

ANTROPOLOGIA DELLA LEVITAZIONE

Un percorso nel pensiero di Peter Sloterdijk

Alessandro Bellasio

1. Spazio, utensile, mondo. Pensare l'uomo dopo Martin Heidegger

Il ritratto dell'uomo offerto da *Sein und Zeit* rappresenta un oggetto teoretico talmente potente, e dotato di una fascinazione tanto oscura e infallibile, da esercitare sul pensiero la stessa attrazione che un magnete esercita sul metallo. Se non altro a partire da questa opera, che giganteggia nel panorama culturale del XX secolo, chiunque si sia interrogato sulla posizione dell'uomo nel mondo nel secondo '900 non ha potuto sottrarsi a un confronto con il *Dasein* heideggeriano, a meno di non volerne intenzionalmente ignorare le traiettorie teoretiche. A dimostrazione dell'inevitabilità del transito nell'opera di Heidegger, per un pensiero che ambisca alla serietà e riconosca l'indiscutibile fertilità di un dialogo critico con l'opera del Meister aus Deutschland, parla il pensiero maturo di uno dei maggiori protagonisti della scena filosofica contemporanea, Peter Sloterdijk, classe 1947, rettore della *Hochschule für Gestaltung* della natale Karlsruhe, salutato ai suoi esordi negli anni '80 come astro nascente della filosofia tedesca, animatore con Rüdiger Safranski del controverso show televisivo *Das philosophische Quartett*, pensatore esuberante e ben più che prolifico, cinico imbonitore, autore di best-seller filosofici, osannato, invidiato, odiato, lunatico habitué dei salotti culturali, personaggio onnipervasivo del panorama culturale tedesco, amato e studiato in Spagna e in Francia, dove le sue opere vengono tradotte fin dagli inizi. Un autore che ha legato il proprio nome e la propria fama a volumi ponderosi e celebri, quali *Kritik der zynischen Vernunft* (1983) o la trilogia *Sphären* (1998-2004), nonché a saggi e interventi pubblici provocatori e innovativi, su tutti il famigerato e pluricriticato *Regeln für den Menschenpark* (1999), che suscitò a suo tempo un dibattito molto acceso e vide l'intervento di un nume tutelare del calibro di Jürgen Habermas, e che fruttò d'altra parte grande risonanza internazionale al suo ambiguo e brillante autore; il quale, appunto, non ha mai fatto mistero della propria ammirazione per l'opera e il talento speculativo di Martin Heidegger. Lo stesso *Regole per il parco umano* fa parte di una raccolta di saggi – *Nichtgerettet. Versuchenach Heidegger* (2001) – esplicitamente dedicati a stabilire un confronto critico con «il mago di Meßkirch», che ne riprendano cioè in modo autonomo e creativo l'enorme eredità filosofica, senza lasciare che il timore reverenziale e quel misterioso fascino che l'opera promana compromettano né il rigore teoretico, né quell'antico patto di fedeltà che lega maestro e allievo: rimanere leali non alla lettera dell'insegnamento, ma al compito del pensiero, il quale dice sempre *più in là*.

D'altronde, l'influenza di Heidegger è essenziale per comprendere il desiderio teoretico del più ambizioso progetto di Sloterdijk, la trilogia *Sfere*. In quest'opera poderosa, riprendendo esplicitamente le analisi heideggeriane sulla spazialità dell'esserci presentate nei §§22-24 di *Essere e tempo*, l'autore cerca di svolgerne le trame implicite, onde ricostruire un ritratto dell'uomo a partire da una topologia ontologica del luogo esistenziale. Da questo punto di vista, nelle stesse parole di Sloterdijk, il progetto *Sfere* è da leggersi «come un tentativo di disseppellire dal suo ricoprimento il progetto *Essere e spazio*, rimasto non tema-

tizzato nella prima opera di Heidegger»¹. Per riuscirvi egli compie, nei confronti del maestro, una doppia presa di posizione.

