

Tecnica e nichilismo

CAMILLA PIERI

This paper examines 'technology' and 'nihilism' referring to three different philosophers: Max Horkheimer, Theodor Adorno and Martin Heidegger. In fact Horkheimer, Adorno and Heidegger had underlined a strong connection between 'technology' and 'nihilism' because of which man and world are reduced to superficial things. By analyzing their formulation of present society, it is also possible to underline their common intention to begin a new way of thinking about man and world.

Keywords: *technology, nihilism, subject, metaphysics*

«La tecnica ha il suo fondamento nella storia della metafisica».

(M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*)

«La razionalità tecnica di oggi non è altro che la razionalità del dominio».

(M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*)

Nonostante l'impianto teorico di riferimento sia indubbiamente differente, Horkheimer e Adorno da una parte e Heidegger dall'altra pongono tuttavia l'attenzione su un comune nucleo concettuale di grande rilievo: il tratto squisitamente nichilistico della tecnica e della «civiltà attuale»¹ in cui la tecnica si realizza come sistema onnicomprensivo. In particolare, è la «totalità dell'industria culturale»², ovvero la sua pervasività e il suo porsi o, meglio, imporsi come unico orizzonte dispensatore di senso (allorché vacuo e mistificato), a rappresentare per i tre autori sopracitati una questione di estrema crucialità proprio perché cruciali sono le sue

¹ M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. 126.

² Ivi, p. 144.

ricadute innanzitutto sul piano dell'esistere/agire dell'individuo. Lungi dall'essere accadimento storico fra tanti, la tecnica, insomma, inaugura un'epoca che, come sottolinea lo stesso Heidegger, «non è solo un'epoca nuova rispetto alle precedenti, [...] ma si impone da se stessa ed esplicitamente come la nuova»³.

Connessa direttamente alla pratica del dominio, la tecnica – e con essa la più generale industria culturale a cui fanno riferimento i francofortesi – è espressione di quella ragione essenzialmente strumentale che, come leggiamo in *Dialettica dell'illuminismo*, impone se stessa innanzitutto in forma coatta: «La violenza della società industriale opera sugli uomini una volta per tutte»⁴, ovvero si afferma come *il* nuovo sistema in maniera non graduale, violenta e, soprattutto, investendo la società stessa in maniera, appunto, *sistematica*. In quanto espressione del principio di ragione, anche la tecnica si avvale di quella pratica universalizzante, propria della razionalità strumentale, in virtù della quale «la civiltà attuale conferisce a tutti i suoi prodotti un'aria di somiglianza»⁵; si tratta, in particolare, di una «somiglianza» che non è affatto rinvenimento della comune unità ontologica che giustifica la differenza, bensì abbattimento delle differenze in quanto tali ed esaltazione di un'identità autoreferenziale che punta alla smaterializzazione dell'individuo in quanto portatore di differenze. Scrivono a questo proposito i francofortesi che «l'industria culturale ha perfidamente realizzato l'uomo come essere generico»⁶; l'essere *generico*, diversamente dall'essere *generale*, non è, dunque, l'uomo in quanto espressione dell'umano, ma è, al contrario, l'uomo privato del suo esistere come momento particolare, e quindi differente, dell'Essere, l'uomo reso virtuale in quanto ridotto «a ciò per cui può sostituire ogni altro: un esemplare fungibile della specie»⁷. Dunque, i tratti più immediatamente evidenti della società attuale, ovvero il conformismo e l'omologazione, lungi dall'essere superficiali meccanismi sociali di per sé contingenti, sono in realtà soltanto le conseguenze più evidenti dell'imposizione di quella «genericità e indeterminatezza»⁸ che investe l'uomo non soltanto in ambito sociale, ma, prima di tutto, nella profondità della sua costituzione ontologica, ovvero nel suo esistere come momento particolare dell'Essere. La virtualità che scaturisce dall'epurazione delle differenze comporta, secondo Horkheimer e Adorno, la nascita di una vera e pro-

³ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2003, p. 92.

