dalla sfera culturale,⁹⁶ attraverso l'azione che crea una seconda natura, un nido nel mondo, un qualcosa di simbolicamente mediato che per l'essere umano equivale a quello che per l'animale è

⁹⁴ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 40.

⁹⁵ Nel linguaggio poetico, che è linguaggio originario, si dà la possibilità di cor-rispondere alla chiamata dell'Essere: «Si tratta [...], di evidenziare l'essere dell'essente: certamente non più alla maniera della metafisica, ma in modo che l'Essere stesso si manifesti. L'Essere stesso – ciò significa: la Presenza di ciò che può farsi presente, vale a dire la Differenza dei due momenti sulla base dell'unità» (M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in Id. *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. (a cura di) A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano, 2018, p. 105).

⁹⁶ «Agli antipodi della sfera della natura, quasi a rappresentarne l'opposto ontologico, figurava l'ambito della cultura, il mondo dei prodotti spirituali e dell'artificio. Complice di una diade così marcata è stata certamente una svolta significativa che ha coinvolto l'ambito degli studi antropologici, una svolta dovuta all'esigenza, sempre più sentita, di un confronto diretto e profondo dell'uomo con gli altri enti biologici» (V. Rasini, *L'agire dell'uomo*, cit., p. 37).

l'ambiente naturale. Per procedere verso lo sviluppo in questa direzione, l'uomo deve prendere le distanze dalla propria vita pulsionale, che ha bisogno di essere "imbrigliata", disciplinata ed incanalata attraverso processi di inibizione, spostamento e combinazione delle pulsioni. Spiega Gehlen:

Sotto questo profilo è possibile una definizione dell'uomo come *essere da disciplinare (Zuchtwesen)*. È una caratterizzazione che abbraccia tutto ciò che si può intendere con il termine di morale sotto l'aspetto *antropologico*: il bisogno di un'educazione, la necessità di una 'formazione' in cui versa un 'animale non definito', e della quale l'educazione e l'autodisciplina, e anche l'essere improntati dalle istituzioni entro cui sono padroneggiati i compiti della vita, non sono che gli stadi più appariscenti. L'uomo, in se stesso, si trova di fronte a un compito straordinariamente 'oneroso', che non può risolvere se non contemporaneamente al compito della sua vita, cioè agendo; egli deve sviluppare in se stesso delle norme che gli consentano di dominare e regolare i suoi bisogni e i suoi interessi e deve 'stabilizzarsi' in un sistema di volontà orientata.⁹⁷

Come è stato più volte sottolineato, ogni pulsione umana è oggetto di una possibile presa di posizione: può essere accolta, respinta, spostata o combinata con altre. È, infatti, necessario che l'uomo orienti e guidi l'eccesso pulsionale che lo caratterizza per riuscire a «trasformare le condizioni deficitarie dell'esistenza umana in possibilità di conservarsi in vita».⁹⁸ All'eccesso pulsionale è legata la necessità della strutturazione, o meglio, la necessità di dare una forma alla vita pulsionale e di riorientare le energie che da essa provengono. Per questo motivo, ogni atteggiamento permanente dell'uomo che lo rende capace di costruire delle abitudini e di mirare a traguardi che sono al di là della mutevolezza del qui e ora, si radica solamente laddove vi sono inibizioni ben addestrate.

Inscindibilmente legato all'esistenza umana c'è, dunque, il compito della strutturazione della vita pulsionale; quest'ultimo è assunto prima dall'educazione e, in seguito, dall'autodisciplina. L'educazione è un processo di strutturazione della propria vita pulsionale che l'uomo compie sulla base di determinate norme e regole. Tali norme e regole trovano il loro spazio nella sfera culturale e costituiscono la morale: la moralità rappresenta la diretta conseguenza della

⁹⁷ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 108.

⁹⁸ *Ibidem*.

necessità di strutturazione delle pulsioni. Per Gehlen, è bene notare, la moralità è una vera e propria «necessità biologica» che sussiste solo ed esclusivamente nell'essere umano. L'uomo, a differenza dell'animale, non è un essere definito una volta per tutte, egli deve costantemente impegnarsi nel disciplinare se medesimo ed è, per sua essenza, un essere che vuole. Per perseguire educazione e autodisciplina è indispensabile l'elemento della volontà: mentre l'animale si lascia andare agli istinti senza avere la possibilità di intervenire su di essi, l'uomo, al contrario, può e deve volersi educare.

Seguendo la riflessione di Gehlen potremmo affermare che, attraverso l'educazione, l'uomo deve riportare nei binari prestabiliti l'informe plasticità originaria e ridurre la pluralità intrinseca all'apertura al mondo ad un territorio ben delimitato.

È questa medesima energia in eccesso, che si palesa come volontà, a progettare e ad agire se volta all'esterno, e a disciplinare, far proprio o inibire, impegnare o rigettare se volta all'interno. Il padroneggiamento dell'eccesso pulsionale è ottenuto a forza, e pertanto l'uomo è fatto per la dimensione creativa, vi è anzi costretto. L'autodominio rispetto alle pulsioni devianti, la riflessione progettante, che a queste pulsioni propone mete diverse, ne modifica l'oggetto con adeguate escogitazioni e apporti e le riorienta combinandole con altre.⁹⁹

Oltre ad un sistema etico, che interviene dall'interno sull'educazione, l'uomo è portato a creare dei sistemi di controllo e di disciplina sia interni che esterni ad egli stesso. Tali sistemi sono le istituzioni che hanno il compito di aiutarlo, fungendo da sostegno, nell'opera educativa. L'uomo ha la capacità di imporsi mettendo in atto dei meccanismi inibitori: la sua azione, in questo senso, è sempre un'azione "doverosa", un'azione guidata da divieti e il suo agire è l'unico ed esclusivo comportamento perseguibile.

Un *agire* che abbia in sé la qualità della doverosità è invece un agire esclusivo e cresce precisamente sull'attiva inibizione di altre possibilità. L'unica via per comprendere delle volizioni è pertanto la riattuazione *reale* e perciò il reale trascendimento di un comportamento meramente rappresentato. Quelle conseguenze effettive che discendono da un reale comportamento di gruppo non si possono desumere quindi né con la comprensione psicologica né mettendo dall'esterno in rilievo, empiricamente (sociologicamente), le

⁹⁹ *Ivi*, p. 415.

nuove trasformazioni che ora si manifestano. Ne viene che la ricerca deve muoversi *sul piano filosofico*; essa cioè non può avvalersi che di categorie ontologiche.¹⁰⁰

Con questo riferimento al piano ontologico, Gehlen si riporta alla filosofia idealistica e alla sua concezione teleologica della natura. Si attua qui una “astuzia della ragione teleologica” che ribalta le mete istintive primarie in finalità sociali secondarie. In tal modo le istituzioni si pongono come obiettivo finale di tutto il processo teleologico naturale. Gehlen enfatizza questa “ontologia delle istituzioni” e l’universale finalismo immanente che si trasferisce dall’individuale al sociale nel concetto di “conformità allo scopo secondario” (*sekundäre Zweckmäßigkeit*), che indica appunto il risolversi della finalità bio-individuale in finalità storico-istituzionale.¹⁰¹

Sono proprio le istituzioni a permettere la trasformazione di quella carenza ed incompiutezza, tipiche dell’uomo, in cultura, sicurezza, come se la stessa forza vitale avesse trovato quell’*escamotage* attraverso cui modificare quelli che all’inizio apparivano come ostacoli in garanzie di sopravvivenza. Affinché i divieti, necessari per limitare e incanalare le pulsioni individuali, non rimangano solo soggettivi, lasciati all’arbitrio del singolo individuo, si impone un limite esterno. Questo “limite” è rappresentato proprio dalle istituzioni. In questa prospettiva, comprendiamo che Gehlen giunge ad una concezione piuttosto rigida dell’istituzione che assume la posizione di garante della disciplina che l’uomo deve imporre a se medesimo. Scrive Fadini a riguardo:

In una tale prospettiva d’indagine lo sforzo per mantenersi in vita deve inevitabilmente portare alla riconquista quasi-istintuale di elementi e forme di sicurezza (di stabilità) assicurati da quella formidabile consumatrice di ‘plasticità’ che è, dal punto di vista gehleniano, l’istituzione.¹⁰²

Quando Nietzsche descrive l’uomo come animale non ancora definito,¹⁰³ non si riferisce

¹⁰⁰ A. Gehlen, *L’Uomo*, cit., p. 503.

¹⁰¹ Cfr. F. G. Di Paola, *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano, 1983, pp. 147-148.

¹⁰² U. Fadini, *Il corpo imprevisto*, cit., p. 158.

¹⁰³ Scrive Nietzsche: «V’è tra gli uomini, come in ogni altra specie animale, un residuo di tarati, di malati, di degenerati, di esseri difettosi, di necessari sofferenti; anche tra gli uomini i casi ben riusciti sono sempre l’eccezione, e persino se si tiene presente il fatto che l’uomo è l’animale non ancora stabilmente determinato,

solamente al fatto che si tratta di un animale per il quale è impossibile dare alcuna definizione, ma anche che si tratta di un essere incline alla degenerazione verso il caos. Le istituzioni, in questa situazione, si pongono come “forma di esecuzione” di compiti e di realizzazione di attività determinate per l’essenza umana, quali la riproduzione, la difesa, la nutrizione. Questo tipo di attività vitali richiedono una cooperazione organizzata e duratura; inoltre, si pongono come “forze di stabilizzazione” necessarie affinché l’uomo, essere per natura instabile e sovraccaricato di oneri, si orienti in un ambiente sempre più difficile e complesso.¹⁰⁴

Parlando di istituzioni, Gehlen intende l’insieme di “istituti, leggi e norme di comportamento” che funzionano come puntelli esterni, come piloni di sostegno per l’azione umana e la disciplina delle sue pulsioni.

Le istituzioni di una società – sia i suoi istituti, leggi e stili di comportamento, che le forme costanti della loro interazione in quanto ordini economici, politici, sociali, religiosi – funzionano come *puntelli esterni*, come raccordi fra gli esseri umani che danno sostegno, che soli rendono affidabile il lato interno della morale. L’interiorità umana è un territorio troppo mosso perché si possa fare reciproco affidamento su di esso. Le istituzioni operano come piloni di sostegno e come puntelli esterni, la cui mutevolezza è provata dalla storia e dalla storia della cultura umana nel loro complesso.¹⁰⁵

All’indubbia difficoltà e incertezza insite nel divenire-uomo e costruire un proprio mondo, deve subentrare, secondo l’ottica gehleniana, la normalità garantita da sistemi di controllo e di autodisciplina che trasformino in previsione e in sicurezza operativa tutto ciò che concerne l’estrema flessibilità e plasmabilità della natura umana.

Ma in che momento nascono le istituzioni? Da dove traggono le loro organi? Le istituzioni hanno origine, secondo Gehlen, non da scelte strumentali, da norme che gli uomini, in comune accordo, si danno per raggiungere certi scopi; su questa base, infatti, nessuna istituzione resisterebbe. Piuttosto, le istituzioni si originano da un atto ideativo immaginario, da un’idea guida, dalla quale deriva poi tutto un insieme di regole e di norme comportamentali che hanno come conseguenza la vita sociale e la reale coesione del gruppo.

costituiscono una rara eccezione» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 67-68).

¹⁰⁴ Cfr. A. Gehlen, *Uomo e istituzioni*, in *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 97-98.

¹⁰⁵ A. Gehlen, *Per la storia dell’antropologia*, in *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, cit., pp. 185-206.

È interessante notare che Gehlen si serve del fenomeno del totemismo per esemplificare il tipo di comportamento tipicamente ideativo.¹⁰⁶ Egli vuole dimostrare che questo atto di coscienza ideativa, non mosso certamente da scopi consci, ha promosso lo sviluppo di tutte quelle opportunità riservate all'uomo dalla natura, che fino ad allora esistevano solo in potenza e che mai l'atteggiamento strumentale sarebbe riuscito a portare alla luce.