In primo luogo, vengono integrati alla filosofia tutti quei rami del sapere umano che, a suo tempo, furono tacciati di incapacità congenite di pensare da parte di Heidegger medesimo, per essere quindi a loro volta indagati con un approccio teoretico radicale: biologia, ecologia, teoria dei sistemi, cibernetica e paleoantropologia sono anzi il nuovo humus su cui lasciar lussureggiare il pensiero contemporaneo, il quale vive sotto la cifra della complessità e con tale cifra deve essere capace di confrontarsi. In secondo luogo, la via d'accesso alla spazialità del *Dasein* umano non è più ricercata, come avveniva in Heidegger, dalla parte degli utensili, degli oggetti d'uso quotidiano (gli *utilizzabili intramondani*), i quali, all'interno dell'affresco di *Sein und Zeit*, segnano da un lato i punti di accumulo e di rilancio semantico per l'orientamento spazio-ermeneutico dell'uomo nel mondo, e dall'altro costituiscono la mediazione decisiva nell'incontro con gli altri uomini. Infatti, se Heidegger, in quell'opera, si prodigava apertamente per difendere la causa dell'essere nel mondo come fondamentale con-essere (*Mit-sein*) con gli altri, al momento di tematizzare questa relazione fondamentale, tuttavia, l'incontro con l'altro appariva irreversibilmente mediato dal commercio quotidiano con gli utensili: «innanzitutto e per lo più l'esserci si comprende a partire dal suo mondo, e il con-esserci degli altri è incontrato, in varie forme, a partire dall'utilizzabile intramondano»². La rete ambientale ermeneutica di cui Heidegger circondava l'uomo possedeva maglie così fitte, che modalità di incontro più immediate come la simpatia o l'antipatia spontanee, la complicità ludica, l'amicizia o l'innamoramento diventavano situazioni difficilmente pensabili e conciliabili, o frammenti-limite di un piano ferocemente vitale, messo al bando dalla monacale austerità del sistema. In effetti, le tonalità emotive fondamentali in cui doveva avvenire l'esperienza di sé e degli altri appartenevano in quelle pagine al polo più riflessivo, raccolto e grave dell'esistenza, quello della solitudine essenziale, che doveva funzionare, all'interno del mosaico heideggeriano, come situazione ontologica primaria per la tematizzazione di angoscia, noia profonda e assunzione su di sé del fardello della morte, in vista della risolutezza necessaria per la decisione che portava all'esistere autentico – decisione che, tenuto conto delle premesse, poteva avvenire coerentemente solo nella forma di una rivoluzione interiore solitaria, un'ascesi attutita e silenziosa, portata all'estremo del suo nucleo compresso e incandescente da parte della stessa singola esistenza gettata e situata, che, in tal modo, si trovava posta di fronte al compito essenziale (esistenziale) di una presa di coscienza del proprio isolamento e finitudine. Il *Dasein* heideggeriano era chiamato a un raccoglimento e a una concentrazione fondamentali, perché suo incarico destinale era di corrispondere all'inaudita intensità dell'appello che l'essere gli inviava tramite l'esistenza gettata: questo essere-gettato (*Geworfenheit*) rappresentava nel contempo il messaggio e la sua stessa indecifrabilità, una vera e propria sfida che, giocoforza, reclamava una risposta e una scossa della coscienza, che tramutasse il getto (*Wurf*) in un progetto (*Entwurf*). L'uomo era contrassegnato dalla solitudine essenziale perché era chiamato alla rivoluzione interiore, singolo gettato in ascolto della divinità Essere e in lotta con forze titaniche di deiezione (*Verfallen*). Sloterdijk, allora, rinfaccia apertamente a Hei-

¹ P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004¹, p. 324.

² M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009⁴ (edd. origg. 2005¹ 2006² 2008³), p. 151.

degger di avere sì predicato il vangelo dell'essere con gli altri e dell'incontro nel mondo, ma di aver percorso in effetti e ambiguamente tutt'altro cammino apostolico³.

