

Sandro Gorgone*

Alle soglie dell'umano. L'oltreuomo nietzscheano e il postumanismo

Peer-reviewed Article. Received: March 18, 2022. Accepted: April, 3, 2022.

Abstract: The paper starts with Nietzsche's analysis of the age of machine and technique in order to find a correlation with the Posthuman Thought. The focus is not to discover an affinity between Nietzsche's *Übermensch* and the Posthuman but to interpret the posthumanistic deconstruction of the classical humanistic concepts of human subjectivity – anthropocentrism, autonomy, identity – from the point of view of Nietzsche's theory of Becoming and *Übermensch*. Like Heidegger has shown, the supreme will of power – to the becoming the character of being to impress – consists of allowing the technique each possible transformation and metamorphosis of reality and man. The *Übermensch* can be interpreted as prefiguration of the new human type, able to govern technically the deep power of Chaos. Finally, will be displayed the divergence between the posthumanistic 'passing' of human through contamination and hybridization and Nietzsche's idea of beyond the man as 'sense of earth'.

L'articolo parte dall'analisi di Nietzsche dell'età della macchina e della tecnica, per trovare una correlazione con il pensiero postumano. L'obiettivo non è scoprire un'affinità tra lo *Übermensch* di Nietzsche e il Postumano, ma interpretare la decostruzione postumanistica dei concetti umanistici classici della soggettività umana – antropocentrismo, autonomia, identità – dal punto di vista della teoria del divenire e dello *Übermensch* di Nietzsche. Come ha mostrato Heidegger, la volontà suprema di potenza – imprimere al divenire il carattere dell'essere – consiste nel permettere alla tecnica ogni possibile trasformazione e metamorfosi della realtà e dell'uomo. Lo *Übermensch* può essere interpretato come prefigurazione del nuovo tipo umano, in grado di governare tecnicamente il potere profondo del Caos. Infine, verrà mostrata la divergenza tra il 'passaggio' postumanistico dell'umano attraverso la contaminazione e l'ibridazione e l'idea di Nietzsche di oltre l'uomo come 'senso della terra'.

Keywords: *Übermensch, Posthuman, Technique, Hybridization, Difference*

Parole chiave: *oltreuomo, postumano, tecnica, ibridazione, differenza*

1) L'attività macchinale

All'interno della decostruzione degli ideali ascetici che costituisce il tema principale della terza dissertazione della nietzscheana *Genealogia della morale* pubblicata nel 1887, troviamo una profetica interpretazione del ruolo del lavoro nella nascente società industriale, nonché del rapporto dell'uomo con la macchina. Nietzsche, infatti, individua nell'«attività macchinale» [*machinale Tätigkeit*]¹ il rimedio contro la decadenza e la depressione tipiche dell'umanità schiacciata dal risentimento e caratteristiche della società europea di fine Ottocento. Incapace di praticare quell'«ipnotico senso del nulla»², in grado di smorzare la sensibilità e la capacità di soffrire, l'uomo moderno si rifugia in un 'diverso *training*', più facilmente accessibile e certamente più accattivante, ovvero nell'attività macchinale. Anticipando le analisi di Ernst Jünger che negli anni Trenta del Novecento descriverà l'imporsi della civiltà del lavoro come forma totale di vita³, Nietzsche afferma: «che con essa [*scil.*: l'attività macchinale] un'esistenza sofferente si senta alleviata in misura

* Professore associato di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne (DiCAM) dell'Università degli Studi di Messina.

¹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/2, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 1972, p. 339.

² Ibid.

³ E. Jünger, *L'operaio. Dominio e forma* (1932), tr. it. di Q. Principe, Guanda, Parma, 1991.

non irrilevante, sta fuori di ogni dubbio: oggi questo fatto viene chiamato, un po' disonestamente, 'la benedizione del lavoro'⁴.

Il meccanismo psicologico con cui avviene tale alleggerimento della sofferenza consiste in una sorta di processo di rimozione, per cui «l'interesse del sofferente viene fondamentalmente stornato dalla sofferenza» nella misura in cui «un fare e di nuovo soltanto un fare entra costantemente nella coscienza e resta quindi poco posto in essa per il soffrire»⁵. Il fare si rivela, dunque, il più efficace antidoto contro la sofferenza. Come avrebbe affermato in seguito Martin Heidegger in uno scritto inedito degli anni Trenta, il nucleo dell'esistenza moderna e la possibilità di un alleviamento 'tecnico' della sofferenza consiste nella *Machenschaft*⁶, ovvero in un attivismo pervasivo e cieco in cui non conta tanto il raggiungimento di un determinato obiettivo quanto la capacità di alimentare in tutti gli ambiti dell'azione e del sapere la vorace macchina dell'operativismo⁷.

La profetica visione nietzscheana prelude, pertanto, ad un epocale trasformazione antropologica della soggettività: dal concetto di personalità moderna all'idea, propria dei sistemi tecnici⁸, di un'impersonalità operativa attraverso il superamento dei valori tipici della tradizione umanistica che conduce all'affermazione di prospettive postumanistiche. Tale epocale capovolgimento dello statuto dell'umano avviene in primo luogo attraverso l'affermazione del lavoro come categoria esistenziale fondamentale: «L'attività macchinale e quel compete ad essa – come l'assoluta regolarità, la puntuale, irriflessa obbedienza, l'acquisizione una volta per tutte di un determinato modo di vivere, il riempimento del tempo, una certa autorizzazione, anzi una certa costrizione educativa alla 'impersonalità', all'oblio di sé, all'incuria sui'⁹.

Secondo le analisi jüngeriane del nuovo tipo antropologico protagoniste della civiltà del lavoro totale, la nietzscheana attività macchinale si pone come la stessa forma di vita dell'*Arbeiter*. In quanto portatore di una nuova umanità, il Lavoratore deve essere considerato indipendentemente da qualsiasi valore e, di conseguenza, il lavoro viene rappresentato come una nuova forma di vita il cui ambito si estende all'intero pianeta. Lo stesso Jünger si richiama esplicitamente al concetto nietzscheano di volontà di potenza e rinviene nella figura dell'*Arbeiter* la più compiuta realizzazione tecnica dell'ideale dello *Übermensch* nietzscheano, in quanto soltanto il lavoro totale come forma di vita è in grado di dominare l'assoluto dinamismo della mobilitazione tecnica del mondo ed affermarsi, quindi, come suprema legittimazione della volontà di potenza: la giustificazione tecnico-lavorativa dell'esistenza si afferma, pertanto, in modo molto più efficace rispetto sia a quella morale-ascetica che a quella estetica.