⁴ Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 133-134.

⁵ Ivi, p. 126.

⁶ Ivi, p. 156.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 158.

pria «pseudoindividualità»⁹, il cui carattere illusorio risiede nel completo assorbimento dell'individuale nel generico: «Esso [l'individuo] viene tollerato solo in quanto la sua identità senza riserve con l'universale è fuori questione»¹⁰, dove per «identità senza riserve» si intende appunto non l'identità come sintesi dialettica – e, dunque, come fondamento ontologico – delle differenze, bensì l'identità come tautologica e auto-referenziale identità di sé col sé che non ammette differenza alcuna. Se è vero, come ci ricorda Heidegger, che «occorre, innanzitutto e in ogni caso, concepire l'essenza dell'epoca in base alla verità dell'Essere che la domina»¹¹, allora un'epoca che priva l'uomo della differenza quale sua peculiare modalità esistenziale non fa che mistificare l'Essere che di quella differenza è ultima e imprescindibile giustificazione; in questo senso, «il puro nulla»¹² a cui viene ridotto, secondo Horkheimer e Adorno, l'individuo è in realtà un annichilimento che investe prima di tutto l'Essere in quanto tale e, di conseguenza, l'uomo che dell'Essere è momento particolare. Sopprimere le differenze che nell'esistenza si manifestano significa, infatti, misconoscere la differenza quale modalità esistenziale secondo cui l'Essere appare; significa, insomma, annullare la persona, feuerbachianamente intesa come personificazione del genere umano, e imporre lo pseudoindividuo quale generalità scaduta a vuota e mistificata genericità.

Eppure, la differenza, in quanto luogo del differire fenomenico dell'Essere, è anche il luogo privilegiato del movimento, di quel movimento che è appunto divenire che scandisce il farsi presenza temporale, ovvero destinata alla morte, di un Essere di per sé avulso da qualunque temporalità. Abbattere le differenze, allora, significa sostituire alla linearità temporale, che conduce inesorabilmente la presenza alla morte, una circolarità atemporale che segue i ritmi disumani di una tecnica estranea alla dialettica del divenire: «La novità della fase della cultura di massa [...] consiste appunto nell'esclusione del nuovo. La macchina ruota, se così si può dire, *sur place*»¹³. Sul piano dell'agire, tutto ciò si traduce inevitabilmente nell'inculcamento della pratica dell'imitazione, intesa appunto come ripetizione dell'identico svuotato di contenuto, come sacrificio dell'individuale in favore del generico. L'assenza di differenze, ovvero di movimento, si declina inoltre in uno sterile immobilismo, ovvero nella «proclamazione energica e sistematica di ciò che esiste»¹⁴; in questo

⁹ Ivi, p. 166.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, cit., p. 97.

¹² Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 156.

¹³ Ivi, p. 142.

¹⁴ Ivi, p. 158.

modo, l'immediatamente evidente, costretto alla vana ripetizione di se stesso, si erge insomma quale unica possibile realtà che nulla lascia al di fuori di (e oltre) sé. Nell'attuale età della tecnica, neppure l'opera d'arte, secondo Horkheimer e Adorno, riesce a sfuggire a tale assorbimento coatto da parte dell'industria culturale, venendo così privata di quella sua peculiarità ontologica che la rende strumento di critica per eccellenza; l'opera d'arte, da luogo di trascendimento, di superamento dell'esistente in vista di un ulteriore esistente possibile, scade infatti a semplice mezzo di esaltazione dell'esistente in quanto tale, diventando anch'essa oggetto tra oggetti, cosa tra cose. Questa, in sintesi, la fisionomia della società attuale secondo i francofortesi: «La nuova ideologia ha per oggetto il mondo come tale. Essa adopera il culto del fatto, limitandosi a sollevare la cattiva realtà, mediante la riproduzione più scrupolosa possibile, nel regno dei fatti accertati»¹⁵. L'oggettivazione del mondo e dell'uomo, ovvero la sua spersonalizzazione e genericizzazione, l'imposizione del «culto del fatto» che non lascia spazio alcuno a qualunque spiraglio di trascendenza, sono dunque i principali tratti che Horkheimer e Adorno rintracciano nella società attuale e nel suo carattere totalitario e totalizzante.

