

Il superuomo: l'oltreuomo è trascendere motivi dalla storia del pensiero filosofico Intervento del prof. Sergio Gabbiadini

«Trasumanar significar *per verba* / Non si poria...»
(Dante, Divina Commedia, Paradiso I, 70-71)

Note preliminari ai termini e alle scelte di percorso:

1. Superuomo come l'oltre uomo.

Non un'entità, una nuova individualità postumana, ma un processo e una tendenza o la capacità di cogliere l'umanità in termini di trascendenza o di trascendimento. Il tema è espresso in tutti gli ambiti culturali; qui si tratta di trovarne la versione filosofica, versione che cerca di individuare le radici, le ragioni e la logica del processo e versione che si esprime nella varietà dei propri modi storici (si sa, la filosofia è la storia della filosofia e dunque la presentazione del tema è richiamo di posizioni, senza pretese di convergenza tra loro e tanto meno di completezza).

2. Autori della storia del pensiero filosofico considerati come autori classici: il termine "classico" nell'accezione indicata da Michel Foucault.

Ad alcuni uomini è dato vivere una seconda vita ma come avvio di una sequenza senza arresto prevedibile. È la formula delle vite parallele ispirata da Plutarco. «... l'autore [Foucault] osserva come, secondo Plutarco, le persone illustri costituiscano vite parallele che, in un certo senso, si muovono lungo linee infinite destinate a incontrarsi nell'eternità.» (Michel Foucault, *Herculine Barbin*, cit. in Butler Judith 1990, 1999, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004, 147)

Platone, negli "*àgrapha dògmata*", per risolvere i problemi creati dalla dialettica delle idee, presenta la teoria degli elementi a cui le idee fanno capo come a propri principi: gli elementi sono l'uno e la diade (questo secondo detto: la diade indeterminata, o più semplicemente il due o l'indeterminato; *dùas àristos* o *tó àriston*); il due è l'indeterminato in quanto la dottrina degli elementi più che indicare le componenti logiche dei concetti, delle idee, indica il processo che esse di fatto incarnano: la parola uno nel significato (uno) è infinita (indeterminato) nei rimandi possibili alle cose che indica. L'unità quanto al significato rimanda all'infinito quanto ai riferimenti, come è proprio dei termini universali. Il due è l'indeterminato: una volta compiuto infatti il passaggio dall'uno al due si mette in moto un procedimento che può ripetersi all'infinito. Tra l'unità di significato e l'infinito dei riferimenti quando a quell'uno si è affiancato il due, e così all'infinito, si instaura un rapporto asintotico. Tra quell'uno (concettuale; quell'uno come autore) e quell'infinito (empirico; quelle riprese in lettura e studio) si crea un asintoto in forma di infinite "vite parallele"; prende qui la scena l'irrisolta tensione tra idea e realtà (o, se si vuole, il paradosso della tartaruga, proposto da Zenone, discepolo di Parmenide).

1. due impostazioni e attenzioni della filosofia intorno al limite:

La civiltà, una civiltà, forse ogni storia, nasce da un divieto, dall'indicazione di un confine e di un limite posto come insuperabile. Sono note le prime parole che Jahweh rivolge all'uomo appena modellato e che segnano l'avvio della vicenda umana: «Tu puoi mangiare da tutti gli alberi del giardino. Ma dell'albero della conoscenza del bene e del male tu non mangerai, perché nel giorno in cui ne mangerai, inesorabilmente morirai.» (Genesi 2, 16-17) Ma si tratta di un divieto che già indica e prefigura una situazione di trasgressione. Se il divieto crea la società definendone i contorni e le forme di appartenenza, la sua trasgressione avvia il cammino della società stessa in un'avventura di ridefinizione teleologicamente incerta.

Il confine delimita l'area di orientamento, di lavoro, di conoscibilità e di civiltà; rende dunque possibile un percorso; un òros (confine, limite) è allora odòs (via, strada, cammino), è cammino, ma cammino che è presentato non come un percorso tracciato, ma come arte o tecnica, come metodo (metà odòs).

Inesorabilmente e intrinsecamente quel limite, una volta posto e in quanto posto, e posto come metodo e cammino, rimanda al proprio esterno, segna l'oltre, oltre il confine, il senza confine, si definisce in forza della sua capacità di escludere dal proprio limite una exteriorità che indirettamente escludendo indica.

La storia della filosofia, presa qui come una espressione della cultura mediterranea e come tentativo di disporre, lungo il tempo, l'esperienza di vita in concetto, è segnata da una profonda ambiguità o meglio da una insopprimibile ambivalenza: il limite e l'oltre limite. (L'ambiguità è situazione di doppio senso che ci impone di sceglierne uno e chiarire il senso, l'ambivalenza è situazione di doppio senso nel quale non possiamo scegliere, anche e soprattutto quando quella ambivalenza si sviluppa in antinomia [ambivalenza: es. amore e odio, opposti che agiscono contemporaneamente e in relazione; antinomia: es. continuo discontinuo, opposti che non si annullano, entrambi possibili, mai contemporaneamente]). Il limite e l'oltre limite: non si tratta di due oggetti posti come accostati, ma di due tratti che esistono solo nella loro relazione e nel loro reciproco rimando. È necessità del limite il rimandare al suo altro, non è possibile oltrepassare il limite senza richiederne e ribadire la presenza («sei andato oltre il limite... hai superato ogni limite...»). Si tratta di operazioni al confine, dunque di carattere delicato; affidiamoci ad esperti.

Il tema acquista una forma più incisiva in alcune espressioni storiche della filosofia che formulano quella situazione di ambivalenza come condizione di pensiero.

1.1. la scoperta del limite come definizione di possibilità

1.1.1. **Parmenide:** non dare spazio al non-essere. La storia del pensiero filosofico sembra ipotocata da quel "primo" filosofo di cui si posseggono alcuni enunciati: Parmenide. Egli racconta come, dopo un lungo e severo tirocinio di iniziazione e verifica (ad opera della dea Giustizia "che molto punisce"), al termine di un viaggio mitico e filosofico, viene ammesso alla rivelazione della dea:

«Orbene ti dirò e tu ascolta attentamente le mie parole,
quali vie di ricerca sono le sole pensabili:
l'una che è e che non è possibile che non sia,
è il sentiero della Persuasione giacché questa tien dietro alla Verità;
l'altra che non è e che non è possibile che non sia,

questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile:
perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile)
né lo puoi esprimere. » (fr.2)

«Difatti quale origine gli [all'essere] vuoi cercare?

Come e donde il suo nascere? Dal non essere non ti permetterò né di dirlo né di pensarlo.

Infatti non si può né dire né pensare ciò che non è. [...]

E [l'essere] rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso

e così rimane lì immobile; infatti la dominatrice Necessità

lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge.» (fr.8)

Il viaggio (odòs) si conclude in una regola di metodo (metà odòs) in cui il limite è condizione di necessità e quindi di pensiero e di verità.

1.1.2. **Kant:** l'isola e il mare. L'intera riflessione di Kant è l'esposizione delle forme con cui le facoltà dell'uomo, la conoscenza, la volontà, il sentimento, organizzano i dati dell'esperienza definendo e delimitando così, secondo forme, il proprio oggetto specifico. Kant esprime la convinzione di aver fornito con completezza, chiarezza e certezza il quadro completo delle forme a priori delle facoltà umane: isole di fermezza di fronte al mare tempestoso e mutevole dell'esperienza. «Noi abbiamo fin qui non solo percorso il territorio dell'intelletto puro esaminandone con cura ogni parte; ma l'abbiamo anche misurato, e abbiamo in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto. Ma, questa terra è un'isola, chiusa dalla sua stessa natura entro confini immutabili. È la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può mai venire a capo.» (Kant, *Critica della ragion pura*, 243)

L'assedio del mare alimenta la volontà di terraferma: un'ansia di definire, tracciare confini, delimitare aree, esportata oltre il terreno sicuro della mente, ma miserabilmente destinata a creare vane illusioni di realtà (del resto, il mare, si sa, è pieno di sirene che promettono regni).