2) Dominio sul divenire

In questo senso la nietzscheana genealogia della morale assume una rilevanza decisiva per quella che, con linguaggio kantiano, potremmo definire la condizione di possibilità dell'avvento dell'oltreuomo, non soltanto perché smaschera l'antidoto nichilistico dell'alleviamento religioso e – come abbiamo visto – tecnico-macchinale della sofferenza, ma soprattutto perché fa emergere la possibilità di un controllo della stessa volontà di potenza. Com'è noto, la tesi principale della terza dissertazione della *Genealogia* è quella

⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 339.

⁵ Ibid.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Besinnung*, in *Gesamtausgabe*, vol. 66, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, pp. 16-25.

⁷ Sull'operativismo come carattere fondamentale della scienza moderna cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti* (1938), tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1993, pp. 80 ss.

⁸ Il concetto di 'sistema tecnico' è stato introdotto e sviluppato da J. Ellul, *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee* (1977), tr. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano, 2009.

⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 339.

secondo cui il prete asceta riesce a modificare la direzione del risentimento, ossia della forma patologica e perversa della volontà di potenza, attraverso l'utilizzo di mezzi tecnici e psicologici e soprattutto attraverso la produzione e gestione del senso di colpa. Il 'lavoro' del prete-asceta e, più in generale, della morale cristiana, consisterebbe, dunque, nell'orientare la direzione della volontà di potenza in un senso perverso e dannoso per la vita; ma se ci poniamo ora su un livello più propriamente ontologico, considerando che la volontà di potenza è interpretata da Nietzsche come la «più intima essenza dell'essere»¹⁰, la possibilità del suo orientamento vale come esempio per la possibilità di orientamento del divenire naturale attraverso l'azione della tecnica moderna. Questa, infatti, non si limita a mutare una determinata situazione fattuale, ma, attraverso il sempre più pervasivo controllo dei fenomeni naturali e di ciò che li genera – grazie, cioè alla produzione e gestione tecniche dell'energia –, ha l'ambizione di imporre il proprio dominio sul divenire stesso.

Secondo l'interpretazione heideggeriana, la volontà di potenza nietzscheana non costituisce una negazione o un superamento della tradizionale dottrina ontologica dell'essere a cui Nietzsche contrapporrebbe una metafisica del divenire e del caos. La volontà di potenza sarebbe, piuttosto, da intendersi come pretesa di dominio e controllo della mobilità dell'essente e, soprattutto, della vita, come stabilizzazione del divenire nei termini di presenza e di disponibilità. In questo senso Heidegger intende il celebre frammento: «*Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza*»¹¹. Questo imperativo della volontà di potenza è formalmente uguale a quello dell'*Arbeiter jüngeriano*: imprimere al reale la forma del lavoro attraverso la mobilitazione tecnica. Secondo Heidegger, infatti, la stabilizzazione del divenire rappresenta il compimento della metafisica occidentale nella misura in cui essa promuove un'interpretazione della *physis* come stabilità e presenza e del reale come campo di operatività. Tale operare [*wirken*] nella modernità assume in modo sempre più evidente il carattere dell'operare tecnico; ma il fare tecnico si può configurare come un causare e provocare effetti [*be-wirken*] soltanto nella misura in cui il reale [*das Wirkliche*] viene pre-compreso come cristallizzazione e razionalizzazione del divenire. Il reale, dunque, a cui si applicano la tecnica e le scienze moderne recherebbe in sé una sorta di celata fluidità ontologica che lo espone necessariamente alla potenza metamorfica della tecnica.

È all'interno di questa rappresentazione metafisica della tecnica che si pone l'interpretazione heideggeriana dello *Übermensch* nietzscheano attraverso cui è possibile individuare una certa prossimità¹² tra questo *Grundwort* del pensiero di Nietzsche e il pensiero del postumano. L'oltreuomo nietzscheano sarebbe, cioè, la suprema affermazione della soggettività metafisica ed umanistica¹³ in quanto piena attuazione del potere della volontà di potenza¹⁴. L'affermazione dell'oltreuomo avviene come completa antropomorfizzazione e soggettivazione del mondo; tuttavia questo non indica un arbitrario signoreggiamento del mondo da parte dell'uomo: «diventare-signore significa per prima

¹⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII/3, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1986, fr. 14 [80], p. 50.

¹¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII/1, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1975, fr. 7 [54], p. 297. Sul rapporto tra tecnica e divenire con riferimento all'interpretazione di Heidegger della volontà di potenza nietzscheana mi sono soffermato in S. Gorgone, *Il trionfo di Proteo. Tecnica e metamorfosi dell'umano*, InSchibboleth, Roma, 2021, pp. 42-51.

¹² Lo *Übermensch* annunciato dallo Zarathustra nietzscheano, tuttavia, possiede un'ampiezza e profondità teoriche difficilmente contenibili all'interno della stringente interpretazione heideggeriana e – come vedremo – del perimetro del pensiero postumanista. Sulla problematicità della lettura heideggeriana di Nietzsche cfr. F. Polidori, *L'ultima parola. Heidegger / Nietzsche*, La Nuova Italia, Firenze, 1998.

¹³ Sul rapporto per Heidegger inscindibile tra metafisica e umanesimo cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanesimo»* [1947], in Id., Segnavia, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 267-315.

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, p. 783.

cosa sottomettere se stessi al comando per conferire il potere dell'essenza della potenza»¹⁵. Ciò che caratterizza lo *Übermensch* non è, dunque, la forza di sottomissione alla sua volontà ma la capacità di assoggettarsi al comando della potenza aderendo all'essenza dell'ente in quanto tale, ossia alla volontà di potenza. In questo senso il passaggio allo *Übermensch* rappresenta un rovesciamento, nel senso di una *katastrophé* dell'uomo finora esistito che adesso assume pienamente su di sé l'imperativo della volontà di potenza. Riferendosi, se pure cripticamente, al Tipo jüngeriano dell'*Arbeiter*, Heidegger può affermare che l'oltreuomo non è un altro tipo di uomo ma l'uomo *in quanto tipo*¹⁶. La tipizzazione dell'uomo e la connessa semplificazione ed uniformizzazione di tutte le cose e di tutti gli uomini è funzionale all'«incondizionato conferimento del potere dell'essenza della potenza *per il dominio sulla terra*»¹⁷. Tale dominio avviene attraverso la completa 'meccanizzazione' delle cose e mediante l'allevamento dell'uomo in quanto tipo. L'allevamento dell'uomo non è inteso in termini razziali o biologistici ma metafisici; esso non è «addomesticamento nel senso del contenimento e della paralizzazione della sensibilità, ma la disciplina [*Zucht*] è l'accumulazione e la purificazione delle forze nell'univocità dell'«automatismo» rigorosamente dominabile di ogni agire»¹⁸. La semplicità, la levigatezza e la saldezza delle forme tipiche di un mondo univocamente dominato dalla potenza tecnica¹⁹ costituiscono i caratteri fondamentali del Tipo oltreuomo e, secondo Heidegger, delineano il 'grande stile' nietzscheano nei termini della freddezza, lucidità e durezza del sistema tecnico in cui culmina l'imperativo del padroneggiamento tecnico del mondo. La mobilitazione totale²⁰ del mondo, in cui Jünger, pochi anni prima delle lezioni nietzscheane di Heidegger, rinveniva la missione metafisica dell'*Arbeiter*, costituisce, dunque, la massima stabilizzazione del divenire nei termini del dinamismo e dell'operatività della tecnica, privi di ogni orientamento finalistico; è questo ciò che, secondo Heidegger, Nietzsche prefigurava come l'auspicato imporsi del grande stile:

