

## Per farla finita con la crisi. Antropotecniche della salvezza in Peter Sloterdijk.

di Nicola Piras

### 1. Introduzione.

«L'attuale situazione del mondo è caratterizzata dal non possedere alcuna efficiente struttura co-immunitaria per i membri della società mondiale»<sup>1</sup>. Queste parole di Sloterdijk, nelle battute finali di *Devi cambiare la tua vita*, sintetizzano efficacemente l'idea secondo la quale ogni crisi in atto è da ricondurre all'assenza di un sistema di protezione generale, volto a preservare l'integrità della specie umana da minacce esterne. L'imperativo, che dà titolo alla sua opera, «l'imperativo che supera l'alternativa tra ipotetico e categorico, l'imperativo assoluto, il comando metanoico per eccellenza»<sup>2</sup>, è rivolto all'umanità nel suo complesso, affinché trovi la maniera di ricostruire un sistema in grado di proteggerla dalle grandi crisi in atto: politiche, economiche e ambientali.

La crisi non è un evento sporadico nell'ambiente dell'uomo, ma l'evento stesso dell'uomo in un ambiente è una crisi. La specie umana si ritrova da sempre immersa in un ambiente problematico, con il termine «crisi» si enfatizzano, perciò, solamente quei momenti nei quali la struttura protettiva, il «sistema immunitario», intessuta tra la specie e l'ambiente perde la sua efficacia, esponendo l'uomo a rischi per la sua sopravvivenza.

L'articolo si propone di indagare il senso della cosiddetta «svolta antropotecnica» nel pensiero di Peter Sloterdijk come un tentativo di offrire risposta alla domanda «come uscire dalla crisi globale?». Con «svolta antropotecnica» si è soliti designare la terza fase del pensiero sloterdijkiano, il cui pieno compimento è esposto in *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica (DcV)*<sup>3</sup>. Questa svolta teorica è stata preceduta da un primo momento impegnato in una riflessione sul cinismo e sul postmoderno<sup>4</sup>, e da un secondo, iniziato nei primi anni novanta, dedicato alla stesura della trilogia *Sphären*<sup>5</sup>. Sloterdijk in *DcV* costruisce una ontologia della specie umana come entità formatasi grazie alla capacità di rispondere alla situazione di crisi continuativa dell'ambiente esterno, attraverso sofisticati sistemi di protezione immunologici, sia simbolici che materiali.

### 2. Oltre la dicotomia natura/cultura: Überleben e Übermensch.

Sloterdijk tratta l'evoluzione della specie umana attraverso una metafora: l'evoluzione della specie è la scalata di una montagna paradossale, il Monte Improbabile<sup>6</sup>. L'ascesa di questa particolare montagna, invece che accorciare la distanza tra vetta e scalatore, l'accresce: più lo scalatore ascende, più la montagna cresce. L'evoluzione umana si configura come una relazione direttamente proporzionale tra l'intrinseco miglioramento dei caratteri della specie, il grado di implementazione della sua dotazione alpinistica, seguendo la metafora di Sloterdijk, e una crescente complessità dell'ambiente, l'innalzamento costante dell'altitudine del monte: «si presume che l'immagine stessa

dell'arrampicata alla vetta dell'improbabile sia irraggiungibile, perché l'avanzare in salita della specie non può certo essere inteso come conquista di una cima esistente fin da prima»<sup>7</sup>. Ciò accade perché la specie umana, nel corso della sua evoluzione, eleva il parametro standard di misura della propria condizione.

Le esigenze del corpo, nel senso biologico, e della cultura non paiono perciò, significativamente, diverse: entrambe si misurano con una crescente complessità cui devono rispondere attraverso dei meccanismi di superamento [*Überwindung*]. Se pensati a partire dal fine, invece che dall'origine, la differenza tra genetica e cultura si affievolisce notevolmente: l'obiettivo è la neutralizzazione del pericolo attraverso il perfezionamento della dotazione protettiva della specie. Il pericolo, contestualmente, si rinnova costantemente per adattarsi alle condizioni aggiornate della specie umana. Cultura e natura<sup>8</sup>, allora, si pongono lungo due assi paralleli verticali, il cui senso intrinseco è nel superamento della datità al fine di migliorare le proprie prestazioni in concorrenza con la maggiore complessità dell'ambiente, «mentre l'estinzione sarebbe stato il risultato più probabile dei tentativi messi in opera da una specie per vivere e la stagnazione dell'uomo in una forma definitiva di essere-umano rappresenterebbe senz'altro il più probabile epilogo della storia umana [...] la sopravvivenza insieme alla superumanizzazione [*Überhumanisierung*] incarnano la tendenza a salire dal probabile al meno probabile. Una specie che sopravvive incarna l'anello attuale in una catena di repliche, la quale è riuscita a stabilizzare la propria instabilità [...] si suppone che un'improbabilità stabilizzata diventi immediatamente il campo base per ulteriori ascese»<sup>9</sup>.

Accanto al termine sopravvivenza [*Überleben*], compare qui l'espressione nietzscheana superuomo [*Übermensch*]<sup>10</sup>. Il senso del prefisso «über», “sopra” e “super”, è l'indice di parentela dei due vocaboli: denota il superamento di una condizione data, la vita, l'essenza dell'essere uomini: «l'esistenza (*Dasein*, “esser qua”) significa essere là in alto (*da oben sein*)»<sup>11</sup>. Il superuomo è un ideale regolativo formale, che assume le proprie connotazioni specifiche in relazione all'ambiente critico nel quale è inserito. Del resto, rievocando le parole che Nietzsche affida al suo Zarathustra: «l'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, - un cavo al di sopra di un abisso [...] la grandezza dell'uomo è di essere ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un tramonto»<sup>12</sup>.

La capacità di neutralizzare i rischi per la sopravvivenza, attraverso il superamento di sé è, secondo Sloterdijk, l'umanità dell'essere umano. La crisi, allora, appare connaturata all'umanità stessa, come parte di un processo dialettico composto da negazione e superamento della condizione data: essere uomini è essere capaci di affrontare le crisi, in assenza di crisi non si può essere uomini.

Il carattere generale dell'antropotecnica, dunque, è definibile come una programmazione auto-operata dalla specie umana delle proprie capacità, al fine di migliorare e accrescere indefinitamente le proprie caratteristiche.

Le antropotecniche sono costituite, essenzialmente, da due elementi: l'esercizio; la verticalità.

L'esercizio è l'operazione, ripetuta un numero indefinito di volte, attraverso la quale si migliora la capacità di chi agisce a compiere quella determinata azione. Contestualmente, si predispose il soggetto a una attitudine migliorata per affrontare la successiva ripetizione<sup>13</sup>.

Il ciclo continuo di esercizi è chiamato asceti, da *askesis* in greco, etimologicamente esercizio. Ogni struttura sociale è organizzata in modo ascetico, è volta cioè a incrementare le capacità operative

dei propri afferenti attraverso un «programma di allenamento». Il secondo elemento che costituisce l'essenza delle antropotecniche è la verticalità. A partire da una condizione nulla o negativa, il soggetto praticante è orientato all'ascensione di una scala, un asse verticale di progressiva intensificazione di sé, al cui vertice è posto un modello, raggiungibile *de jure* ma non *de facto*. La relazione tra «intensificazione del soggetto» e vertice è direttamente proporzionale: maggiori saranno le capacità del soggetto, più in alto verrà spinta la meta da raggiungere.

Il fine della pratica antropotecnica è la costituzione di una disposizione immunitaria che difenda il soggetto da eventi dannosi per la sua integrità: «la scarsità materiale; il carattere gravoso dell'esistenza; l'impulso sessuale; l'alienazione; l'involontarietà della morte»<sup>14</sup>.

La tesi di fondo sostenuta da Sloterdijk è che mediante il sistema antropotecnico, l'uomo programmi la propria essenza, più o meno consapevolmente, adattandola alle circostanze dannose per la sua integrità, rinforzando il meccanismo immunitario di difesa. La strutturale superiorità dell'uomo a se stesso è il carattere fondamentale della natura umana, in quanto, già da sempre, teso al superamento dei fattori ostili alla propria sopravvivenza. L'uomo non è l'essere per la morte, ma l'essere per la perfezione.

### 3. I sistemi immunitari.

I prodotti delle antropotecniche sono sistemi ad alta complessità, orientati alla salvaguardia dell'integrità della specie: i sistemi immunitari.

