

Tra fisica e metafisica Vattimo e la tecnica

GAETANO CHIURAZZI
(Università degli Studi di Torino)

Between Physics and Metaphysics. Vattimo and Technology

Abstract: Gianni Vattimo's reflections on technology are influenced not only by Heidegger, but also by Aristotle, to whose concept of *poiesis* he dedicated his first book *Il concetto di fare in Aristotele*. This is important, because in Aristotle we find a characterization of technology, not in terms of presence or presentification (to a metaphysical determination in relation to substance, as is the case with the late Heidegger), but as a realm in which the contingency of the world — and thus of history — appears. For Aristotle, *techne* lies "alongside" physics and metaphysics, both of which understand their objects as timeless, necessary and unchanging. Based on this Aristotelian view of technology, Vattimo understands the metaphysization of technology as a kind of naturalization (as Marx would also say) of the productions of human activity (*praxis* and *poiesis*), which in fact corresponds to a forgetting of its historical origin. This forgetting is the true root of the degeneration of technology into *Gestell*. We could therefore come to the conclusion that technology as such is not a form of presentification, but on the contrary a form of de-presentification - or historicization - of reality, and therein lies its emancipatory potential.

Keywords: Technology, Nature, Metaphysics, Vattimo, History.

1. Metafisica e possibilità

In uno dei suoi testi più recenti, intitolato “Quale metafisica, quale bisogno?”, contenuto in *Essere e dintorni*, Vattimo si chiede da dove nasca il recente, rinnovato bisogno di metafisica. La sua diagnosi è in linea con gli esiti del nichilismo: tale bisogno può nascere da una esigenza restauratrice, che si appella alla metafisica per ripristinare i valori messi in discussione dalla morte di Dio, e in sostanza si configura come un impulso conservatore, volto a mantenere lo *status quo*; oppure può nascere da una esigenza critica, che tende al di là della situazione attuale ed è rivolta al suo cambiamento. «In questo caso, il termine “metafisica”», scrive Vattimo, «deve essere inteso anzitutto enfatizzando il prefisso “meta”, al di là del significato letterale nella lingua greca: sentire l’esigenza di qualcosa “al di là” della fisica, cioè al di là della certezza scientifica»¹. Paradossalmente, l’accentuazione del prefisso “meta” (normalmente tradotto come “al di là”, e che era uno degli obiettivi polemicici della condanna nietzscheana della metafisica, in quanto mondo sovrasensibile platonico, etereo e irraggiungibile) assume qui un significato positivo, come indicazione di una progettualità che vada al di là del fattuale. Scrive infatti Vattimo:

In questa situazione, il bisogno di metafisica si presenta in due formulazioni irriducibili l’una all’altra: da una parte le *auctoritates*, a cui interessa, per così dire, la conservazione dell’ordine che garantisce anche il loro potere (che si tratti di quello dei papi oppure delle comunità scientifiche autorizzate e finanziate dai governi e dalle aziende); dall’altra gli esclusi che vogliono cambiare lo *status quo* e cercano di legittimare i loro progetti. Il “meta”, l’al di là della metafisica, ha dunque due significati: una verità al di là del visibile e della conoscenza comune (verità che è in mano alle *auctoritates*), oppure una verità progettuale che non si fonda su fatti e dati, ma sul potere stesso del progetto degli esclusi².

Quel che emerge da queste due accezioni del “meta” è in realtà, potremmo dire, da una parte l’effettiva cancellazione della sua ulteriorità, fino a trasformare la metafisica in un ordine fattuale (come pretendono di fare le *auctoritates*) e, dall’altra, la riproposizione di questa ulteriorità nella forma della progettualità, cioè della possibilità non attuale, come istanza critica del fattuale.

¹ G. Vattimo, “Quale metafisica, quale bisogno?” in *Scritti filosofici e politici*, a cura di G. Chiurazzi, Milano, La Nave di Teseo, 2021, p. 2210.

² Ivi, p. 2212.

Vattimo si spinge allora fino a mostrare una preferenza per questa seconda accezione di metafisica. Scrive infatti:

Va da sé che, nell'alternativa tra la metafisica delle *auctoritates* e la metafisica degli esclusi, il mio saggio riconosce in quest'ultima una metafisica buona; non soltanto per amore nei confronti degli esclusi, non soltanto per una certa simpatia – ancora metafisica – da parte di Marx per coloro che, in quanto espropriati, possono cogliere la verità autentica senza veli ideologici. Alla base della scelta c'è un'idea di essere e di filosofia che proviene anzitutto da Heidegger, che in *Essere e tempo* ha criticato in modo definitivo (almeno così mi sembra) l'idea che l'essere sia una struttura stabile e data, che il pensiero dovrebbe rispecchiare adeguatamente e rispettare come una norma. Una metafisica intesa in questo modo espelle dal proprio perimetro la libertà, la storia e l'apertura strutturale che caratterizzano l'esistenza³.