Il grande stile è il modo in cui la volontà di potenza pone anticipatamente in suo potere l'installazione di tutte le cose e l'allevamento dell'umanità in quanto padroneggiamento dell'ente essenzialmente senza-alcun-fine nel suo insieme, e in base a tale potere, in costante potenziamento, supera in potenza e prefigura ogni passo. Questo padroneggiamento planetario è, in prospettiva metafisica, l'incondizionata stabilizzazione di ciò che diviene nel suo insieme²¹.

L'autonomia dell'oltreuomo in quanto soggetto e funzionario della volontà di potenza tecnica, capace di «una propria giurisdizione, che non ha nessuna istanza sopra di sé»²², si compie nell'affermazione suprema della volontà di potenza come volontà autoriferita, ovvero come 'volontà di volontà' per cui il dominio sul mondo si rivela soltanto l'estremo strumento del suo stesso autopotenziamento. Come incarnazione della volontà di potenza, l'oltreuomo riconosce il suo compito fondamentale non già nella trasvalutazione di tutti i

¹⁵ Ivi, p. 785.

¹⁶ Cfr. ivi, p. 787. «Si tratta del tipo: l'umanità è solo il materiale sperimentale, l'enorme eccedenza di tutto quanto è fallito: un campo di macerie» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., fr. 14 [8], p. 13).

¹⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 787.

¹⁸ Ivi, p. 788.

¹⁹ Per una profetica analisi fisiognomica del nuovo volto della società tecnica cfr. E. Schultz - E. Jünger, *Il mondo mutato. Un sillabario per immagini del nostro tempo* (1931), tr. it. di M. Guerri, Mimesis-MetisPresses, Milano-Genève, 2007.

²⁰ Cfr. E. Jünger, *La Mobilitazione Totale* [1930], in Id., *Foglie e pietre*, tr. it. di F. Cuniberto, Adelphi, Milano, 1997, pp. 113-135.

²¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 789. Il grande stile è, dunque, la capacità di organizzare artisticamente il caos del divenire: «La grandezza di un musicista [...] si misura dalla tensione della sua volontà, dalla sicurezza con cui il caos obbedisce al suo comando artistico e diventa forma, dalla necessità che la sua mano pone in una successione di forme. La grandezza di un musicista si misura, in una parola, dalla sua capacità di grande stile» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., fr. 16 [49], p. 292).

²² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VII/3, fr. 34 [96], p. 131).

valori né in una nuova donazione di senso ma, più radicalmente, nella schematizzazione ed organizzazione del divenire, in cui, in un senso non più estetico ma propriamente ontologico, il dionisiaco e l'apollineo raggiungono un nuovo equilibrio. La grande ambizione dell'oltreuomo è «dominare il caos che si è, costringere il proprio caos a diventare forma: a diventare logico, semplice, univoco, matematica, legge: è questa, qui, la grande ambizione»²³.

3) L'animale non ancora stabilizzato e il post-umano

Accanto alla 'fede' nella schematizzazione del divenire e nella stabilizzazione della fluidità ontologica del reale, un altro elemento decisivo dell'autocomprensione dell'uomo occidentale è la convinzione della sua illimitata plasmabilità, ossia della sua condizione di costante squilibrio ed esposizione al mutamento. L'incapacità di definire l'uomo a partire da un insieme di saldi riferimenti teoretici ed etici è, probabilmente, la più importante eredità filosofica del Rinascimento e dell'Umanismo; essa rappresenta anche la tesi teorica fondamentale dell'attuale postumanismo nonostante i suoi sostenitori rivendichino una netta presa di distanza dalla tradizione umanistica. Con l'espressione 'postumanismo', divenuta un paradigma teorico di riferimento a partire dai lavori di Robert Pepperell²⁴, si intende indicare la condizione umana che emerge attraverso i rivoluzionari cambiamenti che la tecnica, e in particolare l'informatica e le biotecnologie, apportano con accelerazione e pervasività sempre crescenti nelle nostre società e nella nostra stessa autorappresentazione. Secondo Roberto Marchesini, il cui volume *Post-human*²⁵ del 2002 costituisce una preziosa introduzione a questo variegato movimento teorico, l'unico motivo che accomuna le disparate prospettive postumanistiche è la decostruzione dei concetti fondamentali dell'umanismo: «L'impostazione postumanistica non ha un vero e proprio manifesto, sembra più sorgere dal basso attraverso una miriade di frammenti di pensiero che, nel corso del Novecento, hanno declassato l'uomo da quella posizione di centralità, unicità, specialità, purezza e autosufficienza che erano in fondo le basi su cui si reggeva l'Umanismo»²⁶.

Marchesini individua alcuni processi che hanno favorito l'emergere di una certa fisionomia unitaria del postumanismo: «la caduta dell'esclusività dell'intelligenza umana, l'infiltrazione della tecnologia, l'autopoiesi delle macchine, la frantumazione dell'identità, la ridefinizione del corpo, lo slittamento ermeneutico dei concetti di 'procreazione' e 'morte'»²⁷. Tali rivoluzionari cambiamenti hanno scosso alle radici quella creazione apparentemente perfetta dell'essere umano, capolavoro della cultura umanistica, magistralmente raffigurata dalla grande arte rinascimentale, la cui icona fondamentale è l'uomo vitruviano di Leonardo da Vinci. Si è modificato radicalmente soprattutto il rapporto tra l'uomo e le entità non umane – la natura, gli animali, i prodotti e le procedure tecniche – che, da meri oggetti sono diventati dei veri e propri 'partner dialogici'. L'uomo, pertanto, non può più considerarsi un essere autocentrato, separato e puro la cui funzione fondamentale è quella di essere misura e sussunzione del mondo. L'affermarsi della tecnica

²³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., 14 [61], p. 37.