Sin dalle prime pagine di *DcV*, Sloterdijk insiste sull'importanza della funzione immunitaria nella costituzione degli agglomerati sociali: «sono i dispositivi immunitari l'elemento tramite il quale i cosiddetti sistemi, gli esseri viventi e le culture diventano tali in senso proprio. Unicamente per via delle loro qualità immunitarie essi salgono nella gerarchia delle unità capaci di auto-organizzarsi, di conservarsi e di riprodursi in costante relazione con un ambiente potenzialmente e concretamente invasivo e infettivo»<sup>15</sup>.

Sloterdijk identifica tre sistemi immunitari differenti, i cui rapporti sono regolati da una sostanziale interdipendenza votata alla salvaguardia dell'integrità psico-corporea del soggetto.

1. Il «sostrato biologico», «automatizzato e indipendente dalla coscienza»<sup>16</sup>;
2. Le pratiche «socioimmunologiche», ovvero quei sistemi difensivi codificati adatti alla risoluzione interna delle controversie tra membri di una stessa società e alla prevenzione, e ostruzione, di interferenze corrosive esterne; anche in questo caso, come già nella trilogia *Sphären*, il carattere proprio della cultura viene rintracciato nella sua capacità di porsi come schermo protettivo tra l'uomo, che la produce, e l'ambiente esterno, aggressivo e insidioso.
3. Le pratiche simboliche o «psicoimmunologiche». Con questa espressione Sloterdijk designa i modelli di protezione dalle insidie dovute alla volubilità e inconoscibilità del destino umano, i misteri legati alla finitudine dell'esistenza, il timore di fronte alla morte.

La stretta correlazione tra questi tre sistemi e la loro necessaria compresenza, porta Sloterdijk a rintracciare la cifra dell'umanità proprio nel tratto immunologico, sino a definire l'uomo, in quanto tale, «*Homo Immunologicus*»<sup>17</sup>.

#### 4. Storia delle antropotecniche.

Sebbene i sistemi immunitari accompagnino da sempre lo sviluppo della specie umana, secondo Sloterdijk con la modernità europea accade l'evento di rottura: i sistemi immunitari ereditati dalla tradizione metafisica collassano, l'occidente entra in una profonda crisi.

Per comprendere la morfologia e l'eziologia di questo processo di crisi che coinvolge le moderne società occidentali, è opportuno tracciare una breve genealogia della specie umana. La crisi globale, infatti, non è rintracciata in un qualche accidente estrinseco, ma è pensata da Sloterdijk come un evento culmine nella storia dell'uomo. Per comprenderne struttura ed esiti è necessario inquadrarla nella più vasta logica di evoluzione della specie umana.

1. Ominizzazione: è il momento di iato tra essere umano ed essere animale, un superamento della condizione di incoscienza verso l'ingresso nella *Lichtung*<sup>18</sup>, secondo la terminologia heideggeriana; L'evoluzione umana si configura come una relazione direttamente proporzionale tra l'intrinseco miglioramento delle proprie condizioni biologiche e una crescente complessità dell'ambiente.

2. Antichità: le formazioni della cultura umana, del suo linguaggio, dei suoi sistemi immunitari si costituiscono attraverso la scoperta dell'abitudine come fattore di modellamento dell'essere umano. Questo fattore può essere o meno controllato: l'umanità si frattura in due regioni, popolate, l'una, da coloro capaci di controllare e direzionare le proprie abitudini, l'altra, da chi le subisce passivamente: «soggetto diventa perciò chi si dedica a un programma per eliminare da se stesso la passività e passa dal mero essere-formato al versante del darsi-forma»<sup>19</sup>. Il soggetto ascetico della epoca antica traccia una distinzione ontologica tra sé e il mondo. Il corrispettivo simbolico è la distanza spaziale che interpone tra sé e il mondo: il ritiro spirituale, l'eremo, il tempio, il monastero.

3. Modernità: il dominio delle abitudini permane. Le energie formatrici si decentrano: passano dall'intensificazione del soggetto, al modellamento degli oggetti prodotti. Questo processo si generalizza e lo stesso uomo viene considerato nei termini di un semplice prodotto. L'uomo non è più in grado di regolare gli automatismi nei quali è inserito, divenendo oggetto inconsapevole di manipolazioni ordinate da leggi psico-sociali<sup>20</sup>.

4. Neoantichità: con questa espressione Sloterdijk allude al fatto che «l'antichità (o l'elemento antico) non rappresenta affatto una fase dell'evoluzione culturale ormai superata [...] essa costituisce piuttosto una sorta di presente perdurante, un tempo di profondità, un tempo naturale, un tempo dell'essere, che continua a scorrere sotto il teatro della memoria e dell'innovazione»<sup>21</sup>.

L'ultima fase costituisce, perciò, al contempo il vertice e il substrato di questa filosofia della storia, proponendo così un modello né propriamente progressivo-escatologico, né circolare-regressivo. Questa filosofia della storia è piuttosto la versione formale di un processo di dimenticanza. Nel quale a essere rimosso non è la natura dell'uomo, ma i suoi fini.

Il processo di formazione individuale antropotecnico, per mezzo delle pressioni esterne, esercizi involontari, o della volontà a pervenire a un certo obiettivo, esercizi volontari, non è rimosso dalla sua natura, ma dalla sua coscienza. Conseguentemente la tensione verticale, quale anelito fondamentale dell'essere umano, viene a sparire dalle rappresentazioni che l'uomo ha di sé, non dalla sua struttura ontologica. Ciò che si verifica è un cortocircuito cognitivo: ad essere rimossa

non è la struttura dell'essere uomini, ma la consapevolezza e, conseguentemente, a possibilità di dominare se stessi, scegliendo deliberatamente i propri fini. Sloterdijk rende questo paradosso tracciando una differenza fondamentale tra il mondo antico e quello moderno: «moderna è l'epoca che ha indotto la massima mobilitazione delle forze umane sotto il segno del lavoro e della produzione, mentre antichi si dicono tutti quei modi di vivere nei quali la mobilitazione estrema si verifica in nome dell'esercizio e delle perfezione [...] ciò che accomuna entrambi i regimi è la loro capacità di integrare le energie umane in programmi di allenamento di grande portata, mentre ciò che li distingue è l'orientamento radicalmente divergente della mobilitazione. In un caso le energie suscitate vengono subordinate totalmente al primato dell'oggetto ovvero del prodotto [...]. Nell'altro caso, tutte le energie concorrono a intensificare il soggetto praticante»<sup>22</sup>.

Il processo della modernità è un decentramento della natura umana dai suoi fini liberi, alla datità di oggetti prodotti. L'incapacità di rispondere alla crisi è il prodotto di questo processo di esteriorizzazione delle pratiche intensificanti che conduce all'impossibilità di costruire sistemi immunitari adatti a rispondere alla «Grande catastrofe», nome che Sloterdijk assegna alla moltitudine di crisi in atto nel mondo contemporaneo. Costruire una morfologia e una eziologia della frattura che separa antichità ed epoca moderna è il prodromo necessario per comprendere fino in fondo i motivi della crisi della modernità e della sua incapacità di veicolare le energie umane nella costruzione di nuovi sistemi immunitari.

##### 5. *Crisi della modernità: morfologia ed eziologia.*

Cosa avviene, secondo Sloterdijk, con l'avvento della modernità? L'uomo perde la coscienza di sé come prodotto delle pratiche antropotecniche, ma queste non svaniscono dalla sua intima struttura, succede che «le pratiche ascetiche nella Modernità si siano nascoste dietro un triplice pseudonimo: quello dell'arte, quello dell'istruzione e infine quello del lavoro [...]. Sotto queste maschere, gli imperativi disciplinari della Modernità si sono affermati su tutti i fronti dell'umana intensificazione di sé»<sup>23</sup>. La struttura antropotecnica moderna è condizionata da tre tendenze fondamentali, che in reciproca occorrenza la obliano dalla coscienza e la deviano dal suo fine proprio. Possono essere definite nei termini che seguono:

*Universalizzazione*: il processo antropotecnico di poiesi della condizione umana viene esteso da singoli praticanti, all'intera specie.

*Esteriorizzazione*: l'energia del soggetto agente si direzione alla produzione di un elemento esterno, quale fine del suo programma di allenamento. La soggettività, in questo processo, viene pensata come oggetto.

*De-spiritualizzazione*: il soggetto ritiratosi riaccede al mondo, si mondanizza. Questo evento, noto anche come secolarizzazione, ha due conseguenze, antitetiche tra loro:

- *Elogio delle orizzontali*: il postmoderno come esito della modernità;
- *Ri-verticalizzazione dell'esistenza*: la prospettiva neoantica.