In Marx Vattimo vede ancora un residuo metafisico (nel senso tradizionale) nella misura in cui l'anelito di liberazione è supportato dalla presunzione che il proletariato avrebbe accesso a una verità non corrotta da veli ideologici, da un ordine fattuale che si tratterebbe di assumere in termini normativi. Ne è esempio la legittimazione che la rivoluzione francese ha dato della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*: pur fondandosi ancora su pretese metafisiche nel senso tradizionale, ovvero naturalistiche, in quanto si appellava alla natura dell'essere umano, tale dichiarazione esprime in realtà un bisogno, e la sua metafisica implicita non è che un modo di dare voce a questo bisogno. Così ha fatto in altro modo, secondo Vattimo, il marxismo, dando voce agli esclusi e al loro anelito di emancipazione. Contro questo modo naturalistico di intendere la legittimazione metafisica Vattimo si riferisce piuttosto a Heidegger, quello di *Essere e tempo*. Che ci sia Heidegger dietro questo discorso sul bisogno della metafisica è del resto chiaro se si pensa alla lettura che egli ha fatto della prima critica kantiana in *Kant e il problema della metafisica*⁴, in cui il bisogno della metafisica è inteso come costitutivo della finitezza, e cioè della storicità dell'uomo. L'acquisizione fondamentale e definitiva di *Essere e tempo*, come si esprime qui Vattimo, sarebbe nell'affermazione del carattere storico dell'essere, e dunque del carattere storico di quel che, nella metafisica, si condensa come risposta al bisogno di libertà

³ Ivi, p. 2213.

⁴ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M. E. Reina, riv. da V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1989.

dell'uomo. L'istanza di liberazione, insomma, non deriva tanto dalla proposizione di un ordine normativo extratemporale, ma dal riconoscimento del carattere storico, e quindi non stabile, mai definitivo, delle concrezioni metafisiche stesse: dal riconoscimento che esse sono un prodotto e non un dato, qualcosa di accidentale e non di essenziale, una risposta e non un fatto originario.

La trasformazione della metafisica in un ordine fattuale, come qui Vattimo scrive, deriva in realtà dall'oblio del fatto che essa non è che espressione di un tale bisogno, un oblio del "meta" che la contraddistingue, fino a trasformarsi – di fatto – in una fisica. Fisica – la descrizione dell'ordine fattuale, della natura – e metafisica – la descrizione di un ordine altrettanto fattuale, per quanto sovrasensibile – sono insomma gli estremi di un processo che porta a uno stesso risultato: l'oblio del "meta" della metafisica, della dimensione critica, progettuale e dinamica che è propria di ciò che è, non sovrasensibile, bensì storico. In quanto scienze, la fisica e la metafisica si occupano di ciò che è immutabile, invariabile, necessario, ovvero di essenze atemporali. La buona metafisica – che risponde al bisogno dell'uomo –, al contrario, non è altro che l'ontologia del mondo storico. Quel che insomma la filosofia – in quanto luogo del bisogno, del "meta" che sta tra fisica e metafisica – esprime di diverso, tanto dalla natura quanto dalla sovra-natura, dalla fisica e dalla metafisica, è il bisogno di liberazione, che è l'essenza della storia. Sta qui la vera fedeltà di Nietzsche alla Terra, che non è la fedeltà alla natura, almeno così mi pare essere per Vattimo. In termini heideggeriani, è piuttosto una fedeltà al Mondo, a quel che dalla Terra emerge come mondo storico.

Tutto questo mi sembra fondamentale, per Vattimo, in quanto spiega l'associazione, ricorrente nei suoi testi, tra naturalismo e metafisica come due modi di intendere – o meglio, di fraintendere – una certa idea di essere e di filosofia, come egli scrive nella citazione precedente, i quali, evidentemente, non possono avere i caratteri di immutabilità e necessità che gli oggetti di queste scienze presuppongono. L'oblio del "meta" è, detto in altri termini, l'oblio della differenza ontologica: che l'essere non sia l'ente significa che l'essere, cioè il senso, non è un fatto. Non è qualcosa di attuale, ma un possibile.