²⁴ Cfr. soprattutto R. Pepperell, *The Posthuman Condition. Consciousness Beyond the Brain*, Intellect, Bristol-Portland, 1997. Per rintracciare le linee teoriche fondamentali di questo movimento che ha anche un'ampia diffusione nell'ambito dell'arte contemporanea, cfr. D.J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, tr. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano, 1995; N.K. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1999; C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010. Per un manifesto dell'arte postumana che si concentra soprattutto sull'integrazione tra biologico e artificiale cfr. J. Deitsch, *Post human*, Distributed Art Publishers, New York 1992.

²⁵ R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

²⁶ R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari, 2009, p. 6.

²⁷ Ibid.

moderna, che produce il superamento dell'opposizione soggetto-oggetto fondativa del Moderno, sancisce, dunque, la fine dell'umanesimo dal suo stesso interno: «Se l'Umanesimo ha posto l'uomo come fulcro dell'Universo – scrive ancora Marchesini –, segnando quel cammino di progresso che ha connotato l'età moderna, sono state le stesse trasformazioni filosofiche e tecnoscientifiche figlie dell'Umanesimo a decretarne la fine»²⁸.

La fede umanistica nella plasmabilità dell'uomo, che il postumanesimo interpreta come 'virtualità'²⁹, discende direttamente dal manifesto filosofico-antropologico dell'umanesimo, l'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola. In esso emergono le indefinite possibilità metamorfiche dell'umano, il suo essere declinabile in qualunque direzione; l'uomo è virtuale in quanto è indefinito e illimitato, è *ápeiron*. Con grande acume, è stato Eugenio Garin a individuare nel testo di Pico non soltanto il manifesto dell'Umanesimo, ma di tutta la cultura moderna successiva, dello spirito faustiano e della soggettività moderna autocentrata e autofondata: «L'uomo si fa agendo; l'uomo è padre a sé stesso. L'uomo non ha che una condizione: l'assenza di condizioni, la libertà. La sua costrizione è la costrizione a essere libero, a scegliere la propria sorte, a costruirsi con le sue mani l'altare di gloria o le catene della condanna»³⁰.

Alle soglie del ventesimo secolo, Nietzsche è stato il primo a proclamare il venir meno di ogni ordinamento metafisico e morale, in cui l'uomo potesse essere stabilmente inserito e secondo cui determinare univocamente i suoi predicati. In un decisivo passaggio di *Al di là del bene e del male* egli pone l'uomo come l'«animale non ancora stabilmente determinato»³¹ che tende al suo stesso superamento nella direzione dell'oltreuomo. In questa affermazione emerge la maggiore vicinanza del concetto nietzscheano di oltreuomo con il postumanesimo, soprattutto nella sua specificazione transumanistica³². Per entrambe queste prospettive di pensiero, per altri versi profondamente inconciliabili, la natura umana è un cantiere aperto, un *work in progress*, determinato dalla volontà di potenza tecnica come 'strapotenza' [*Übermächtigung*]³³ ed autopotenziamento [*Selbstbemächtigung*]. Il transumanesimo, pertanto, interpreta questo ininterrotto processo di autosuperamento tecnico come *enhancement* biologico, cognitivo e propriamente tecnico³⁴.

²⁸ Ivi, p. 7.

²⁹ Per un'analisi postumanista della virtualizzazione tecnica del mondo cfr. soprattutto P. Levy, *Il virtuale* (1995), tr. it. di M. Colò e M. Di Sopra, Cortina, Milano, 1997

³⁰ E. Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 123. Ciò che, invece, distingue nettamente il postumanesimo dalla tradizione umanistica è il rifiuto dell'antropocentrismo conseguente al tramontare, legato al dominio sempre più pervasivo della tecnosfera, della dimensione proiettiva – l'uomo misura di tutte le cose – e di quella autofondata – l'uomo come l'unico ente che si autodetermina e ritrova in sé i propri fondamenti ontologici ed etici. Peraltro, come nota Marchesini, l'antropocentrismo impedisce la comprensione della portata ontologica e sistemica della tecnica «misonoscendo il carattere ibridativo della tecnopoiesi e mantenendo un'interpretazione autarchica nella definizione dei predicati umani» (R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 100).

³¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI/2, cit., p. 68.

³² Il transumanesimo può essere compreso come una sorta di intensificazione tecnica dell'umanesimo classico, quasi un 'iperumanesimo', il cui dichiarato obiettivo è quello di condurre l'uomo oltre i suoi limiti intrinseci rappresentati dalla corporeità, mortalità e caducità fino a dischiudere la prospettiva di un'eternità tecnico-virtuale: cfr. R. Braidotti, *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad.it. A. Balzano, DeriveApprodi, Roma, 2014; G. Tintino, *Tra umano e postumano. Disintegrazione e riscatto della persona. Dalla questione della tecnica alla tecnica della questione*, Milano, Franco Angeli, 2015. Sull'eredità nietzscheana presente nel transumanesimo cfr. S.L. Sorgner, *Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism*, in "Journal of Evolution and Technology", XX, 1, 2009, pp. 29-42; M. More, *The Overhuman in the Transhuman*, in "Journal of Evolution and Technology", XXI, 1, 2010, pp. 1-4. Per un'analisi del rapporto tra Nietzsche e le varie declinazioni del postumanesimo si rimanda a F. Ferrando, *Il Postumanesimo filosofico e le sue Alterità*, ETS, Pisa, 2016, pp. 44-48.

³³ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 527 ss.

³⁴ Nick Bostrom, uno dei più rappresentativi sostenitori e fondatori di questo movimento, afferma che il postumanesimo incentiva l'utilizzo di quelle tecnologie in grado di potenziare l'umano. Attraverso lo sviluppo delle bio- e neurotecnologie e, soprattutto, attraverso il recente affermarsi dell'intelligenza artificiale e dell'ingegneria genetica, gli uomini riuscirebbero ad affinare le loro esperienze emotive e il loro senso

4) L'ideale rinascimentale e gli uomini superiori

Se risulta problematico rintracciare una qualche eredità nietzscheana nelle forme iperilluministiche del postumanesimo, un elemento che, invece, accomuna Nietzsche ai teorici del postumano è il concetto – o forse sarebbe meglio dire il ‘sentimento’ – della potenza nel senso dell'ideale classico dell'uomo del Rinascimento. Tale ideale è ricorrente nella narrazione antropologica del transumanesimo che assume dall'umanesimo la tensione verso l'ideale della personalità compiutamente sviluppata. Nota è la predilezione, quasi la venerazione di Nietzsche per «quell'età del Rinascimento, così prodiga e ricca di destino»³⁵ che risulta essere, nella sua visione della storia europea, l'ultima grande età. In confronto a quella grande età, noi moderni, «con la nostra ansiosa premura per noi stessi e il nostro amore per il prossimo, con le nostre virtù di lavoro, modestia, legalità e scientificità noi collezionatori, economici, macchinali – risuliamo invece un'epoca *debole*»³⁶.