L'opzione ermeneutica, che verrà adottata nelle pagine seguenti, avrà come scopo quello di ricondurre le due tendenze che ho definito «universalizzazione» ed «esteriorizzazione» alla terza, la «de-spiritualizzazione». Con questo nome si vuole denotare il processo dissolutivo del nichilismo, provando a rintracciare una logica interna alla morfologia sloterdijkiana del soggetto moderno.

### 5.1 *Universalizzazione*.

L'impresa del soggetto moderno, non è più rivolta alla propria esistenza singolare, ma diviene «la riscrittura del testo della *condicio humana*»<sup>24</sup>. In questa universalizzazione dell'imperativo metanoico, non più rivolto a un esiguo numero di praticanti, ma all'intero genere umano avviene «la cesura operata dalla Modernità nella storia della morale: quest'epoca compie il passaggio “radicale” dalla *metanoia* individuale alla ricostruzione massificata della *condicio humana*»<sup>25</sup>, questa cesura disintegra il principio della «“distinzione etica” [...] il forte appello alla elevazione della vita (che in epoche premoderne è stato recepito soltanto da un numero estremamente esiguo di individui) viene trasformato in un imperativo metanoico indirizzato in senso universale»<sup>26</sup>.

Sono essenzialmente tre i programmi di riforma totale della condizione umana che operano nell'epoca moderna: l'apparato statale; il sistema scolastico; il principio della fama.

### 5.2 *Esteriorizzazione*

Il processo di esteriorizzazione della soggettività moderna assume il presupposto fondamentale che l'individuo umano possa essere trattato come un oggetto d'uso e come tale plasmato da procedure i cui fini siano etero-centrati rispetto alle esigenze stabilite autonomamente. Questa tendenza ha due direttrici. Nella prima direttrice, questo ingresso in una dimensione di operatività passiva, in quanto a operare sul soggetto solo elementi non dipendenti da lui, è indirettamente prodotta dalla situazione propria alla modernità per la quale il mondo diviene laboratorio. Elaborando il mondo integralmente, il soggetto produce una serie di apparati, esterni al suo controllo cosciente, che intervengono nella definizione delle sue caratteristiche. Perciò «parlare di Modernità significa [...] dar voce alla genesi culturale di un clima stimolante che tutto compenetra, prodotto dall'elevazione performante e dal dispiegamento delle capacità [...] Quel clima è caratterizzato dalla costante esteriorizzazione delle mete che l'esercizio deve raggiungere»<sup>27</sup>. L'esercizio, che nella fase antica di emergenza del soggetto, era rivolto direttamente al sé, nella modernità si decentra: rivolgendosi al mondo, nella sua totale ristrutturazione, indirettamente torna a sé, modellandosi come prodotto di un processo indiretto. Il soggetto, in quest'ottica, diviene uno degli elementi, indifferente rispetto agli altri, componenti il mondo e viene modificato nella misura in cui il mondo subisce modifiche. Questo tipo di antropotecnica può essere definita come una antropotecnica di secondo grado, in quanto la modifica delle condizioni soggettive è l'effetto di un processo non direttamente rivolto all'intensificazione dell'agente.

La seconda direttrice è definita da Sloterdijk come «curvatura auto-operativa del soggetto moderno». In questa formulazione risiede il luogo di incontro tra due disposizioni operative: «operare-sé [*Sich-Operieren*]» e «farsi-operare [*Sich-Operieren-Lassen*]»<sup>28</sup>. Con la prima espressione intende: «divento oggetto di diretta auto modifica tramite miei provvedimenti personali»; con la seconda «espongo me stesso all'influsso della competenza operativa altrui»<sup>29</sup>. L'esposizione all'altro assume per Sloterdijk il consenso, più o meno volontario, del soggetto a lasciarsi trattare come oggetto di modifica da parte di un competente esterno, che lo adatti alle esigenze del mondo nel quale si trova a essere.

La dimensione del farsi-operare è composta da due poli estremi, che ne definiscono i confini: l'operazione chirurgica e l'anestesia; l'*enhancement*. La prima delle due occorrenze del lasciarsi-

operare si compone di due elementi: il primo è la necessità di farsi ferire per farsi curare, per cui l'integrità del soggetto viene messa in discussione al fine di garantirne, successivamente all'intervento, un grado di integrazione maggiore. Nella seconda, la narcosi totale, viene in luce uno degli aspetti principali della curvatura auto-operativa: il «momentaneo non-essere-se-stessi a vantaggio dell'essere-se-stessi»<sup>30</sup>. Al soggetto viene tolta la caratteristica della vigilanza, la costante presenza-a-sé, al fine di aumentare le possibilità che l'intervento abbia effettiva possibilità di ripristinare le condizioni danneggiate.

Questi elementi di una filosofia della medicina come «arte dell'abbandono di sé a profitto del Sé»<sup>31</sup> sono, in modo più generale, i fondamenti di ogni curvatura auto-operativa della modernità: ogni qualvolta un agente esterno opera sul soggetto, questo abbandona il suo ruolo vigile a vantaggio di una maggiore vigilanza, efficacia, forza successiva.

Lo sviluppo delle condizioni in senso rafforzativo, attraverso l'intervento esterno, da luogo al secondo movimento della curvatura: l'*enhancement*.

L'*enhancement* è definito da Sloterdijk come quel «termine che esprime meglio di qualunque altro lo spostamento di accento dalla precedente intensificazione di sé basata sull'esercizio ascetico [...] alla elevazione chimica, biotecnica e chirurgica dei profili performativi individuali»<sup>32</sup>.

In linea generale le tecniche di *enhancement* sono tutte quelle procedure volte, attraverso l'intervento chirurgico e genetico diretto, ad aumentare determinate performance dell'individuo. Nel già discusso saggio *La domesticazione dell'essere*, Sloterdijk chiama queste tecniche «antropotecniche secondarie».

Le pratiche performative dell'*enhancement* attivano il «principio dell'esonero», per il quale «attraverso l'esonero dell'Io si alimenta la suggestione che sia possibile e augurabile, per il singolo, intervenire sulla propria vita come se fosse un dato esterno, senza che l'individuo debba degnarsi di plasmare la propria esistenza attraverso l'esercizio»<sup>33</sup>.

### 5.3 De-spiritualizzazione

Uno degli aspetti peculiari della condizione antica del soggetto, era costituito dalla necessità di praticare una via di fuga dalla vita mondana. Evento cruciale della modernità è il ritorno dall'asceta nel mondo. I motivi per i quali dalla condizione recessiva, in senso spaziale e temporale, si passa alla condizione partecipativa, dello spazio pubblico e della socialità ad esso legata, sono ricondotti da Sloterdijk alla nascita della personalità e della cultura moderna.

Affrontare un ragionamento di tipo strettamente eziologico non troverebbe gli adeguati riscontri testuali. Sloterdijk afferma che i motivi del ritorno del soggetto recessivo nel mondo, siano da rintracciare nella «dedizione dei primi moderni nel trasformare se stessi in artifici viventi»<sup>34</sup>, perciò oggetti di ammirazione da parte della comunità. Se la causa fosse ridotta unicamente alla ricerca di ammirazione, al «principio della fama» nelle parole di Sloterdijk, si istituirebbe un semplice collegamento tra due tendenze non reciprocamente derivabili: la nascita della personalità moderna avviene con il ritorno dell'uomo nel mondo, il ritorno del mondo nell'uomo avviene con la nascita della personalità moderna. Questo parrebbe un ragionamento meramente circolare.

Per rendere ragione di questo ritorno si dovrebbe far riferimento al secondo volume della trilogia *Sphären*, nel quale la riappropriazione del mondo viene fatta risalire alla progressiva erosione

nichilistica della metafisica. Sloterdijk scrive: «la modernità acquisisce la verticalità in un modo totalmente diverso rispetto all'epoca metafisica del mondo. Lo sguardo da fuori [*außen*] non si acquista attraverso un trascendimento dell'animo nell'extraterrestre e nell'ultraterreno, bensì attraverso il dispiegamento [*Entfaltung*] dell'immaginazione fisico-tecnica e aeronautico-astronautica.»<sup>35</sup>.