Secondo Gehlen, l'identificazione dei singoli appartenenti alla comunità con l'animale-totem, ossia il trasporto in un altro, l'imitazione, rappresenta l'origine di una primitiva forma di autocoscienza:

Identificandosi con un non-io, il singolo perviene per contrasto a un senso di sé cui può tener fermo nella *rappresentazione (Darstellung)*, più o meno permanente, di un altro essere. La coscienza primitiva, volta all'esterno, diviene autocoscienza solo in via indiretta, cioè nel processo della rappresentazione di un non io e nell'oggettivarsi, grazie a tale rappresentazione, del proprio sé, che è rappresentato da un che d'altro.¹⁰⁷

Il fatto che tutti i membri del gruppo si identifichino con un animale-totem, con un medesimo non-io, permette una primissima realizzazione di autocoscienza nell'unità di gruppo sociale.

Prendendo avvio dalla comune idea di discendenza dallo stesso animale, si sviluppa, in seguito, l'autocoscienza individuale e poi quella di gruppo.¹⁰⁸ Da questa autocoscienza, tramite un percorso più "sotterraneo", si vengono a sviluppare norme di comportamento, regole e divieti che rappresentano il punto di avvio per un'esperienza di obbligazione morale che è vissuta dalle singole coscienze come un obbligo o un divieto posto dall'esterno. L'istituzione, secondo Gehlen, costituisce un punto di collegamento e un sostegno del comportamento di

¹⁰⁶ Per un approfondimento sul totemismo in Gehlen si veda M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, dove si afferma che «il totemismo, inteso come culto sociale di un animale, costituisce una delle rare forme etico-socio-culturali a cui è possibile attribuire un significato antropologico universalmente valido. I caratteri fondamentali che si distinguono in questo fenomeno culturale sono l'identificazione dei gruppi sociali con determinati animali, e il fatto che l'animale-totem è considerato il progenitore del gruppo e che, di conseguenza, è proibito ai suoi membri di ucciderlo o di cibarsene» (M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., pp. 178-179).

¹⁰⁷ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 507.

¹⁰⁸ Questo processo, tuttavia, ha aspetti ancora più profondi poiché, dalle strutture produttive della coscienza, derivano conseguenze anche sul piano pratico con la necessità di stabilire degli obblighi. «L'uomo è l'essere che deve prendere posizione verso se stesso e, quindi, anche contro se stesso, per mezzo di atti di autolimitazione e autoinibizione» (cfr. M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., p. 179).

interessi superiori, anzi, deve «dare il diritto e la possibilità d’esistere anche alle motivazioni più esigenti e più nobili. Solo allora soddisferà il profondo bisogno vitale – ma anche spirituale – che ha l’uomo di durata stabile, di comunanza e di sicurezza».¹⁰⁹

L’istituzione, abbiamo compreso, gioca un ruolo fondamentale per il costituirsi della morale. Tuttavia, in seguito, l’analisi del comportamento morale attuata da Gehlen si amplia e si modifica nello scritto *Morale e ipermorale*, del 1969. Il ruolo delle istituzioni non viene meno, tuttavia, se l’esistenza di una dimensione etica pareva fondata sullo sviluppo delle prestazioni superiori, ora la sua genesi viene rintracciata più in profondità, direttamente nella struttura biologica dell’uomo.¹¹⁰ Infatti, precisa Gehlen, ben prima che una eventuale conformità all’ordinamento istituzionale, il dovere esprime il «funzionamento, considerato idealmente appropriato alla situazione, di un impulso istintuale».¹¹¹

Gehlen individua quattro radici istintuali alla base delle regolazioni sociali, istanze ultime del comportamento etico, radicate nella struttura biologica umana; la loro interazione è paragonabile alla cooperazione tra i sensi, mentre il loro carattere pulsionale può esprimersi nelle svariate forme di rapporto fino a raggiungere livelli di tensione e conflitto. La prima delle regolazioni è la reciprocità: l’*ethos* che ne deriva viene a costituire il vero e proprio cemento della strutturazione sociale dell’esistenza umana. Le regolazioni che seguono sono denominate “virtù fisiologiche”; il loro carattere comune consiste nell’essere finalizzate alla conservazione della specie come, ad esempio, la difesa e la cura dei piccoli. L’ampliamento della terza radice istintuale, quella dell’*ethos* della stirpe o del gruppo familiare, è rappresentato dall’umanitarismo;¹¹² quest’ultimo è un modo di comportamento incline alla solidarietà con il

¹⁰⁹ A. Gehlen, *L’uomo nell’era della tecnica*, cit., pp. 200-201.

¹¹⁰ È utile soffermarsi, nell’ottica di questa svolta gehleniana, sul ruolo giocato dall’aggressività. Piuttosto che uno specifico istinto, l’aggressività si presenta come una componente istintuale determinante in molteplici atteggiamenti umani: «Colpisce che un gran numero di forme innate di comportamento contengano o presuppongano aggressione» (A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, cit., p. 261). Anche le pulsioni aggressive, spiega Rasini, possono essere riorientate e incanalate in vario modo; nell’essere umano l’aggressività, educata e riorganizzata, si presenta la quantità ingente e forse addirittura superiore rispetto all’animale (cfr. V. Rasini, *L’agire dell’uomo*, cit., pp. 119-120).

¹¹¹ A. Gehlen, *Morale e ipermorale*, trad. it. di U. Fadini e A. Bernini, a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 2001, pp. 61-61.

¹¹² Spiega M. T. Pansera: «Attualmente [...] l’umanitarismo si presenta come la morale dominante [...]. L’*ethos* dell’amore per il prossimo è senz’altro il più conosciuto [...]. Lo Stato, da sempre depositario di una sua etica, di

gruppo, che si sviluppa verso atteggiamenti pacifisti e cosmopolitici. Sempre all'interno della sfera istintuale va ricercata la tendenza dell'uomo a regolare la convivenza tramite la creazione di ordini gerarchici o l'espulsione dal gruppo sociale di individui con comportamento anomalo. Le virtù connesse a queste tendenze – l'obbedienza, il senso dell'onore, la disciplina – sono al servizio della formazione delle strutture istituzionali:

Le istituzioni rendono possibile una sicurezza nel comportamento e una regolamentazione reciproca, cosa che del resto non viene compiuta dai residui dell'istinto ormai resi insicuri; si vive quindi in strutture stabili allo stesso modo di come l'animale vive nel suo ambiente.¹¹³

Alla pluralità di istanze morali corrisponde così una pluralità di istanze istintuali che si trovano, per natura, in una situazione di latente tensione, anche all'interno del medesimo individuo. L'incanalamento delle relative pulsioni, la forma pratica assunta dalle loro manifestazioni, sono strettamente legati alle differenti modalità della stabilizzazione sociale.¹¹⁴ Nel pluralismo¹¹⁵ delle istanze morali, tuttavia, Gehlen individua la tendenza all'ipertrofia morale in cui la morale contemporanea sarebbe venuta a trovarsi.

All'inizio della nostra epoca industriale una vecchia morale basata su antagonismi ed altre tensioni ha potuto essere portata avanti per diverso tempo come ideale perché essa trovava la sua controparte e la sua razionalità informante nella natura e nella relativa scarsità dei guadagni economici derivanti dal suo sfruttamento.¹¹⁶ Oggi, invece, la natura risulta essere ben

un ordine che è preposto al mantenimento della pace all'interno, è pronto a lottare contro coloro che infrangono dall'esterno le leggi e la sicurezza. Questo *ethos* dello Stato entra in conflitto con il mondo della famiglia, in quanto, per riunire gli uomini in comunità sempre più vaste, è indispensabile superare gli egoismi dei piccoli nuclei» (M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., pp. 188-189).

¹¹³ A. Gehlen, *Morale e ipermorale*, cit., p. 106.

¹¹⁴ Le situazioni di conflitto e di crisi si spiegano naturalmente a partire da qui, inclusa quella dell'epoca contemporanea, gravata dalla generale ipermoralizzazione dell'agire sociale e politico (cfr. *ivi*, pp. 52-53).

¹¹⁵ «Dobbiamo precisare, affinché il termine non dia adito ad equivoci, che 'pluralismo' non è inteso nell'accezione positiva che noi siamo soliti dare. Pluralismo qui non significa il rispetto pacifico e reciproco tra sostenitori di morali diverse; da Gehlen esso non viene considerato un valore, ma un fatto, il fatto che esistono oggi diverse morali, costrette a convivere non sempre 'pacificamente'» (E. Buchli, *L'antropologia di Arnold Gehlen*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», LXXI, 2, 1979, p. 387).

¹¹⁶ Cfr. A. Gehlen, *Morale e ipermorale*, cit., p. 145.

conosciuta dall'uomo e la sua trasformazione è una questione di preparazione, costanza e decisione. L'uomo si considera ormai capace di conoscerla e di poterla sfruttare in tutte le sue risorse. In questo senso l'umanità non trova più nulla di superiore a se medesima, essa si deve consolidare basandosi sulle sue sole forze e rivolgere sempre a se stessa richieste illusorie di felicità.

La morale che fa riferimento a questo generale stato di cose, per Gehlen, è in grado di respingere e annullare tutto ciò che potrebbe, anche solo in potenza, contrastare il trionfo dell'uomo sulla natura svuotata e ormai stanca. Nell'epoca del mondo dominato dalla tecnica tutto è sempre imputato all'uomo; gli antichi, infatti, avevano la possibilità di "giustificarsi" ricorrendo all'imperscrutabile volontà del fato, i cristiani si appellavano al giudizio di Dio, l'uomo moderno non può più trovare sollievo al di fuori di se stesso. La morale «non tollera alcun vuoto».¹¹⁷

A questo proposito, spiega Pansera, «il pacifismo, la tendenza verso la sicurezza e il *comfort*, l'immediato interesse per il singolo, indifferenza per lo Stato, la prontezza ad accettare le cose e gli uomini così come sono».¹¹⁸ L'ipertrofia morale è per Gehlen la negazione della morale stessa.

Per riassumere l'analisi svolta finora, potremmo dire che l'educazione e la disciplina sono due dei modi con cui l'uomo si adatta al mondo. Attraverso l'educazione egli crea un sistema di tratti, proprietà, caratteristiche psichiche, che nel loro insieme costituiscono quello che Gehlen chiama carattere, ossia la personalità, di ciascun individuo. Il carattere, si noti, non è un mero insieme di caratteristiche fisiche, istintive o psichiche innate, e nemmeno un insieme cosciente di regole di condotta; piuttosto, è un insieme di caratteristiche istintive e psichiche acquisite, di atteggiamenti e regole di condotta che, nel tempo, sono divenuti inconsci. Aristotelicamente parlando, dunque, l'abitudine consiste nella formazione del comportamento, l'*habitus*, il quale, una volta costituitosi, si trasforma in carattere.¹¹⁹

Il carattere non è infatti né una giunzione di 'qualità' fisiche o spirituali, né di principi o di convinzioni, ma piuttosto una via di mezzo: un sistema di disposizioni acquisite e coltivate che si selezionano e si mettono in sintonia, e questo sotto dei criteri coscienti di una sorta

¹¹⁷ M. T. Pansera, *L'uomo e i sentieri della tecnica*, cit., p. 118.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 119.