Se per Heidegger lo spazio era, in ultima analisi, nient'altro che il supporto materiale su cui arrestare il moto di caduta verticale del *Dasein* nel gorgo temporale dell'esistenza, per poi riacciuffarlo concettualmente grazie alla rete dei rapporti ermeneutici di cui è intessuta la sua esistenza quotidiana, Sloterdijk vuole invece riabilitarne la priorità ontologica, valorizzandone l'insostituibile ruolo mondano: lo spazio, anzitutto e semplicemente, rappresenta l'apertura e lo sfondo originario per l'esperienza (*Erfahrung*) umana nel mondo⁴. L'essere nel mondo dell'uomo è uno stare immerso nella mondità aperta dello spazio: un'estasi nel mondo e un godimento della sua apertura. Come scrisse un pensatore molto caro a Sloterdijk, per l'uomo essere è sempre anzitutto benessere⁵. E dunque proprio questa zona intermedia, questa zona mediana che non è il supporto né per una parodia del peccato né per la mimesi della redenzione, questa zona sospetta che il cattolico non dichiarato Heidegger aveva opportunamente archiviato nella chiacchiera, nella curiosità e nell'equivoco del Si (*Man*), è ciò su cui punta al contrario Sloterdijk per rivoltare Heidegger contro Heidegger, e radicalizzarne gli spunti proprio là dove a lui sarebbe più dispiaciuto. Sloterdijk si propone di varcare le soglie dell'esperienza esistenziale dello spazio a partire dalla sua implicita *medialità*, che ne implica la configurazione ibrida, biunivocamente presa in un circuito dove natura e cultura sono forze compenetrare e indistinguibili. Lo spazio viene qui ricondotto, nel suo manifestarsi originario, a ciò che Heidegger, seppur oscuramente e per vaghi accenni, aveva inteso sotto la parola in codice *Lichtung*: *spazio* significa un'apertura e un canale; esso è la dimensione di transito della comunicazione e della verità, della comunione e della risonanza interumane, contrassegnato da un suo specifico fattore di produzione e riproduzione, che Sloterdijk denomina effetto serra antropo-

³ Una scelta, quella di Heidegger, in ogni caso conseguente rispetto agli intenti profondi di *Essere e tempo*. Volendo giungere alla questione dell'essere a partire dall'esserci e a questi attraverso la sua temporalità gettata e situata, Heidegger non poteva altro che risolversi per tutte quelle dimensioni dell'esistenza che pongono l'esserci di fronte alla temporalità in quanto inevitabilmente *propria*: considerata *temporalmente*, infatti, l'esistenza non può che essere sempre anzitutto la *mia* esistenza, e l'angoscia che ne scaturisce a causa della mortalità connaturata non può che essere la *mia* angoscia, l'angoscia per la *mia* morte, così come la decisione per l'esistenza autentica, consapevole della *propria* finitudine, non può che essere una *mia* possibilità, dipendente solo dalla risolutezza individuale con cui il singolo *Dasein* acquisisca la coscienza di sé necessaria alla rivoluzione interiore.

⁴ Sulla scorta di questa divergenza fondamentale, si spiegano anche le opposte scelte dei due pensatori rispetto ai saperi *ontici*. Il percorso di purificazione heideggeriano doveva giocoforza prescindere da meditazioni inessenziali, equivoche e di ascendenza imperdonabilmente empirica, le quali non potevano rappresentare altro che una distrazione diabolica rispetto all'urgente compito della svolta per la vita autentica in ascolto dell'appello dell'essere. All'opposto, Sloterdijk, percorrendo le vie del mondo dell'esperienza e delle sue molteplici sfaccettature, non può permettersi il lusso di ignorare il fatto che il futuro della filosofia dipende soprattutto dalla sua capacità di assimilazione critica e di integrazione creativa in sé di tutto ciò che non è filosofia, o non lo è immediatamente.