1.1.3. **Wittgenstein:** definire il dicibile. Il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein si propone di tracciare un limite rigoroso tra ciò che può essere detto, e detto con definitiva chiarezza, e ciò che, non potendo essere detto con chiarezza, deve essere taciuto, può essere solo indicato. La convinzione di poter giungere a una definitiva chiarezza linguistica poggia su un postulato fondamentale: le possibilità del linguaggio pongono i limiti del mondo, come pure i limiti del mondo definiscono il campo delle possibilità linguistiche; non si può dire più di quanto il linguaggio consente di affermare. La sconcertante ovvietà di quest'ultima annotazione è riassunta nella frase definitiva e programmatica: «Tutto ciò che può essere detto si può dire chiaramente, e su ciò di cui non si può parlare si deve tacere.»

1.2. la scoperta del limite e del suo togliersi (oltre il limite)

1.2.1. **Platone:** affermare che il non essere è. Caratteristica propria di ogni realtà non è solo l'identità con se stessa, ma anche la diversità da ciò che è altro. Una cosa è se stessa in quanto non

è nessun'altra. Questa consapevolezza logica porta a includere il «non essere» (che Platone riconduce all'essere diverso) tra i generi sommi che rendono possibile il discorso e presiedono alla sua correttezza, contravvenendo dunque all'antica sentenza di Parmenide che esclude drasticamente il non essere dal discorso e dallo stesso pensiero («non ti permetterò né di dirlo, né di pensarlo»). Nel *Sofista* l'abbandono di Parmenide è vissuto come un vero e proprio parricidio, un recidere i ponti con la propria paternità logica.

«FORESTIERO. Ma sai dunque che abbiamo disobbedito a Parmenide al di là del suo divieto? TEETETO. E perché? FOR. Perché, proceduti con la nostra indagine anche oltre, noi gli abbiamo dimostrato più di quello che egli ci aveva interdetto di esaminare. TEE. E come? FOR. Difatti egli, se non erro, dice: «Perché questo non può venire mai imposto: che le cose che non sono siano: ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero». TEE. Così difatti egli dice. FOR. E noi invece non solo abbiamo dimostrato che il non essere è, ma del non essere abbiamo chiarito anche la forma che lo costituisce, perché dopo di aver dimostrato che la natura del diverso è, e si trova sminuzzata per tutti quanti gli esseri nei rapporti reciproci; di ciascuna particella di essa, che si contrapponga all'essere abbiamo avuto l'audacia di dire che questa per l'appunto è realmente il non essere.»

Ogni determinato e finito, per definirsi secondo forme e identità, rimanda a ciò che non è; è in relazione di trascendimento e di rimando come necessaria condizione di esistenza.

1.2.2. **Hegel**: la mestizia del finito e il suo togliersi. Viaggio, cammino, itinerario, formazione, urgere, zelo... e gli stati di paura, timore, eccitazione, perturbamento, mestizia, malinconia... sono termini con cui Hegel, nella *Fenomenologia dello Spirito* racconta «la storia particolareggiata della formazione (*Bildung*) della coscienza stessa a scienza» e termini che collocano la prosa di Hegel in piena stagione culturale romantica. Ma diventano anche strumenti per esprimere la propria ironia critica nei confronti dello struggente anelito del romantico che, fuggendo dal concreto, dal determinato, dal finito, su cui getta uno sguardo di disprezzo, anela verso un Assoluto che, privo di determinazione e di contenuto definiti, diventa vuoto nulla e il suo anelito un vuoto agitarsi e una tragica e melanconica commedia.

«Questo parlare da profeti crede di restarsene nel centro e nel profondo della cosa; getta uno sguardo sprezzante sulla determinatezza (*l'hòros*) e, a bella posta, si tiene a distanza dal concetto e dalla necessità come da quella riflessione che sta di casa soltanto nella finitezza. Ma come c'è una vuota estensione, così c'è una vuota profondità; come c'è un'estensione della sostanza che si riversa in un'infinita varietà, senza aver forza di tenerla a freno, così c'è un'intensità priva di contenuto, la quale, comportandosi come la forza senza espansione, coincide con la superficialità.» (Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*)

Nella *Scienza della Logica*, Hegel, proprio a partire dalla finitezza, dal determinato e dal limite giunge all'infinito, in un cammino logico segnato da continui trascendimenti.

«Quando delle cose diciamo che son finite, con ciò s'intende che non solo hanno una determinatezza ... ma che anzi la lor natura, il loro essere, è costituito dal non essere. Le cose finite sono, ma la lor relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come negative, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere. [...] Il pensiero della finità delle cose porta con sé questa mestizia ... perché alle cose nella semplicità di cotesta determinazione, non è più lasciato un essere affermativo distinto dalla lor destinazione a perire. [...]

Se non che tutto sta a vedere se in questo modo ci si ferma all'essere della finitezza, se la caducità, cioè, persiste, oppure se la caducità e il perire perisce. [...] Questo è da portare alla coscienza; e lo sviluppo del finito fa vedere che, essendo questa contraddizione, il finito si distrugge in sé, ma risolve effettivamente la contraddizione, non già ch'esso sia soltanto caduco e che perisca, ma che il perire, il nulla, non è l'ultimo, ossia il definitivo, ma perisce.» (Hegel *Logica* 128-130 passim)

Partire dalla determinatezza e dal limite è mettere in narrazione la mestizia del perire ma anche il limite del limite, il perire del finito e il suo aprirsi ad un infinito che non è il vuoto delle determinazioni e quindi il nulla, ma il giungere di queste nella dimensione di un infinito concreto; la sua concretezza sta nel fatto che l'infinito prende esistenza solo nel finito che si nega e si trascende.

«I particolari su tale passaggio del concetto si rendono intelligibili nella Logica...la natura del limitato e la natura del finito hanno in loro stessi il loro opposto...» (G.F.W.Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971,140)

1.2.3. **Wittgenstein**: indicare l'indicibile (il mistico). Il richiamo al rigore espressivo e a ciò che il linguaggio enuncia con chiarezza definitiva, mette in luce, per contrasto, la vasta estensione del non dicibile, del non descrivibile che Wittgenstein indica con i termini «l'ineffabile», «il mistico». «Noi sentiamo — scrive nel *Tractatus* — che, persino nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur sfiorati.» Se nel mondo tutto è chiaro, «tutto è come è», le domande sui valori, sulle motivazioni, sul dover essere, sono «fuori del mondo», fuori dell'esprimibile.

«6.54 Le mie proposizioni sono chiarificazioni le quali illuminano in questo senso: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse — su esse — oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito.) Egli deve superare queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo.

7. Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.»

Logica e mistica sono legate, nel testo di Wittgenstein, da un insolito rapporto. Tradizionalmente la mistica segnala l'incapacità del pensiero razionale, l'impotenza e l'inadeguatezza della parola e, svalutando la dimensione logica, invita al silenzio; nel *Tractatus* invece la dimensione mistica si presenta come sfera dell'ineffabile proprio in quanto la sfera logico-linguistica è in grado di definire se stessa con chiarezza piena e di indicare in modo completo e definitivo i fatti del mondo. La certezza che il mondo può essere descritto completamente (esso è costituito da tutti i fatti che possono essere linguisticamente espressi con chiarezza, cioè da tutti i fatti del mondo) implica, in più modi e quasi per complementarietà, la dimensione mistica, l'ineffabile, ciò che è fuori dalla logica. Il *come* è definibile, il *che* è ineffabile o indefinibile: facciamo parte e siamo parte del mondo (dell'essere se si vuole), non possiamo avere uno sguardo su di esso dall'esterno per poterlo delimitare o definire; il nostro sforzo di definire è esso stesso un fatto del mondo, cade nel mondo; è anch'esso un *come* è il mondo e quindi un elemento di indagine e diagnosi. Quest'ultima è una situazione che si applica a tutti i concetti totali, nei quali inesorabilmente siamo o agiamo: il bene, il bello, il giusto, l'essere...e i loro contrari: il loro *che* è ineffabile, mistico. Non possiamo dunque avere definizioni globali, totali e definitive del bene, del giusto, del bello... paradossalmente ne saremmo all'esterno, espulsi da essi o, empiamente, vanteremmo nei loro confronti pretese divine di visioni trascendenti. Il *Tractatus* acquista così il significato di una

imprescindibile e preliminare operazione etica; in cui è in atto il coraggio della grammatica e del silenzio. Le possibilità di senso vanno ben al di là di quanto è esprimibile dal linguaggio scientifico, idealmente perfetto; tuttavia quest'ultimo, delimitando il mondo dei fatti linguistici esprimibili con chiarezza, indica, di conseguenza, l'ineffabile, il mistico: «la filosofia significherà l'indicibile rappresentando chiaramente il dicibile».