¹¹⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di A. Plebe, Laterza, Bari 1973, III (I), 5, 1114 a-b, p. 6.

di 'modello'. Tuttavia la formazione di un carattere non è riuscita prima che le due sfere menzionate si incrocino effettivamente, cosicché in un uomo di carattere già le esteriorizzazioni e reazioni fisiche possiedono una specie di parentela con le convinzioni così come, viceversa, i pensieri la chiara univocità delle azioni.¹²⁰

Gehlen, dunque, considera la sfera del carattere sotto due punti di vista differenti: vista dall'alto essa appare come un "ordine incorporato" di atteggiamenti e regole di condotta, di istinti oramai acquisiti e divenuti, quasi completamente, inconsci; vista dal basso, invece, appare come una prosecuzione di aspetti psico-fisici già posseduti, che si arricchiscono in stretta sintonia con lo svolgimento biologico della vita.¹²¹

Alla base della struttura del carattere possiamo individuare due radici separabili solo concettualmente: una legata alla sfera biologica ed istintiva; l'altra connessa all'azione pedagogica della società, all'influenza proveniente dall'ambiente. Dalla prima radice, indicata da Gehlen come tonalità vitale di fondo o temperamento,¹²² traggono origine gli elementi innati ed ereditari del carattere, quegli elementi che, strettamente legati alla struttura somatica, influenzano le manifestazioni vitali di base come, ad esempio, l'elasticità mentale, la rapidità di comprensione, le risposte motorie, l'elaborazione mentale. Dalla seconda radice, invece, si origina il concetto di carattere acquisito,¹²³ ossia quelle abitudini e convincimenti di fondo che si sono formati non a causa di spinte biologico-ereditarie, bensì per influenze ambientali, socioculturali; in altre parole, quelle generate dai diversi tipi di esistenza e di comportamenti con cui ciascuno di noi è entrato in contatto.

Se chiamiamo carattere l'insieme di *stabili* abitudini e convincimenti di fondo, in forza dei quali ciascuno preferisce determinati contenuti ad altri ed è indifferente rispetto ad altri ancora, e se pertanto così chiamiamo la permanente formula comportamentale delle sue invarianti inclinazioni quanto ai valori, tale carattere è un risultato dell'azione pedagogica della società nella quale si vive e dell'articolazione degli interessi di questa.¹²⁴

¹²⁰ A. Gehlen, *Della natura dell'esperienza*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 47-48.

¹²¹ Cfr. A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 444.

¹²² Cfr. *ivi*, p. 447.

¹²³ Cfr. A. Gehlen, *Della natura dell'esperienza*, cit., p. 47.

¹²⁴ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 450.

Dunque, accanto alla sfera di costituzione ereditaria, nella formazione del carattere gioca un ruolo importante anche l'influenza ambientale. Gehlen la esamina nella nostra epoca, in una società in rapida trasformazione, disintegrata e particolarmente complessa che ha perso le tradizionali forme di integrazione che assegnavano a ciascuno un ruolo ben definito all'interno del tessuto sociale.¹²⁵

A questo punto appare evidente come, nella strutturazione di un carattere, vengano a confluire elementi tra loro molto diversi ma, al contempo, tutti ugualmente indispensabili: dall'ereditarietà dell'ambiente, dal temperamento costituzionale alle influenze della moderna società industriale, dalla costituzione somatica alle terapie psicologiche. Il carattere rientra in quel «complesso stratificato di *prese di posizione* da costruire»¹²⁶ attraverso cui l'essere umano è in grado di interfacciarsi al mondo e di plasmarlo.

L'uomo, ricordiamo, ha la capacità di sopravvivere e adattarsi al mondo grazie alla sua azione che, plasmando e modellando la sfera pulsionale, è in grado di realizzare le prestazioni spirituali superiori che possiamo considerare come dei mezzi per la sopravvivenza, come sistemi direttivi dell'esistenza, intrecciate ma distinte allo stesso tempo. La tecnica, nonostante la sua enorme importanza per lo sviluppo e l'affermazione della specie umana, non riesce a soddisfare il fondamentale bisogno di sicurezza dell'uomo, «la civiltà della tecnica non riesce a stabilizzare l'ambiente sociale».¹²⁷ Nel mondo moderno, tecnicizzato in tutti i suoi aspetti, manca «una riserva invariante di usi e consuetudini»,¹²⁸ di istituzioni, simboli, ideali e

¹²⁵ Riguardo questo argomento è si veda la riflessione di M. T. Pansera che scrive: «Ora la vita dei singoli si svolge nell'immediatezza dell'oggi e ciascuno deve lottare ogni giorno per riconquistare un ruolo mai pienamente definito, ma sempre messo in discussione. Si spiega così la grande diffusione che le terapie e conoscenze psicologiche hanno nella nostra epoca, dove si intrecciano tra loro, da una parte, la decadenza della società e dei valori e degli ideali ad essa legati e, dall'altra, una 'sbalorditiva differenziazione dello psichico'». Come scriveva in modo più che mai appropriato M. de Staël: «Tutti i veli del cuore sono stati strappati. Mai gli antichi avrebbero fatto in tal modo della loro anima un soggetto della finzione» (A. L. G. de Staël, *La Germania*, De Silva, Torino, 1943). Col concetto di *sujet de fiction*, soggetto di finzione, ci si riferisce al bisogno che gli autori di romanzi psicologici hanno avvertito di rappresentare le proprie esperienze, tensioni, riflessioni in personaggi che si esprimono al loro posto. Il fatto che l'individuo stesso desideri essere un soggetto di finzione per non perdere il contatto con l'incalzare degli eventi e col ritmo frenetico della nostra società, costituisce un altro elemento che determina la personalità (M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., p. 143).

¹²⁶ A. Gehlen, *L'Uomo*, p. 446.

¹²⁷ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 87.

¹²⁸ *Ibidem*.

“immobili culturali” che dia stabile sicurezza al comportamento umano.

Afferma Gehlen:

Siamo costretti a una continua vigilanza, a preservare in una specie di stato di allarme cronico per controllare su un piano diagnostico ed etico il mondo circostante e il nostro stesso agire, anzi ad improvvisare di ora in ora decisioni fondamentali. E tutto ciò entro uno scenario costruito da primi piani, sfondi, personaggi e parole d'ordine mobili e cangianti. In tali condizioni non si lascia più realizzare quel minimo indispensabile di equilibrata conformità di cui abbisogna ogni società umana; perciò la divergenza dei pareri pratici, tecnici, morali e razionali diviene tale da non consentire più la comprensione reciproca.¹²⁹

Con il passaggio all'era industriale, è ormai chiaro, l'umanità ha varcato una nuova soglia culturale. Esistono, secondo Gehlen, due cesure o “svolte rivoluzionarie” veramente decisive per la storia della civiltà:¹³⁰ in età preistorica, in cui avviene il passaggio dalla vita nomade a quella sedentaria; in età moderna, con l'avvento della civiltà industrializzata. In entrambi i casi la rivoluzione ha coinvolto l'intero modo di essere dell'uomo, non semplicemente a livello economico-produttivo e di organizzazione sociale, ma anche a livello culturale, morale e spirituale.

Si ha la precisa impressione che il passaggio alla civiltà industriale, il dominio sulla materia inorganica e soprattutto sulle sue energie nucleari, apra un nuovo capitolo nella storia dell'umanità [...]. Nessun settore della vita civile e nessun nervo dell'uomo verrà risparmiato da questa trasformazione che può durare ancora per secoli; ed è impossibile prevedere che cosa brucerà entro questo fuoco, che cosa vi verrà rifiuto in altre forme e che cosa dimostrerà di poter resistere.¹³¹

Il rapidissimo sviluppo della tecnica moderna ha apportato, afferma Gehlen, una “complessificazione” sempre maggiore della vita, le cui ripercussioni si sono estese in tutti i suoi ambiti. Una caratteristica lampante tipica della modernità è il processo di

¹²⁹ *Ivi*, p. 87.

¹³⁰ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 118.

¹³¹ A. Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, cit., p. 257.

intellettualizzazione, che possiamo notare soprattutto nelle arti e nelle scienze. Con questo termine Gehlen fa riferimento al progressivo processo di “specializzazione”, per cui ogni individuo è padrone solo nel suo piccolo orticello o aiuola, in quanto il campo del sapere è ormai divenuto talmente vasto, aggiungiamo anche specialistico, che ogni singola branca è accessibile solamente all’esperto di quel settore.

Lo sviluppo tecnologico influito su ogni campo del sapere:

Non si può più disconoscere, infatti, che le singole discipline della cultura hanno tratto vantaggio da un *partner* più potente, che ha fatto loro da battistrada trapiantando l’intera società su cemento armato e acciaio, levando di mezzo la natura, connettendo le probabilità di vita ai più temerari e inverosimili progetti di intelligenza¹³²

La sempre più spiccata intellettualizzazione del mondo ha, come diretta conseguenza, il fatto che al giorno d’oggi è diventato, e continua a diventare, sempre più complicato riuscire ad ottenere una buona conoscenza delle situazioni che compongono il reale. Quest’ultimo, solitamente, oltrepassa la normale sfera intellettuale e affettiva dell’uomo comune. Ad avere ampia conoscenza, sicura e dettagliata, del mondo sociale, politico, economico e culturale sono ormai soltanto pochi individui particolarmente addentrati nei vari settori, ai quali sono affidare la maggior parte delle decisioni e delle responsabilità. Ai restanti individui non rimane che assumere un atteggiamento rassegnato, rifugiandosi in un proprio mondo di fantasia. Questa situazione è definita, puntualmente, da Gehlen come “perdita di contatto con la realtà” ed è chiaro come sia profondamente ancorata allo sviluppo accelerato del mondo tecnologico moderno.

Gehlen, a questo punto, parla di disagio della tecnica, intendendolo come un sintomo di profonda trasformazione culturale che sta investendo l’intero pianeta.¹³³ Infatti, già nelle ultime pagine de *L’Uomo*, anche se in maniera piuttosto episodica egli accenna alla potente “suggestione dell’atteggiamento strumentale” nella cultura moderna, atteggiamento che è entrato

in una fase di proliferazione che corre parallela alla proliferazione senza limiti dell’impulso

¹³² A. Gehlen, *L’uomo nell’era della tecnica*, cit., p. 42.

¹³³ Cfr. A. Gehlen, *La tecnica vista dall’antropologia*, in *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 133-139.

al possesso e al consumo [...]. Sino ad oggi nessuna civiltà si era specializzata con questa nostra prodigiosa dinamica, con una portata a tal segno planetaria e tali catastrofici sprechi e tale dovizia di catastrofi.¹³⁴

In questi termini, però, il discorso non giunge ancora ad una determinazione qualitativa della specificità del rapporto moderno con la natura, il cui sfruttamento strumentale è prerogativa generalmente umana e nell'epoca contemporanea pare distinguersi solo in maniera quantitativa dai corrispondenti atteggiamenti delle culture del passato. La «mostruosa accumulazione dei prodotti ed opere più diversi, i quali, a partire da un determinato livello di cultura, sostituiscono e addirittura superano l'inesorabilità della natura»,¹³⁵ di cui ci parla ancora in *Per la sistematica dell'antropologia* (1942), pur accennando all'oltrepassamento di una soglia culturale, rimane ancora iscritta nel carattere generale dell'esistenza umana nel mondo:

Per essere in grado d'esistere, l'uomo è costruito in vista di una trasformazione e di un dominio della natura [...]. L'insieme della natura da lui trasformata con il proprio lavoro in tutto ciò che riesca utile alla propria vita dicesi cultura, e il mondo della cultura è il mondo umano.¹³⁶

Questa concezione comporta che l'immagine che ci si fa della natura non può mai essere immediata, ma è sempre “relativa alla cultura”, il che vale ovviamente anche per la civiltà odierna: «Gli strumenti logico-matematici e tecnici unici nel loro genere ai quali è correlata la nostra immagine della natura appartengono unicamente all'ambito della cultura europea occidentale».¹³⁷

Tuttavia, secondo Gehlen, è possibile superare questa fase di insoddisfazione e di insicurezza ma, fondamentalmente, non attraverso la negazione del mondo della tecnica, piuttosto, assumendo un comportamento differente nei suoi confronti. Scienza, tecnica e industria sono tra loro strettamente legate e costituiscono ormai una

¹³⁴ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 490.

¹³⁵ A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 107.

¹³⁶ L'uomo vive «in una natura artificialmente disintossicata, manufatta, e da lui modificata in senso favorevole alla vita. Si può anche dire che l'uomo è biologicamente condannato al dominio della natura» (A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 68 e sgg).