⁵ «Prima di essere “gettato nel mondo” come professano metafisiche sbrigative, l'uomo viene deposto nella culla della casa e sempre nelle nostre *rêveries* la casa è una grande culla [...]. L'essere è immediatamente un valore [...]. L'essere è l'essere-bene, in cui l'essere umano è deposto in un benessere, nel benessere associato primitivamente all'essere», cfr. G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, Edizioni Dedalo, Bari 2006² (ed. orig. 1975¹), p. 35.

geno, onde chiarire fin dalle scelte lessicali che, in questa tensione originaria tra dimensionalità e umanità, agente e agito, azione e risultato sono coinvolti in una dinamica biunivoca, che ne sfuma l'uno nell'altro i contorni e l'agenzia. Compresso nel movimento schiudente della *Lichtung*, lo spazio, sgorgando dalla latenza, è sia trovato sia creato: esso si situa ugualmente dalla parte dell'immersività ambientale e da quella della produttività artificiale, ed è possibile ricostruirne una genealogia intendendo la *Lichtung* medesima come un concetto storicizzabile, vale a dire il luogo o la dimensione di transito paleoantropologico da preominide a homo sapiens – e, di conseguenza, privarla di quell'incanto di atemporale reame della presentazione tra *Dasein* umano ed eternità chiaroscurale dell'essere, di cui Heidegger l'aveva avvolta. In questo senso, possiamo dunque interpretare l'operazione di Sloterdijk, da un lato, come una presa ontologica dello spazio e, dall'altro, come un rivolgimento in chiave ontica della *Lichtung*: il luogo primario dell'esistenza si situa all'incrocio tra le forze mediate dai due piani, come originaria intensità schiudente della dimensionalità. Media costitutivi di questo luogo fondamentale, e (paleo)antropologicamente co-agenti nel processo di ominazione, sono l'animazione diadica e le (antropo)tecniche. La nostra ricognizione partirà da queste ultime.

2. Tecniche e antropotecniche. L'effetto-uomo

L'evoluzione della specie *homo sapiens* è inscindibile dalla storia delle trasformazioni e degli affinamenti delle sue tecniche. L'avventura dell'ominazione sarebbe inconcepibile se su di essa non potessero apportare un po' di chiarezza gli scenari tecnici che hanno segnato il passaggio dal preominide all'uomo e così dalla preistoria alla storia. L'uomo deve gran parte di ciò che è divenuto al peso crescente che le tecniche hanno assunto nel corso della sua evoluzione. Come noto, tuttavia, la tecnica rappresenta, da almeno un secolo a questa parte, un oggetto che chiama la filosofia a un confronto molto serio, quando non aspro e di aperta contesa, che si articola principalmente intorno alla messa in questione, in chiave etica, della potenza senza precedenti raggiunta dalle tecnologie mediche e militari e alla pervasività dei media elettronici nella vita quotidiana. Eppure, proprio il paradigma delle tecnologie informatiche e dei media elettronici e digitali ha portato il confronto su un piano che non è più solo di mero scontro, come nella traumatizzata epoca immediatamente post-bellica di Heidegger o di Adorno, bensì di dialogo interessato e di esplicitazione teoretica. Nel solco di questa presa concettuale e di integrazione al discorso filosofico, si colloca l'opera di Sloterdijk.

Gran parte dei *Saggi dopo Heidegger* sono infatti utilizzati per chiarire, in chiave filosofica, l'influenza che le tecniche hanno avuto, da un lato, nella produzione dell'uomo e, dall'altro, nella costruzione degli scenari pedagogici della cultura umanistica. Per capire a fondo l'originalità della proposta sloterdijkiana, è però necessario tenere presente che quando si parla di *produzione dell'uomo* e della correlata *produzione di mondo* non si tratta, classicamente, di intendere un effetto a partire da una causa determinata ed univoca, in tal caso la tecnica; la causalità che Sloterdijk tematizza per chiarire l'evento umano è di tipo *cibernetico*, una causalità circolare dove non esiste propriamente altro «soggetto» all'infuori della relazione che vi si iscrive: agente e agito fanno parte di un processo all'insegna del *feedback* reciproco e di un'autoregolazione che cerca di avvicinarsi al suo livello omeostatico ottimale, di modo che «il soggetto umano risulta

preso in un rapporto di circolarità col mondo, fatto che impedisce lo stabilimento di una causalità lineare tra i due»⁶.