2. il superuomo / l'oltre uomo tre direzioni "classiche": gnoseologica, etica, ontologica

2.1. Kant: l'oltre uomo nell'esperienza conoscitiva (gnoseologica) percettiva estetica: il richiamo del mare e il sublime

L'approccio al mare è fallace, fonte di illusioni, se lo si vuole trasformare in terraferma, o se nei suoi confronti si ragiona in termini di isola, si vuol ridurre cioè la sua ampiezza e il suo tumulto alle forme e alle misure della nostra isola, della nostra mente. Conosciamo la realtà attraverso i dati d'esperienza, i fenomeni, gestiti secondo le capacità e i modi delle facoltà sensibili e mentali proprie dell'uomo. Questa consapevolezza rimanda alla realtà in sé, di cui affermiamo l'esistenza ma anche non la conoscibilità come realtà in sé (è noumeno, una nozione della mente). L'esperienza tuttavia ci pone anche di fronte a dati che sconvolgono la nostra sensibilità in quanto non riusciamo a leggerli utilizzando le forme con cui i nostri sensi conoscono; non possono esserci, di conseguenza, schemi che riconducano quei dati a concetti; essi parlano al sentimento nell'esperienza del sublime, limite estremo della conoscenza estetica e percezione non formalizzabile dell'illimitato.

L'estetica è una scienza che ha per oggetto la conoscenza sensibile, ne studia i principi formali (spazio e tempo) e mira a guidarla al raggiungimento della sua perfezione: la bellezza. La bellezza è la perfezione della conoscenza sensibile o la sua massima realizzazione. Nella *Critica del Giudizio*, Kant indica le condizioni trascendentali che sorreggono la nostra percezione della bellezza e descrive il comportamento del sentimento in situazioni estetiche con il conseguente giudizio di bello e brutto, di piacere e dispiacere, di gusto e disgusto. In sintesi, nella situazione estetica relativa al giudizio di gusto e di bellezza, la forma dell'oggetto è colta nella rappresentazione come conforme o armonizzatesi con l'immaginazione (facoltà delle intuizioni a priori) e con l'intelletto (facoltà delle forme concettuali a priori) del soggetto; dall'armonia tra la forma dell'oggetto e le forme del soggetto deriva un sentimento di piacere (legato alla rappresentazione) e un giudizio di gusto e quindi di bellezza. Nell'esperienza della bellezza immaginazione e concetto si avvicinano secondo una modalità particolare, apparentemente antitetica: rimandano l'un l'altro e si rafforzano in forza della loro autonomia. Il concetto ha nell'immagine (immaginazione intesa come attività di pensare attraverso immagini) la propria immediata e globale realizzazione, una immediatezza la cui pienezza è difficilmente traducibile nei modi dell'intelletto; l'immagine ha però nel concetto la possibilità di esplorare analiticamente la densità irrisolta di significato, di richiami e di rimandi che formalmente contiene. Tutto ciò si svolge nel campo di esperienze formali.

Vi sono invece situazioni estetiche segnate da una sproporzione o da una asimmetria che interessa ad un tempo il dato dell'esperienza e lo stato delle facoltà del soggetto; situazioni che non si lasciano ricondurre a forme, alle quali non appartiene il concetto di limite, che risultano indefinibili, illimitate, ad esse sembra competere in forma essenziale l'assenza di forma e l'infinito. Nella *Critica del Giudizio* Kant studia queste esperienze estetiche nella sezione *Analitica del*

sublime, ne indica le sedi, le condizioni a priori o trascendentali e, soprattutto, descrive lo stato del soggetto di fronte e nella situazione del sublime.

Nell'indicare le condizioni trascendentali del sublime matematico e del sublime dinamico della natura, Kant spiega come il sublime nasca da una asimmetria, una «sproporzione», tra la tendenza dell'immaginazione e la natura della ragione: «nella nostra immaginazione vi è una spinta a proseguire all'infinito, e vi è invece nella nostra ragione una pretesa all'assoluta totalità, come ad una idea reale» (Kant CdG, 99); in altri termini, il sublime è la massima espressione del sentimento in cui è essenziale l'illimitato, l'infinito.

Seguendo queste indicazioni si può sostenere che non vi è settore in cui la dimensione dell'infinito e quindi l'esperienza del sublime, non sia destinata ad affacciarsi in imprevedibile varietà di modi. Il sublime è legato a ciò che è "assolutamente grande", che è illimitato, che non ha forma ed è inadeguato e quindi violento nei confronti della sensazione e dell'immaginazione, dell'intelletto e della stessa ragione; la smisurata grandezza dell'oggetto lo colloca al di là di ogni possibile comparazione e al di là di ogni principio di conoscenza determinabile in forza di un limite, di una forma.

Come vivere e rappresentare l'irrapresentabile: una presentazione senza rappresentazione; vale a dire una esibizione indiretta di ciò che non si può rappresentare intellettualmente attraverso concetti. La natura (nel caso del sublime naturale) è sublime in quei fenomeni la cui intuizione include l'idea della sua infinità e di fronte ai quali emerge nel soggetto una doppia tendenza: l'aspirazione verso l'infinito e un senso di inadeguatezza; un'attrazione e un timore (*fascinatum et tremendum*).

La situazione: la smisurata grandezza della forma dell'oggetto genera un senso di insufficienza e quindi di smarrimento, pena, timore, quasi respinti di fronte all'illimitato, in sua dipendenza senza possibilità di orientamento per la conoscenza concettuale e per decisioni pratiche sul che fare (conoscenza e volontà sono come soggiogate e vivono la propria impotenza); per contrasto, tale sentimento di impotenza, rivela la consapevolezza di una possibilità (e potenza) illimitata del soggetto nel cammino delle sue rappresentazioni; l'iniziale spavento e timore diventa sfida, fascino e attrazione generate dalla grandezza smisurata di ciò che viene avvertito. È questa l'esperienza del sublime, da non intendere come qualità della natura ma come sentimento del soggetto di fronte alle forme senza forma e senza rappresentabilità; di fronte alla esibizione indiretta (non percepibile) dell'infinito. «... sublime è ciò che, per il fatto di poterlo anche solo pensare, attesta una facoltà dell'animo superiore ad ogni misura dei sensi.» (Kant CdG 99)

Si tratta di un piacere negativo che entra in gioco e in sfida con il piacere positivo della bellezza e della perfezione formale sfidandone la serenità per nuove direzioni.

«Il piacere pel sublime della natura è perciò soltanto negativo (mentre quello pel bello è positivo), vale a dire è il sentimento dell'immaginazione che si priva da sé della propria libertà, in quanto si determina conformemente a un'altra legge, che non è quella del suo uso empirico. In tal modo, l'immaginazione raggiunge un'estensione e una potenza maggiore di quella che ha sacrificata, ma il cui principio le è ignoto, mentre sente però il sacrificio o la privazione e, nel tempo stesso, la causa cui è sottomessa. Lo stupore che confina con lo spavento, il raccapriccio e il sacro orrore che prova lo spettatore alla vista di montagne che si elevano fino al cielo, di profondi abissi in cui le acque si precipitano furiose, di una profonda e ombrosa solitudine che ispira tristi meditazioni, etc., quando egli si senta al sicuro, non costituiscono un timore effettivo; sono soltanto una prova ad abbandonarsi con la nostra immaginazione, per sentire il suo potere di collegare l'emozione suscitata da tali spettacoli con la serenità dell'animo, e di essere superiore alla

natura in noi stessi, e quindi anche a quella fuori di noi, in quanto può avere influenza sul sentimento del nostro benessere.» (Kant *Critica del Giudizio* 122)

2.2. Nietzsche: l'oltre uomo in dimensione etica: l'eterno ritorno

Fin dalla prefazione di *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche pone al centro il tema del Superuomo.