Sloterdijk, in questo passaggio tratto da *Sphären II*, spiega il ritorno al mondo e alla mondanità come effetto del rifiuto di un principio trascendente, il «Grande Altro», rimpiazzato dalla tecnoscienza moderna. In *DcV*, questo processo è definito come «l'abbreviazione microcosmica dell'universo»<sup>36</sup>. Ovvero, il processo che conduce «alla scoperta del mondo dentro l'uomo, o meglio, alla scoperta dell'uomo come modello del mondo»<sup>37</sup>. Ciò che avviene è spiegabile nei termini di un progressivo spostamento del fine antropotecnico, ovvero del fine degli esercizi intensificanti, dal Grande Altro, l'orizzonte soprasensibile, all'uomo, l'orizzonte sensibile. Questo mutamento di prospettiva, la riconduzione del fondamento da un luogo soprasensibile all'essenza dell'uomo, che diviene modello per il mondo, è uno degli aspetti cardine dell'età moderna, già secondo Heidegger: «L'intreccio dei due processi (il mondo che diviene immagine, e l'uomo che diviene *subjectum*), decisivo per l'essenza dell'Età moderna, getta al tempo stesso luce sul processo fondamentale [...] della storia moderna. Infatti, quanto più completamente ed energicamente il mondo viene conquistato e sta a disposizione dell'uomo, quanto più oggettivisticamente appare l'*objectum*, tanto più soggettivisticamente [...] si eleva il *subjectum*, tanto più inarrestabilmente la contemplazione del mondo e la teoria del mondo si mutano in teoria dell'uomo, in antropologia»<sup>38</sup>.

Sloterdijk parrebbe in assoluto accordo con la tesi heideggeriana secondo la quale il principio della modernità è la destituzione del fondamento metafisico e l'occupazione di questo luogo privilegiato da parte dell'uomo. Per il soggetto antico «“Devi cambiare la tua vita!” non significava altro che la richiesta di attenersi al modello offerto da Dio o dall'uomo-Dio [...]. Con l'avvento dei tempi moderni l'imperativo assoluto cambia la sua traiettoria [...]: “Devi trasformare il mondo, affinché tu, qualora sia stato modificato per il verso giusto, possa adattartici con la coscienza pulita”»<sup>39</sup>.

Si assiste perciò a uno spostamento di due gradi: la soggettività antica traeva il proprio obiettivo dalla comunicazione diretta con la divinità, si faceva portavoce di questo messaggio e lo diffondeva; nella modernità, il soggetto non è recettore di un messaggio soprasensibile, questo messaggio è una sua produzione, così la responsabilità della mutazione del mondo ricade direttamente sul soggetto.

Il ribaltamento della metafisica occidentale, ovvero l'esito del processo di dissoluzione del nichilismo quale logica interna alla storia, pensato in tutta la sua radicalità, per la prima volta, da Nietzsche, può essere assunto come strumento ermeneutico, per rendere conto della tracimazione del soggetto ritiratosi nel mondo. Smarrito l'orientamento garantito dalla struttura metafisica del cosmo, per cui la vita terrena, corrotta e decadente, avrebbe avuto un riscatto nel raggiungimento della condizione ultramondana, il soggetto praticante, per non piombare nella vacuità di una vita senza scopo, direziona le sue energie, antropotecniche, verso il cambiamento della struttura del mondo<sup>40</sup>.

Ciò che sopravvive, dall'eredità antica, per questo motivo, è il senso di disgusto nei confronti della mondanità. L'atteggiamento del soggetto muta: si passa dalla fuga dal mondo, al fine di plasmare se



stessi alla luce dei precetti divini, alla comprensione decisiva che l'imperfezione del mondo sia rettificabile. Avviene una «progressiva estensione dell'infezione perfezionista a unità via via maggiori, fino al massimo livello esistente»<sup>41</sup>.

Il «divenire-immagine del mondo», come graduale accrescimento del potere formativo e disponente del *sub-jectum*, è per Sloterdijk la trasfigurazione del concetto di mondo, nel concetto di libro: «il bibliomorfismo del mondo permette all'anima alfabetica di assumere interamente la propria forma di libro [...]. Riformare il mondo significa comparare il testo corrotto con quello integro, correggendo sulla base di quest'ultimo l'originale»<sup>42</sup>. L'incommensurabilità tra soggetto praticante e mondo si annulla, il soggetto diviene il paradigma dell'*emendatio mundi*: «Dio e uomo hanno la medesima "immagine del mondo"»<sup>43</sup>. Questa trasposizione della visione divina nella visione umana che si sostanzia nella produzione del testo, come paradigma della costruzione del mondo, è un aspetto ricorrente del pensiero sloterdijkiano, circa la formazione dell'umanesimo<sup>44</sup>.

Il «disincanto della metafisica [...] con l'intenzione di liberare gli uomini, indottrinati con le idee sull'aldilà, dal loro stravagante rapporto con finzioni prive di mondo»<sup>45</sup> proprio all'età moderna, per cui l'uomo diviene modello del mondo, instaura una dinamica duale che non si limita a posizionare l'uomo al centro. Delineare l'essenza del mondo come prodotto dell'uomo, ha conseguenze anche per la definizione dell'essenza dell'uomo. L'uomo diventa l'essere-nel-mondo [*in-der-Welt-Sein*]<sup>46</sup>.

Questo cardinale concetto heideggeriano<sup>47</sup> assume in Sloterdijk il significato di un ricollocamento dell'essenza umana. Il passaggio si compie da una iniziale presa di distanza del soggetto rispetto al mondo, «fuga dal mondo», a un ritorno agli eventi mondani, «appartenenza al mondo», per cui l'essenza dell'essere umano poggia su «essere-fuori-di-sé [*Außer-sich-Sein*]»<sup>48</sup> determinato, in ogni circostanza, come «essere-presso-le-cose [*Bei-den-Dingen-Sein*] e con-essere con altri [*Mit-Sein mit Anderen*]»<sup>49</sup>.

Nell'antichità l'essenza del soggetto veniva cercata eliminando da sé ogni influenza esterna e tentando una approssimazione alla divinità, distaccandosi e osservando da un luogo altro le faccende della mondanità. Nell'epoca moderna, perdendo il privilegio di distaccarsi dal mondo divenendo suo modello e artefice, si assiste alla contestuale trasposizione dell'essenza umana negli eventi mondani, come prodotto delle relazioni sociali e dei processi tecnici<sup>50</sup>.

L'obiettivo polemico di Sloterdijk è l'impossibilità di azione antropotecnica per l'uomo pensato come essere-nel-mondo. Se antropotecnica significa «che l'uomo sia "strutturalmente" superiore a se stesso, che abbia dentro di sé un dislivello nel quale egli forma se stesso e viene formato»<sup>51</sup>, pensando la sua essenza come essere-nel-mondo, allora, si raggiunge l'impossibilità di superare la condizione nella quale si trova, in maniera autonoma e consapevole. Si giunge, necessariamente, a considerare l'uomo come formato da forze non da lui direttamente controllabili.

Sloterdijk impiega una distinzione lessicale, già propria della filosofia antecedente, piegandola alle proprie prerogative: l'uomo passa dall'essere soggetto [*Subjekt*], all'essere esistenza [*Dasein*]: «chi muta [...] il soggetto in esistenza sostituisce l'individuo ritiratosi con l'individuo coinvolto, l'individuo raccolto con l'individuo disperso, l'individuo eterizzato con quello de-eternizzato, l'individuo redento con quello non salvato»<sup>52</sup>

Per dare adito a questa distinzione Sloterdijk utilizza una serie di espressioni, tutte volte a mostrare come l'uomo abbia abdicato alla posizione di autore di sé, per diventare artificio delle circostanze: «il soggetto separato si vede ricollocato nell'esistenza e derubato del proprio privilegio teorico»<sup>53</sup>, «fin dall'inizio l'esistenza è colonizzata dalle mondità»<sup>54</sup>, «de apparenze esteriori [...] hanno infestato la casa»<sup>55</sup>.

Ciò che Sloterdijk vuole sottolineare è che, con la perdita della possibilità di collocare la propria essenza in una condizione alternativa, pensata come superiore rispetto a quella vissuta, a deperire sia il principio di libertà rispetto alla coazione imposta dal reale. In *Stress e libertà*, seppure con alcune oscillazioni teoriche rispetto a *DcV*, si ha chiara la definizione di libertà che l'uomo della tarda modernità ha perso e dimenticato: «libertà è solo un altro nome per nobiltà, ovvero quella disposizione d'animo che, in qualsiasi condizione, si orienta al meglio, a ciò che è più difficile, proprio perché è abbastanza libera per quello che è meno probabile, meno volgare, meno comune. In tal senso, libertà è disponibilità all'improbabile»<sup>56</sup>.