Uno, in particolare, è il testo della raccolta cui intendiamo qui riferirci, vale a dire *Die Domestikation des Seins*, che è anche il più corposo e il perno vero e proprio intorno a cui ruota tutto il moto teoretico del libro. Esso viene presentato dal suo autore come una «fantasia filosofica»⁷ sul processo di ominazione, inteso come entrata dell'uomo nella *Lichtung* della *téchne* e dramma di auto-addomesticamento. La denominazione «fantasia filosofica» non deve trarre in inganno, dal momento che, praticando l'opera dell'autore, ci si rende facilmente conto degli espedienti retorici di cui vien fatto uso per dissimulare la serietà degli intenti – un accorgimento che, dal punto di vista stilistico, lo pone senz'altro tra i più abili post-moderni. Una storicizzazione in chiave paleoantropologica della *Lichtung*, intesa come scena dell'accadere della verità, è dunque il passo preliminare che Sloterdijk compie per poter pensare, dichiaratamente, con Heidegger contro Heidegger.

Si tratta di considerare che anche la situazione fondamentale dell'uomo, l'essere nel mondo [...] lo stare fuori nella *Lichtung* dell'essere, rappresenta il risultato di una produzione nel senso originario del termine: portare fuori [*Heraus-Führung*] e liberare [*Freilegung*] in una estatica esposizione quell'essere che innanzitutto è protetto e nascosto, e in questo senso «inesistente». [...] La mia scommessa è che sia possibile leggere l'estatica «posizione dell'uomo nel mondo» di Heidegger come una situazione tecnogena⁸.

L'uomo viene portato fuori nell'estasi e nell'esistenza, ossia nella storia e nella cultura, in virtù degli effetti retroattivi che le tecniche hanno avuto sul preominide, quell'essere vivente che Sloterdijk assume essere la singolarità biologica collocabile tra post-scimmia e pre-sapiens⁹. Un ruolo chiave in questo

⁶ Per il chiarimento di questo punto, si ringrazia Antonio Lucci. Cfr. A. Lucci, *La questione della (antropo)tecnica tra Heidegger e Sloterdijk: un'indagine sui confini dell'umanismo*, in corso di pubblicazione.

⁷ P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 122.

⁸ Ivi, pp. 121-122.

⁹ La presa concettuale del preominide è un azzardo che Sloterdijk tratta brillantemente ma in modo comunque problematico; posto che qui, seppure con gli opportuni dati paleoantropologici alla mano, si stia soltanto ipotizzando una possibile *Urszene* dell'umanità, l'autore tiene particolarmente a fare in modo che l'uomo, in ogni caso, appaia come una singolarità evolutiva difficilmente ascrivibile a una qualunque genealogia primate semplicistica. Per salvare la «differenza ontologica» tra uomo e animale, egli punta molto sul concetto heideggeriano di *apertura* e si serve, bisogna dire con una certa disinvoltura, di un concetto di *ambiente* che, a seconda delle circostanze, sembra riallacciarsi alle formulazioni originarie date da von Uexküll, alla libera rilettura nel senso di una *povertà di mondo* dell'animale che Heidegger elabora per il corso del 1929-30 *Grundbegriffe der Metaphysik*, o alle declinazioni che esso ha assunto nella biologia sistematica contemporanea. A ogni modo, ci fa piacere riportare per esteso il passo più esplicito a riguardo, di modo che il lettore possa farsi un'impressione propria: «Solo chi avesse spezzato questo anello [*ambientale*] potrebbe essere descritto come quell'essere che è «venuto al mondo». Questo è il segno ontologico distintivo di *homo sapiens*. Il suo riferirsi a un mondo quasi privo di gabbie [*di ambienti animali circoscritti*] diventa estatico, poiché gli mancano le sbarre della povertà [*di mondo*] e dell'inibizione che chiudono l'animale nei suoi confini. È solo questa apertura radicalizzata che invita alla formazione del mondo e del sé. Ma questa apertura deve venire attribuita all'organismo umano come un'operazione sua propria. È impossibile pensare un essere for-