2. Prassi e produzione

La mia tesi è che Vattimo ritrovi questa dimensione di libertà possibile, o semplicemente di possibilità che deborda l'ordine fattuale, o attuale, non nella fisica né nella metafisica, bensì nell'etica; o meglio, non nella natura, ma nel fare, inteso nei due sensi della prassi e del produrre. Che ne vada della prassi è

qualcosa credo del tutto evidente: anche l'ermeneutica di Vattimo si colloca nella scia di quella rivalutazione dell'*Etica Nicomachea*, fino a riaffermarne il primato, che caratterizza in generale l'ermeneutica filosofica derivata da Heidegger, e che è evidente soprattutto in Gadamer, ma che trova le sue radici appunto nello Heidegger degli anni Venti. Come è noto, Franco Volpi, in un articolo pubblicato in uno degli Annuari curati da Vattimo per Laterza, *Filosofia '91*, articolo intitolato "L'esistenza come 'praxis'. Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e tempo*"⁵, ha inteso tutta l'analitica esistenziale come una riscrittura, in termini ontologici, dell'etica aristotelica, idea che trova del resto conferma già nel *Natorp Bericht*. Ma a questa componente aristotelica si associa anche una componente marxiana: l'idea che le cosiddette formazioni metafisiche – che nel linguaggio di Marx sono le formazioni sovrastrutturali – hanno una genesi pratica, sono formazioni umane. È infatti la prassi che genera queste formazioni, che per noi assumono la consistenza di una seconda natura e che diventano "metafisica", nella misura in cui tendono a presentarsi come una prima natura, come un dato di fatto, cosa che comporta l'oblio del loro carattere secondario e derivato; nella misura in cui, cioè, se ne dimentica la genesi pratica, storica.

Tutto questo mi sembra, come ho detto, molto chiaro: la prassi è quel luogo intermedio tra fisica e metafisica in cui si esprime il bisogno a cui Vattimo riconduce la buona metafisica, la progettualità rivoluzionaria volta al cambiamento. Ma – ci chiediamo – possiamo dire la stessa cosa di quell'altro aspetto del fare che è la produzione, e cioè la *poiesis*? E della virtù che ad essa associa Aristotele, cioè la *téchne*?

Qui le cose si fanno più complicate. A differenza dell'ermeneutica gadameriana, che afferma decisamente il primato della prassi, quella di Vattimo è a mio parere certamente più segnata, direi persino per certi versi tormentata, dal problema della tecnica. La quale, con tutte le indubbie assonanze che legano il suo pensiero sia a Heidegger sia a Gadamer su questo punto, tuttavia trova in lui una trattazione che non è sempre negativa ed anzi è continuamente marcata dallo sforzo di rivendicare una portata addirittura emancipatrice. E questo non ovviamente dal punto di vista dei suoi esiti – che per Vattimo sono fondamentalmente quelli della *totale Verwaltung* adorniana, che è il modo in cui egli intende il *Gestell* heideggeriano, e il cui rifiuto coincide con il rifiuto

⁵ F. Volpi, "L'esistenza come 'praxis'. Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e tempo*", in: Vattimo G. (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari, Laterza, pp. 215-252.

heideggeriano della metafisica⁶ – ma dal punto di vista della sua radice ontologica. Che, a ben vedere, è la stessa della prassi, ovvero l'ontologia del contingente, di ciò che può essere diverso da com'è ed è pertanto suscettibile di cambiamento, l'ontologia della storia.

Un dato storiografico è a mio parere estremamente interessante per articolare questa tesi: il fatto che il primo libro di Vattimo, pubblicato nel 1961, di fatto la sua tesi di laurea scritta sotto la guida di Luigi Pareyson, sia dedicato al concetto di fare in Aristotele⁷. Se c'è quindi un concetto germinale, almeno dal punto di vista storiografico, della filosofia di Vattimo, questo è il concetto di *poiesis*. Esso a mio parere costituisce un impulso tale da mantenere la riflessione di Vattimo all'interno di una concezione della tecnica in cui questa è intesa (non senza oscillazioni), non come culmine della metafisica della presenza (secondo la lezione del secondo Heidegger, che a mio parere contraddice quella di *Essere e tempo*, più promettente, come sostiene anche Don Ihde, per pensare la relazione tra uomo, natura e tecnologia⁸), ma al contrario come ciò che mette in discussione tale metafisica (secondo una lettura che ha più di un motivo di essere ritrovata proprio in Aristotele).