L'improbabile è il nome che assume la possibilità di una realtà diversa in questo stesso mondo, la possibilità di un cambiamento delle sue strutture essenziali stabilito autonomamente dall'individuo. Si aprono per l'uomo della modernità avanzata due strade: la prima è l'accettazione della condizione di subalternità rispetto al destino, la seconda è la via di uscita dalla coazione imposta dall'essere-nel-mondo, al fine di ridefinire la propria essenza. La prima strada prende il nome di post-moderno, la seconda di neo-antichità.

### 5.3.1 *Elogio delle orizzontali: il postmoderno come esito della modernità.*

Queste ultime considerazioni corrono il rischio di presentare il pensiero sloterdijkiano come una violenta requisitoria contro la modernità dimentica del senso del sacro, come tante ne sono apparse negli ultimi decenni. La sua polemica, se inquadrata correttamente, non è da intendere come una denuncia della perdita del sentimento trascendente. La sua posizione è estrinsecazione dell'avversione a considerare la vita umana come prodotto di forze incontrollabili, sottratte al potere decisionale dell'uomo<sup>57</sup>, da un lato, e, dall'altro, evocare la possibilità per l'uomo di produrre realtà alternative, in perfetto autonomia rispetto a influenze negative esterne.

Per una lunga fase della modernità, l'autonomia dell'uomo da forze impersonali, e la convinzione circa l'esistenza e la raggiungibilità di obiettivi destinali, si sono incarnate nella filosofia della storia progressista, che leggeva il presente, quale che fosse, come un «purgatorio intramondano» e il futuro come un raggiungimento della «società perfetta».

Sloterdijk, è convinto del fallimento di convinzioni di questo tipo che naufragano nella condizione postmoderna dell'umanità, un'«ebbrezza priva di meta»<sup>58</sup>. L'umanità si consegna all'immutabilità del destino, alle forze sociali e tecniche che ne fanno materia, priva di apparato decisionale. L'idea del postmoderno, come neutralizzazione della possibilità di essere soggetto attivo, è già presente nello storicismo progressista della società moderna, caratterizzata dalla «de-radicalizzazione dell'esistenza ovvero [...] dalla de-verticalizzazione dell'esistenza. Il termine progresso, un tempo altisonante, definisce precisamente quest'aspetto»<sup>59</sup>. Si ottiene così una «metanoia a metà prezzo»<sup>60</sup>, ovvero il precetto del cambiamento migliorativo della realtà viene rispettato, ma in maniera

automatizzata e inerte: la società occidentale tende verso il progresso, l'individuo vi appartiene, perciò anche lui corre verso il miglioramento.

Questo tipo di considerazioni, circa l'esito della storia erano già presenti nell'antecedente produzione sloterdijkiana<sup>61</sup>: il processo di modernizzazione è definito come «progressiva sostituzione di strutture immunitarie vaghe e simboliche dei rischi della vita umana, del tipo delle interpretazioni religiose, con ben definite prestazioni tecniche e sociali di garanzia [...] sul mercato delle tecniche moderne di immunizzazione si sono imposte su tutta la linea le assicurazioni»<sup>62</sup>. Lucci offre una precisa definizione del valore di questo passaggio nella filosofia sloterdijkiana: «la compagnia di assicurazione [...], nel panorama della storia delle idee, può essere considerata il primo surrogato metafisico di Dio dell'epoca (post-)moderna: essa fornisce il senso dell'essere adeguato alla modernità post-metafisica [...] all'immunità propria dell'epoca storica (conferita dalla fede nella metafisica monosferica onto-teo-logica) Sloterdijk sostituisce quella economico-assicurativa propria della post-modernità»<sup>63</sup>.

Il passaggio alla postmodernità, nel senso lyotardiano di esito delle grandi narrazioni, pone l'uomo in una condizione di grande protezione concreta e al contempo di indicibile precarietà spirituale. Le assicurazioni, in generale il sistema economico-assistenziale pervasivo, generano sicurezza e garanzie sull'integrità fisica dell'individuo, ma così facendo lo sottraggono alla forza, pericolosa ed inquietante, di un incontro diretto con l'assoluto. Sloterdijk, in questa maniera, offre una giustificazione alle grandi meta narrazioni, ovvero le strutture metafisico-destinali che guidavano la storia dell'Occidente, in quanto motore della storia, anche se talvolta, nel tentativo di realizzazione, si sono rivelate copertura di atti violenti e insensati.

L'assoluto da recuperare, nell'opera *Devi cambiare la tua vita*, è la dimensione verticale dell'esistenza umana, l'anelito all'ascensione che faccia accedere l'individuo a una dimensione di superamento della condizione nella quale si trova, apparentemente, intrappolato.

L'esito destinale della modernità, è questo orizzonte postmoderno, nel quale l'uomo non riesce e liberarsi dalla possessione dei sistemi di protezione dello stato sociale e dalle matrici impersonali del meccanismo sociale: «si impone una modalità di esistere orientata a semplificare la vita, a demolire la tensione verticale e a evitare passione e sofferenza»<sup>64</sup>.

### 5.3.2 Ri-verticalizzazione dell'esistenza: la prospettiva neoantica.

Sloterdijk si pone il problema, allora, di re-veicolare i propositi superomistici, con la referenza semantica esposta in apertura di capitolo, della antichità, nella postmodernità.

La soluzione che può essere tratta è quella della riforma integrale della soggettività che recuperi, positivamente, i presupposti, formali, del soggetto antico. Questa proposta è definibile come la «prospettiva neoantica».

Per definire gli aspetti del suo progetto di evasione dalla modernità, Sloterdijk fa ricorso a Nietzsche. Nello specifico tenta di trovare una collocazione temporale che si adatti al carattere peculiare della sua filosofia, fendendo la classica articolazione storica: antichità-medioevo-modernità-postmodernità. Nel varco creato, Sloterdijk intende inserire una «allocronia, una temporalità diversa nel mezzo del presente»<sup>65</sup>. Questa interferenza nella scansione classica delle

epoche dell'umanità ha il compito di mostrare, per un verso, la parentela nietzscheana con la filosofia antica, dall'altro, di porre Nietzsche come «nostro contemporaneo».

L'interpretazione sloterdijkiana di Nietzsche come partecipe di una condizione neoantica, prende le mosse dal programma di formattazione del progetto moderno, al fine di produrre una alternativa. Il tentativo di Nietzsche di demolire «i pilastri portanti della tradizione religiosa occidentale e al contempo della propria esistenza»<sup>66</sup>, conduce direttamente a un nichilismo programmato e non solo avvertito. Il proposito di Nietzsche, nell'incontro con il nichilismo, non si arresta a una comprensione teorica del fenomeno. Egli è intenzionato a servirsene per demolire la decadente cultura occidentale.

L'aspetto, ora, da chiarire è la diagnosi nietzscheana del nichilismo, per mostrare come, secondo Sloterdijk, sia possibile un superamento che non ricada in pregresse concezioni metafisiche, ormai inaccettabili. La diagnosi del nichilismo viene posta da Sloterdijk entro la dimensione antropotecnica, a partire da un brano tratto da *La genealogia della morale*.

L'asceta tratta la vita come un cammino sbagliato, che si finisce per dover ripercorrere a ritroso fino al punto dove comincia; ovvero come un errore che si confuta – si deve confutare, mediante l'azione: giacché costui esige che si proceda insieme a lui, impone a forza, dove si può, la sua valutazione dell'esistenza. Che significa questo? Una siffatta spaventosa modalità di valutazione non sta iscritta nella storia dell'uomo come eccezione e singolarità: essa è una delle realtà di fatto più estese e più durevoli che siano mai esistite. Letta da una lontana costellazione, forse la scrittura maiuscola della nostra esistenza terrestre indurrebbe a concludere che la terra sia la stella propriamente ascetica, un cantuccio di creature scontente presuntuose e ripugnanti, del tutto incapaci di liberarsi da un profondo tedio di sé, della terra, di ogni vita, e intente a fare a se stesse il maggior male possibile, per il piacere di far male – verosimilmente il loro unico piacere<sup>67</sup>

L'aspetto essenziale di queste parole, giace, secondo Sloterdijk, nel riferimento alla terra come «stella ascetica». E al fatto, che la modalità ascetica dell'esistenza, non sia un aspetto marginale dell'esistenza umana, ma una delle «realtà più estese e più durevoli».