processo venne giocato dalle stesse condizioni climatiche favorevoli, e in larga misura autogene, rese possibili dalla *mise en forme* autoplastica della prima comunità umana, nel nostro caso particolare l'*orda*, la quale, pensata topologicamente come serra (*Treibhaus*) o incubatrice (*Brutkasten*), offre, grazie soprattutto alla funzione di perimetro immunitario svolta dagli individui che vivono al suo margine esterno, un *ambiente* interno vivificato e partecipativo, ideale per il proliferare di caratteri specifici non adattivi e per la progressiva presa di distanza dall'influenza dei fattori puramente ambientali; in ugual misura, le tecniche in via di sviluppo consentono la progressiva liberazione del corpo per nuovi compiti, e la scoperta/produzione di uno spazio mondano al di là dell'anello ambientale, grazie ai lanci di pietre e agli effetti di feedback cognitivo delle loro traiettorie di successo/insuccesso, la cui comunicazione fornirà al linguaggio i suoi primi rudimenti. Il processo di ominazione è, da un punto di vista spaziale, un esodo o un trasferimento dall'ambiente al mondo, un transfert dal chiuso all'aperto, un processo di domesticazione nel senso di un prendere casa nel mondo scoperto e di una produzione autonoma di mondi abitabili, di ambienti artificiali domestici e domesticanti che possano regolare, secondo il principio omeostatico soggiacente, l'esposizione mediale dell'apertura al mondo, curvando su stesso l'ambiente immunitario autogeno che, con il tempo e uno sviluppo su vasta scala che dal reale passerà anche all'immaginario e al simbolico, prenderà il nome di culture e civiltà. L'*orda* è, in questa ottica paleoantropologica, l'ambiente artificiale primario e l'incubatrice antropogena originaria: essa funziona come cassa di risonanza per l'animazione vicendevole di coloro che vi coesistono e come ambiente-serra per il lussureggiare di forme specifiche, secondo traiettorie che non conoscono uguali in natura; il clima interno favorevole e i grandi vantaggi evolutivi derivanti dall'utilizzo e dalla messa in comune degli utensili e delle tecniche acquisite, consentono all'uomo in fieri di alleggerire sensibilmente il peso delle condizioni naturali date, e l'influenza che esse esercitano sui suoi modi di vita, collocandolo *ipso facto* dalla parte di un produttore che oscilla tra concorrenza e collaborazione con la produttività naturale data, divenendo intelligibile, di rimando, come natura non semplicemente naturata, ma anche e soprattutto *naturans*. È in questo senso di opzione produttiva che oscilla tra competizione e cooperazione con il dato naturale che vanno letti i concetti sloterdijkiani di *allotecnica*, *omeotecnica* e *antropotecnica*.

Nello scenario del mondo animale, homo sapiens presenta in effetti numerose caratteristiche morfologiche riconducibili al concetto di neotenia¹⁰, ovvero la fissazione di caratteri giovanili nell'individuo adulto, concetto che, spinto alle sue conseguenze antropologiche, rappresenta un'importante chiave di volta per comprendere il processo di ominazione. Il peso senza precedenti assunto dall'infanzia nello sviluppo psico-fisico, la collaborazione tra mano, occhio e cervello, nonché le dimensioni, la specializzazione funzionale e l'affinamento evolutivo senza uguali raggiunto proprio da questo *organo della Lichitung*, oltre al lussureggiare del fenotipo, sono tutte circostanze che rafforzano

maturatore di mondo di tipo umano, sulla linea dello sviluppo animale, poiché gli animali in ogni caso vengono partoriti o "escono dall'uovo", ma non "vengono al mondo", Ivi, p. 129.

¹⁰ Il nesso tra *neotenia* e divenire umano venne stabilito per la prima volta in maniera esplicita dall'anatomista olandese Lodewijk Bolck nel suo *Das Problem der Menschwerdung* (Jena, 1926). Tra coloro che l'hanno ripreso nei loro lavori, approfondendone il senso e le implicazioni biologiche ed evolutive, spiccano Stephen J. Gould ed Edgar Morin.

e sviluppano «fino all'eccesso [...] la fissazione di tratti fetali»¹¹, e, tramite la cifra dell'infantilizzazione (*Juvenalisierung*) della specie, segnano un limite immaginario, ma con effetti reali, tra ciò che in homo sapiens è naturato o naturale e ciò che invece si fa naturante o artificiale, situandosi in effetti dal lato di un'autoipoiesi organica che, esonerata in larga misura dal fattore puramente ecologico, consente alla nostra specie di prosperare secondo il proprio clima endogeno, e ibridare così la sua mai data natura.