Ciò che contribuisce in modo significativo alla povertà della nostra epoca moderna è il venir meno del ‘pathos della distanza’ che, invece, appartiene ad ogni epoca forte. Il Rinascimento è per Nietzsche, infatti, non soltanto «*la trasvalutazione dei valori cristiani*, il tentativo intrapreso con tutti i mezzi, con tutti gli istinti, con ogni genialità, di portare alla vittoria gli *anti-valori*, i valori *aristocratici*»³⁷, ma anche l'epoca dell'affermarsi del sentimento dell'infinito³⁸ e del superamento di ogni limite. Nel Rinascimento infatti sorge quell'ideale di umanità che Oswald Spengler nel Novecento avrebbe identificato nello spirito faustiano, il cui carattere fondamentale è il desiderio – la *Sehnsucht* – della lontananza. L'uomo rinascimentale non è soltanto il genio, il soggetto della potenza dionisiaca, ma anche, nella sua propensione moderna, l'oggetto della potenza metamorfica della tecnica; volendo utilizzare un'espressione di Bostrom, egli prefigura già il post-umano in quanto essere *transizionale*³⁹.

In questo senso, tuttavia, il post-umano, soprattutto nella sua versione transumanistica, può essere affiancato più efficacemente alla determinazione nietzscheana degli uomini superiori piuttosto che all'idea di oltreuomo. Gli uomini superiori, che compaiono nella quarta ed ultima parte del *Così parlò Zarathustra*, sono mossi dalla volontà dell'oltrepassamento [*Übergang*], dalla disponibilità a entrare in contatto con altri mondi e valori e venirne modificati; ma similmente alle metamorfosi tecniche del post-umano, il loro oltrepassamento è da intendersi come trasformazione e contaminazione. Gli uomini superiori anelano all'oltrepassamento dei confini ma restano prigionieri della loro stessa volontà di andare oltre, quasi avvinti al tormento dell'eccedere. Utilizzando la seconda metafora del primo paragrafo dello *Zarathustra*, *Delle tre metamorfosi*, possiamo caratterizzare questi uomini come leoni. Il leone, infatti, «vuol come preda la sua libertà ed

soggettivo di benessere, e, più in generale, a raggiungere un più alto grado di controllo sulle loro stesse vite: cfr. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, “Journal of Evolution and Technology”, XIV, 1, 2005, pp. 1-25. e Id. *Transhumanist values*, in “Journal of Philosophical Research”, XXX, pp. 3-14. Il documento di riferimento del movimento transumanista è *Transhumanist Declaration* la cui prima versione risale al 1998; l'ultima versione del 2009 è disponibile sul web: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration>. Di seguito si riportano i primi due fondamentali articoli: «1. Humanity stands to be profoundly affected by science and technology in the future. We envision the possibility of broadening human potential by overcoming aging, cognitive shortcomings, involuntary suffering, and our confinement to planet Earth. 2. We believe that humanity's potential is still mostly unrealized. There are possible scenarios that lead to wonderful and exceedingly worthwhile enhanced human conditions».

³⁵ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI/3, tr. it. di F. Masini e R. Calasso, Adelphi, Milano, 1970, p. 136.

³⁶ Ibid.

³⁷ F. Nietzsche, *L'anticristo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI/3, cit., p. 258.

³⁸ Cfr. il celebre aforisma 124 della *Gaia scienza*: F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V/7, tr. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1965, p. 129.

³⁹ Cfr. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, cit., pp. 13-14.

essere signore nel proprio deserto»⁴⁰. La liberazione dalla dimensione umanistica della soggettività moderna incentrata sull'antropocentrismo, l'autonomia, la salda e monolitica identità, che concede la potenza del leone, è molto simile alle antropotecniche⁴¹ e ai processi di eteropoiesi umana che confluiscono nella comprensione propriamente postumanistica dell'umano. Il leone ritrova il suo proprio spazio di libertà e di azione nella misura in cui supera un'inibizione, un ostacolo, un limite e si espone, in tal modo volontariamente e appassionatamente al rapporto con l'altro, in modo tale che – come afferma il postumanesimo – la sua identità si caratterizza come esodica, nomadica ed ibridizzata. La soggettività si configura di conseguenza come ambito di reciproca ospitalità e dinamica esposizione all'altro, sia esso il mondo animale che la tecnosfera.

Se gli uomini superiori sono gli uomini dell'attivo oltrepassamento⁴² – nel linguaggio di Ernst Bloch potremmo definirli gli uomini dell'oltre utopico – ed anche Zarathustra a tratti si autocomprende come un uomo superiore – essi restano, però, radicalmente distinti dall'oltreuomo. Ciò che ancora manca agli uomini superiori – in cui tuttavia si annuncia già con una quasi messianica urgenza il «futuro dell'uomo»⁴³ – è la facoltà oltreumana del gioco, del riso e della danza: «Uomini superiori, il vostro male peggiore è: voi tutti non avete imparato a danzare come si deve – a danzare senza curarvi di voi e al di sopra di voi stessi!»⁴⁴. Non riuscendo a danzare al di là di loro stessi, essi restano leoni e non sono in grado di diventare fanciulli.

A differenza del leone, il fanciullo – la figura che nello *Zarathustra* si avvicina maggiormente all'oltreuomo – pratica un oblio attivo; al pari del leone, egli è una figura dell'oltre ma nel suo caso si tratta di un oltrepassamento lieve e privo di risentimento. Il fanciullo non partecipa all'esercizio della volontà di potenza giacché egli è libero da ogni volontà e da ogni potenza; egli gioca e danza sul divenire senza cedere alla tentazione di governarlo. In ciò consiste la sua innocenza [*Unschuld*], la sua oltreumana capacità di superare lo spirito di vendetta che interpreta il passato come colpa e l'esistenza come punizione e di pervenire, così, ad una forma ludica e creatrice di riconciliazione col tempo⁴⁵ che Zarathustra esprimerà compiutamente attraverso il pensiero abissale dell'eterno ritorno.

A differenza del leone, inoltre, il fanciullo, perfino al culmine del suo meriggio, riesce ad *amare* il suo stesso tramonto, accettando in ogni attimo la propria caducità e riuscendo perfino a trasformare l'attimo della caduta in un passo di danza. Analogamente, l'oltreuomo supera la disperazione perché fin dal suo primo inizio si percepisce come preludio del suo proprio tramontare e decadere.