«Giunto nella città vicina, sita presso le foreste, Zarathustra vi trovò radunata sul mercato una gran massa di popolo: era stata promessa infatti l'esibizione di un funambolo. E Zarathustra parlò così alla folla: *Io vi insegno il superuomo*. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo? [...] Ecco io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: *sia il superuomo il senso della terra!*»

Zarathustra è dunque venuto ad annunciare una liberazione e una rinascita: per l'oltreuomo che accoglie consapevolmente la morte di Dio si apre una nuova esistenza libera dai valori, dalle catene che lo legano al bene e al male, dai fini che lo orientano verso l'aldilà; l'annuncio di Zarathustra schiude all'oltreuomo il senso della terra e della salute. Colui che si dimostra pronto ad accogliere il suo annuncio è infatti disposto a sbarazzarsi di ogni inganno, ad accettare il rischio di un'esistenza senza eredità né mete; Nietzsche indica quest'uomo con il termine *Übermensch*, per indicare la sua capacità di stare sempre «oltre», liberandosi dei lacci che l'esistenza e la società continuamente creano. *L'oltreuomo* è infatti in costante movimento per superare se stesso e gli eventi, non è spaventato dalle tragiche contraddizioni della vita, non è attratto dalle confortanti mete del bene e dell'aldilà.

Nell'*oltreuomo* si esprime con forza la «volontà di potenza», cioè il desiderio di affermarsi positivamente, autonomamente, dal nulla dei pesi e degli obblighi nelle sue azioni e creazioni; la sola radice cui egli si sente fedele è la terra, la naturalità del suo corpo e della realtà materiale.

È soprattutto il tema dell'eterno ritorno, interpretato in modo nuovo da Nietzsche, che dà il senso del termine superuomo e la portata dell'annuncio.

«Alt, nano! dissi. O io! O tu! Ma di noi due il più forte son io —: tu non conosci il mio pensiero abissale! *Questo* — tu non potresti sopportarlo!» —

Qui avvenne qualcosa che mi rese più leggero: il nano infatti mi saltò giù dalle spalle, incuriosito! Si accoccolò davanti a me, su di un sasso. Ma, proprio dove ci eravamo fermati, era una porta carraia. «Guarda questa porta carraia! Nano! continuai: essa ha due volti. Due sentieri convergono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine.

Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti — è un'altra eternità.

Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto sta scritto il nome della porta: "attimo".

Ma, chi ne percorresse uno dei due — sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno?» —

«Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo».

«Tu, spirito di gravità! dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera! O ti lascio accovacciato dove ti trovi, sciancato — e sono io che ti ho portato in *alto*!

[...]

E, davvero, ciò che vidi, non l'avevo mai visto. Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca.

Avevo mai visto tanto schifo e livido raccapriccio dipinto su di un volto? Forse, mentre dormiva, il serpente gli era strisciato dentro le fauci e — lì si era abbarbicato mordendo.

La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava — invano! non riusciva a strappare il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: «Mordi! Mordi!

Staccagli il capo! Mordi!», così gridò da dentro di me: il mio orrore, il mio odio, il mio schifo, la mia pietà, tutto quanto in me — buono o cattivo — gridava da dentro di me, fuso in un sol grido.

—

Voi, uomini arditi che mi circondate! Voi, dediti alla ricerca e al tentativo, e chiunque tra di voi si sia mai imbarcato con vele ingegnose per mari inesplorati! Voi che amate gli enigmi! Sciogliete dunque l'enigma che io allora contemplai, interpretatemi la visione del più solitario tra gli uomini!

Giacché era una visione e una previsione: — *che cosa* vidi allora per similitudine? E *chi* è colui che un giorno non potrà non venire?

Chi è il pastore, cui il serpente strisciò in tal modo entro le fauci?

Chi è l'uomo, cui le più gravi e le più nere tra le cose strisceranno nelle fauci?

— Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente —: e balzò in piedi. —

Non più pastore, non più uomo, — un trasformato, un circonfuso di luce, che *rideva*! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui* rise!

Oh, fratelli, udii un riso che non era di uomo, — e ora mi consuma una sete, un desiderio nostalgico, che mai si placa. La nostalgia di questo riso mi consuma: come sopporto di vivere ancora! Come sopporterei di morire ora! —

Così parlò Zarathustra. »

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, pp.189—194, tr. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1973, 191-194)

Tutto si concentra e converge dunque nel presente, nell'attimo (in un battito di ciglia). Il passato non incombe come ciò che è già avvenuto, come ciò che condiziona e obbliga; il futuro non si presenta come un dovere che distoglie l'uomo da se stesso, dalla terra e dal presente; i due sentieri «sbattono la testa l'un contro l'altro» nell'attimo. Rifiutata l'antica, banale concezione dell'eterno ritorno (con il simbolico gesto del morso al capo del serpente) il pastore afferma la nuova e più profonda natura dell'eterno ritorno. Esso si presenta non solo come la perfetta sospensione, ma anche come il pieno possesso del tempo: mentre nella visione cronologica lineare ogni momento acquista significato in quanto si lega ad altri e con essi a un fine, nella visione dell'eterno ritorno ogni momento può essere vissuto per se stesso come presente ed eterno; poiché ogni attimo può essere eternamente ripetuto, l'eternità è un eterno ritorno dell'uguale in forza della decisione di chi possiede il tempo; l'attimo è dunque l'eternità e la totalità.

2.3. Heidegger: l'oltre uomo in dimensione ontologica: l'esserci come aver-da-essere e l'ascolto dell'essere

Nella filosofia parliamo dell'essere come se fosse un oggetto definito, una cosa davanti a noi e come se colui che parla non ne facesse parte. La filosofia deve spostare la propria attenzione dal tema dell'essere che la metafisica indaga come un oggetto, e rivolgerla a quell'ente che pone il problema dell'essere e si interroga sul suo senso; deve farsi ontologia. L'ontologia deve partire da un'indagine preliminare sull'essere dell'uomo: l'esserci, l'essere determinato qui e ora, la cui caratteristica prima è l'esser-nel-mondo. «... volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo. Elaborazione del problema dell'essere significa dunque: render trasparente un ente (il cercante) nel suo essere. La posizione di questo problema, in quanto modo di essere di un ente, è anche determinata in linea essenziale da ciò a proposito di cui in esso si cerca: dall'essere. Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema lo designiamo col termine *Esserci [Dasein]*. La posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere.» (Heidegger Martin 1927 *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, 22-23)

Rivolta questa attenzione all'esserci è possibile farne emergere il carattere costitutivo, la funzione costituente: «L'Ente che ci siamo proposti di esaminare è il medesimo che noi stessi siamo. L'essere di questo ente è *sempre mio*. Nell'essere che è proprio di esso, questo ente si rapporta sempre al proprio essere. Come ente di questo essere, esso è rimesso al suo aver-da-essere. *L'essere* è ciò di cui ne va sempre per questo ente. Da questa caratterizzazione dell'esserci derivano due ordini di conseguenze: 1. L'«essenza» di questo ente consiste nel suo aver-da-essere. L'essenza (*essentia*) di questo ente, per quanto in generale si può parlare di essa, dev'essere intesa a partire dal suo essere (*existentia*) [...] 2. L'Essere *di cui* ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio. [...] L'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso, si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria. L'esserci è sempre la sua possibilità, ed esso non l'«ha» semplicemente a titolo di proprietà posseduta da parte di una semplice-presenza. Appunto perché l'esserci è essenzialmente la sua possibilità questo ente *può*, nel suo essere, o «scegliersi», conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo «apparentemente». (Heidegger 1927, 64,65) L'uomo è dunque un oltrepassamento di sé continuo e non marginale o secondario ma costituente: in ogni atto, in ogni sua scelta, per l'uomo «ne va» sempre del suo essere. «L'essenza dell'uomo consiste nella sua esistenza». Qui la finitudine, l'essere gettato, l'esserci, il «sentirsi situato», l'esser-nel-mondo come in una realtà già determinata, che si traduce in condizionamento e dote di possibilità, pone in evidenza l'essenza della sua gettatezza e finitudine in termini di trascendenza e oltrepassamento: aver-da-essere, possibilità, progetto: «l'essenza di questo Esserci consiste nel suo aver-da-essere»; «essere avanti-a-sé-essendo-già-in-un-mondo».