Nella definizione che Aristotele dà della tecnica si dice infatti che essa riguarda le cose che possono essere diversamente da come sono (*Eth. Nic.* VI 4, 1140a 20-23), e soprattutto che possono essere o non essere, ovvero che sono contingenti. Le cose che hanno il principio del proprio movimento o cambiamento in sé stesse sono mosse secondo natura (*katà physin*), e cioè secondo una necessità interna che non contempla variazioni; quelle che hanno tale principio in altro sono mosse contro natura (*parà physin*). Tutti i corpi che si muovono o cambiano, se non hanno movimento proprio, devono muoversi perciò per costrizione, il che significa che l'azione che produce un cambiamento contingente non può che essere esterna all'oggetto. È questa "esteriorità" dell'agente che distingue la natura dal fare, e quindi la fisica dall'etica e dalla tecnica, come precisa Aristotele nel Libro VI della *Metafisica*:

è evidente che la fisica non è scienza pratica né scienza poetica: infatti il principio delle produzioni è in colui che produce, ed è o l'intelletto o l'arte o altra facoltà; e il principio delle azioni pratiche è nell'agente ed è la

⁶ L'ispirazione fondamentale di *Sein und Zeit* sarebbe «il rifiuto della metafisica come ideologia del mondo della *totale Verwaltung*», G. Vattimo, "Pensiero debole, pensiero dei deboli", in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1706.

⁷ G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, in Id., *Opere complete*, Roma, Meltemi, 2007.

⁸ D. Ihde, *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives*, New York, Fordham University Press, 2010.

volizione, in quanto l'oggetto dell'azione pratica e della volizione coincidono⁹.

Proprio in questa esteriorità del principio dell'azione e del produrre consiste il carattere inevitabilmente “violento” dei movimenti *parà physin* rispetto ai processi naturali, che sono mossi da un principio interno necessario. Pertanto, scrive Aristotele in un brano citato da Vattimo in *Il concetto di fare in Aristotele*,

“per costrizione” (*bía*) e “contro natura” (*parà physin*) sono la stessa cosa. Ma se c'è un moto contro natura, dev'essercene anche uno secondo natura, contravvenendo al quale il primo ha luogo. E se i movimenti contro natura sono molti, quello secondo natura dev'essere uno solo; perché “secondo natura” può essere in un solo modo, mentre ciascun corpo può avere più movimenti contro natura¹⁰.

Questa definizione pone molte questioni, che concernono: 1) la traduzione della locuzione *parà physin*, importante per capire la relazione tra natura e tecnica, 2) il senso della variabilità che essa introduce nella natura e 3) il senso della violenza (*bía* in greco) che qui è richiamata, importante per capire il nesso tra uomo, tecnica e natura. Dico subito che non affronterò questo terzo punto, che mi pare il più delicato di tutti, e che perciò richiede una trattazione ben più approfondita e complessa di quella che qui potrei fare. Ma a cui le questioni 1 e 2 possono apportare un qualche contributo preliminare.

3. *Parà physin: una relazione analogica*

Vediamo il primo punto. Vattimo traduce l'espressione “*parà physin*” non “contro natura”, come fanno le traduzioni ufficiali, ma “oltre natura”¹¹. Si tratta di una traduzione che vorrebbe evitare l'antitesi tra natura e seconda natura (o cultura), a favore di un diverso rapporto tra esse. La preposizione *para-* significa infatti «presso, accanto, oltre, ecc.», ed «indica sia vicinanza spaziale [...] sia somiglianza, affinità o anche relazione secondaria, deviazione, alterazione, contrapposizione, e sim. [...]»¹². Vattimo giustifica infatti la sua traduzione osservando che anche l'arte è detta così, e non si può certo pensare

⁹ Aristotele, *Met.* VI, 1025b 21-25, tr. it. di G. Reale, Milano, Rusconi, 1992.

¹⁰ Aristotele, *De coelo*, 2, 300a 20-27, tr. it. di O. Longo, Firenze, Sansoni, 1961.

¹¹ G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, cit., p. 32 ss.