Attraverso questi riferimenti Sloterdijk offre una interpretazione del pensiero di Nietzsche come una genealogia dell'ascesi. Questo termine viene utilizzato in riferimento a una teoria consapevole dell'esercizio, come più volte fatto cenno nel corso di questa trattazione.

Il Nietzsche osservatore delle pratiche ascetiche viene così collocato in una Antichità «sovratemporale», qualcosa di più di una semplice periodizzazione storica. Il luogo di questa antichità è «il continuum delle culture alte, il regno, durato tre millenni, degli esercizi spirituali, degli addestramenti di sé, dell'elevazione personale e dei modi per concentrarsi, in breve: l'universo delle tensioni verticali codificate in termini metafisici»<sup>68</sup>.

Il dispositivo nichilistico è la funzione che Nietzsche utilizza per decodificare il cifrario metafisico, attraverso il quale le tensioni verticali si sono rivelate nei millenni a lui precedenti. Scoprendo la dinamica nichilistica, la logica della storia dell'occidente, Nietzsche compie più che un lavoro meramente descrittivo, il suo intento è, primariamente, decostruttivo: sottrarre l'ascesi agli individui «malati» che l'avevano praticata per fuggire dalla durezza dell'esistenza, costruendo mondi apparenti. Cosa significa la fine della metafisica, in fondo, per Nietzsche? Significa che non sia lecito «interpretare il carattere generale dell'esistenza né con concetto di "fine", né col concetto

di “unità”, né col concetto di verità [...]. Insomma: le categorie “fine”, “unità”, “essere”, con cui avevamo introdotto un valore nel mondo, ne vengono da noi nuovamente estratte – e ora il mondo appare privo di valore.»<sup>69</sup>. In seconda istanza il suo intento era normativo: mantenere inalterate le tensioni verticali, che regolano l'esistenza, distinguendo le asceti sane, da quelle malate, trovando un modo di salvaguardare questa modalità dell'esistenza, distrutti i precetti metafisici: «verticalità senza Dio»<sup>70</sup>.

La soluzione offerta da Nietzsche sta nella concettualizzazione di un tipo umano che sospenda le caratteristiche malate dell'umanità occidentale, per poter attivare il principio volontaristico. Il tipo umano volontarista è il superuomo. Nelle figura del superuomo, si capisce come, pur salvaguardando la verticalità, si perda ogni riferimento alla trascendenza: trascendere, sì, se stessi, per potenziare la propria volontà. In questo verticalismo senza sommità si innesca il meccanismo dell'eterno ritorno all'uguale.

Così, Heidegger spiega questo aspetto della filosofia nietzscheana: «poiché [...] tutto l'ente in quanto volontà di potenza, cioè in quanto incessante superpotenziarsi, deve essere *un costante “divenire”*, ma questo divenire non può mai muoversi andando “via”, “oltre”, “verso un fine”, *al di fuori di sé*, bensì, piuttosto, nel vortice di potenziamento della potenza, ritorna costantemente solo a questa [...]. Il carattere fondamentale dell'ente in quanto volontà di potenza si determina perciò al tempo stesso come l'“eterno ritorno all'uguale”. [...] Il superuomo è la forma della più pura volontà di potenza, cioè dell'unico valore. Il superuomo, il dominio incondizionato della pura potenza, è il “senso” (il fine) di ciò che unicamente è, cioè della “terra”»<sup>71</sup>.

Non solo l'anelito della volontà di potenza non è rivolto verso alcun fine, ma unicamente verso il suo potenziamento, a questo si aggiunge che la volontà di potenza, in quanto carattere dell'ente in quanto tale, si esteriorizza e si universalizza, indirizzandosi alla “terra” stessa.

La soluzione sloterdijkiana eredita da Nietzsche la consapevolezza dell'assenza di una sommità definitiva, cui rivolgere la tensione verticale che caratterizza l'essere umano. L'impossibilità di trovare un polo trascendente, cui ancorare il vertice della tensione, costringe Sloterdijk a formulare una teoria della propulsione verso la meta, attivata dall'assenza, perciò dall'impossibilità, di quest'ultima. Come l'evoluzione era spinta alla scalata del Monte Improbabile, dall'improbabilità del raggiungimento della vetta, così per ri-attivare la tensione verticale, che possa comportare un allenamento delle migliori disposizioni della specie umana, bisogna trovare un movente impossibile. L'impossibilità è formalizzata da Sloterdijk attraverso l'utilizzo di un classico predicato estetico: il sublime.

Quando utilizza questo termine, Sloterdijk si riferisce alla celebre concezione kantiana, presente nella *Critica del giudizio*. In *Sphären II* delinea efficacemente il suo debito kantiano, proponendo una rilettura, partendo direttamente dalla fonte: «Immanuel Kant ha caratterizzato il potere di ritornare a se stessi, dal più strano al più estremo, come senso del sublime, allora sublime è la resistenza della coscienza umana [...] contro ogni tentazione ad arrendersi a ciò che lo soverchia»<sup>72</sup>. L'operazione sloterdijkiana è una dilatazione del senso del termine e del suo ruolo nell'economia di pensiero. Il suo intento è utilizzare il sublime per fondare [*gründen*] un'etica.

Sloterdijk articola il sublime come un dispositivo di connessione tra una «dimensione colossale», un «evento immane», una «catastrofe globale»<sup>73</sup> e il soggetto. È il modulo epistemologico di

comprensione che permette al soggetto finito di porsi in relazione con un accadimento incommensurabile.

Il sublime è perciò l'apparato cognitivo, non riconducibile alla razionalità classica, che «tramite il richiamo a un fattore sconvolgente, rende palese all'osservatore la possibilità di sprofondare in una dimensione colossale»<sup>74</sup>. Attraverso l'interfaccia sublime, l'uomo (post-)moderno è in grado di cogliere i prodromi della crisi, che sfocerà in una catastrofe globale. La crisi è riconducibile essenzialmente all'instabilità e alle enormi diseguaglianze provocate dalla globalizzazione, che Sloterdijk fa risalire alla scoperta dell'America<sup>75</sup>, da un lato, e allo sfruttamento irrazionale delle risorse del pianeta, dall'altro<sup>76</sup>.

Il sublime dopo aver attivato la comprensione della catastrofe, funge anche da propulsore di fronte all'immane rischio della stessa catastrofe, imminente, «soltanto il sublime è in grado di avanzare quella pretesa superiore che può far prendere agli uomini la rotta per l'impossibile»<sup>77</sup>. Prende la forma dell'imperativo assoluto, «avanza l'impegnativa pretesa di coinvolgerci nella mostruosità dell'universale divenuto concreto [...] la superpretesa di affrontare enormi improbabilità»<sup>78</sup>.

Il sublime è, perciò, il modulo etico ed epistemologico in grado di affrontare l'enormità della crisi in atto, che pone di fronte al soggetto l'imperativo assoluto: «Devi cambiare la tua vita!».

Sloterdijk offre una esplicitazione completa, un tentativo di resa operativa, dell'imperativo assoluto attraverso la formulazione del, cosiddetto, «imperativo ecologico» di Hans Jonas: «Agisci come se li effetti del tuo agire siano conciliabili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla Terra»<sup>79</sup>. Su questo imperativo Sloterdijk vorrebbe edificare un'etica della co-immunità, ovvero il principio per cui, compito dell'umanità, nell'attuale sviluppo tecnico ed economico, sia quello di creare una ampia rete di protezione immunitaria a livello globale.

## *6. L'antropotecnica come pratica immunizzante.*

Pratica antropotecnica e sistema immunologico trovano, qui, allora, una sostanziale co-appartenza: attraverso il potenziamento delle proprie peculiarità si accede a una condizione migliorata rispetto a un parametro chiaro, le condizioni ambientali, in senso ampio. In tale maniera si estende, parallelamente e necessariamente, il campo di azione del sistema immunitario che o elimina gli elementi potenzialmente pericolosi, o li ingloba neutralizzando la loro tendenza corrosiva.

In questa prospettiva filosofica, si inserisce, ora, la domanda essenziale nell'economia teorica sloterdijkiana: Come ri-attivare e dove indirizzare le pratiche antropotecniche al fine di scongiurare la crisi? Si tratta secondo Sloterdijk, principalmente, della ri-costruzione del tessuto immunitario, lacerato, attraverso la ri-polarizzazione della tensione antropotecnica verso una alterità superiore che, smarriti o infranti i sistemi metafisici, abbia la stessa capacità attrattiva. Da «immunità», si giunge a «co-immunità».