¹³⁷ *Ivi*, p. 110.

sovrastruttura automatizzata e completamente indifferente in senso etico. Una trasformazione radicale sarebbe possibile soltanto se attaccasse ai due estremi: al voler sapere, punti di partenza o al voler consumare, punto di arrivo del processo. In entrambi i casi l'ascesi, semmai comparisse, sarebbe il segnale di una nuova epoca.¹³⁸

Secondo Gehlen, per riuscire a superare il disagio, per certi versi inevitabile, provocato dalla tecnica e per limitarne gli esiti negativi, da un lato sarebbe necessario ridurre il nostro stesso impulso conoscitivo, l'umana volontà di dominio sulla natura e il conseguente desiderio di sfruttarla fino ad ottenere il massimo rendimento possibile, dall'altro lato sarebbe indispensabile una riduzione della volontà di consumo, della spinta all'accumulo insensato dei beni materiali, con lo scopo di recuperare tutti quei "caratteri individuali" e quegli "impulsi sociali" che sono andati perduti nella corsa¹³⁹ dietro al benessere.¹⁴⁰

Lo sfrenato e generalizzato desiderio di una vita sempre più ricca di beni materiali ha come sua diretta conseguenza la negazione dell'atteggiamento opposto, ossia quello degli ideali ascetici.¹⁴¹ In tutte le epoche, anche in quelle particolarmente segnate dall'aspirazione ad una vita ricca ed agiata, gli ideali ascetici avevano sempre suscitato profondo rispetto ed ammirazione; chi rinunciava ai beni terreni acquisiva subito una certa autorità morale.¹⁴² Oggi,

¹³⁸ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 89.

¹³⁹ Lo stesso concetto di corsa al benessere e dissolvimento dell'individuo nel sistema viene descritto anche da H. Bergson: «Si è vista la corsa al benessere accelerarsi di giorno in giorno su una pista dove si precipitavano folle sempre più compatte. Oggi è una rissa violenta» (H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, Comunità, Milano, 1973, p. 254).

¹⁴⁰ «Se vogliamo limitare l'aspetto 'negativo' dello sviluppo tecnico, della tecnicizzazione del mondo, dobbiamo innanzitutto ridurre il nostro stesso impulso conoscitivo (che nel 'moderno' è im-mediatamente pratico; la delimitazione del *Wissenwollen* è la prima possibilità d'ascesi» (U. Fadini, *L'etica nell'età della tecnica: A. Gehlen e K. O. Apel*, in *Etica e linguaggi della complessità*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 154-156).

¹⁴¹ Cfr. A. Gehlen, *L'immagine dell'uomo alla luce dell'antropologia moderna*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 182-184.

¹⁴² Su questo tema scrive Nicola Russo: «Prima di affrontare estesamente l'argomento dell'ascesi, vorrei far notare come già in questo contesto sia evidente che l'invito ad essa non è, come spesso sostenuto, un invito all'abnegazione ed all'omologazione nelle strutture istituzionali dominanti, quanto, al contrario, l'appello ad una ripresa di possesso della propria libertà, che è sì sempre libertà all'interno di un quadro istituzionale, ove però non è indifferente quali siano le istituzioni. Non avrebbe senso, altrimenti, l'evocazione di una 'nuova epoca', in cui

al contrario, un tale individuo sarebbe considerato semplicemente strambo e incomprensibile.

Scrive Gehlen:

Il sistema non si regge soltanto sul postulato del diritto universale al benessere, il sistema tende anche a rendere impossibile la posizione contraria, il diritto alla rinuncia al benessere, e precisamente in quanto produce e automatizza i bisogni stessi del consumo.¹⁴³

È importante recuperare gli ideali e le pratiche ascetiche che hanno come fine la riproposizione della sovranità dell'agire umano e della capacità di scelta, annebiate da un determinato tipo di società consumistica. Anche in questo caso, Gehlen privilegia l'uomo ed il suo irripetibile valore individuale nei confronti di un sistema, da lui stesso creato, che tende a schiacciarlo. Sembra paradossale, la tecnica è insita nell'essenza dell'uomo e costituisce uno, se non il solo, dei più importanti mezzi che egli ha a disposizione per riuscire a conservarsi e migliorare la sua vita; tuttavia, quando la civiltà, costruitasi tramite il dialogo di scienza, applicazione tecnica e sfruttamento industriale, essa sfugge all'uomo stesso che l'ha concepita: «L'uomo si dimostra allora un Prometeo incapace, non più in grado di governare i propri prodotti, assolutamente inferiore agli strumenti che ha creato e dinanzi ai quali rischia di divenire desueto e infine di soccombere».¹⁴⁴ Si prefigura, di conseguenza, un ritorno all'ascesi che limiti sia la sua volontà di sapere, sia la sua volontà di consumo lo aiuterebbe a non dimenticare la propria essenza.¹⁴⁵

L'opzione di ridare respiro e valore agli ideali ascetici, cioè di rifuggire dalla dissennata bramosia di conoscere e possedere tutto, è agevolata dalla caduta del mito dell'onnipotenza del progresso scientifico-tecnologico-industriale, dalla crisi dello scientismo ottocentesco, dal dissolvimento della fede nello sviluppo inarrestabile della conoscenza e della prassi tecnico-scientifica. In questo modo, la scienza e la tecnica sarebbero state ritagliate a "misura d'uomo", poste al suo servizio, private di ogni valore assoluto; in questo caso per la ricerca del nuovo sarebbe concesso spazio al mondo dell'arte e della letteratura.

siano superati quelli che – per usare un'espressione di Anders – potremmo definire i 'dislivelli prometeici' della nostra civiltà» (N. Russo, *Natura e ascesi: le prospettive ecologiche dell'antropologia di Gehlen*, in «Discipline filosofiche», XIII, 1, 2003, p. 248).

¹⁴³ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 132.

¹⁴⁴ V. Rasini, *Sulla tecnica*, in «Giornale di bordo, di storia, letteratura ed arte», XXXII, 1, 2013, Firenze, p. 64.

¹⁴⁵ Cfr. U. Fadini, *L'etica nell'età della tecnica*, cit., pp. 154-156.

Secondo Gehlen, la cieca fiducia nel progresso tecnologico che aveva permeato l'umanità dall'ottocentesca rivoluzione industriale, sta cominciando a sgretolarsi; si percepisce ormai un diffuso malessere, un vero e proprio disagio generalizzato. A questo punto, è necessario prendere atto che lo sviluppo accelerato della tecnica non riesce più a soddisfare il bisogno umano di stabilità. Certo, l'uomo ha bisogno della tecnica per poter sopravvivere e per compensare i suoi *deficit* biologici, tuttavia, bisogna considerare che se un eccessivo e smodato processo di tecnicizzazione ha provocato in lui incertezze e difficoltà è giunto il momento di superarle, limitando, grazie al ruolo giocato dall'ascesi, quelle volizioni aggressive e sradicatrici volte a possedere ad ogni costo oggetti di consumo e a sfruttare la natura in ogni sua risorsa.

Il fine dell'ascesi, dunque, è la riproposizione in entrambe le forme – nella volontà di sapere e in quella del consumare – della sovranità dell'agire, che in tal modo «può pretendere di superare l'insicurezza comportamentale che perviene a contraddistinguere in nuove 'figure' l'attività umana nell'età della tecnicizzazione del mondo».¹⁴⁶ Possiamo così affermare, continua Fadini, che il discorso di Gehlen attorno alla tecnica è una vera e propria filosofia della tecnica su base antropologica che non fuoriesce mai dall'ambito di fatti e valori in cui si organizza: la stessa soluzione dei problemi posti dallo sviluppo della tecnica è individuata nell'ascesi.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 156.

CAPITOLO V

ONTOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELLA TECNICA A CONFRONTO

Ho trovato più pericoli tra gli uomini che in mezzo alle bestie, perigliose sono le vie di Zarathustra. Siano i miei animali le mie guide.
F. Nietzsche¹

1. *Heidegger e Gehlen: tra Gelassenheit e ascesi*

L'analisi condotta finora ha portato avanti, in parallelo, le posizioni di Heidegger e Gehlen riguardo a diverse tematiche. Tenteremo ora, ripercorrendo e riassumendo gli argomenti trattati nei capitoli precedenti, di svolgere un confronto incrociato su questi temi, con lo scopo di individuare gli eventuali punti di contatto e di divergenza tra le riflessioni dei due autori. Premessa fondamentale per comprendere e leggere al meglio questo confronto è la consapevolezza che, da un lato, Heidegger svolge le sue riflessioni da un punto di vista ontologico mentre Gehlen, dall'altro lato, analizza l'essere umano in un'ottica puramente antropologica. In altre parole, la chiave di lettura del confronto sta nel porsi, di volta in volta, nella prospettiva ontologica e in quella antropologica senza incorrere nell'errore di interpretare le due prospettive dallo stesso piano.

Il primo capitolo si è soffermato sulle posizioni assunte da Heidegger e da Gehlen rispetto alla questione del dualismo soggetto-oggetto che ha preso avvio con il pensiero di Cartesio. Da una parte, Heidegger dà risalto al nesso che unisce le categorie di pensiero dualistiche introdotte da Cartesio e l'atteggiamento tipico della metafisica occidentale che vede schierarsi l'uno contro l'altro un soggetto, l'uomo, e un oggetto, il mondo. Così facendo Cartesio, secondo Heidegger, ha fornito una determinazione ontologica difettiva del mondo, saltando «*di pari passo tutto il fenomeno del mondo*».² Conseguenza problematica di questa contrapposizione tra soggetto e oggetto è la posizione, indebita, che l'uomo assume nei confronti del resto degli enti: «L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale».³

Gehlen invece, pur tenendo fermo il bersaglio della critica, si sofferma sul fatto che Cartesio

¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, cit., p. 18.

² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 122.

³ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 86.

abbia dato avvio ad una concezione dell'uomo come macchina in cui risiede uno spirito immortale; in altre parole, secondo Gehlen, Cartesio si pone all'origine della «inconsuetamente durevole»⁴ tradizione di pensiero che ritrova nell'essere umano due diversi principi che convivono, quello del corpo e quello dello spirito. Di per sé, tale sdoppiamento, non è considerato in modo negativo da Gehlen; ciò che c'è di negativo è la conseguente frammentazione del sapere – in scienze naturali e scienze dello spirito – riguardante l'essere umano. Secondo Gehlen c'è la necessità di ritrovare un sapere unico ed unitario sull'uomo, che riporti ad una situazione di “integrità” tutte le frammentazioni che il dualismo cartesiano ha provocato.

Già da ora possiamo notare come Heidegger critichi, sì, il modello cartesiano di uomo come, del resto, fa Gehlen. Tuttavia, nel primo caso, la critica si concentra sulla considerazione del problematico rapporto ontologico venutosi a creare tra l'uomo, inteso come soggetto dominante, e l'ente inteso come oggetto da dominare, mentre Gehlen concentra la sua critica esclusivamente sulla concezione distorta del concetto e dell'essenza di uomo.

Un altro tema fondamentale su cui è opportuno chiarire i punti di contatto e di divergenza tra le prospettive di Heidegger e di Gehlen è quello che riguarda l'antropologia metafisica di Scheler. Entrambi, infatti, prendono le distanze da quello che può essere definito “salto metafisico” compiuto da Scheler nel tentativo di individuare ciò che distingue l'essere umano dall'animale. Heidegger, nel testo della conferenza tenuta il 24 gennaio 1929 e intitolata *Antropologia filosofica e metafisica dell'Esserci*, chiarisce la propria posizione riguardo l'antropologia filosofica di Scheler, da un lato, apprezzandone la «polare compresenza appunto di 'metafisica' e 'antropologia'»,⁵ dall'altro lato affermando che antropologia filosofia e metafisica dell'Esserci vanno opportunamente distinte e che la seconda debba essere intesa come sviluppo e radicalizzazione della prima. Secondo Heidegger, la domanda scheleriana sull'essenza dell'uomo andrebbe superata per lasciare il posto all'effettiva domanda fondamentale sulla filosofia, in altre parole, all'indagine sulla questione dell'essere in quanto tale.

Guardando, più precisamente, alla differenza tra animale e uomo potremmo, non senza fatica, riassumere la posizione di Heidegger affermando che l'animale, al contrario dell'uomo, è sempre ontologicamente stordito (*benommen*) nella cerchia dei suoi istinti, l'animale non

⁴ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 24.