Heidegger dà molto rilievo alla svolta (svolte, torsioni, conversioni, nuove direzioni) che il suo pensiero vive nel suo travagliato e discusso (soprattutto politicamente) impegno filosofico. Non si tratta solo di vicende personali di Heidegger ma di urgenze proprie della filosofia. C'è una costante alla radice di queste torsioni: la necessità di dover superare e comporre antiche contrapposizioni diventati dualismi metafisici (tra essenza e esistenza, essere e tempo, essere e dover essere, tecnica e teoria, poesia e filosofia...) destinati a consegnarsi a opposte ideologie (filosofiche e

politiche) incapaci di dar conto e di rispettare la natura dell'uomo e delle sue situazioni ambientali. Nel 1934 annuncia una svolta il cui cammino è di totale rivoluzione: «che in tale svolta l'oblio si volti in salvaguardia dell'essere invece di lasciare che la dissimulazione avvolga questa essenza ... la svolta dell'oblio dell'essere nella verità dell'essere.» La nostra cultura è la cultura dell'oblio dell'essere, lo stesso umanesimo si presenta come una cultura "metafisica": l'essere e l'uomo sono ridotti a ente, considerati nella dimensione di oggetti, cose; la tecnica, in questo contesto, è dominio, la storia è ricostruzione per la conferma del presente... Occorre ricostruire una priorità: «ciò che prima di tutto «è», è l'essere». Occorre avviare una nuova ripartenza: aprirsi all'essere, stare nel suo manifestarsi nella realtà e nel suo darsi al linguaggio. Qual è dunque la svolta? Lo svelarsi dell'essere, l'essere come manifestazione. Svelamento, uscita dal nascondimento e dall'oblio; è questa la traduzione letterale del termine greco "alètheia", solitamente tradotto con "verità", il suo senso va inteso etimologicamente: a-lètheia, uscire dalla dimenticanza, il togliersi della dimenticanza. Dunque, detto in forma positiva: l'accadere l'apparire il manifestarsi dell'essere ("to òn fàinetai); il darsi o l'accadere dell'essere nel linguaggio, il darsi nella parola (to òn léghetai); vengono qui ripresi e rilette (liberamente) i termini della *Metafisica* di Aristotele. La filosofia prende ora l'avvio non più dall'analisi fenomenologica delle strutture ontologiche dell'esserci, ma dall'essere stesso non considerato nelle forme della metafisica tradizionale che lo assumeva a oggetto della propria indagine, ma nel suo disvelarsi, apparire, venire alla luce, darsi... nel suo accadere, nella sua apertura. «...l'epoca dell'essere. Ciò che è propriamente non è affatto questo o quell'ente. Ciò che propriamente è, che dimora e sussiste essenzialmente come proprio nell'è, è solo l'essere. [...] Ciò che è non è affatto l'ente. Infatti all'ente vengono accordati l'"esso è" e l'"è" soltanto nella misura in cui ci si rivolge all'ente avendo riguardo al suo essere. Nell'"è" viene espresso l'"essere"; ciò che "è", nel senso che costituisce l'essere dell'ente, è l'essere.» (Heidegger M. *La svolta*, il Melangolo, Genova 1990, p. 23, 27) Con la svolta occorre pensare l'essere non più come essere dell'ente, ma in se stesso, nella sua radicale differenza dall'ente. (Volpi F., a cura di, *Heidegger*, Laterza Roma-Bari 1998, 47)

Prende forma, in questa svolta un nuovo trascendimento, un nuovo oltrepassamento dell'uomo nei confronti del proprio esserci, un oltreuomo. Ora l'essenza e la trascendenza dell'esserci consiste nello stare nell'apertura dell'essere; stare fuori nell'apertura dell'essere; l'essenza dell'uomo «accede propriamente al suo illuminare». «È nell'apertura formata dalla radura dell'Essere che si apre lo spazio-tempo in cui si colloca l'esserci (Da-sein) dell'uomo. E la radura dell'essere non è sempre identica, ma muta a seconda dell'accadere e del succedersi delle epoche della storia.» (Volpi 1998, 49) Occorre ridefinire il termine esistenza rispettandone, ancora, l'etimologia: ex-sistere. «L'uomo è, ed è uomo, in quanto è colui che e-siste. Egli sta fuori nell'apertura dell'essere, la quale è come tale l'essere stesso che, in quanto getto, si è gettata e acquisita a sè (*erworfen*) nella «cura» l'essenza dell'uomo. Gettato in tal modo, l'uomo sta «nell'» apertura dell'essere. «Mondo» è la radura dell'essere in cui l'uomo sta fuori a partire dalla sua essenza gettata. L'«essere-nel-mondo» nomina l'essenza dell'esistenza in riferimento alla dimensione diradata (*gelichtet*) dalla quale l'«e» dell'e-sistenza dispiega la sua essenza (*west*). Pensato a partire dall'e-sistenza, il «mondo» è in un certo modo proprio l'al di là entro e per l'e-sistenza. L'uomo non è mai anzitutto uomo, al di qua del mondo, come «soggetto», sia questo inteso come un «io» o come un «noi». Inoltre egli non è mai solo un soggetto che si riferisce contemporaneamente sempre a oggetti, cosicché la sua essenza starebbe nella relazione soggetto-oggetto. Piuttosto, nella sua essenza l'uomo è innanzitutto e-sistente nell'apertura dell'essere, la quale dirada quel «tra» (*Zwischen*) al cui interno può «essere» una «relazione» tra soggetto e oggetto.» (Heidegger 1936/1949, 302) Non è immediata la relazione tra soggetto e oggetto, ma è apertura creata

nell'essere. Quindi la nuova definizione di esistenza come "e-sistenza": "lo stare nella radura dell'essere, lo chiamo e-sistenza dell'uomo"; "in ordine al contenuto e-sistenza significa stare-fuori (Hin-aus-stehen) nella verità dell'essere" o "lo stare-dentro-estatico nella radura dell'essere", stare nell'apertura dell'essere e della verità. L'essenza dell'Esserci (dell'esistenza) non si configura (genericamente) come un aver-da-essere, o, meglio, l'aver-da-essere indicato in *Essere e Tempo* è qui declinato nella dimensione e nell'atteggiamento dell'ascolto, stare nell'apertura, disvelamento dell'essere, in oltrepassamento di sé nell'apertura. La radura e la casa dell'essere: «Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono. » (Heidegger 1936/1949, 267-268). Forse torna qui il tema dell'ascolto e della lettura dei classici dalla molte vite parallele: «...il componimento, inteso come parola che noi non abbiamo davanti, ma che a partire da sé deve accoglierci nello spazio della sua verità... Frequentazioni della parola non sono mai possibili; sarà invece la parola a "trovarci" o a "trascurarci".»

3. direzioni contemporanee: l'oltre uomo in termini di trascendenza immanente

Solo per riprendere e reinterpretare (all'insegna delle vite parallele) i tre passaggi precedenti: gnoseologico (**Kant**: la trascendenza nel percepire e conoscere), etico (**Nietzsche**: la gestione del tempo nell'attimo presente dell'eterno ritorno), ontologico (**Heidegger**: l'esser-nel-mondo, in un mondo già dato, è aver-da-essere e ascolto dell'essere), con riferimento a motivi di pensatori contemporanei (XX-XXI secolo): **Emmanuel Levinas** (1906-1995), **Hans Jonas** (1903-1993), **Jeremy Rifkin** (1945).

3.1. Levinas: la trascendenza immanente (con accostamento libero all'esperienza del sublime narrata da **Kant**). Immanenza è tenersi nella trascendenza.