Anche se apparentemente distanti, non lontane sono in realtà le conclusioni a cui giunge la riflessione di Heidegger in merito. In particolare, la razionalità tecnica viene ricondotta da Heidegger all'interno di quella parabola nichilistica descritta dalla metafisica occidentale che troverebbe appunto nella tecnica il suo esito più compiuto. A questo proposito, Karl Löwith afferma che secondo la riflessione heideggeriana «tutta la metafisica occidentale avrebbe spianato la via alle scienze e alla tecnica scientifica, quindi la metafisica giunge soltanto ora alla pienezza del suo sviluppo al dominio totale e ad una portata decisiva per la storia universale»¹⁶; in particolare, la tecnica viene letta da Heidegger come compimento della metafisica in quanto fenomeno che esaspera, perfezionandola, quella riduzione dell'Essere a presenza di Essere che avrebbe caratterizzato tutta la filosofia occidentale da Platone a Nietzsche compresi. Se la metafisica, infatti, fraintende e mortifica l'Essere nel momento in cui lo appiattisce sull'ente, la tecnica a sua volta riduce l'ente metafisico a strumento, ovvero a ciò che è immediatamente utilizzabile in quanto rispondente a criteri di funzionalità ed efficienza. Anche nell'età della tecnica, e più in generale in quella che Heidegger definisce 'Età moderna', «l'essere rimane per noi qualcosa di indifferente»¹⁷, poiché le categorie metafisiche di cui la

¹⁵ Ivi, p. 159.

¹⁶ K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, SE, Milano 2006, p. 9.

¹⁷ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2006, p. 313.

tecnica si nutre risultano del tutto inadeguate per attingere alla dimensione ontologica che trascende la superficie dell'immediata presenza.

L'appiattimento dell'ontologico sul fenomenico che contraddistingue il pensiero metafisico e che si radicalizza nell'Età moderna fa di quest'ultima lo scenario storico caratterizzato, secondo Heidegger, da un evento epocale quale il «divenire-immagine del mondo»; infatti, con l'avvento della modernità «non è che si sia passati da una immagine medioevale del mondo a una moderna», bensì si è assistito a una profonda modificazione circa la verità dell'essente in base alla quale «l'Essere dell'essente viene cercato e trovato nella rappresentatezza dell'essente»¹⁸. Come insegna la lezione schopenhaueriana, rappresentazione è innanzitutto «oggetto in rapporto al soggetto»¹⁹; dunque, il farsi immagine del mondo coincide con il ridursi della realtà a piatta immagine priva di profondità ontologica che, nello specifico, altro non è che il prodotto delle rappresentazioni del soggetto rappresentante; per dirla con Heidegger, «l'essente nella sua interezza viene ora visto in modo tale che esso è essente solo e unicamente in quanto è posto dall'uomo rappresentante-produttore»²⁰. In questo modo, la razionalità tecnica si rivela come diretta erede della metafisica cartesiana, la cui svolta epocale è consistita appunto nell'opporre – o, meglio, nel porre di fronte – un soggetto rappresentante a un oggetto rappresentato a partire dalla definizione dell'uomo come «*subiectum* nel senso del rappresentare che si rappresenta»²¹. Il mondo divenuto oggetto per un soggetto a partire dal *cogito* cartesiano è, dunque, il mondo divenuto rappresentazione, ovvero prodotto di quel soggetto cosciente che *si* rappresenta il mondo nel suo porsi di fronte al mondo e nel suo imporsi come privilegiato punto di vista a partire dal quale pensare il mondo esclusivamente come superficiale rappresentazione. In particolare, il *cogito ergo sum* cartesiano impone, secondo Heidegger, una precisa equazione tra l'attività rappresentante del soggetto e la sua costituzione ontologica, poiché «dice che io sono in quanto colui che rappresenta, che non soltanto il *mio* essere è essenzialmente determinato da questo rappresentare, ma che il mio rappresentare [...] decide sulla presenza di ogni rappresentato»²²; dunque, con la metafisica moderna inaugurata da Cartesio il mondo esiste soltanto come oggetto per un soggetto, ovvero l'essente esiste soltanto come prodotto dell'attività rappresentativa dell'uomo, il quale giustifica a partire dal *cogito* tanto la propria sussi-