¹² Cfr. Dizionario Treccani, voce “para-”.

che essa sia del tutto contro natura, dal momento che Aristotele stesso la inquadra in una relazione mimetica e analogica con la natura¹³. Il “*para*” di “*parà physin*”, quindi, indica piuttosto una relazione analogica. Di conseguenza, l’“oltre” della traduzione che Vattimo predilige non è da intendere nel senso del “*meta*” della metafisica, dell’ulteriorità, ma piuttosto nel senso dell’alterità, della possibilità di diversificazione analogica. Per comprendere il senso di questa differenziazione possiamo riferirci al passo del Libro I delle *Categorie* in cui Aristotele introduce i possibili rapporti tra elementi del linguaggio, distinguendo la sinonimia (o univocità), la omonimia (o equivocità) e la paronimia (o rapporto analogico), una parola in cui la ricorrenza della preposizione “*para*” corrobora il parallelismo che stiamo cercando di istituire. La sinonimia corrisponde alla relazione sostanziale, cioè indica una relazione di identità, malgrado la differenza tra nomi; l’omonimia corrisponde alla relazione tra sostanze totalmente diverse, designate però da uno stesso nome, ed è per questo equivoca; la paronimia, invece, indica una relazione allo stesso tempo di identità e differenza, come accade appunto nell’analogia, o nella relazione mimetica che, come si diceva, caratterizza per Aristotele l’arte: «Si dicono paronime», scrive Aristotele, «tutte quelle cose che, differendo per il caso (*ptôsis*), derivano da qualcosa la loro denominazione [...]: ad esempio dalla grammatica il grammatico e dal coraggio il coraggioso»¹⁴. La relazione “*parà physin*”, possiamo allora dire, è una relazione paronimica: declinativa, flessiva e obliqua¹⁵.

4. *Parà physin*: l’essere contingente

Si spiega così l’altra questione che emerge dalla citazione aristotelica, e cioè la variabilità di ciò che è – come la *téchne* – *parà physin*. “*Parà physin*” o “oltre natura” – sempre secondo la traduzione di Vattimo – è ciò che è variabile, mentre quel che è “secondo natura” è invariabile: in quanto invariabile, ciò che è secondo natura è Uno, univoco come nel caso della sinonimia. La variabilità corrisponde per Aristotele all’accidentalità: diventa quindi chiaro il nesso tra l’essere accidentale (*katà symbebekós*), o contingente, di cui si occupa la tecnica, e l’essere che ha il principio del suo movimento fuori di sé, che è *parà physin*. Tale associazione, che nel luogo citato di Aristotele è solo implicita, è

¹³ G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, cit., p. 34.

¹⁴ Aristotele, *Categorie* I, 1a 8-15.

¹⁵ Per una trattazione più ampia sul significato ontologico ed epistemologico della paronimia mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Roma, Aracne, 2009.

confermata, osserva Vattimo, da molti passi aristotelici.¹⁶ La tecnica, insomma, ha come suo substrato ontologico ciò che è contingente, che può essere o non essere, e come tale comporta un'azione che opera dall'esterno, come accade in ogni produzione. Il legame costitutivo tra tecnica e contingenza – e cioè trasformazione possibile – resta a mio parere una costante nell'intera riflessione di Vattimo, a sottolineare il fatto che essa ha a che fare con la trasformabilità, da parte dell'uomo, dell'esistente. La tecnica, nel suo essere *parà physin*, rappresenta – come è evidente anche da un punto di vista paleoantropologico, in cui le prime produzioni tecniche sono legate a una sorta di memorizzazione ipomnesica – l'apertura della storia.

5. La tecnica: trascendimento o apoteosi della presenza?

Non c'è dubbio che tale concezione contraddice, e a un certo punto arriva a confliggere con la concezione heideggeriana della tecnica come *Gestell* e questo costituisce un sottile quanto a mio giudizio fondamentale punto di differenziazione tra Vattimo e Heidegger. Come è infatti possibile che quel che è principio del cambiamento – la *téchne* come trasformabilità del reale – giunga a presentarsi come principio di legittimazione dello *status quo*, e addirittura come compimento della metafisica della presenza? Come è possibile che ciò che mette in discussione il fattuale, il dato, perché richiede una capacità di “andare al di là del presente”, di trascenderlo, di essere *parà*, nel senso della variabilità analogica, e persino *meta*, nel senso della progettualità propria della buona metafisica, si trasformi nell'apoteosi della metafisica della presenza? C'è a mio parere qui un cortocircuito che è alla base dell'ambiguità, più volte ripetuta e financo troppo facilmente invocata, della tecnica, allo stesso tempo compimento e origine di un nuovo inizio, secondo il famoso detto di Hölderlin che Vattimo enfatizza, quasi cercandovi la soluzione forse un po' troppo facile di tale paradosso: «Ma là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva»¹⁷.

In una pagina di “Post-moderno, tecnologia, ontologia”, in *Nichilismo ed emancipazione*, Vattimo riprende l'affermazione heideggeriana, contenuta in *Identità e differenza*, e che è un vero *hapax legomenon* nel corpus delle opere di Heidegger, secondo cui nella tecnica ci sia un primo albeggiare dell'*Ereignis*, da

¹⁶ G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, cit., p. 37.