Secondo Emmanuel Levinas (1906-1995), il merito della fenomenologia di Husserl è quello di aver con insistenza richiamato l'attenzione «sul fatto che lo sguardo assorbito dal dato ha già *dimenticato* di metterlo in rapporto all'insieme del processo spirituale che condiziona il sorgere del dato e, così, al suo significato concreto. [...] Husserl parla sempre dei "paraocchi" che deformano la visione ingenua. Non si tratta solo della ristrettezza del suo campo oggettivo, ma dell'obnubilamento dei suoi orizzonti psichici come se l'oggetto ingenuamente dato velasse già gli occhi che lo afferrano. Vedere filosoficamente, vale a dire senza accecamento ingenuo, significa ricostruire per lo sguardo ingenuo (che è ancora quello della scienza positiva) la situazione concreta dell'apparire, significa fare la sua fenomenologia, risalire alla concretezza trascurata della sua "messa in scena" che libera il *sensu* del dato, e, dietro la sua *quidditas*, il suo modo d'essere.» (Emmanuel Levinas, *Alterità e trascendenza*, ed. il melangolo, Genova 2006,147) Messa in luce nella propria essenza, la coscienza è intenzionalità; la sua essenza consiste cioè nel rimandare ad altro, nell'essere coscienza di, nel riferirsi (in termini vari di percezione, giudizio, valutazione, attesa, significazione...) agli oggetti che si danno ad essa, nell'avvertirsi quindi definita dalla relazione: «l'identità della coscienza pura porta in sé, in guisa di "io penso", inteso come intenzionalità *ego cogito cogitatum* — qualsiasi "trascendenza", qualsiasi alterità: "qualsiasi esteriorità" si riduce o ritorna all'immanenza di una soggettività che essa stessa e in se stessa si

esteriorizza.» (Levinas, *Alterità e trascendenza*, 27) Paradossalmente ma autenticamente (e fortunatamente) il trascendimento, l'oltrepassamento è il senso, la vita e la natura della coscienza e dell'interiorità. (Peirce la chiamerebbe: «una trascendenza dall'interno», come sottolinea Jürgen Habermas 1992, *Fatti e norme*, Guerini e associati 1996, 23)

Visto il richiamo con le tesi riportate di Kant, per Levinas la scoperta e l'esperienza del sublime è scoperta di una insopprimibile e non commensurabile alterità; la relazione si ha conservando questa distanza e la sorpresa di questa distanza.

«La trascendenza delle cose in rapporto all'intimità vissuta del pensiero, la trascendenza dell'oggetto, di un contesto come anche dell'idealità di una nozione tematizzata, si apre ma al contempo è attraversata dall'intenzionalità. Significa tanto distanza quanto accessibilità. È un modo di donarsi del distante. Già la *percezione* afferra; il concetto — il *Begriff* — conserva questo significato di presa. [...] Questo modo per il reale di tenersi nella trascendenza intenzionale, 'in scala' con il vissuto, e per il pensiero di pensare alla sua misura e, così, di godere, significa immanenza.» (Levinas, *Alterità e trascendenza*, 21).

3.1.1. Si deve notare: immanenza è tenersi nella trascendenza. « L'incontro avviene tra stranieri, altrimenti sarebbe parentela. Ogni pensiero è subordinato alla relazione etica, all'infinitamente altro in altri, e all'infinitamente altro di cui ho nostalgia. Pensare altri dipende dall'irriducibile inquietudine per l'altro. [...] In questa relazione all'altro, non c'è fusione, la relazione all'altro è pensata come relazione all'alterità.» (Levinas, *Alterità e trascendenza*, 87, 91)

3.1.2. E si tratta di una immanente trascendenza che ha nel presente il suo centro (come a ripresa del tema dell'eterno ritorno di Nietzsche): «La vera libertà, il vero inizio, esigerebbero un vero presente che, sempre al culmine d'un destino, lo ricominciasse eternamente. [...] L'uomo scopre nel presente ciò che trasforma e fa dileguare il passato. Il tempo perde la sua stessa irreversibilità.» Levinas Emmanuel 1934 *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, 24)

3.2. Jonas: il presente, assunzione di responsabilità per il futuro in uscita dalla tragedia dell'onnipotenza (con accostamento libero al tema della volontà di potenza del superuomo nell'attimo dell'eterno ritorno presentati da **Nietzsche**) (Hans Jonas 1903-1993)

3.2.1. L'attuale sede dell'onnipotenza: il sapere tecnico; una potenza priva di limiti e quindi un Assoluto.

«*Perturbazione dell'equilibrio simbiotico con la natura da parte dell'uomo*. Soltanto con il dominio del pensiero e con il potere della civiltà tecnica che ne conseguì, una forma di vita, «l'uomo», è stata messa in grado di minacciare tutte le altre (e quindi anche se stessa). «La natura» non poteva correre un rischio maggiore di quello di far nascere l'uomo e ogni concezione aristotelica della teleologia autopropulsiva e globalizzante della natura nella sua totalità (*physis*) è confutata da ciò che neppure Aristotele poteva presagire.» (Jonas Hans 1979 *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993, 177) La tecnica si sottrae (tende a sottrarsi) ai vincoli naturali e si presenta come un Assoluto; è il tema della centralità della tecnica e del suo potere totalizzante. Seguendo la logica della sua affermazione, la tecnica non conosce e non ammette limiti a sé esterni; non può fare solo ciò che non riesce a fare; non conosce cioè limiti al proprio intervento se non quelli che derivano dal campo delle sue possibilità; vede come proibizioni inammissibili, contrarie a sé, al progresso e alla libertà, ogni limite esterno; sciolta (solutus ab) da ogni limite e vincolo si afferma come un Assoluto. Sulla base di tali convinzioni,

nessun settore della realtà può essere precluso a priori all'intervento e all'azione della tecnica. Il problema posto dalla assenza di limiti per la tecnica si delinea nella sua drammaticità all'interno della relazione tra tecnica e natura, ora che nel loro rapporto la priorità sembra essere a favore della tecnica. Il dualismo natura e tecnica, che sembrava finora culturale, di carattere linguistico, filosofico e scientifico, si manifesta con sempre maggior evidenza e forza nella produzione attuale affidata ad una tecnica che sembra seguire e rivendicare una autonomia d'azione senza limiti (pena il sembrare antiprogressisti).

3.2.2. La nuova direzione dell'etica. «Nell'uomo la natura ha distrutto se stessa e soltanto nella disposizione morale di quest'ultimo (che noi, al pari di ogni altra cosa, le possiamo ancora attribuire) ha lasciato aperta un'incerta possibilità di controbilanciare la sicurezza sconvolta dell'autoregolazione.» (Hans 1979 *Il principio*, 177)

La forza dell'etica consiste nella sua fondazione. Occorre fondare il dover essere nell'essere e perciò occorre ripensare l'ontologia nelle forme di una teleologia metafisica e di una teoria dello scopo. «Essere e dover essere. Fondare il «bene» o il «valore» nell'essere significa colmare il presunto divario fra essere e dover essere. Infatti, se il bene o ciò che vale è tale a partire da se stesso e non soltanto grazie a un desiderio, un bisogno o una scelta, allora è concettualmente definibile come quella cosa la cui possibilità include l'esigenza della sua realtà, diventando così un dover essere, posto che ci sia una volontà in grado di percepire e di tradurre in atto quell'esigenza. Affermiamo quindi che un «imperativo» non può scaturire soltanto da una volontà che comanda, ad esempio quella di un Dio-persona, ma anche dalla pretesa immanente di un bene-in-sé alla propria realtà. Ma l'essere-in-se-stesso del bene o del valore significa appartenenza al patrimonio durevole dell'essere (non necessariamente alla variabile attualità dell'ente) e in tal modo l'assiologia diventa una parte dell'ontologia.» (Hans 1979 *Il principio*, 101)

Il principio responsabilità nei confronti del futuro. L'uomo deve trovare il modo di prendere in carico, con un contratto di responsabilità, le scelte del progresso tecnico e, quindi, il futuro del proprio possibile cammino [come un'attuazione responsabile della volontà di potenza nell'attimo in cui l'eterno ritorno fa incontrare passato (voglio il mio passato) e futuro; secondo la visione di Nietzsche]. Operano qui due categorie: contingenza e responsabilità; il limite che definisce ogni vicenda personale è alla radice di un oltrepassamento in termini di responsabilità nei confronti del futuro.