È necessario un breve inciso a proposito della ricorrenza del tema dell'immunologia entro il testo sloterdijkiano, qui analizzato. Nonostante la sua palese centralità, Sloterdijk ne rende una effettiva ragione teorica, nell'economia del suo pensiero, solo in due luoghi testuali: l'introduzione e la conclusione. Per tutto l'arco dell'opera il tema è trattato solo come rimando e mai, concretamente, approfondito. Questo aspetto, nell'ottica di una estetica scritturale, può trovare la sua ragione d'essere nell'intenzione di porre come principio e fine la nozione di immunità, in modo da

evidenziare come il percorso intrapreso, l'analisi delle antropotecniche, abbia un necessario punto di avvio e di conclusione proprio in questo concetto.

Il tema dell'immunologia costituisce, così, una riconnessione alla precedente produzione filosofica di Sloterdijk, la trilogia *Sphären*<sup>80</sup>.

La dissoluzione nichilistica, perdita del confine della sfera o perdita dell'attrattore verticale, produce una situazione inedita nella storia dell'umanità. Le formazioni sociali classiche e i moduli d'azione tradizionali si svalutano fino alla disintegrazione. Scopo prefisso da Sloterdijk è la riattivazione dei modelli attrattivi della condotta antropotecnica personale, al fine di rispondere alle grandi sfide della mutazione in atto. Per fare ciò riconduce la propulsione antropotecnica all'automiglioramento delle proprie condizioni a un orizzonte più ampio: la salvaguardia della vita umana sulla terra. A tal fine Sloterdijk paventa la necessità di una «Immunologia universale», una disciplina teorica con smaccati intenti etici. Esattamente come il sistema immunitario biologico può essere disattivato, anche i sistemi immunitari di tipo solidaristico e simbolico possono subire lo stesso destino. Dando seguito alle riflessioni contenute in *Sphären III* circa la schiumizzazione, ovvero la frammentazione in unità di senso immunitario più piccole che non intrattengono alcun legame significativo l'una con le altre, Sloterdijk prende coscienza della catastrofe dei «sistemi immunitari sovrabiotici». La riduzione dell'efficacia del sistema immunitario dalla totalità alla parzialità del singolo componente, costituisce, secondo Sloterdijk, il paradosso dell'epoca contemporanea: «può aversi immunità individuale solamente come co-immunità. In ottica sistemica tutte le unioni sociali storiche sono interpretabili come strutture co-immunitarie, dall'orda primordiale agli imperi universali»<sup>81</sup>. Questo ragionamento è il frutto di un «calcolo immunitario implicito», che regola la vita di ogni sistema sociale. Attraverso la coordinazione delle proprie azioni con le altrui, al fine di salvaguardare la propria esistenza, e codificando i modelli di azione rendendoli comunicabili, si danno gli apparati culturali.

Alla base della riattivazione del meccanismo solidaristico-simbolico coimmunitario, o comunitario<sup>82</sup>, giace un elemento concreto e non strettamente teorico. L'ipotetica riattivazione di questi meccanismi difensivi è derivata precipuamente dalla necessità di individuare sistemi di sopravvivenza di fronte alle grandi catastrofi globali: politiche, economiche e ambientali.

L'immensa differenza rispetto al sistema immunitario sferico, sopravvissuto fino alla modernità, risiederebbe, secondo Sloterdijk, nella vastità planetaria delle sfide attuali. I problemi non affliggono unicamente, quella che fu, la macrosfera occidentale, ma riguardano la «società mondiale». Perciò l'insidia non proverrebbe più dalla differenza culturale, ma da altri elementi. La distinzione persistente nella logica sferologica tra sfera personale, la propria cultura, e sfera estranea, cultura estranea, continuerebbe a mantenere un ruolo centrale nella ritrovata immunologia<sup>83</sup>. La sfera interna dovrà essere pensata come l'intero teatro mondiale, concepito ormai nella sua limitatezza, risultato della sinergia delle singole culture, alla ricerca di un «design immunitario globale»<sup>84</sup> da opporre alla sfera esterna, rappresentata dall'eccessivo sfruttamento dell'ambiente, dalle disuguaglianze, dalla disparità di accesso alle risorse. La risposta alla grande catastrofe è da ritrovare nella costruzione di una innovativa struttura immunitaria di carattere globale che rintracci nella distruzione del pianeta la sfera esterna dalla quale difendersi<sup>85</sup>.

## 7. Oltre l'umano, oltre la crisi?

Una piccola nota finale circa la complessiva proposta di Sloterdijk. La capacità dell'essere umano di oltrepassare se stesso, innescata dalla criticità dell'ambiente esterno, ha un carattere fortemente formale e non sostanziale. Onde evitare il rischio di perorare cause metafisiche, costruendo un nuovo iperurano di ideali sovrasensibili quali aspirare, Sloterdijk evita qualsiasi ricorso a mete chiare quali vertice della pratica antropotecnica. Il rischio, fin troppo palese, è quello di rendere sterile politicamente, una proposta teoricamente ricca.

Non si va oltre se stessi, non si oltrepassa la crisi senza l'invocazione di un «andere Anfang» comune. L'essere per la perfezione invocato da Sloterdijk dovrebbe integrarsi alla forte consapevolezza della vulnerabilità e della finitudine dell'essere stesso, caratteri obliati dalla modernità tecno-scientifica, i cui effetti disastrosi sono ormai manifesti al pianeta intero.

## Note

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2009 [P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, tr. it. di P. Peticari, Raffaello Cortina editore, Milano 2010, p. 554].

<sup>2</sup> Ivi, p. 33.

<sup>3</sup> A. Lucci adombra la possibilità che una prima versione di «antropotecnica» possa essere rintracciata nel concetto di «orde autoplastiche» esposto, già, nel 1993 nel saggio *In selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik* Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993 [Sulla stessa barca. Saggio sulla iperpolitica, tr. it. di L. Pastore, «Il giornale della filosofia», 9, 2003 pp. 3-11]. (A. Lucci, *L'animale acrobatico. Origini e sviluppo del concetto di antropotecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk*, in *Esercizi filosofici*, 7, pp. 78-97). Mentre, una prima esplicita occorrenza del concetto di «antropotecnica» si ha in *Regole per il parco umano. Una risposta alla lettera sull'umanismo di Heidegger e La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung*. Il saggio *Regole per il parco umano* fu oggetto di una feroce polemica tra vari intellettuali tedeschi e francesi che si posero in contrapposizione e a difesa delle tesi sostenute da Sloterdijk, proprio circa l'antropotecnica. L'accusa rivoltagli era quella di prescrivere un miglioramento della specie umana attraverso un deliberato e irresponsabile uso della eugenetica. Il dibattito è efficacemente riassunto in S. van Tuinen, «*Transgenous Philosophy: Post-humanism, Anthropotechnics and the Poetics of Natal Difference*, in AA.VV., *In Media Res: Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being*, a cura di L. Noordegraaf-Eelens e W. Schinkel, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011, pp. 44-46. Per una critica al concetto di antropotecnica come esposto nei primi scritti sloterdijkiani cfr. Andrew Fisher, *Flirting with the fascism – The Sloterdijk debate*, in *Radical Philosophy. Philosophical Journal of the Independent Left*, Gennaio/Febbraio 2000. Infine, con *DcV*, Sloterdijk costruisce una completa teoria sull'antropotecnica affrontando problemi di carattere ontologico, estetico, etico ed epistemologico.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 Band, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983 [*Critica della ragione cinica*, tr. it. di A. Ermano, Garzanti, Milano 1993].

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998 [*Sfere I. Bolle*, tr. It. di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009]; Id., *Sphären II - Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999; Id., *Sphären III - Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.

<sup>6</sup> Sloterdijk ricava questa espressione dal testo di R. Dawkins, *Climbing the Mount Improbable*, Penguin, London 1996 [*Alla conquista del monte improbabile. L'incredibile avventura dell'evoluzione*, tr.it. di C. Carere, Mondadori, Milano 1996]. L'autore si propone di spiegare come l'evoluzione delle specie viventi siano connotate da una crescente «improbabilità» lungo il corso della stessa evoluzione.

<sup>7</sup> *DcV*, p. 145.