¹⁷ M. Heidegger, “La questione della tecnica”, in *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 22. Per una ricostruzione del pensiero heideggeriano sulla tecnica cfr. Mazzarella E., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Roma, Carocci, 2021; C. Di Martino, *La tecnica*, in A. Fabris (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Roma, Carocci, 2023, pp. 207-238.

cui dipende l'oltrepassamento della metafisica¹⁸. E, riportando una confidenza di Gadamer, dice che Heidegger considerava uno dei punti più fallimentari del suo pensiero «proprio l'insufficiente elaborazione di questo intuito rapporto tra l'oltrepassamento della metafisica e la scienza-tecnica moderna»¹⁹. Vattimo assume questa intuizione heideggeriana, tanto da farne il compito principale dell'ermeneutica post-heideggeriana.

Assumendo il compito di sviluppare l'intuizione di Heidegger, Vattimo a mio parere si trova di fronte a due soluzioni possibili. Una prima soluzione è quella che fa riferimento a due epoche o diverse forme della tecnica, una propria del *Gestell* e una operatrice del suo oltrepassamento. Il *Gestell* appare infatti legato, per Vattimo, a una precisa forma della tecnica, quella meccanica.

Sia Heidegger sia Adorno, infatti, rimasero sempre legati a una visione della tecnologia dominata dal modello del motore, dell'energia meccanica: la tecnologia moderna, perciò, non poteva che dar luogo a una società subordinata a un potere centrale che manda i suoi ordini a una periferia puramente passiva, appunto come le rotelle di un ingranaggio, siano poi questi ordini impulsi meccanici, slogan di propaganda politica o pubblicità commerciale²⁰.

Se nella tecnica è allora possibile ritrovare una nuova alba, un oltrepassamento della metafisica, ciò accade in seguito all'affermarsi delle tecnologie elettroniche e della comunicazione, che dissolvono il rapporto soggetto-oggetto e, con esso, l'istanza di dominio dell'uomo sul mondo e sugli altri uomini, a favore di rapporti più paritetici, orizzontali, diremmo democratici. Come si sa, questa prospettiva è stata poi anche criticamente rivista da Vattimo stesso nell'Appendice alla seconda edizione della *Società trasparente*, intitolata "I limiti della derealizzazione"²¹.

Ma c'è un'altra strada, a mio parere, oltre questa che porta a distinguere vari tipi di tecnologie, per pensare il nesso tra oltrepassamento della metafisica

¹⁸ G. Vattimo, "Post-moderno, tecnologia, ontologia", in *Nichilismo ed emancipazione*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1979 (ripetuto anche in "Il futuro dell'ermeneutica", *Essere e dintorni*, ivi, p. 2239).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ G. Vattimo, "I limiti della derealizzazione", in *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 2000, pp. 101-121. Per una discussione di questo punto, anche in riferimento alle più attuali tecnologie informatiche, rinvio a M. Carbone, *Vattimo, l'ideale della trasparenza' e l'ideologia della Trasparenza 2.0*, «Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», vol. 15 (2023), n. 2, 9-20.

della presenza e tecnica. Una strada a mio avviso più proficua, che punta piuttosto sul senso ontologico stesso della tecnica, come ho cercato qui di dire, ovvero sul suo essere *parà physin*. A mio parere, Vattimo ha presente questo punto, ma non lo esplicita sempre chiaramente, perché esso richiede una distanziamento dalla concezione heideggeriana che fa del *Gestell* il momento culminante della metafisica e della storia dell'essere, per vedere piuttosto in essa l'elemento già dissolutivo della metafisica, quello che declina la presenza, potremmo dire, nelle sue variazioni possibili, che sono l'ambito proprio del fare, tanto della *prâxis* quanto della *poiesis*. Ho insomma l'impressione che in Vattimo sia quantomeno più chiaro che in Heidegger il fatto che la dimensione ontologica della tecnica non sia contraria alla messa in discussione della metafisica della presenza, cioè della metafisica sostanzialista, ma sia piuttosto un elemento di tale critica; di conseguenza, il *Gestell* è sì il compimento della metafisica della presenza, ma nella misura in cui in esso viene meno la vocazione declinativa, trasformativa, e persino nichilistica della tecnica, in quanto dissolutrice di rapporti sostanziali, a favore di una sua naturalizzazione. Il *Gestell* è insomma per Vattimo una forza che *impedisce* ogni ulteriore trasformazione, in quanto la tecnica vi appare come naturalizzata. E ciò ha anche a che fare con la posizione dell'uomo in questo discorso.