¹⁸ Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, cit., p. 90.

¹⁹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 25.

²⁰ Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, cit., p. 89.

²¹ Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 201.

²² Ivi, p. 194.

stenza ontologica di soggetto rappresentante quanto la sussistenza del mondo in quanto oggetto rappresentato.

La riduzione del mondo a oggetto che Horkheimer e Adorno denunciano nella società attuale è, quindi, riconosciuta anche da Heidegger²³; eppure, alla spersonalizzazione rinvenuta dai francofortesi, Heidegger contrappone – ma soltanto in apparenza – la tesi secondo la quale l'uomo, in quanto soggetto, «diviene quell'essente su cui ogni essente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'essente in quanto tale»²⁴. Una tesi, come abbiamo anticipato, opposta soltanto in apparenza a quella di Horkheimer e Adorno poiché decisiva è l'interpretazione heideggeriana della nozione di soggetto. Se il soggetto di Horkheimer e Adorno è la persona feuerbachianamente intesa come espressione del genere umano, quella di soggetto è per Heidegger nozione compromessa in partenza dal suo nascere e imporsi nel quadro del pensiero metafisico. Il soggetto heideggeriano, infatti, è quel *subjectum* che, a partire da Cartesio, ha rivendicato la propria centralità nell'essente arrogandosi il diritto di ergersi come sostegno gnoseologico e ontologico a un tempo dell'essente stesso, riducendo quest'ultimo a prodotto della propria attività rappresentativa. Dire, dunque, che con l'avvento della modernità «enticità, ora, vuol dire rappresentatezza del soggetto che rap-presenta»²⁵ per Heidegger non significa attribuire alla modernità il merito di aver finalmente elevato e compreso il senso originario dell'*humanitas*, bensì significa denunciare l'inadeguatezza con cui la modernità ha inteso – e continua a intendere nella sua attuale evoluzione tecnica – tanto l'uomo quanto il suo rapporto con l'essente. Se, insomma, per Horkheimer e Adorno la razionalità tecnica realizza una sistematica 'mistificazione di massa' nel momento in cui riduce l'uomo a oggetto tra oggetti, per Heidegger il carattere mistificante della modernità consiste invece nel ridurre l'uomo a soggetto – mortificando la sua composita costituzione ontico-ontologica di essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) – e il mondo a oggetto, ovvero a piatta rappresentazione priva di profondità ontologica e, dunque, di per sé ingiustificata. In questo modo, il soggetto, che pretende di imporsi quale fondamento ultimo dell'essente, in realtà si colloca nella parabola nichilistica della metafisica in quanto priva il mondo di un solido sostegno ontologico, riducendo infatti quest'ultimo a prodotto rappresentativo che a nulla rimanda se non all'ambito della

²³ «Nessuna epoca precedente ha forgiato un oggettivismo paragonabile al suo», Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, cit., p. 88.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 203.

semplice presenza²⁶. Nichilistica, dunque, la desoggettivazione che secondo Horkheimer e Adorno la razionalità tecnica instaura; nichilistica allo stesso modo, ma per ragioni differenti, è la rappresentatività del mondo inaugurata dalla metafisica cartesiana ed ereditata, nonché esasperata, dall'oggettivazione forzata dell'essente da parte della razionalità tecnica.