Decisiva per questa percezione del Sé è l'esperienza del grande meriggio. Nell'attimo immane del meriggio – l'attimo dell'ombra più corta in cui svanisce ogni contraddizione a favore di una coincidenza non dialettica degli opposti – si fa presente l'eterno ritorno

⁴⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/1, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1968, p. 24.

⁴¹ Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, ed. it. a cura di P. Peticari, Cortina, Milano, 2010.

⁴² L'esempio più emblematico di questo oltrepassamento tipico degli uomini è rappresentato dal pagliaccio che, nel *Proemio* dello *Zarathustra*, supera con un balzo e fa cadere il funambolo, ma che è costretto, comunque a stare sulla sua corda. Analogamente gli uomini superiori sono leoni che, se pure superano i cammelli, restano, tuttavia prigionieri delle loro piste.

⁴³ «Non urge, non spinge in voi – il futuro dell'uomo? Ciò che per l'uomo è più lontano, profondo, eccelso come le stelle, la sua forza immensa: non spumeggia tutto questo in contraddizione nella vostra pentola?» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 355).

⁴⁴ Ivi, p. 358.

⁴⁵ Sul rapporto tra innocenza e gioco, Nietzsche si era già espresso ne *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*: «Un nascere e un perire, un costruire e un distruggere, che siano privi di ogni imputabilità morale e si svolgano in un'innocenza eternamente eguale – si ritrovano in questo mondo solo attraverso il giuoco dell'artista e del fanciullo» (F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci, Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III/2, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, 1973, p. 300).

dell'uguale e l'incessante divenire rivela la sua eccellenza. Il fanciullo-oltreuomo esperisce nel tramonto la propria aurora, ma l'esperienza della necessità del tramonto si rivela, adesso, nell'innocenza del gioco e nella leggerezza. Nella capacità di ridere e danzare al di sopra del divenire del mondo e di sé stessi consiste l'autentico andare oltre dello *Übermensch* e l'inaudita e improduttiva *potenza* del fanciullo.

5) Ibridazione e oltreuomo

Il post-umano sembra, dunque, ripetere il gesto dell'oltrepassamento tipico degli uomini superiori declinandolo, però, nei termini di un processo di ibridazione. Contro il mito della purezza che, secondo le analisi di Marchesini⁴⁶, caratterizza la tradizione umanistica per cui l'essenza dell'uomo emergerebbe da una progressiva depurazione dalle scorie della sua storia filogenetica e dalla sua dispersione e contaminazione con l'ambiente naturale e sociale, il postumanismo individua il proprio dell'umano nella relazione dialogico-ibridativa con l'alterità, sia essa quella dell'animalità eterospecifica che quella della tecnica. Il concetto di ibridazione, con cui il postumanismo intende superare l'antropocentrismo umanistico⁴⁷, indica quel particolare rapporto di interazione e coniugazione con le alterità non-umane caratterizzato dal prevalere della *hybris*; decisivo è, infatti, questo concetto per tutte le prospettive postumanistiche. La *hybris* greca indicava notoriamente audacia, eccesso, tracotanza, temerarietà, sfrenatezza, trasgressione di ogni limite, ma anche dissolutezza, protervia, violenza. In linea con tale tradizione, la *hybris* del postumanismo si configura come un atto di reciproca assimilazione e contaminazione con l'alterità in cui ogni soglia ontologica, epistemica ed etica viene meno a favore di dinamiche sperimentali di sincretismo e sconfinamento che conducono al costituirsi di soggettività aperte ed instabili⁴⁸. Il postumanismo utilizza la nozione di ibridazione soprattutto al fine di confutare l'autarchia tipica del soggetto moderno-umanistico: contro la convinzione che l'uomo, nel suo processo di elevazione culturale, sia capace di rendersi autonomo dal retaggio biologico e, più in generale, da ogni alterità, il postumanismo interpreta, invece, la sua evoluzione come un processo di progressiva coniugazione con le alterità. In opposizione all'idea umanistica che la cultura abbia un ruolo separativo e disgiuntivo-distintivo rispetto al mondo animale ed all'ambiente naturale e sociale, si afferma l'idea che «ogni acquisizione culturale [sia] un debito che l'uomo contrae con il mondo esterno, cosicché quanto più si accresce il nostro bacino acquisitivo tanto più dobbiamo sentirci debitori verso l'alterità, ovvero tanto più dobbiamo sentirci coniugati a essa»⁴⁹.

Abbassando il livello di proiezione antropomorfa dell'uomo sul mondo – processo su cui si fonda la visione antropocentrica tipica della tradizione umanistica – la coniugazione ibridativa lungi dall'interporre una distanza tra il soggetto e l'oggetto, avvicina l'uomo al mondo e disattiva i processi di reificazione tipici delle concezioni strumentali ed

⁴⁶ Cfr. R. Marchesini, *Post-human*, cit., cap. 6.

⁴⁷ Cfr. R. Marchesini, *Alterità*, cit., p. 188.

⁴⁸ Rosi Braidotti ha delineato i tratti teorici di una soggettività nomade interpretandola soprattutto in senso femminista in contrapposizione alla tradizione del «sedentario monologismo fallologocentrico del pensiero filosofico» (R. Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, tr. it. di A.M. Crispino e T. D'Agostini Donzelli, Roma, 1995, p. 36). Il soggetto nomade si pone come un soggetto *decentrato* e in continua transizione: «La coscienza nomade [...] intende ripensare l'unità del soggetto senza ricorrere a convinzioni umanistiche, senza opposizioni dualistiche, legando invece corpo e mente, in una nuova serie di transizioni intensive e spesso intransitive. [...] Essere nomadi, vivere in transizione, non significa non poter o non voler creare quelle basi, necessariamente stabili e rassicuranti, dell'identità che consentono di stare a proprio agio all'interno di una comunità. La coscienza nomade, piuttosto, consiste nel non considerare alcuna identità come permanente. Il nomade è solo di passaggio» (ivi, pp. 37-38, 40). La possibilità stessa della relazione interumana – nominata da Braidotti con linguaggio informatico come 'connessione' – e della conseguente ibridazione dipende, dunque, dalla rinuncia a ogni identità stabile: «Il nomade è un'entità trasgressiva, la cui natura transitoria è il vero motivo per il quale può fare delle connessioni» (ivi, p. 42).