⁵ G. Gurisatti, *Est-etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, cit., p. 61.

conosce né se stesso né l'ambiente (*Umwelt*) che lo circonda poiché è posto nell'immediatezza della reazione agli stimoli che provengono dall'ambiente. Il *Dasein*, invece, ha la possibilità di prendere le distanze dalla risposta immediata agli stimoli e, aspetto decisivo, è in grado di cogliere il mondo (*Welt*) – di essere aperto all'accadere della manifestatività del mondo – ossia di cogliere la differenza ontologica che sussiste tra ente ed essere. L'uomo nella sua essenza di *Dasein*, a differenza dall'animale, è formatore di mondo.

La concezione heideggeriana di uomo, fino a questo punto, non è sostanzialmente differente da quella di Scheler; tuttavia, Heidegger si distanzia, seppur di poco, dal concetto antropologico di spirito (*Geist*) che, secondo Scheler, costituisce la differenza di grado tra uomo e animale. La presenza di questa «scintilla divina»⁶ nell'uomo fornisce «la capacità esistenziale di emanciparsi, liberarsi e svincolarsi [...] nei confronti del potere, della pressione e della dipendenza dall'organico, dalla vita».⁷ Anche Heidegger, come Scheler, individua nell'uomo la facoltà dell'in-quanto⁸ che determina, essenzialmente, la capacità umana di porsi di fronte al mondo in-quanto oggetto senza esserne assorbito; tuttavia, nel pensiero heideggeriano questa facoltà viene radicalizzata in senso ontologico rispetto a Scheler poiché «l'«essere» e l'«in-quanto» rimandano alla stessa origine [...]. L'«in-quanto» [...] rende possibile guardare a qualcosa come l'essere».⁹ In ultima analisi potremmo dire che la struttura heideggeriana dell'in-quanto si pone come superamento, conversione e ritorzione metafisica dello spirito antropologico scheleriano di cui, da un lato, mantiene le caratteristiche ontiche ma, dall'altro lato, le sviluppa radicalizzandole in prospettiva ontologica.¹⁰

Anche Gehlen, nella sua opera fondamentale *L'Uomo*,¹¹ chiarisce la sua posizione rispetto al pensiero antropologico di Scheler. Egli concorda, come Heidegger, con la posizione scheleriana che concepisce l'uomo come un essere aperto al mondo anziché essere chiuso, come l'animale, nell'angusto circuito delle soddisfazioni organiche. Tuttavia, Gehlen prende le nette distanze, rifiutandolo, dallo schema graduale di Scheler che vede l'uomo posto al vertice della scala evolutiva, sul gradino più elevato, poiché dotato di spirito. Più precisamente, Gehlen

⁶ M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, cit., p. 20.

⁷ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 121.

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 316 e 327.

⁹ *Ivi*, pp. 427 e 433.

¹⁰ Cfr. G. Gurisatti, *Est-etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, cit., p. 68.

¹¹ Cfr. A. Gehlen, cap. II: *Rifiuto dello schema graduale in L'Uomo*, cit., p. 57.

ritiene che la differenza tra animale e uomo non risieda – e non debba risiedere – in un principio di tipo metafisico che, nel caso di Scheler, si individua appunto nello spirito. Ricordiamo infatti che l’apertura al mondo scheleriana è caratteristica esclusiva di un essere nobile e libero, che si erge impareggiabilmente al di sopra di ogni altro vivente; è speciale prerogativa di un essere che sa porre valori e che è dotato a sua volta di valore, mantenendo con Dio un rapporto speciale; è riservata, insomma, a un essere spirituale.¹² Per Gehlen, ed è qui il decisivo punto di distacco dal pensiero scheleriano, il concetto di apertura al mondo si connette piuttosto alle caratteristiche biologiche dell’uomo, al suo svantaggio costitutivo e alla necessità di azione.¹³ Dunque, a differenza di Scheler e di Heidegger, per Gehlen l’apertura dell’uomo al mondo è conseguenza diretta del suo essere un “essere carente” (*Mängelwesen*), della sua non-specializzazione e dei primitivismi, che lo caratterizzano a livello biologico; l’uomo è costretto ad aprirsi al mondo mediante l’azione, specificamente tecnica, per riuscire ad ovviare alle sue carenze fisiologiche. In questo senso, l’uomo non può evitare di agire “tecnicamente” sul mondo e sulla natura perché, se non lo facesse, non potrebbe sopravvivere.

Si tratterà ora di inquadrare il confronto tra le riflessioni di Heidegger e di Gehlen sul tema della tecnica e sul mondo moderno, con l’obiettivo di comprendere se nei due modi di pensare, che caratterizzano l’analisi ontologica e quella antropologica, sussistono punti di contatto o, in caso contrario, se sono completamente divergenti.¹⁴

Per Heidegger la tecnica non consiste meramente nel fare o nel maneggiare oggetti; certamente, l’uomo comune, nella sua quotidianità, vive come l’animale, coinvolto, assorbito e stordito nella cerchia dei suoi istinti, impulsi e bisogni vitali che, di conseguenza, non gli lasciano vedere il mondo.¹⁵ In questa situazione di deiezione, l’uomo – esattamente come un animale – «vede ‘gli alberi’ che lo circondano, ma non ‘la foresta’ che gli sta di fronte in quanto foresta, né tantomeno vede la ‘differenza ontologica’, ovvero la complementarità differenziale tra alberi-e-foresta, ente-e-essere».¹⁶ Quando Heidegger parla dell’uomo come “formatore di mondo”,¹⁷ infatti, non intende mai l’uomo comune bensì il *Dasein* nella sua autenticità. La

¹² Cfr. M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 144.

¹³ Cfr. V. Rasini, *Natura e artificio*, cit., p. 71.

¹⁴ Si vedano i capitoli III e IV di questo elaborato.

¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §38, p. 215.

¹⁶ G. Gurisatti, *Est-etica ontologica. L’uomo, l’arte, l’essere in Martin Heidegger*, cit., p. 65.

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 365.

formazione di mondo (*Weltbildung*) tipica dell'uomo comune è quella antropocentrico-soggettivistica che, tramite l'agire tecnico, forma, produce e domina il mondo. Questo è l'atteggiamento tipico dell'uomo appartenente al mondo moderno, quello originato dal pensiero dualistico cartesiano che si è sviluppato lungo tutta la tradizione di pensiero metafisico, nonché il versante nichilistico della tecnica.¹⁸

Tuttavia, afferma Heidegger, l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico: ci troviamo sull'altro versante della tecnica, dove «l'esser-ci nell'uomo è formatore di mondo»,¹⁹ quello ontocentrico-obiettivistico²⁰ che scopre, disvela ed accoglie. La tecnica intesa in questo senso, per Heidegger, è un «modo del disvelamento».²¹ Nell'affermare ciò, egli fa intendere che non si tratta di un "modo" accessorio, eventuale, opzionale, facoltativo: se con disvelamento ci riferiamo ad un generale accesso all'ente che è quello in virtù del quale l'ente ci è dato "in quanto tale", la tecnica non rappresenta affatto una semplice ed eventuale possibilità bensì una determinazione strutturale, niente affatto accessoria, opzionale o secondaria.

Conseguentemente, non si darebbero uomo, disvelamento, enti, soggetti, oggetti e relative relazioni in mancanza della tecnica, ossia senza quella irruzione sprigionata dall'ente che lo disvela a noi e, insieme, ce ne disvela il carattere di manifestatività e, di conseguenza, anche di manipolabilità. È fondamentale comprendere che la tecnica intesa come disvelamento non rimanda ad un soggetto che disvela un oggetto, né un oggetto che si disvela a un soggetto, né infine una terza entità che produce e concede il disvelarsi dell'uno all'altro; al contrario, evoca un «disvelarsi 'eventuale' all'interno del quale ciò che è disvelato si mantiene insieme a ciò a cui è disvelato [...]. Il disvelato e ciò a cui il disvelante si manifesta non sarebbero altro che, a loro volta, modi del disvelamento, entrambi tecnicamente strutturati».²²

Per Gehlen la questione della tecnica è la questione antropologica per eccellenza e il modo di concepirla è strettamente legato al modo di concepire l'essere umano. Secondo Gehlen l'uomo è naturalmente tecnico in quanto il mondo culturale ed artificiale che costruisce, l'ambiente e la "casa" in cui egli si sente a proprio agio, costituiscono un mondo che può evolversi e costituirsi solo grazie agli artifici tecnici. La concezione di tecnica nel pensiero

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 364.

¹⁹ *Ivi*, p. 365.

²⁰ Cfr. G. Gurisatti, *Est-etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, cit., p. 67.

²¹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., pp. 9-10.

²² F. Polidori, *Tecnica del disvelamento*, cit., p. 178.

gehleniano, per certi versi, evoca i tratti di quella che Heidegger descrive come propria dell'uomo comune, caratterizzata dalla capacità di manipolazione, fabbricazione e produzione. Ma la somiglianza concettuale si arresta quasi subito poiché, se per Heidegger l'atteggiamento di "formatore di mondo" dell'uomo comune è quello che più lo avvicina al "modo di fare" e di vivere dell'animale, al contrario, per Gehlen questo agire tecnico tipico dell'uomo è esattamente ciò che lo separa nettamente dall'animale.

Ribadiamo che Gehlen, nel dare una definizione del rapporto tra uomo e tecnica rimane sempre saldamente ancorato alle categorie dell'antropologia filosofica mentre Heidegger indaga questo tipo di relazione dal punto di vista ontologico.

Secondo Gehlen, infatti, l'uomo nella sua apertura al mondo è costantemente esposto ad un profluvio di stimoli, provenienti dall'estero, e di pulsioni, che spingono dal suo interno; tuttavia, l'uomo ha la capacità di prendere le distanze da essi, ossia di non fornire quelle risposte comportamentali immediate ed automatiche, in altre parole, istintive – che sono proprie degli animali – mettendo in atto dei meccanismi esoneranti grazie alla sua plasticità (*Plastizität*)²³. L'uomo, pertanto, è portato per natura ad agire modificando artificialmente il mondo, dunque, comprendiamo che la connotazione assunta dalla tecnica in questo contesto è tutt'altro che negativa; piuttosto, è proprio «con la sua propria azione»²⁴ che l'uomo può procurare da sé e per sé le *chances* di proseguire la sua esistenza.

Riassumendo: Heidegger, nella versione nichilistica della *Weltbildung*, ci dà un'immagine dell'uomo comune asservito, schiavo che, mentre non può non agire tecnicamente dominando la natura in vista dei propri scopi, viene, a sua volta, "padroneggiato dal proprio atteggiamento" nei confronti del mondo; al contrario, Gehlen ci fornisce la rappresentazione di un uomo che solamente grazie all'agire tecnico e alla produzione artificiale, di fatto asservendo la natura, è in grado di controllare e padroneggiare se stesso senza lasciarsi trasportare dagli stimoli e dalle pulsioni.

Heidegger, ricordiamo, colloca precisamente la tecnica nell'epoca della modernità e la indentifica con la metafisica occidentale:²⁵

Nessuna epoca precedente ha elaborato un oggettivismo così spinto e [...] in nessuna età

²³ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 200.