Questo comune sfondo nichilistico sul quale Horkheimer, Adorno e Heidegger collocano il dispiegarsi della razionalità tecnica ci consente di evidenziare un ulteriore sviluppo della tesi heideggeriana affine alla riflessione dei francofortesi: la questione dell'opera d'arte e della nuova fisionomia che l'arte in generale assume nell'età della tecnica. Come abbiamo sottolineato in precedenza, nel suo scadere a funzionale cosa tra cose, per Horkheimer e Adorno l'arte viene 'fagocitata' all'interno dell'oggettivazione tecnica attraverso la categoria della 'cultura', la quale «contiene già virtualmente la presa di possesso, l'incasellamento, la classificazione»²⁷; infatti, anche l'attuale 'cultura', funzionale a quel principio di ragione schopenhauerianamente inteso in termini di ragione strumentale, si limita a categorizzare e a scomporre analiticamente l'esistente senza promuovere alcuna attività di trascendimento dell'esistente stesso. In questo modo, anche l'arte, in quanto forma di cultura, si riduce a morta 'vivisezione' dell'esistente, a mera riproduzione e imitazione di una porzione di mondo. A tal proposito, la capacità di trascendimento dell'esistente che Horkheimer e Adorno individuano come tratto qualificante dell'arte, ancorché mortificato dalla razionalità tecnica, viene riconosciuto e condiviso anche da Heidegger: «Nella vicinanza dell'opera, siamo stati improvvisamente altrove, in un luogo diverso da quello in cui stiamo di solito e che ci è abituale»²⁸; di fronte all'opera d'arte, scrive dunque Heidegger, l'uomo abbandona anche solo momentaneamente il suo esistere *qui e ora* per approdare in un «altrove» che è, appunto, dimensione 'altra' rispetto alla fatticità dell'immediatamente presente. L'opera d'arte, dunque, è innanzitutto esaustiva dimostrazione della parzialità del sistema tecnico, poiché smentisce quel «culto del fatto» che ammette la presenza come unica realtà²⁹. Inoltre, da iniziale evento critico, l'arte diventa ben presto esperienza ontologica privilegiata, in quanto si configura, secondo Heidegger, come «l'apertura inaugurale della verità dell'essente: l'acc-

²⁶ «L'essente, in quanto l'oggettivo, viene bevuto, assorbito entro l'immanenza della soggettività. [...] Lo stato insurrezionale dell'uomo entro la soggettività riduce l'essente allo stato di ostante, di oggetto», Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Holzwege*, cit., pp. 261-262.

²⁷ Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 138.

²⁸ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, cit., p. 21.

²⁹ «Mediante l'opera il durato-finora viene contestato e confutato nella sua realtà esclusiva» (ivi, p. 63).

dimento della verità»³⁰; nel suo dislocarsi «altrove» rispetto al *qui* e *ora*, l'arte si apre, consentendo al fruitore dell'opera la contemplazione di tale apertura, all'«altro» ontologico per eccellenza, ovvero a quella verità che, pur essendo giustificazione ultima dell'apparire, è di per sé irriducibile all'apparire in quanto tale. «Essere un'opera significa: esporre un mondo»³¹; eccolo il carattere di eccedenza dell'arte che la società attuale «reprime e soffoca»³² in quanto assolutamente inconciliabile con il «culto del fatto», ovvero il culto dell'immanenza, vigente. Mantenendo «aperto l'aperto del mondo»³³, l'arte disvela l'apertura quale legame originario tra l'immediatamente presente e l'«altrove», ovvero tra la presenza e l'Essere che di quella presenza è sostegno e giustificazione ultima; non più, dunque, il mondo soltanto come rappresentazione, bensì il mondo come rappresentazione capace, però, di salvaguardare un originario e inscindibile legame con il proprio fondamento – un fondamento che la tecnica, soffocando l'apertura originaria all'Essere dell'esistente, tenta costantemente di celare. Ecco perché, considerando l'interpretazione heideggeriana della nozione di soggetto, Heidegger può affermare che «la soggettività si determina partendo dall'essenza della verità come 'certezza' e dall'essere come rappresentatezza»³⁴; nell'epoca dell'immagine del mondo, dunque, è soltanto l'immediatamente presente ed è *vero* soltanto ciò che si accorda con la rappresentatività del soggetto, ovvero soltanto ciò che risponde a criteri di concordanza fra il *cogitare* e l'esistere, e di cui, per questo motivo, si è certi. L'Essere come presenza e la verità come assicurazione dell'ente – e, in ultima analisi, come salvaguardia dell'esistente e conseguente chiusura all'alterità – sono così i fondamenti teoretici su cui si dispiega il sistema tecnico attualmente vigente.