«Il futuro dell'umanità costituisce il primo dovere del comportamento umano collettivo nell'era della civiltà tecnica divenuta, *modo negativo*, «onnipotente». In esso è evidentemente incluso il futuro della natura in quanto condizione *sine-qua-non*; ma, anche indipendentemente da ciò, si tratta di una responsabilità metafisica in sé e per sé, dal momento in cui l'uomo è diventato un pericolo non soltanto per se stesso, una per l'intera biosfera.» (Jonas *Il principio*, 175) «Alla base sta qui il concetto del puro e semplice «è»- presente, passato o futuro. È perciò necessario un paradigma *ontico* nel quale l'«è» semplice, fattuale, coincida immediatamente con un «dover essere», negando quindi anche la sola possibilità di un «mero è». (Jonas 1979, *Il principio*, 162)

3.2.3. Un effetto teologico della riflessione sul destino della storia nell'epoca della tecnica segnata dall'onnipotenza, sul dover essere dell'uomo, in termini di responsabilità, nei confronti del futuro (della natura e di sé): l'onnipotenza non è una caratteristica di Dio. Non è possibile pensare a Dio in termini di onnipotenza. Lo impone Auschwitz; la tragedia totale e inesprimibile dell'umano che pone in discussione tutto ciò che le culture hanno detto e dicono, in termini di valori e di relazioni, sull'uomo, sulla società, sulla storia; anche teologicamente essa è determinante e punto di passaggio obbligato se si vuole una teologia onesta. Auschwitz diventa anche una guida a una

nuova e doppia coerenza. Una prima coerenza con i libri di Israele. Il dio di Israele, a differenza dei Baal, nel fatto della creazione si impegna con l'uomo in un patto, si assume un rischio, si mette in gioco, rinuncia alla trascendenza e stipula un'alleanza in cui assume con l'uomo la responsabilità nei confronti di un processo storico che si rivelerà salvifico (*"L'Apocalisse è un lieto fine"* Ermanno Olmi, 2012). Una seconda coerenza di carattere teoretico: parlare di Dio in termini di potenza, o peggio di onnipotenza, è parlarne in termini antropomorfici, attribuirgli quelle volontà superomistiche deteriori che hanno effetti disastrosi di dominio (dell'uomo sull'uomo, dell'uomo sulla natura), ridurlo alla dimensione dell'umano e quindi essere empì. Non parlare di Dio in termini di onnipotenza è accettare in modo autentico l'annuncio della morte di Dio proclamata da Nietzsche; è l'avviarsi dell'uomo alla propria trascendenza etica nel percorso tracciato dalla morte di Dio alla propria onnipotenza.

3.3. Rifkin: l'uomo nella rete e la nuova antropologia dell'accesso (Jeremy Rifkin 1945)

L'analisi ontologica dell'uomo come Esserci, esser-nel-mondo, presentata da **Heidegger**, ha messo in luce un rapporto ontologicamente biunivoco: 1. l'Esserci è definito dalle relazioni concrete che si intrattengono con le cose; il mondo è l'ambito ineludibile dell'Esserci. 2. Viceversa, il mondo è sistema organizzato in forza della sua relazione con l'Esserci; il mondo è l'insieme di oggetti-strumenti, non oggetti-cose; l'insieme di stati di cose, cioè cose poste in relazione, non cose intese come sostanze separate. L'Esserci, nel suo esser-nel-mondo, deve dunque fare i conti con le forme mutevoli di quel mondo in cui si trova ad adattare/attuare la propria esistenza, il proprio condizionato e finito aver-da-essere; fare i conti con la propria vivente contemporaneità.

Visioni globali sul sistema-mondo (Immanuel Wallerstein) e sulla sua connotazione tecnologica (Hans Jonas) guidano a cogliere due tratti della contemporaneità con i quali l'esistenza dell'uomo gioca la propria immanente trascendenza: una nuova antropologia e la società dell'accesso. Il riferimento va all'opera di Jeremy Rifkin, in particolare: Rifkin Jeremy 2000 *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, A. Mondadori 2000. [Il richiamo va alla filosofia della svolta proposta da Heidegger; con un parallelo, forse poco fondato ma suggerito dall'epoca post-metafisica e in versione laica, tra l'invito all'ascolto dell'essere, nel suo manifestarsi e darsi al dire, proposto da Heidegger, e l'era dell'accesso ad una rete mondiale totale e senza visibili confini (w.w.w.), richiamata da Rifkin.]

3.3.1. Prima trasformazione: tratti di una nuova antropologia. «Un nuovo archetipo umano ha fatto la sua apparizione. L'uomo nuovo del ventunesimo secolo è profondamente diverso da coloro che l'hanno preceduto, nonni e genitori borghesi dell'era industriale: si trova a suo agio trascorrendo parte della propria esistenza nei mondi virtuali del ciber spazio, ha familiarità con i meccanismi dell'economia delle reti, è meno interessato ad accumulare cose di quanto lo sia a vivere esperienze divertenti ed eccitanti, cambia maschera con rapidità per adattarsi a qualsiasi nuova situazione (reale o simulata). [...] generazione «proteiforme» [...] Vivono in un mondo di stimoli sonori che durano sette secondi, sono abituati all'accesso rapido alle informazioni, hanno una soglia d'attenzione labile, sono più spontanei che riflessivi. Pensano a se stessi come a giocatori più che a lavoratori e preferiscono essere considerati creativi piuttosto che industriali. Sono cresciuti in un mondo di occupazione *just-in-time* e sono abituati a incarichi temporanei. Anzi, le loro vite, in generale, sono segnate da un grado di mobilità e di precarietà maggiore, sono meno radicate di quelle dei loro genitori. Sono più «terapeutici» che ideologici e pensano più in termini di immagini che di parole: sono meno abili nella composizione di frasi, ma superiori

nell'elaborazione di dati elettronici. Sono più emotivi che analitici. Ritengono che Disney World e Club Med siano «veri», considerano i centri commerciali pubbliche piazze e non distinguono fra sovranità del consumatore e democrazia. Trascorrono con personaggi di fantasia, nei film, nei programmi televisivi e nel ciber spazio, tanto tempo quanto ne dedicano ai propri simili nella vita reale; anzi, arrivano perfino a inserire tali personaggi nella conversazione e nell'interazione, rendendoli parte della propria storia personale. Il loro mondo è più fluido, segnato da confini più sfumati. Sono cresciuti a ipertesti, link fra siti Web e anelli di feedback, e hanno una percezione della realtà più sistemica e partecipativa che lineare e obiettiva. Non si preoccupano della localizzazione geografica delle persone a cui abitualmente mandano e-mail, delle quali conoscono solo l'indirizzo virtuale. Pensano al mondo come a un palcoscenico e alla propria vita come a una serie di rappresentazioni teatrali. Cambiano in continuazione, a ogni passaggio fondamentale della propria esistenza sperimentando stili di vita sempre nuovi. Questi uomini e queste donne non sono interessati alla storia, bensì ossessionati dalla moda e dallo stile. Provano tutto e amano l'innovazione. D'altra parte, nel loro ambiente in rapido e costante mutamento, costumi, convenzioni e tradizioni sono quasi inesistenti.» (Rifkin Jeremy 2000 *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, A. Mondadori 2000, 249-250)

3.3.2. Seconda trasformazione: le sovrapposizioni tra reale e virtuale. Prende forma sociale, anche in un evidente gap generazionale, la progressiva inutilità e impossibilità di distinguere il reale dal virtuale. La realtà virtuale che per le generazioni del secondo '900 si presenta (se va bene) come mezzo, per le generazioni presenti è sede e contesto di vita e di relazioni del tutto e sempre più intrecciata al cosiddetto mondo reale fino a condurre alla inefficacia e inutilità di una distinzione tra reale e virtuale. Anche la forma testuale del sapere sembra distinguere se non contrapporre una generazione Gutenberg a una generazione digitale; ma alla diversa forma del testo sembra corrispondere una diversa forma di comprensione, gestione e organizzazione del sapere. (Sul tema le riflessioni di Maurizio Ferraris, Un sapere prêt-à-porter, la Repubblica 21.04.2013)

Sono trasformazioni che pongono al centro il problema dell'accesso: non l'appropriazione (come nella tradizione dell'economia classica, da Locke a Marx) genera le relazioni sociali, economiche e politiche, ma l'accesso alle reti (alla rete mondiale ora dominante: world wide web) e la gestione delle condizioni che lo rendono possibile: «un mondo di reti, *gatekeepers* e connettività». L'accesso sta diventando un potente strumento concettuale per riformulare una visione del mondo e dell'economia, ed è destinato a diventare la metafora più efficace della nuova era: l'«era dell'accesso». «Non a caso oggi l'attività più importante su Internet passa attraverso i siti di social network, i quali sono diventati piattaforme per attività di ogni tipo, non soltanto per le amicizie personali o per il chat, bensì per il marketing, il commercio elettronico, l'istruzione, la creatività culturale, la distribuzione di media e di intrattenimento, le applicazioni per la salute e, certo, l'attivismo socio-politico. I social network sono spazi viventi che collegano tra loro ogni dimensione della vita odierna (Naughton 2012). È una tendenza significativa per la società nel suo complesso: trasforma la cultura inducendo la cultura della condivisione. Gli utenti dei social network trascendono il tempo e lo spazio, eppure producono contenuti, propongono link e integrano pratiche diverse. Oggi esiste un mondo costantemente in rete in ogni dimensione dell'esperienza umana. Le persone coinvolte in un network co-evolvono tramite interazioni permanenti e molteplici, ma sono loro a scegliere di i termini di tale co-evoluzione. [...] Si tratta perciò di una società in rete autocostruita basata sulla connessione perpetua. Eppure non ha nulla a che fare con una società puramente virtuale. Esiste uno stretto legame tra le reti virtuali e le reti della vita reale.