Ed è proprio qui che si situa la proteticità essenziale di *homo sapiens*, nella congiuntura tra il prolungamento del corpo e della psiche negli utensili e l'installazione di un ambiente autogeno in grado di proteggere e potenziare, un intersecarsi di fattori, questo, che ne ibrida lo status biologico originario, oltre ad avere importanti ed immediate conseguenze metabiologiche, perché, almeno dopo Stanley Kubrick, non è più così difficile immaginare un'analogia ben più che estetica tra pietra o osso scheggiato e astronave, vale a dire, al di là degli oggetti specifici, tra utensile e cultura. E come l'utensile viene prodotto dall'ominide, così esso evoca a sua volta dalla latenza biologica e ontologica *homo sapiens*, secondo quel principio di causalità cibernetica summenzionato, sulla scia del quale diviene in ultima analisi superflua la domanda circa il polo oggettivo e quello soggettivo della relazione, cadendo qui l'enfasi, appunto, sulla relazione medesima. La proteticità, come compenetrazione di naturale e culturale, è cifra dell'umano. Di conseguenza, cade la legittimità di tutte quelle antropologie, di ascendenza umanistica classica e cristiana, che interpretano l'uomo come dato animale/creaturale situato dal lato della semplice natura, rispetto al quale l'artificialità si innesterebbe come una forma di pervertimento dell'opera naturale o divina; al tempo stesso, vengono a cadere anche tutte quelle antropologie filosofiche che, nel corso del XX secolo, hanno definito l'uomo in virtù delle sue deficienze biologiche: come mostreremo più dettagliatamente nell'ultimo capitolo di questo lavoro, oggetto del contendere è a tal riguardo l'antropologia di Arnold Gehlen, all'interno del cui sistema le carenze animali e il disadattamento biologico dell'uomo servivano al politico conservatore per legittimare l'insostituibile ruolo pedagogico delle istituzioni. Quell'animale fallito che è *homo sapiens* deve proprio ad esse, alla loro azione di contenimento preventivo, la possibilità di mantenersi al di qua della soglia di barbarie, al cui superamento la sua natura pulsionale disordinata lo spingerebbe continuamente. Al contrario, in Sloterdijk, l'uomo viene interpretato non come prodotto naturale di scarsa qualità, bensì come produttore ibrido dalle qualità indeterminabili, essendo queste sempre prese nel circolo autopoietico delle condizioni che la nostra specie detta a se stessa, intervenendo in tal modo su quelle della sua ormai irreperibile «natura». L'uomo sloterdijkiano è un'esuberanza ontologica, un *animale indeterminato* nell'accezione creativa del termine, *ab origine* soggetto e oggetto di una selezione attiva inscritta «in un vivaio, che possiamo meglio definire come un parco autogeno»¹².

Infine, cade la maschera d'innocenza dell'umanesimo classico medesimo. Se ne immaginiamo infatti la genealogia, tracciando la sua linea di ascendenza paleoantropologica a partire dalle tradizioni e dalle prassi culturali di domesticazione delle (proto)civiltà più antiche, fino alla sua tematizzazione esplicita sulla linea greco-romana, che si raccoglie intorno all'esercizio del *logos*,

¹¹ P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 150.

¹² Ivi, p. 149.

alla prassi della temperanza e al medium della scrittura, esso può ancora apparire l'idillica repubblica della concordia e della sapienza tra uomini bene educati a condizione che tale risultato pedagogico venga ascritto al suo *modus operandi* profondo: il dispositivo umanistico ha sino ad oggi svolto il ruolo di più grande sistema di addomesticamento della storia dell'umanità, ed ha inoltre rappresentato il luogo di sviluppo e di applicazione primario e sistematico delle antropotecniche, che ne indicano il versante performante ed operativo. Lungi dall'essere estraneo alle vicende della tecnica, l'umanesimo è anzi, secondo il ritratto che ne dipinge Sloterdijk, la culla della produttività artificiale umana e dei suoi esperimenti di selezione e manipolazione artificiale primari, il suo ambiente simbolico ideale e la sua più alta realizzazione culturale. Nel termine '*antropotecnica*' Sloterdijk condensa

quello che è un semplice teorema dell'antropologia storica, secondo il quale "l'uomo" è da capo a piedi un prodotto e, nei limiti del sapere odierno, può essere compreso solo seguendo in maniera analitica il suo processo produttivo e i suoi rapporti di produzione¹³.