⁴⁹ R. Marchesini, *Alterità*, cit., p. 67.

utilitaristiche del rapporto uomo-natura. Sarebbe, dunque, proprio grazie all'ibridazione con l'alterità che si costituisce quel non-equilibrio – la costitutiva apertura del sistema uomo – da cui proviene ogni prestazione culturale. A tal proposito, Marchesini può affermare che «l'umanità trasuda di non-umano, si costruisce attraverso l'abbandono della solitudine e il piacere della connessione con l'altro, il diverso, capace di apportare nuovi stati di non-equilibrio e di rafforzare perciò la pulsione coniugativa dell'uomo con il mondo»⁵⁰. La soggettività, dunque, assume la forma di un ambito di promiscuità ontologica, dove l'ibridazione e la contaminazione con le alterità non-umane non vengono più percepite come minacce alla propria stabilità identitaria ma, al contrario, come dimensioni del suo più proprio dinamismo creativo. L'antico 'peccato' di *hybris* si trasforma, pertanto, in una sorta di esuberanza ontologica⁵¹ del soggetto post-umano.

Il vettore più potente di ibridazione dell'identità umana, al centro delle teorie postumanistiche, è certamente la tecnologia che sempre di più perde i suoi tradizionali caratteri ergonomici, compensativi ed esonerativi⁵² per divenire elemento infiltrativo e contaminante la stessa struttura biologica dell'uomo. Essa, dunque, non si pone più come potenziamento di qualità e funzioni già presenti nel nostro patrimonio somatico e psichico ma assume, piuttosto, i connotati di un virus che, dall'interno destruttura e riconfigura i nostri sistemi e fa emergere nuovi predicati umani⁵³. Il risultato di tale infiltrazione sempre più pervasiva e sottile della tecnologia nei nostri corpi e nelle nostre esistenze è la realizzazione di 'performance ibride' che non ci appartengono più totalmente⁵⁴.

6) La felicità del superamento

Il concetto di ibridazione con cui il postumanismo interpreta il superamento dell'uomo nella direzione dei nuovi modelli di esistenza dischiusi dal sempre più pervasivo affermarsi delle tecnologie, non è, peraltro, del tutto estraneo all'opera di Nietzsche. Esso è presente in un passaggio dello *Zarathustra* in cui viene descritto un particolare uomo superiore: l'uomo più saggio. Per Zarathustra, infatti, anche il più saggio degli uomini non è che «un'ibrida disarmonia [*Zwiespalt*] tra pianta e spettro»⁵⁵, tra la terra e la sua mortifera idealizzazione rappresentata dalle finzioni metafisiche platonico-cristiane. Contro coloro che vorrebbero rintracciare l'essenza dell'umano nella mera natura (la pianta) o – come i transumanisti – nel puro artificio disincarnato (lo spettro), Zarathustra esprime il suo fermo monito: «Sia il superuomo il senso della terra! Vi scongiuro, fratelli *rimanete fedeli alla terra*»⁵⁶. In questo richiamo al radicamento che eccede ogni retriva forma di autoctonia, emerge anche una sorta di versione non tecnica del superamento umano in una direzione a cui gli uomini

⁵⁰ Ivi, p. 70.

⁵¹ Sulla contrapposizione tra esuberanza e carenza, all'interno della critica rivolta da Marchesini all'antropologia filosofica di Gehlen mi sono soffermato in S. Gorgone, *Il trionfo di Proteo*, cit., pp. 195-201.

⁵² Cfr. R. Marchesini, *Tecnosfera. Proiezioni per un futuro postumano*, Castelvevchi, Roma, 2018, cap. VI.

⁵³ Secondo Marchesini, la «statura virale» della tecnica consiste «nell'infettare il corpo umano e portarlo a metamorfosi non sempre predittibili, anzi, il più delle volte capaci di dettare ex novo l'agenda dei passi successivi» (R. Marchesini, *Tecnosfera*, cit., p. 121).

⁵⁴ «La prospettiva umanistica, basata sulla celebrazione del corpo immaturo e sulla centralità dell'uomo come misura del mondo – ne è una splendida rappresentazione *L'uomo vitruviano* di Leonardo da Vinci –, perde inevitabilmente di competenza a raffigurare questo corpo meticciano, dove l'uomo non è più misura nemmeno di se stesso» (R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 9). Sull'identità ibrida e mutante del post-umano cfr. anche *ivi*, pp. 21-24. Sulla concezione postumanistica del corpo cfr. J. Halberstam – I. Livingston (ed.), *Posthuman bodies*, Indiana University Press, Bloomington, 1995; N.K. Hayes, *Interrogating the Posthuman Body*, "Contemporary Literature", vol. 38, 4, 1997, pp. 755-762; L. Capucci, *Corpo tecnologico*, Baskerville, Bologna, 1994; M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino, 1994; T. Macri, *Il corpo postorganico*, Costa & Nolan, Milano, 1996; E. Palese, *Da Icaro a Iron man. Il corpo nell'era del post-umano*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 6.

⁵⁶ *Ibid.*

superiori, ed in particolare l'uomo più saggio, non hanno accesso. Essi restano irretiti nel disarmonico dinamismo ibridativo che il postumanismo interpreta come metamorfosi e contaminazione. A differenza del soggetto post-umano mutante ed ibrido, l'oltreuomo nietzscheano rappresenta, infatti, il senso della terra in quanto risiede nel fondamento abissale da cui sorge ogni alterità significativa; lo *Übermensch*, espropriato da ogni salda e autoriferita certezza identitaria, si espone a tale alterità sostenendone la tragica differenza.

L'oltreuomo nietzscheano eccede, infatti, l'orizzonte degli uomini superiori e, dunque, del post-umano, perché è in grado di accogliere il «fiume immondo»⁵⁷ dell'umano e superarne l'impurità non attraverso un qualche processo di de-contaminazione ed isolamento, ma, al contrario, accogliendolo in un orizzonte più vasto: l'oltreuomo è il mare che può ricevere questo torbido fiume senza diventare egli stesso impuro. La metafora oceanica, da Nietzsche ripetutamente utilizzata per indicare l'arditezza dei nuovi argonauti dello spirito che avanzano verso il futuro⁵⁸, non allude a nessuna idea di purezza ritrovata né ad alcuna forma di conciliazione pacificata; essa esprime, piuttosto, l'inaudita capacità di ospitare in sé la differenza senza né assimilarla, né ibridarsi con essa. In ciò consiste l'estrema potenza dello *Übermensch* che non conosce più il desiderio febbrile dell'oltrepassamento ibridizzante dei limiti e la sublime esuberanza dell'eccesso, ma si inabissa nella dimensione multiforme dell'umano in cui, nel reciproco rispecchiamento con l'altro, la differenza stessa si produce e si libera. Nella prospettiva dell'oltreuomo nietzscheano, non è l'eccesso dionisiaco della *hybris* a dischiudere l'avvenire, ma l'eracliteo vagare senza sosta alla ricerca dei confini dell'anima lungo le molteplici soglie della differenza.