²⁴ *Ivi*, p. 104.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 71 (si veda il capitolo IV di questo elaborato).

precedente il non-individuale trovò tanto credito sotto forma di collettivo. L'essenziale è qui il giuoco reciproco necessario di soggettivismo e oggettivismo. Ma questo condizionamento reciproco rinvia a processi più profondi.²⁶

Nell'ambito della metafisica occidentale, che caratterizza il mondo moderno, l'essenza stessa dell'uomo subisce una trasformazione ogni qualvolta egli si costituisce come soggetto. *Subjectum* indica ciò che sta-prima, «ciò che raccoglie tutto in sé come fondamento».²⁷ In questo passo della riflessione heideggeriana si colloca la premessa della versione nichilistica della tecnica. Nel mondo moderno intriso di nichilismo l'uomo non è altro che, potremmo dire, un "animale della tecnica", un formatore di mondo asservito alla sua stessa volontà di modificazione del mondo. È bene ricordare, come afferma Heidegger, che

l'accettazione inconsapevole di questo modo di vedere ci ha abituati da decenni a considerare il predominio della tecnica e la rivolta delle masse come cause della situazione storica del nostro tempo [...]. Ma tutte queste analisi raffinate e onniscienti dell'uomo e della sua situazione nell'ente sono prive di forza di pensiero e non provano che la superficialità di una riflessione che non pone il problema del luogo dell'essenza dell'uomo e del suo situarsi nella verità dell'essere.²⁸

Dunque, l'uomo moderno è – ed è stato per decenni – inconsapevolmente vittima del modello nichilista della tecnica. Nonostante l'uomo sia ostaggio ignaro di questa degradazione dell'agire tecnico, Heidegger sostiene ci sia un modo, o meglio, un atteggiamento "salvifico", per il *Dasein* e per l'ente, per sottrarsi a ciò che c'è di negativo nel nichilismo e nella dimenticanza dell'essere. Tuttavia «la svelatezza riposa nella velatezza dell'essere-presente».²⁹

Qui entra in giorno l'autentica formazione di mondo che caratterizza l'essenza del *Dasein*:

Possiamo far uso dei prodotti della tecnica conformarci al loro modo di impiego, ma possiamo allo stesso tempo abbandonarli a loro stessi (*auf sich beruhen lassen*),

²⁶ *Ivi*, p. 85.

²⁷ *Ivi*, p. 86.

²⁸ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, cit., p. 203.

²⁹ M. Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., p. 153.

considerarli qualcosa che non ci tocca intimamente e autenticamente.³⁰

Il *Dasein* ha la capacità e la possibilità di fare uso dei prodotti della tecnica pur mantenendosi libero in modo da poterne fare a meno (*loslassen*) in ogni momento. Questa è la versione ontocentrica della *Weltbildung* che schiude e accoglie la manifestatività del mondo in quanto tale. In questa situazione, per Heidegger, l'uomo può entrare in relazione con la manifestatività del mondo decidendo di lasciar-essere e non-essere ciò che gli viene incontro in un atteggiamento di abbandono (*Gelassenheit*).

Al di là delle aspettative, anche Gehlen rileva, come Heidegger, degli aspetti degenerati, degradati e negativi nello sviluppo tecnico del mondo moderno. In particolare, ci siamo soffermati sull'inquietante perdita di contatto con la realtà che caratterizza la modernità,³¹ causata dall'incessante intellettualizzazione del mondo che ha portato al suo massimo livello, se così vogliamo dire, il processo di specializzazione delle conoscenze.

Il pericolo, in questo caso, risiede nel fatto che essendo il campo del sapere divenuto talmente vasto, ogni singola branca è accessibile solamente all'esperto di quel settore.³² Ad avere ampia conoscenza, sicura e dettagliata, del mondo sociale, politico, economico e culturale sono ormai soltanto pochi individui particolarmente addentrati nei vari settori, ai quali sono affidate la maggior parte delle decisioni e delle responsabilità. Ai restanti individui non rimane altro che assumere un atteggiamento rassegnato, rifugiandosi in un proprio mondo distaccandosi completamente dalla comprensione del reale.

Il movente che ha portato a raggiungere, come lo chiama Gehlen, il "disagio della tecnica" è la volontà incessante ed inesauribile di sapere che, combinata alla volontà di consumo ossia alla necessità di ottenere benefici ed agevolazioni per la propria vita sempre maggiori, ha portato ad una instancabile corsa verso il benessere. A questo punto, per Gehlen, è necessario prendere atto che lo sviluppo accelerato della tecnica non riesce più a soddisfare il bisogno umano di stabilità. Una fase "embrionale" di questo pensiero è presente già nelle ultime pagine de *L'Uomo*, dove Gehlen accenna alla potente "suggerione dell'atteggiamento strumentale" nella cultura moderna, atteggiamento che è entrato in uno stadio di sviluppo che corre parallelamente

³⁰ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., pp. 37-38.

³¹ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 42.

³² *Ibidem*.

alla proliferazione senza limiti dell'impulso al possesso e al consumo [...]. Sino ad oggi nessuna civiltà si era specializzata con questa nostra prodigiosa dinamica, con una portata a tal segno planetaria e tali catastrofici sprechi e tale dovizia di catastrofi.³³

Risulta chiaro che, per Gehlen, la cieca fiducia nel progresso tecnologico che aveva permeato l'umanità dall'ottocentesca rivoluzione industriale, sta cominciando a sgretolarsi; si percepisce ormai un diffuso malessere, un vero e proprio disagio generalizzato.

Possiamo rilevare, per certi versi, una somiglianza della volontà di dominio sulla natura e di consumo delle risorse accumulate da essa di cui parla Gehlen con la volontà di padroneggiamento del mondo tipica dell'uomo comune messa in luce da Heidegger. In entrambi i casi, infatti, la volontà umana di dominare la natura sfugge dalle mani dell'uomo che ne rimane vittima perdendo la sua essenza autentica.

Anche Gehlen, come Heidegger, tenta di trovare una via d'uscita per superare questo disagio, provocato non tanto dalla tecnica ma dalla volontà umana sempre in accrescimento. Le soluzioni che egli indica sono due: da un lato sarebbe necessario ridurre il nostro stesso impulso conoscitivo, l'umana volontà di dominio sulla natura e il conseguente desiderio di sfruttarla fino ad ottenere il massimo rendimento possibile, dall'altro lato sarebbe indispensabile una riduzione della volontà di consumo, della spinta all'accumulo insensato dei beni materiali, con lo scopo di recuperare tutti quei "caratteri individuali" e quegli "impulsi sociali" che sono andati perduti nella corsa dietro al benessere.³⁴ Per attuare queste soluzioni Gehlen recupera il ruolo dell'asceti che ha come fine, appunto, la riproposizione della sovranità dell'agire umano e della capacità di scelta. Tramite la condotta ascetica, l'uomo «può pretendere di superare l'insicurezza comportamentale che perviene a contraddistinguere in nuove 'figure' l'attività umana nell'età della tecnicizzazione del mondo».³⁵

Tuttavia, a differenza della *Gelassenheit* heideggeriana che nell'atteggiamento del lasciar-essere lascia posto a qualcosa d'altro – alla manifestatività dell'ente in quanto tale –, l'asceti gehleniana è concepita come un vero e proprio dispositivo esonerante che fa da sponda, arginando la degenerazione dello stesso volere umano e delle istituzioni che non sono più in

³³ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit., p. 490.

³⁴ Cfr. U. Fadini, *L'etica nell'età della tecnica*, cit. pp. 154-156.

³⁵ *Ivi*, p. 156.

grado di svolgere il loro compito per orientare correttamente le pulsioni umane. La condotta ascetica indicataci da Gehlen consiste in un ritirarsi dell'uomo in se stesso che nulla ha a che vedere con un lasciar-essere. L'ascesi, infatti, rappresenta «l'inversione del comportamento in direzione dell'interiorità».³⁶ In questo senso possiamo interpretare l'ascesi gehleniana come l'opposto della *Gelassenheit* di Heidegger: l'ascesi e la sua pratica non concedono spazio ad un'apertura, non dischiudono la possibilità di cogliere l'Essere e gli enti in modo autentico; piuttosto, essa è un freno, una limitazione o, in altre parole, una chiusura.

³⁶ A. Gehlen, *Le origini dell'Uomo e la tarda cultura*, cit., p. 275.

CONCLUSIONE

La ricerca svolta in queste pagine ha tentato di costruire, tramite l'analisi dettagliata delle prospettive di Heidegger e di Gehlen, un itinerario di pensiero per il raggiungimento di una comprensione ampia e dettagliata dell'essenza dell'uomo e della tecnica, secondo la visione ontologica e quella antropologica.

Il capitolo iniziale si è soffermato sul primo emergere della concezione moderna, nonché trionfante metafisica, di uomo come *subjectum*, figlio di due nature, quella corporea e quella spirituale; un emergere considerato problematico, seppur per motivi differenti, sia da Heidegger che da Gehlen, i quali sentono la forte esigenza di analizzare le basi dalle quali prende avvio e poi si sviluppa il pensiero che ha condotto all'idea di uomo propria del mondo moderno.

In particolare, Heidegger ha posto in evidenza il problematico terreno nel quale la modernità ha affondato le sue radici, ritrovandolo nella figura di Cartesio, che ha «matematizzato» il mondo. Heidegger identifica l'avvento della scienza moderna e l'affermazione della tecnica meccanica come le caratteristiche essenziali della modernità. La sua tesi ha messo in luce come nella scienza e nel metodo sperimentale il mondo si sia ridotto ad un'immagine, una rappresentazione che è un porre-innanzi (*vor-stellen*). Il modello di uomo plasmatosi a partire da questo tipo di concezione del mondo è quello dell'uomo-soggetto che, mediante alla sua capacità "calcolante", è in grado di padroneggiare e dominare il resto degli enti naturali, che vengono relegati alla sfera dell'oggettualità.

Anche in Gehlen ritroviamo il tentativo di mettere in luce ciò che sta all'origine del modo di pensare dell'epoca moderna, più in particolare del dualismo anima-corpo. Egli si è soffermato sulla ricerca di una modalità per accantonare il dualismo cartesiano rispetto alle riflessioni sull'uomo, in favore di una prospettiva volta in direzione dell'unità psicofisica dell'umano. Gehlen ha evidenziato in termini squisitamente empirici il tratto peculiare che contraddistingue l'uomo nella sua interezza e come unità psicofisica: l'azione. Nell'agire dell'uomo egli rintraccia il punto focale da cui parte ogni spiegazione sull'essenza dell'uomo.

Il paradigma cartesiano, umanistico e antropocentrico si riflette anche all'interno dell'indagine sulla condizione ontologica dell'uomo in relazione agli altri viventi, di conseguenza, il secondo capitolo si è concentrato sulle posizioni di Heidegger e di Gehlen riguardo al tema della differenza che sussiste tra uomo ed animale.

In tutta la filosofia di Heidegger la questione ontologica della determinazione dell'umanità

dell'umano ricorre come tema di estrema importanza. In particolare, egli si dichiara critico nei confronti della tradizione umanista, poiché questa riduce l'uomo all'animale dotato della differenza specifica della ragione. La nostra analisi si è concentrata sul percorrere quella che Heidegger ha denominato "terza via", una via di pensiero che vuole condurre all'essenza del *Dasein* tramite l'osservazione comparata che coglie le differenze tra l'uomo e gli enti che fanno parte del mondo. L'uomo, abbiamo visto, non è meramente parte del mondo come invece lo sono animali, piante e pietre bensì egli ha il mondo ed è formatore di mondo.

Gehlen, in ottica antropologica, ha posto l'attenzione sul fatto che l'uomo è un progetto del tutto peculiare della natura e per questo occupa un posto ben specifico, diverso dagli altri esseri viventi, all'interno di essa. Egli ci ha fatto notare come l'uomo, in confronto all'animale, sia un essere particolarmente manchevole, la sua apertura al mondo è data dalla carenza biologica; carenza che l'uomo tenta di colmare grazie al suo agire tecnico e a meccanismi esoneranti che lo proteggano da stimoli ed istinti che, altrimenti, non riuscirebbe ad inibire in nessun modo.