Uno dei suoi ultimi scritti su questo tema, pubblicato in *Essere e dintorni*, ha un titolo che parafrasa quello famoso di Heidegger (che Vattimo, sia detto incidentalmente, aveva curato in traduzione italiana), con una piccola aggiunta che ribadisce il peso che la storia ha nella sua concezione della tecnica, ovvero *La questione della tecnica oggi*. Vattimo vi ribadisce chiaramente che il vero problema della tecnica – in generale, ma soprattutto oggi, nel momento storico in cui ci troviamo – è quello della sua trasformazione in una struttura di dominio, in una “macchina” che procede da sé, impersonale, e che si autolegittima sulla base della necessità del suo continuare a procedere in questo modo, e cioè sulla base del suo stesso funzionamento interno. Così intesa, la tecnica diventa davvero espressione di quella metafisica della presenza in cui l'essere è compreso come qualcosa di imm modificabile, che è mosso da una dinamica interna: è cioè *naturalizzato*, il che significa la scomparsa del *para* del *parà physin*. L'autonomizzazione della tecnica corrisponde a una sua comprensione in termini autopoietici, cosa che è la definizione tipica della natura. E ciò va di pari passo con una sua deantropologizzazione. Se la tecnica è macchinazione, scrive infatti Vattimo, lo è perché sembra «escludere l'azione

e la scelta da parte di un soggetto coinvolto in una certa attività»,²² trasformandosi in una forma di dominio pericolosa perché impersonale. Paradossalmente, proprio questa de-antropologizzazione implicita nel *Gestell* trasforma la tecnica in una realtà im-positiva del tutto dipendente dal “destino” dell’essere, e cioè la naturalizza come momento del disvelamento della *physis*.

6. L’oblio dell’essere è l’oblio della storia

È qui allora, a mio parere, che si può cogliere la sottile, ma significativa divergenza tra Heidegger e Vattimo, tanto più grande quanto apparentemente impercettibile: Heidegger pensa la tecnica come compimento della metafisica della presenza perché in essa si realizzerebbe l’oblio dell’essere come *physis*, e cioè di una natura di principio, o in principio, antecedente all’azione umana, mossa da un principio interno di cui si tratta di tutelare l’integrità. Al contrario, Vattimo intende la tecnica come compimento della metafisica della presenza perché in essa si realizza l’oblio dell’essere come *storia*, a favore appunto di una sua naturalizzazione²³, cioè della sua comprensione come mossa da un principio interno e indipendente dall’uomo, il suo diventare un «mondo autonomo» e, pertanto, “automatico”, che «sfugge sempre più alla nostra possibilità di controllo e di comprensione»²⁴. Su questa base, l’oblio dell’essere si risolve nell’affermazione della presenzialità dell’ente, nel suo imporsi come essenza perdurante, *ousía*, ma questa è, per Vattimo, una naturalizzazione. Ricordare la differenza ontologica, di conseguenza, non è ricordare un’essenza dell’essere distinta dall’essere storico del mondo, ma ricordare esattamente la condizione di storicità del mondo, il suo essere contingente, e cioè *parà physin*: «Non dimenticare l’Essere lasciando che gli enti ne occupino il posto significa solo sospendere l’ente nella sua pretesa di perentorietà»²⁵. La nozione di differenza ontologica è quindi per Vattimo, non un modo per scavare un solco tra enti ed essere, ma un modo per evitare che l’essere si consolidi e si identifichi completamente con l’ente, e cioè con la presenza; lungi dall’aprire su una sorta di mondo platonico iperurano, ciò che è eternamente al di là dell’ente, la differenza ontologica opera come un fattore di de-presentificazione dell’attuale,

²² G. Vattimo, “La questione della tecnica oggi”, in *Essere e dintorni*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 2305.

²³ Si veda a questo proposito anche l’analogia che Vattimo propone tra la *totale Verwaltung* e le condizioni della moderna scienza della natura, la quale, come ha sostenuto Weber, non sarebbe stata possibile senza il monoteismo, e cioè senza la tendenza a ridurre e ricondurre tutto a un principio o una legge unica. Cfr. *ivi*, p. 2306.

²⁴ *Ivi*, p. 2304.