Il mondo reale della nostra epoca è qualcosa di ibrido, non un mondo virtuale o segregato, intenzionato a separare l'interazione online da quella offline (Welman e Rainie 2012). Ed è in questo mondo che i movimenti sociali in rete sono nati come transizione naturale per molti, così da condividere socialità e indignazione, speranze e difficoltà.» (Castells Manuel 2012 Reti di indignazione e speranza. Movimenti sociali nell'era di Internet, EGEA, Università Bocconi editore, Milano, 193-194)

3.3.2.1. La natura della comunicazione. «Siamo arrivati alla quarta generazione (4G) delle comunicazioni mobili, delle tecnologie senza fili che hanno contribuito in maniera determinante a cambiare la nostra vita. E che con l'avvento del 4G la cambieranno ancora. Come? Con la velocità dei collegamenti che se oggi vanno dai 2Mbps ai 20 dell'Adsl e dai 2 ai 14.4 Mbps del 3G (cioè la tecnologia che funziona oggi nella maggioranza dei nostri smartphone), domani arriveranno ai 100 Mbps in movimento e 1 Gbps da fermi del 4G. ... Inizia ora un percorso nuovo, che ci porterà verso il 5G, ovvero l'Imt-Advanced, la prossima tecnologia mobile basata sul WiMax e l'Lte odierni ma in grado di aumentare in maniera esponenziale la velocità di trasmissione ... Arrivando agli estremi, tutto ciò potrà accadere quasi alla velocità del pensiero, come immaginario i futurologi come Derrick De Kerckhove.» (Ernesto Assante, *4G Navigando alla velocità del pensiero*, la Repubblica 10.02.2013)

3.3.2.2. Fanno qui la loro comparsa nuovi professionisti, operatori (*gatekeepers, cool hunters*), nuove aree di profitto, nuove forme di relazioni, nuovi tipi di comunità, nuovi stili di vita e di consumo; a contrassegnarli è l'apertura, lo spazio aperto... in una lotta ancora in corso tra potere e libertà; tra controllo e libero accesso (la contesa tra diritti di proprietà e diritti di accesso, fra il copyright sulle proprietà intellettuali, la pirateria ...).

3.3.3. Per concludere. Si tratta di trasformazioni che formulano in sede nuova, nello spazio-mondo, il tema del limite o dell'illimitato, il bivio di fronte a cui si trova la scelta della direzione dell'oltrepassamento. Si espongono a una doppia valutazione complessiva e in termini di futurologia.

3.3.3.1. Prima valutazione, non confortante. In forma di bilancio empirico e psicologico e anche per tornare all'immagine del mare, espressa da Kant: «... forse abbiamo dimenticato che il prefisso "www" vuol dire world wide web, cioè la rete che abbraccia il mondo intero. Ironia della sorte, di questo vasto mondo la maggior parte degli utenti non se ne fa nulla. È aumentato a dismisura il numero di persone che si muovono online, cresce il loro tempo di connessione, con corrispondente incremento delle forme patologiche di dipendenza, ma l'ampiezza dello spazio battuto nelle cybernavigazioni pare restringersi vieppiù. Sull'oceano galleggiano tanti gusci di noce, tante piccole reti di soggetti assorbiti in modo ombelicale dalle proprie faccende insieme a cerchie ristrette di amici virtuali. ...il re dei *social* prospera sulla tendenza postmoderna a non essere troppo *social*, ossia aperti a mondi estranei, sconosciuti e dunque potenzialmente minacciosi, bensì a cercare conferme rassicuranti all'interno di nicchie circoscritte e controllabili a partire dalla nostra esperienza. ... consolida questa tendenza a riprodurre dinamiche da villaggio, più che da metropoli, o, meglio ancora, da "comunità", almeno come la sognano gli individui dispersi nel gelo di un mondo globalizzato. Nel saggio omonimo del 2001, il sociologo Zygmunt Bauman ha diagnosticato la "voglia di comunità" che tormenta la società postmoderna. ... ecco allora il successo del "libro delle facce" [Facebook]. Potremmo andare dovunque, incontrare (virtualmente) chiunque, invece andiamo a caccia di ex e compagni di scuola. Coltiviamo amichevoli punti fermi, nicchie dove ritrovarsi, rispecchiarsi, rassicurarsi a vicenda, godere della gratificazione istantanea a costo zero di raccogliere tanti "mi piace". ... Invece che allargare a dismisura gli orizzonti, però,

tirano fuori il provinciale un po' spaventato che si annida in ognuno di noi. [...] Benvenuti nel futuro, bentornati in provincia.» Benedetta Tobagi, *Siamo sicuri che sia social?* (la Repubblica 27.01. 2013) Quindi, gettati tra reti plurime e fluide (irretiti), si preferisce partecipare, comunque fuori di sé, a una indistinta e inconsapevole chiacchiera in cui siamo distratti dallo smarrimento coccolati e protetti dalla ripetizione e costruzione di luoghi comuni, nei modi descritti da Heidegger e già colti da Parmenide: «... mortali che nulla sanno vanno errando, gente dalla doppia testa. Perché è l'incapacità che nel loro petto dirige l'errante mente; ed essi vengono trascinati insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi, da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici e non identici, per cui di tutte le cose reversibile è il cammino.» (fr. 6)

3.3.3.2. Seconda valutazione, in prospettiva e progetto. Per paradosso la modalità per stare nello spazio aperto, oltre il limite è quella di definire in continuazione il limite, il confine, la posizione per cogliere l'accesso, indicare l'obiettivo, fissare il cammino di superamento che costituisce l'essenza dell'esistenza. Apertura all'oltrepassamento che si nutre dunque della consapevolezza del limite e del ruolo indispensabile che il limite svolge nel garantire il trascendere, il rimandare, il superare, l'andare oltre. Perché questa consapevolezza presuppone capacità di guardare dall'esterno, non appiattiti sui fatti. In un certo senso ci si muove e bisogna muoversi in forma controfattuale. Scrive Habermas: «Una corona d'idealizzazioni inevitabili forma il fondamento controfattuale d'ogni prassi d'intesa effettiva che sia capace di volgersi criticamente contro i propri risultati e di *trascendere* se stessa. Con ciò la tensione idea/realtà irrompe nella stessa fattualità delle forme di vita linguisticamente strutturate. La prassi comunicativa quotidiana si sovraccarica di presupposti idealizzanti; ma solo alla luce di questa trascendenza intramondana possono aver luogo processi di apprendimento.» (Habermas 1992, *Fatti e norme*, Guerini e associati 1996, 12-13)

Per concludere. Insomma, non si diventa "mondo" dall'oggi al domani, né a intervalli; l'oltreuomo non è emozione rapsodica in vendita presso agenzie di viaggio (non è un safari rapsodico); è un pensare oltre sé per cui occorre gestire il senso di disorientamento che questo passaggio comporta, individualmente e socialmente. Lo sapeva bene Nietzsche, che paga di persona il suo pensiero oltre il limite (il suo saper ridere, e danzare per distanza e oltrepassamento) e che, guardando al sociale, racconta con consapevole amarezza: «Vengo troppo presto ... non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate.» (Gaia scienza § 125)