Il terzo capitolo ha analizzato la diretta conseguenza della formazione di mondo nel pensiero di Heidegger e dell'apertura al mondo nel pensiero Gehlen: la tecnica. L'uomo, possedendo la peculiare capacità di formare il mondo e di aprirsi al mondo, è in grado di agire "tecnicamente" all'interno di esso tramite la creazione e l'utilizzo di mezzi tecnici. L'elemento essenziale della tecnica, per Heidegger, non risiede nel fare o nel maneggiare strumenti. Proprio per questo egli insiste sul fatto che l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico, perché in essa si fonda la possibilità del disvelamento. L'essere autentico della tecnica si dispiega nell'ambito del disvelare e della disvelatezza come luoghi in cui accade la verità (*aletheia*), la tecnica così intesa dischiude una possibilità che è quella dell'apertura all'essere. Tuttavia questa autentica possibilità rimane celata se si parla tecnica moderna. La tecnica moderna è ciò che pro-voca l'essente e lo mette al proprio servizio e la terra si svela come una riserva illimitata di risorse, di energie, alla quale l'uomo può attingere ogni qualvolta ne abbia la possibilità. La provocazione della tecnica nei confronti della natura ha il carattere dello *Stellen* ossia del richiedere pro-vocante. La richiesta porta la natura a svelare la propria energia nascosta, ciò che è messo allo scoperto viene trasformato, il trasformato viene immagazzinato, ciò che è stato immagazzinato viene ripartito per divenire oggetto di ulteriori e nuove trasformazioni. L'appello che spinge l'uomo ad impiegare il reale come fondo (*Bestand*) viene indicato da Heidegger con il termine *Ge-stell*, l'impianto, che avviene come dominio scatenato del fare tecnico ai danni della natura. Nel *Gestell* egli individua l'essenza della tecnica moderna. Il

Gestell pone l'essere presente dell'ente-presente fuori dalla sua provenienza essenziale, l'*aletheia*. Nella sfera del *Gestell* si nasconde il pericolo che, tuttavia, può essere scampato.

Sul versante antropologico, Gehlen rifiuta l'idea che la tecnica sia essenzialmente antiumana o a tal punto disumanizzante da far escludere ogni possibile salvezza per l'uomo; non parla mai di una tecnica demoniaca, al contrario ne evidenzia il carattere essenzialmente umano. L'apertura dell'uomo al mondo si riflette, secondo Gehlen, nel fare tecnico e nei meccanismi esoneranti. L'agire tecnico dell'uomo è volto a compensare le sue carenze biologiche; intendendo la tecnica come sostituzione e potenziamento non solo degli organi propri dell'uomo ma anche dell'organico in generale, è evidente come essa abbia consentito una progressiva emancipazione dai limiti della natura vivente. I bisogni che compaiono nell'*hic et nunc* e pretendono di essere soddisfatti – come avviene nel caso dell'animale – necessitano di essere procrastinati oppure spostati su oggetti diversi, o addirittura inibiti, in modo tale che l'individuo possa convivere con altri esseri umani e costruirsi quell'ambiente socio-culturale in cui possa facilmente sopravvivere. L'esonero (*Entlastung*), dunque, permette all'uomo, tramite l'instaurarsi di determinate risposte comportamentali automatizzate e di talune abitudini che lo sollevano dal coinvolgimento sensoriale ed istintuale continuativo, di svincolarsi dal dominio della pura necessità aprendosi a quella libertà che gli consente di trasformare il mondo naturale, per lui scarsamente adeguato, in un mondo culturale maggiormente idoneo alle sue esigenze.

Il quarto capitolo si è occupato di considerare i risvolti pericolosi e negativi provocati dallo sviluppo irrefrenabile della tecnica. Heidegger identifica l'era della tecnica con la metafisica occidentale basata sul dualismo soggetto-oggetto che ha preso avvio col pensiero cartesiano. Nell'epoca della metafisica la vicinanza dell'Essere viene occultata, nascosta, velata dal modo di operare tipico della tecnica; il formatore di mondo acciecato dalla sua stessa smania di potere e dominio, con il suo sguardo calcolante, matematizzato, dimentica l'Essere e la differenza ontologica tra essere ed ente. Il mondo della metafisica, dominato dal *Gestell*, è diventato l'epoca della dimenticanza dell'essere in cui trionfa il soggettivismo. Per Heidegger la conseguenza diretta della metafisica, che permea il mondo moderno della tecnica, è il nichilismo. Egli manifesta il bisogno e la necessità di “andar-di-là” della metafisica. Ma in che modo è possibile oltrepassare una metafisica così radicata nel pensiero occidentale? «Là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva». Chiaramente l'uomo non può fare a meno dell'uso dei prodotti della tecnica, tuttavia, può mantenersi libero da essi; egli può utilizzare gli strumenti tecnologici senza però farsi usare da questi ultimi. L'atteggiamento suggerito da Heidegger per

dirigersi verso l'oltrepassamento del nichilismo è quello della *Gelassenheit* ossia dell'abbandono, del lasciar-essere. Per andar-di-là della metafisica e salvarsi dal nichilismo della tecnica, il *Dasein* deve disporsi all'ascolto del linguaggio originario che già da sempre chiama l'uomo al disvelamento. Il linguaggio originario, secondo Heidegger, è quello che annuncia la differenza ontologica e trasforma l'uomo da "padrone degli essenti" a "pastore dell'Essere".

Gehlen, al contrario, concepisce la tecnica come l'unico modo che l'essere umano può "naturalmente" utilizzare per riuscire a sopravvivere; in quest'ottica, l'uomo non può in alcun modo fare a meno dei prodotti tecnologici, dei marchingegni, delle automazioni che caratterizzano il mondo della tecnica. L'uomo è quell'essere non ancora stabilmente definito: lasciato "nudo" ed indifeso di fronte alle forze prorompenti della natura, è sempre esposto al rischio della degenerazione verso il caos. Allo scopo di evitare la caduta nello stato caotico delle pulsioni e degli stimoli interviene la sfera culturale che l'uomo stesso si costruisce; in quest'ambito, sicuro e adatto alle esigenze umane, si situano l'educazione, la disciplina e la morale che sfociano, di conseguenza, nella creazione dell'istituzione che si assume il compito di sostenere l'uomo nel suo agire orientando e limitando il suo comportamento.

Nell'esaminare l'epoca della modernità, Gehlen nota che è caratterizzata da una serie di rapide trasformazioni che, con il passaggio all'era industriale, hanno portato l'umanità a varcare una nuova soglia culturale, caratterizzata dalla perdita di contatto con la realtà da parte dell'uomo e dall'incapacità delle istituzioni di orientare efficacemente il comportamento umano. Per questo motivo, Gehlen parla di "disagio della tecnica" e di potente "suggestione dell'atteggiamento strumentale": l'uomo vive nella permanente insicurezza, nel bisogno di averne in misura maggiore e nell'impulso ad accrescere sempre di più la propria conoscenza ed il proprio dominio sulla natura.

Per Gehlen è possibile superare questa fase di disagio ma non con la negazione e il distacco dal mondo della tecnica, piuttosto, assumendo un comportamento diverso nei suoi confronti. L'uomo, infatti, deve ridurre la propria volontà conoscitiva e la volontà che lo spinge al consumo. L'umana volontà di dominio sulla natura, con il conseguente desiderio di sfruttarla fino ad ottenere il massimo rendimento possibile, e la spinta all'accumulo insensato dei beni materiali gettano l'uomo nell'interminabile corsa verso il benessere che non viene mai soddisfatto. Per contrastare la degenerazione, che investe tutti gli ambiti della vita umana, Gehlen propone un recupero degli ideali e delle pratiche ascetiche che nel linguaggio

gehleniano stanno ad indicare la capacità di una volontaria rinuncia al piacere del consumo. Il ritorno all'ascetismo, nella visione di Gehlen, ha come fine la riproposizione della sovranità dell'agire umano e della capacità di scelta, annebbiate da un determinato tipo di società consumistica. Solo in questo modo, con l'attiva eliminazione degli istinti, l'uomo potrà preservare la propria posizione peculiare all'interno del mondo.

Tuttavia, nonostante in prima analisi le due prospettive sembrino convergere, se interpretate nel giusto modo e con attenzione i risvolti a cui giungono Heidegger e Gehlen non possono essere più distanti tra loro. Nell'ultimo capitolo, infatti, si è svolto un confronto serrato tra le posizioni dei due filosofi in merito ai temi trattati lungo il nostro percorso di riflessione. Se la *Gelassenheit* heideggeriana, mediante l'atteggiamento del lasciar-essere, concede uno spazio, sicuro e lontano dalla brama tecnica dell'uomo, a qualcosa d'altro che è la manifestatività dell'ente in quanto tale; al contrario, l'ascesi gehleniana è concepita alla stregua di dispositivo esonerante che fa da barriera, con lo scopo primario di arginare la degenerazione dello stesso volere umano e delle istituzioni che non sono più in grado di svolgere il loro compito in modo corretto. La condotta ascetica indicataci da Gehlen consiste in un ritirarsi dell'uomo in se stesso che nulla ha a che vedere con un lasciar-essere. In questo senso possiamo interpretare l'ascesi gehleniana come l'opposto della *Gelassenheit* di Heidegger: l'ascesi e la sua pratica non concedono spazio ad un'apertura, non dischiudono la possibilità di cogliere l'Essere e gli enti in modo autentico; piuttosto, esse fungono da freno e da limitazione, in altre parole, l'ascesi così intesa da Gehlen è una chiusura.

Nonostante sia oggettivamente impossibile per l'uomo svincolarsi completamente dall'utilizzo dei prodotti della tecnica in quanto costituiscono la sua natura e il mondo moderno in cui egli è immerso, Heidegger e Gehlen – rispettivamente secondo la prospettiva ontologica e quella antropologica – indicano delle modalità di atteggiamento da assumere nei confronti del mondo moderno dominato da una tecnica che si fa sempre più invadente e tiranna. La prospettiva heideggeriana rende fertile quel terreno inaridito da secoli di tradizione metafisica, aprendo ad una possibilità "altra" che può essere esperita tramite il lasciar-essere e non-essere ciò che viene incontro. L'ascetismo di Gehlen, incluso tra le più elevate categorie dell'antropologia, consiste in un ritirarsi, in un chiudersi volontario dell'uomo in sé medesimo, che attiva in esso la capacità di rinuncia al piacere del consumo prendendo posizione verso sé stesso.

Per concludere, uno dei punti di contatto che accomuna i pensieri di Heidegger e di Gehlen

è quello di concepire l'uomo, il *Dasein*, come il pro-getto di se stesso. Progettare significa anticipare, e anticipare è un tipo di attività che è permessa soltanto a un essere intrinsecamente temporale che, mettendo a distanza il presente in cui vive e ripercorrendo il passato che ha già vissuto, è in grado di proiettarsi il tempo a venire. Starà a noi, formatori responsabili di mondo, scegliere lungo quale via proiettarci e pro-gettarci e, di conseguenza, quale dei due comportamenti adottare. L'aspetto essenziale e decisivo rimane l'esigenza di assumere la consapevolezza che per riuscire a liberarci dal pesante giogo del fare tecnico è necessario un cambio di direzione nel nostro atteggiamento. Solo in questo modo l'umanità dell'uomo, la nostra umanità, potrà rivelarsi in tutta la sua autenticità.

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare tutti coloro che mi hanno sostenuta e incoraggiata durante il lungo percorso accademico e di vita che mi ha permesso di realizzare e di presentare questo lavoro.

A loro va la mia sincera gratitudine.

Ringrazio il professor Giovanni Gurisatti per avermi guidata nella fase di ideazione dell'elaborato, per i suoi preziosi consigli, per avermi seguita ed accompagnata con costanza e dedizione durante la stesura di questo lavoro di tesi.

Ringrazio poi tutti i miei compagni di avventure e di sventure con i quali ho avuto la fortuna di condividere alcuni degli anni più belli: Kiara, Chiara, Milena, Cinzia, Marika e Davide.

Un ringraziamento molto speciale va alla mia famiglia e a Giovanni che mi hanno supportata (e sopportata) con amore dall'inizio alla fine del mio accidentato ma bellissimo percorso.

Infine, ringrazio Elenina, mio saldo e fidato sostegno morale da sempre.

BIBLIOGRAFIA

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

Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, 1924, ed. it. a cura di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano, 2017.

Sein und Zeit, 1927, nuova ed. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005.

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, 1928, trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova, 1990.

Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, trad. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milano, 1962.

Was ist Metaphysik?, 1929, trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 2008, pp. 59-78.

Vom Wesen des Grundes, 1929, trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 79-132.

Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt - Endlichkeit – Einsamkeit, 1929-30, trad. it. P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, a cura di C. Angelino il Melangolo, Genova, 1999.