²⁵ G. Vattimo, “Introduzione” a *Della realtà*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 156.

di ciò che è consolidato, a favore di una sua storicizzazione, cioè della sua trasformabilità. Come Vattimo scrive ancora in “La dissoluzione etica della realtà”, saggio contenuto in *Della realtà*:

L’Essere, per il pensiero debole che si ritiene in ciò fedele a Heidegger, è l’evento della differenza ontologica in atto: l’Essere si dà come presa di distanza dall’ente in quanto datità obiettiva. Il ritorno dell’Essere – la rammemorazione di esso a cui Heidegger ci invita – consiste nell’indebolimento progressivo di ciò che si dà come stabile, valore, principio, dato ineludibile²⁶.

Questo essere debole è l’essere contingente. Il *Gestell* è l’oblio della trasformabilità del reale, cioè della sua contingenza. Leggiamo ancora da “La questione della tecnica oggi”:

Se si dimentica la differenza ontologica, allora la totalità dell’essere si riduce a ciò che c’è, all’ordine fattuale delle cose, che esclude l’innovazione, la trasformazione, e ancor più la rivoluzione. Il dominio della tecnica, in cui tutto ciò che accade è pianificato e previsto in linea di principio – questo è il buon funzionamento del *Ge-stell* –, esclude idealmente il futuro e la novità²⁷.

Il “fare” dell’uomo, insomma, consente di pensare l’essere come modificabile e contingente, consente cioè di pensare propriamente la storia, e non solo la natura; se allora fosse la *téchne* in quanto tale a dare avvio alla decadenza nella metafisica della presenza, se fosse essa la causa e l’effetto del compimento della metafisica nel *Gestell*, sarebbe allora la storia stessa l’effetto e il segno di questa decadenza: ma credo che una tesi del genere è alla fine quantomai lontana dalla prospettiva di Vattimo. Non è la storia, ma la mancanza di storia quel che produce l’irrigidimento della tecnica nella *totale Verwaltung*: il totalitarismo blocca la storia, non ne è una conseguenza. Se c’è dunque una violenza, una *Gewalt* nel *Gestell*, essa è, non nella sua condizione paranaturale, ma, direi, nella cancellazione di questa condizione, fino alla sua solidificazione, in una forma di necessitarismo dal sapore naturalistico che non contempla alternativa, che è «incapac[e] di produrre, come in una sorta di inerzia, una novità autentica»²⁸: una “seconda natura” che viene accettata e fatta accettare *ut sic*, ovvero come fosse una prima natura²⁹. Ed è per questo,

²⁶ Id., “La dissoluzione etica della realtà”, *ivi*, p. 1650.

²⁷ Id., “La questione della tecnica oggi”, *ivi*, p. 2308.

²⁸ *Ivi*, p. 2304.

²⁹ *Ivi*, p. 2307.

anche, che l'arte – come ogni produzione umana – ha una portata critica: perché ci ricorda che, in realtà, una tale rigidità, per quanto duratura, è del tutto astorica e che un altro modo d'essere è sempre possibile. Che una metafisica, come regno del non attuale, della non presenza, e cioè del possibile, come bisogno di un mondo diverso, è sempre ancora possibile. L'oblio dell'essere, della differenza, delle trasformazioni, si dice in conclusione di “La questione della tecnica oggi”, è

il potere di farci credere che non ci sia una possibile alternativa all'attuale stato di cose. Se questo processo prosegue – non automaticamente, ma consapevolmente guidato dalle classi dominanti –, abbiamo ragioni per aspettarci la fine della storia, perché la storia, come disse una volta Benedetto Croce, non è altro che la storia della libertà³⁰.

gaetano.chiurazzi@unito.it³¹

Gaetano Chiurazzi è professore ordinario di Filosofia Teoretica all'Università di Torino e Direttore di progetto presso il Collège International de Philosophie (2019-2025). Ha studiato e svolto attività di ricerca presso le università di Berlino, Heidelberg, Parigi, Oxford, Varsavia, Friburgo. I suoi interessi sono rivolti soprattutto all'ermeneutica filosofica, alla fenomenologia, alla filosofia classica tedesca, e più in generale alla filosofia contemporanea. Oltre a svariati saggi pubblicati in riviste nazionali e internazionali, ha pubblicato: *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica* (1992); *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere* (1996); *Il postmoderno* (2002²); *Teorie del giudizio* (2005; tr. spagnola 2008); *Modalità ed esistenza* (2001; tr. tedesca 2006); *L'esperienza della verità* (2011; tr. serba, inglese e portoghese); *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile* (2017; tr. inglese e spagnola); *Seconda natura. Da Lascaux al digitale* (2021; tr. francese 2024).

³⁰ Ivi, p. 2309.

³¹ Questo testo è stato pubblicato su invito dei curatori di questo numero.