La stessa ebbrezza dell'oltrepassamento, che per il postumanismo consiste nell'estasi dell'ibridazione e nell'esuberanza ontologica con cui il soggetto dissemina la propria identità nel partner dialogico, nella prospettiva nietzscheana si ritrova, invece, nell'amplificazione e nella tensione dell'io – a ciò rimanda anche il concetto di elevazione [*Erhöhung*] del corpo centrale nello *Zarathustra* –, in una sorta di implosione dell'identità del singolo. La felicità dell'oltre non indica, pertanto, alcuna conquista né alcuna ascesa, così come scrive Rainer Maria Rilke, con evidenti accenti nietzscheani, alla fine delle sue *Elegie duinesi*: «E noi che pensiamo la felicità / come un'ascesa, ne avremmo l'emozione / quasi sconcertante / di quando cosa ch'è felice, cade»⁵⁹.

Tale oceanico sentimento di felicità consiste, dunque, nel cadere nel pozzo dell'eternità, nella caducità abissale della vita in cui precipita ogni rivendicazione umana di potenza e su cui l'oltreuomo è in grado di sporgersi se pure con timore e sgomento. Nell'attimo del meriggio, evocato da Zarathustra come il momento dell'avvento dell'oltreuomo, quell'oscuro abisso si trasforma nella fontana dell'eternità: «Quando, scaturigine dell'eternità! ilare orrido baratro meridiano! quando riberrai in te l'anima mia?»⁶⁰.

7) L'oltreuomo e il post-umano

Seppure, dunque, sia innegabile che l'opera di Nietzsche non abbia esercitato un influsso decisivo sull'emergere del movimento postumanista, senza dubbio quest'ultimo ha trovato il suo terreno di coltura più fertile nelle crepe aperte dalla dirompente decostruzione nietzscheana della soggettività trascendentale e dal suo radicale smascheramento dei fondamenti platonico-cristiani dell'antropologia moderna. Sebbene anche per Nietzsche valga il *credo* fondamentale del postumanismo – soprattutto nella sua declinazione transumanistica – che l'umano si trova sempre *al di là* dell'uomo («Vi insegno l'oltreuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato»⁶¹), l'oltreuomo nietzscheano non può essere in

⁵⁷ Ivi, p. 7.

⁵⁸ Emblematico è, in questo senso, l'aforisma 124 della *Gaia Scienza*, *Nell'orizzonte dell'infinito*.

⁵⁹ R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, tr. it. di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino, 1978, p. 69.

⁶⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 337.

⁶¹ Ivi, p. 6.

alcun modo considerato il risultato di processi di ibridazione con l'alterità e di un potenziamento tecnico delle facoltà umane. Il divenire *eccentrico* dell'uomo⁶² con cui il postumanismo pensa la disponibilità alla coniugazione con l'alterità⁶³, resta qualcosa di profondamente estraneo all'orizzonte di pensiero nietzscheano, dal momento che la sua concezione dell'oltre-umano non può prescindere dal monito di Zarathustra della fedeltà alla terra. Questo appello indica nella direzione di un tutt'altro superamento dell'uomo, nel senso della sua abissale finitezza⁶⁴ e molteplicità ermeneutica⁶⁵ in cui alla potenza metamorfica di eredità spinoziana che il postumanismo attribuisce alla tecnosfera, si sostituisce l'estasi immota dell'attimo del meriggio in cui ogni volontà di potenza viene riassorbita nel sacro assenso alla tragicità del divenire⁶⁶. La decisione dell'oltreuomo, raffigurata dal morso del pastore che si libera dalla presa soffocante del serpente, ovvero del nichilismo, disvela il segreto stesso della vita, il suo perenne e tragico oltrepassare se stessa sporgendosi sulla non-vita: «io sono il *continuo, necessario superamento di me stessa*»⁶⁷.

In questa prospettiva l'oltreuomo nietzscheano come «senso della terra»⁶⁸ non rimanda a nessuna idea di *Heimat* o di fissa e monolitica identità, ma a quell'abisso inquietante della Differenza che ci coinvolge tutti in un comune orizzonte di senso appropriandoci e contemporaneamente espropriandoci. L'oltrepassare dello *Übermensch* assume, da ultimo, la forma di una faticosa *Verwindung* dell'umano, di un faticoso approfondimento-superamento dei suoi confini mobili ed osmotici sui quali si irradia, come su un invisibile schermo, il multiforme volto della differenza che ci abita.

Come affermava Pascal, l'uomo supera infinitamente se stesso nella misura in cui si apre e si espone a quella alterità che, come la heideggeriana voce della coscienza, provenendo dall'esterno risuona *dentro e sopra* dell'uomo⁶⁹.

⁶² Per Marchesini l'eccentrimento dell'umano è la conseguenza dell'incontro ibridativo con le alterità non umane: «con il termine eccentrimento indico l'atto di decentrarsi rispetto alle proprie caratteristiche innate grazie all'incontro con un'alterità non umana che rende desiderabile una dimensione esistenziale differente» (R. Marchesini, *Tecnosfera. Proiezioni per un futuro postumano*, Castelvecchi, Roma, 2018, p. 95). Tale dinamica si richiama esplicitamente al concetto di 'posizionalità eccentrica' sviluppata da Helmuth Plessner; cfr. soprattutto H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana* (1961), in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di G. Dux et al., vol. 8, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1983, pp. 136-217.

⁶³ Equivalente a tale espressione è il 'divenire animale' con cui Deleuze indica la potenzialità metamorfica della vita umana nel senso di una liberazione di forze metamorfiche che restituisce il corpo alla sua amorfa complessità e lo sottrae al meccanicismo naturale: cfr. G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1998), tr. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2010. Per una ripresa postumanistica di questo tema deleuziano cfr. R. Braidotti, *Il postumano*, cit., pp. 75-84.

⁶⁴ L'uomo supera se stesso nella misura in cui sprofonda in se stesso e nella profondità della vita. La connessione tra profondità, oltreuomo e meriggio attraversa, peraltro, molti testi dello *Zarathustra* a cominciare dal decisivo *Canto del nottambulo*.

⁶⁵ Per una interpretazione in senso ermeneutico e simbolico dell'oltreuomo nietzscheano cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano, 1994, pp. 283-328.

⁶⁶ Cfr. G. Pasqualotto, *Attimo immenso e con-sentire*, Tilgher, Genova, 1981.

⁶⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 139.

⁶⁸ Ivi, p. 6.

⁶⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p. 134.