Vom Wesen der Wahrheit, 1930, trad. it. di P. Chiodi, *Dell'essenza della verità*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1984, pp. 133-158.

Platons Lehre von der Wahrheit, 1931-32, trad. it. di A. Bixio e di G. Vattimo, *La dottrina di Platone sulla verità*, Sei, Torino, 1975.

Einführung in die Metaphysik, 1935, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1990.

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 1936-38, trad. it. di A. Iadiccio e F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano, 2007.

- Überwindung der Metaphysik*, 1936-46, trad. it. di G. Vattimo, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2019, pp. 45-65.
- Die Zeit des Welbildes*, 1938, trad. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 71-101.
- Der europäische Nihilismus*, 1940, trad. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 563-744.
- Parmenides*, 1942-43, trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1999.
- «*Andenken*», 1943, trad. it. a cura di L. Amoroso, *Rammemorazione*, in *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988, pp. 95-180.
- Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, 1943, trad. it. di P. Chiodi, *La sentenza di Nietzsche 'Dio è morto'*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 191-246.
- Wozu Dichter?*, 1946, trad. it. di P. Chiodi, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 247-297.
- Der Spruch des Anaximander*, 1946, trad. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 299-347.
- Über den «Humanismus»*, 1947, trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano, 2020.
- Einblick in das was ist*, 1949, trad. it. di G. Gurisatti, *Sguardo in ciò che è*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002, pp. 17-108.
- «...*dichterisch wohnt der Mensch...*», 1951, trad. it. di G. Vattimo, «... *Poeticamente abita l'uomo...*», in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 125-140.
- Bauen Wohnen Denken*, 1951, trad. it. di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, cit., pp. 96-108.
- Die Frage nach der Technik*, 1953, trad. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-28.

- Aus einem Gespräch von der Sprache*, 1953-54, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano, 2018, pp. 83-126.
- Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, 1954, trad. it. di G. Vattimo, *Aletheia. (Eraclito, frammento 16)*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 176-192.
- Zur Seinsfrage*, 1955, trad. it. di A. La Rocca, *La questione dell'essere*, in M. Heidegger – E. Jünger *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1989, pp. 107-168.
- Gelassenheit*, 1955, trad. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, intr. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova, 1983.
- Identität und Differenz*, 1957, trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009.
- Das Gedicht*, 1968, trad. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 217-230.
- Nur noch ein Gott kann uns retten*, 1976, a cura di A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Guanda, Parma, 1987.

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

- F. CADIN *Imperturbabilità e turbamento in Martin Heidegger. Commento alla «Gelassenheit» Heideggeriana*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LIV, 6, 1962, pp. 552-584;
- F. DE ALESSI *Heidegger lettore dei poeti*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1991;
- U. GALIMBERTI *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano, 1986;
- G. GURISATTI *Est-etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 2020;

- E. MAZZARELLA *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli, 2002;
- F. MORA *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanesimo (1927-1946)*, Mimesis, Milano-Udine, 2011;
- E. NICOLETTI *Tecnica e metafisica in Martin Heidegger*, in *Metafisica e scienze dell'uomo*, Atti del VII Congresso internazionale, Bergamo, 1980, pp. 357-384;
- F. POLIDORI *Tecnica del disvelamento*, in «Etica & Politica», XIV, 1, 2012, pp. 174-185;
- M. RUGGENINI *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete «inattuale» dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma, 1978;
L'essenza della tecnica e il nichilismo, in F. Volpi (a cura di) *Guida a Heidegger*, Laterza, Bari, 1998, pp. 226-264;
- M. RUSSO *Animalitas: Heidegger e l'antropologia filosofica*, in «Discipline filosofiche», Quodlibet, Macerata, XII, 2002, pp. 167-195;
- S. SPINA *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano, 2015;
- G. VATTIMO *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1996;
- S. VENEZIA *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Guida, Napoli, 2007;
- F. VOLPI *Vita e opere*, in F. Volpi (a cura di) *Guida a Heidegger*, Laterza, Bari, 1998;

Opere di Arnold Gehlen citate e di riferimento (in ordine cronologico):

Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940, trad. it. di C. Mainoldi, *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, introd. di K. Rehberg, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano, 2010.

Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, 1956, trad. it di E. Tetamo, *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano, 2016.

Die Seele im technischen Zeitalter, 1957, trad. it. di A. Burger Cori, *L'uomo nell'era della tecnica*, SugarCo, Milano, 1984.

Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, 1961, trad. it. di S. Cremaschi, *Prospettive Antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, il Mulino, Bologna, 1987.

Moral und Hypermoral. Eine pluraistische Ethik, 1969, trad. it. di U. Fadini e A. Bernini, *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 2001.

Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, 1983, trad. it. di G. Auletta, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1990.

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

E. BUCHLI *L'antropologia di Arnold Gehlen*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", LXXI, 2, 1979, pp. 379-397;

F. G. DI PAOLA *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano, 1983;

U. FADINI *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano, 1988;
L'etica nell'età della tecnica: A. Gehlen e K. O. Apel,

in *Etica e linguaggi della complessità*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 143-167;

M.T. PANSERA

L'uomo progetto della natura: l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen, Ed. Studium, Roma, 1990;

L'uomo e i sentieri della tecnica. Heidegger, Gehlen e Marcuse, Armando, Roma, 1998;

Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen, Plessner, Bruno Mondadori, Milano, 2001, pp. 55-80;

Natura e cultura in Arnold Gehlen, in "Pensare il bios", V, 2008, pp. 129-146;

La teoria dell'origine del linguaggio in Arnold Gehlen, in "Rivista italiana di filosofia del linguaggio", VII, 2, 2013, pp. 96-110;

V. RASINI

A distanza dalla natura. Il ruolo delle premesse antropologiche, in "Aperture", XXI, 2006, pp. 36-45;

Natura e artificio. Un confronto tra Scheler, Gehlen e Plessner, in "La Società degli Individui: Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee", XVIII, 1, 2007, pp. 28-67;

L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea, Carocci, Roma, 2008;

Il "circolo dell'azione" nella teoria antropologica di Arnold Gehlen, in "Studi filosofici", XL, 2017, pp. 173-187;

L'agire dell'uomo. Sul pensiero di Arnold Gehlen, Mimesis, Milano-Udine, 2018;

N. RUSSO

Natura e ascesi: le prospettive ecologiche dell'antropologia di Gehlen, in "Discipline filosofiche", XIII, 1, 2003, pp. 239-262.

Altre opere citate e di riferimento (in ordine cronologico):

- PLATONE *Il Simposio*, trad. it. di F. Ferrari, Rizzoli, Milano, 2018;
Protagora, a cura di M. L. Chiesara, Rizzoli, Milano, 2010;
Fedro, III, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2017;
- ARISTOTELE *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1997;
Etica Nicomachea, a cura di A. Plebe, Laterza, Bari 1973, III (I), 5, 1114 a-b;
- R. CARTESIO *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Meteores, et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode*, 1637, trad. it. a cura di G. De Lucia, *Discorso sul metodo*, Armando, Roma, 2001;
- J. G. HERDER *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772, a cura di A. P. Amicone, *Saggio sulle origini del linguaggio*, Pratiche, Parma, 1995;
Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784, a cura di V. Verra, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari, 1992;
- F. HÖLDERLIN *Patmos*, 1803, in *Le liriche*, a cura di F. Mandruzzato, Adelphi, Milano, 1977;
Inni e frammenti, Le Lettere, Firenze, 1991;
- A. L. G. DE STAËL *De l'Allemagne*, 1810, trad. it. di A. Caporali, *La Germania*, De Silva, Torino, 1943;

- A. SCHOPENHAUER *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819, trad. it. a cura di A. Vigliani, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, introd. di G. Vattimo, Mondadori, Milano, 1989;
- A. COMTE *Cours de philosophie positive*, 1830, a cura di F. Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva*, Mondadori, Milano, I, 2009;
- GWF. HEGEL *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, trad. it. a cura di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Bari, 2009;
- C. DARWIN *On The Origin of Species*, 1859, a cura di G. Pancaldi, *L'origine delle specie*, Rizzoli, Milano, 2009;
- F. NIETZSCHE *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in Id. *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano, 2017, pp. 19-320;
Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1883, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano, 1976;
Jenseits von Gut und Böse, 1886, trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male: Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Adelphi, Milano, 1977;
- H. DRIESCH *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905, trad. it. di M. Stenta, *Il vitalismo. Storia e dottrina*, Remo Sandron, Milano, 2017;
- H. BERGSON *Évolution créatrice*, 1907, a cura di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano, 2002;

- S. FREUD *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, a cura di A. Civita, *Al di là del principio di piacere*, Mondadori, Milano, 2003;
- L. BOLK *Das Problem der Menschwerdung*, 1926, a cura di R. Bonito Oliva, *Il problema dell'ominazione*, DeriveApprodi, Roma, 2006;
- M. SCHELER *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, 1928, trad. it. di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano, 2013;
- H. PLESSNER *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 1928, a cura di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019;
- J. STENZEL *Plato der Erzieher*, 1928, trad. it. di F. Gabrieli, *Platone educatore*, Laterza, Bari, 1974;
- E. HUSSERL *Cartesianische Meditationen*, 1931, ed. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1970;
- J. VON UEXKÜLL *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, 1933, a cura di M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata, 2010;
- V. WEIZSÄCKER *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, 1940, trad. it. a cura di P. A. Masullo, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, ESI, Napoli, 1995;

- R. M. RILKE *Duineser Elegien*, 1923, trad. it. di E. e I. De Portu, *Elegie duinesi*, Einaudi, Torino, 1978;
- E. JÜNGER *Die totale Mobilmachung*, 1930, trad. it. di F. Cuniberto, *La mobilitazione totale*, in *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano, 1997;
Über die Linie, 1950, *Oltre la linea* trad. it. di A. La Rocca e F. Volpi, in *Oltre la linea*, Adelphi, Milano, 1989, pp. 47-105;
Der Waldgang, 1951, *Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano, 1990;
- H. ARENDT *The Human Condition*, 1958, trad. it. di S. Frizzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2017;
- H. MARCUSE *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999;
- A. PORTMANN *Aufbruch der Lebensforschung*, 1965, trad. it. di B. Porena, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano, 1989;
- T.W. ADORNO *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, 1973, trad. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, I, Einaudi, Torino, 2007, pp. 139-165;
- H. JONAS *Das Prinzip Verantwortung*, 1979, a cura di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009;
- J. DERRIDA *L'animal que donc je suis*, 2006, trad. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 2006;

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

- P. AMATO *L'invenzione della vita. Note su Foucault, la biopolitica e l'irrepresentabilità giuridica del corpo*, in «Diogene. FilosofareOggi», I, 2005, pp. 31-34;
- F. BOSIO *L'inizio cartesiano della filosofia in Husserl e Nietzsche*, in «Segni e comprensione», LII, 2004, pp. 53-66;
- G. CUSINATO *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano, 2008;
- U. GALIMBERTI *Psiche e techne. L'uomo nell'era della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999;
- A. GNOLI, F. VOLPI *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano, 1997;
- G. GRIMALDI *Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger e Schmitt*, Carocci, Roma, 2015;
- A. GUALANDI *Uomo, linguaggio, modernità in Heidegger e Gehlen: idee per un confronto teorico-critico*, in «Discipline filosofiche», IX, 2, Macerata, 1999, p. 251-283;
- G. GURISATTI *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano, 2016;
- L'uomo che dunque sono. Appunti esplorativi tra umanismo, post-umanismo e ultra-umanismo*, in «Logoi.ph – Journal of Philosophy», IV, 12, 2018, pp. 6-24;

- M. NACCI *Pensare la tecnica: un secolo di incomprensioni*, Laterza, Bari, 2000;
- F. POLIDORI *L'altro che forse sono. Tra umano e animale*, in «Etica & Politica», XVI, 2, 2014, pp. 889-917;
- V. RASINI *Sulla tecnica*, in «Giornale di bordo, di storia, letteratura ed arte», XXXII, 1, 2013, Firenze, pp. 62-65.