<sup>8</sup> «Il passaggio dalla natura alla cultura, e viceversa, è sempre stato aperto. Esso conduce sopra un ponte facilmente percorribile: la vita incentrata sull'esercizio» (ivi, p. 15).

<sup>9</sup> Ivi, p. 146.



<sup>10</sup> La celebre espressione nietzscheana *Übermensch* lascia nella sua traduzione ampi margini di incertezza. Per coerenza con la traduzione proposta in *Devi cambiare la tua vita*, si utilizzerà l'espressione «superuomo». Si fa presente la traduzione alternativa di G. Vattimo come «oltreuomo».

<sup>11</sup> *DcV*, p. 143.

<sup>12</sup> Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885) [*Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di M. Montinari e G. Colli, Adelphi, Milano 2010, p. 8].

<sup>13</sup> Cfr. *DcV*, p. 14 e p. 500.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 511.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 14-15.

<sup>18</sup> Il processo di ominizzazione come ingresso nella *Lichtung* era stato tema dell'importante saggio, precedente a *DcV*, *Regole per il parco umano*. Qui Sloterdijk scrive: «il soggiornare dell'uomo nella *Lichtung* [...] non è affatto un rapporto ontologico originario, inaccessibile a un'ulteriore interrogazione», la storia dell'accesso dell'uomo alla *Lichtung*, perciò alla sua essenza più propria, è la storia dell'ominazione come progressivo concretizzarsi della differenza ontologica tra uomo ed animale, nell'appropriarsi del linguaggio. Si tratta, secondo Sloterdijk, di una «ipernascita», ovvero il potenziamento di una nascita biologica preesistente, nel senso del superamento della condizione animale: «da *Lichtung* è un evento limite tra la storia della natura e la storia della cultura, e l'umano venire-al-mondo assume subito i tratti di un venire-al-linguaggio». Questo processo di presa in custodia della *Lichtung*, perciò di appropriazione della propria essenza in quanto esseri umani, non assume il tratto destinale della storia dell'essere, non vi è alcuna intima necessità: l'essere uomo è una scelta in base alla quale si stabilisce la propria natura: «da *Lichtung* è [...] un luogo di decisione e di selezione». (*Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001 [*Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 250 e sgg.].

<sup>19</sup> *DcV*, p. 239.

<sup>20</sup> Già in *Sfere I*, Sloterdijk scriveva: «Con Rousseau prende avvio l'epoca degli ultimi uomini, quelli che non si vergognano a presentarsi come prodotti del proprio ambiente e come casi particolari delle leggi socio-psicologiche» (P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., p. 367). Rousseau rappresenta l'uomo moderno paradigmatico, a cui Sloterdijk dedicherà ampio spazio in un altro luogo testuale di ricerca della frattura tra epoca moderna ed epoca antica. Cfr. P. Sloterdijk, *Stress und Freiheit*, Suhrkamp, Berlin 2011 [*Stress e libertà*, tr.it. di P. Perticari, Raffaello Cortina, Milano 2012].

<sup>21</sup> P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 40.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 257-258.

<sup>23</sup> *DcV*, p. 406.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 389.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 405.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 411.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 413.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 459.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 468.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 413.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 398.

<sup>35</sup> P. Sloterdijk, *Sphären II*, cit., pp. 815-817.

<sup>36</sup> *DcV*, p. 399.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in Id., *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950 [L'epoca dell'immagine del mondo, in Id., *Holzwege*. Sentieri erranti nella selva, Bompiani, Milano 2002, p. 112]. Si precisa che il termine «soggetto» assume per Sloterdijk un altro riferimento semantico rispetto a quello adoperato da Heidegger. Per Sloterdijk, infatti, soggetto è «il portatore di una sequenza di esercizi», mentre per Heidegger è il fondamento. Onde evitare fraintendimenti ogni qualvolta, d'ora innanzi, si adoperi l'espressione «soggetto» si farà riferimento al senso attribuito da Sloterdijk, mentre per riferirsi al significato heideggeriano si preferirà l'espressione «*sub-jectum*», che in questa forma richiama il senso etimologico di «ciò che sta sotto, nel fondamento».

<sup>39</sup> *DcV*, p. 395.

<sup>40</sup> Nelle parole di Heidegger: «Poiché il “soprasensibile”, l’aldilà” e il “cielo” sono stati annientati, rimane soltanto la “terra”. Il nuovo ordine deve essere quindi: l'incondizionato dominio della pura potenza sull'orbe terrestre a opera dell'uomo» (M. Heidegger, *Nietzsche*, Günther Neske, Pfullingen 1961 [*Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005, p. 569]).

<sup>41</sup> P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 319.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 434-435.

<sup>43</sup> Ivi, p. 436.

<sup>44</sup> P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano*, cit., p. 241.

<sup>45</sup> *DcV*, p. 538.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, (1927), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001 [*Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. 83 e sgg].

<sup>48</sup> *DcV*, p. 541.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ivi, p. 540.

<sup>51</sup> Ivi, p. 402.

<sup>52</sup> Ivi, p. 541.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> P. Sloterdijk, *Stress e libertà*, cit., pp. 68-69.

<sup>57</sup> «Naturalismo e socialismo, ma si potrebbe anche dire, per via della loro stretta parentela: naturalismo sociale e socialismo naturale» (*DcV*, p. 540).

<sup>58</sup> Ivi, p. 320.

<sup>59</sup> Ivi, p. 455.

<sup>60</sup> Ivi, p. 456.

<sup>61</sup> P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005 [*Il mondo dentro il capitale*, tr.it. di G. Bonaiuti e S. Rodeschini, Meltemi, Roma 2006].

<sup>62</sup> Ivi, p. 126.

<sup>63</sup> A. Lucci, *Il limite delle sfere*, Bulzoni, Roma 2011, p. 151.

<sup>64</sup> *DcV*, p. 457.

<sup>65</sup> Ivi, p. 40.

<sup>66</sup> Ivi, p. 42.

<sup>67</sup> F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in Id., *Sämtliche Werke*, vol. V, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, München 1988 [*Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 2007, “Terza dissertazione. Che significano gli ideali ascetici?”, § 11, p. 111]. Si è preferito ricorrere alla traduzione originale di Masini e non alla versione modificata da Peticari, presente in *Devi cambiare la tua vita*.

<sup>68</sup> P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 43.

<sup>69</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss., vol. VIII, t. 3, fr. 11 [99], p. 257.

<sup>70</sup> P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 49.

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 568-570.

<sup>72</sup> P. Sloterdijk, *Sphären II*, cit., p. 816. Nella nota che correde questa frase, rimanda ai paragrafi 26 e 28 della *Critica del giudizio*.

<sup>73</sup> P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 547.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> Ivi, p. 551 e P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005 [P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, tr. it. di S. Rodeschini, Meltemi, Roma 2005, pp. 38 e sgg].

<sup>76</sup> P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 552.

<sup>77</sup> Ivi, p. 548.

<sup>78</sup> Ivi, p. 552.

<sup>79</sup> Ibidem, e cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979 [*Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr.it. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990].

<sup>80</sup> In *Sfere I*, Sloterdijk descriveva in questi termini la struttura delle sfere: «le sfere sono delle strutture morfo-immunologiche. È solo all'interno di strutture immunitarie creatrici di spazi interni che gli uomini possono prolungare il loro processo di generazione e fare progredire le rispettive individuazioni. Gli uomini non hanno ancora mai vissuto in un rapporto immediato con ciò che chiamiamo natura e, soprattutto, le loro culture non hanno mai calpestato il suolo di ciò che si chiama di fatto nudo e crudo [...] le sfere costituiscono il prodotto originale della coesistenza umana» (P. Sloterdijk, *Sfere I*, pp. 96-97).

<sup>81</sup> Ivi, p. 554.

<sup>82</sup> Nonostante la parentela lessicale con i temi trattati dal filosofo italiano R. Esposito, i concetti di immunità e di co-immunità hanno per Sloterdijk un segno completamente opposto. Per una esaustiva trattazione delle differenze si rimanda a A. Lucci, *Il concetto di tecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk*, in AA.VV., *Fabbricare l'uomo. Tecniche e politiche della vita*, a cura di B. Bonato e C. Tondo, Mimesis, Milano 2013, pp. 124-125.

<sup>83</sup> «Questa struttura acquisirebbe un formato planetario nel momento in cui la Terra, innervata da reti e infrastrutturata da schiume, venisse concepita come sfera personale e l'eccessivo sfruttamento, finora dominante, come sfera estranea» (*Dcv*, p. 556).

<sup>84</sup> Ibidem.