In quanto esasperata declinazione della ragione strumentale, la tecnica non può non avere cruciali ricadute anche su un altro decisivo piano, ovvero quello inerente al linguaggio. Scrivono a questo proposito Horkheimer e Adorno: «Se la parola, prima della sua razionalizzazione, aveva liberato, insieme al desiderio, anche la menzogna, la parola razionalizzata è divenuta una camicia di forza, un'armatura soffocante»³⁵; anche la parola, dunque, come l'opera d'arte, viene privata del suo carattere eccedente, del suo dislocarsi in un luogo altro rispetto alla semplice presenza, e viene all'opposto incatenata al *qui* e all'*ora*, divenendo anch'essa, al pari dell'opera d'arte, semplice mezzo di registrazione e attestazione

³⁰ Ivi, p. 24.

³¹ Ivi, p. 30.

³² Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 149.

³³ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., p. 31.

³⁴ Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 234.

³⁵ Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 178.

del fatto. In accordo con i francofortesi, leggiamo nell'*Origine dell'opera d'arte*: «Nella rappresentazione corrente il linguaggio [...] serve a discorrere e ad accordarsi, e in generale all'intesa reciproca. Ma il linguaggio non è soltanto né in primo luogo un'espressione orale e scritta di ciò che dev'essere comunicato [...]: è il linguaggio, è la loquenza stessa a condurre per la prima volta nell'aperto l'essente come essente»³⁶. Il linguaggio tecnico, «la parola razionalizzata», altro non fa se non garantire perfetta coerenza e corrispondenza tra il *cogito* e la presenza, tra l'attività rappresentativa del soggetto e il prodotto oggettivato di tale attività, limitandosi, dunque, a funzionare come legame tra due sfere dell'immanenza (quelle, appunto, del soggetto e dell'oggetto). Ancora una volta, nessuno spazio viene lasciato alla trascendenza, nessuna *chance* viene concessa alla parola in quanto portatrice del non detto, del non esistente, del non immediatamente riconducibile alla fatticità della rappresentazione. Eppure, ci ricorda ancora Heidegger, prima di essere attestazione del fatto, il linguaggio è disvelamento dell'«aperto», è 'cordone ombelicale' – al pari dell'arte che, non a caso, per Heidegger è essenzialmente parola poetica – tra sfera dell'apparire e sfera dell'Essere, è, dunque, memoria dell'origine ontologica tanto dell'uomo quanto del mondo.

Per queste ragioni, dunque, comune a Horkheimer, Adorno e Heidegger sembra essere l'appello a un radicale ripensamento delle categorie sulle quali si erge il nichilismo tecnico; per i primi, ripensamento di un soggetto inteso quale portatore di differenze e, dunque, quale adeguata espressione del genere umano; per il secondo, ripensamento dell'uomo quale composito essere-nel-mondo, capace di restaurare un originario rapporto con il proprio esistere e con quell'Essere a lungo obliato dalla metafisica occidentale: «Lungo è il tempo indigente della notte del mondo. [...] Lungo è il tempo perché perfino lo sgomento, di per sé preso come un fondamento della svolta, non può nulla finché non sono i mortali a svoltare. Ma i mortali svoltano solo se si trovano nella loro propria essenza»³⁷.

³⁶ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., p. 61.

³⁷ Heidegger, *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, cit., p. 271.