Tra le cosiddette antropotecniche *primarie* figurano i sistemi di abitudini, consuetudini e prassi, rapporti di gestione e organizzazione pedagogici, sociali ed economici che sono inseparabili dalla produzione medesima dell'uomo come evidenza biologica e organizzazione politica. A fronte di esse e senza discontinuità né assiologica né operativa, e dunque come loro potenziamento ed esplicitazione dipendenti dalle nuove risorse conoscitive, medialità e tecnologiche rese disponibili dall'epoca, sorgono oggi antropotecniche *secondarie* di cui le frontiere della manipolazione diretta del genoma rappresentano i confini per noi immediati, e che, rendendo manifesta la latenza ideologica millenaria del dispositivo umanistico, chiamano la filosofia medesima a un confronto molto serio con la necessità di riformulare completamente le proprie ontologia ed etica. Se infatti radicalizziamo il ragionamento di Sloterdijk, diventa chiaro che la filosofia, nella cornice della sua matrice ontologica che la posiziona entro l'orizzonte dei media umanistici classici, proviene dallo stesso movimento fondamentale che ha prodotto l'ingegneria genetica diretta. Il paradosso che grazie al lavoro di Sloterdijk ci è dato vedere, è allora quello di vivere in un'epoca la cui instabilità è segnata irrimediabilmente dal transito.

Da un lato, il venire meno del potere pedagogico del medium umanistico per antonomasia, la scrittura, nell'epoca dell'informazione digitale e della trascrizione genetica, significa che la nostra è anche un'epoca di transizione e di trasformazione mediale, nel cui moto profondo esiste tuttavia una fondamentale continuità data da una duplice permanenza, che manifesta il paradosso: quella della politica entro la regione ideologica umanistica della biopolitica antropotecnica, e quella della tecnica entro l'orizzonte classico delle *allotecniche*, intendendo sotto questa etichetta la gran parte delle tecniche esistenti ad oggi, le quali operano all'insegna della *signoria* (*Herrschaft*) sulla materia, intesa quale dato esterno univocamente manipolabile. Principio motore sotteso alle performance allotecniche, di cui Sloterdijk auspica il superamento, è la logica bivalente classica di origine aristotelica, che poggia sulla definizione forte di un soggetto e un oggetto frontali, l'uno inconfondibile dall'altro (*tertium non datur*), e le cui moda-

¹³ Ivi, p. 121.

lità interattive sarebbero intelligibili esclusivamente secondo un principio di causa-effetto diretto e univoco. A questo apparato ontologico e operativo, Sloterdijk oppone lo scenario alternativo delle *omeotecniche*, le quali, in un futuro non ancora determinabile, dovrebbero poter operare secondo un principio di *cooperazione* (*Kooperation*), forti di un'ontologia che abbia superato la logica classica in favore di un principio di causalità non lineare e dell'enfasi del momento interattivo, come è già uso della cibernetica, dell'ecologia, della bionica, di certa parte della biologia contemporanea e di tutte le discipline che adottino un'ottica sistemica per far fronte al paradigma della complessità. L'omeotecnica dunque, dal canto suo e compresa sulla scorta di queste nuove opportunità,

non può volere nient'altro che ciò che le “cose stesse” di per sé sono o possono divenire. I “materiali” nel pensare complesso vengono concepiti a partire dal loro senso proprio, e vengono utilizzati nelle operazioni sulla base della loro idoneità di massima: smettono cioè di essere quello che tradizionalmente eravamo abituati a chiamare “materia grezza”. Materie grezze ci sono là dove soggetti padrone, nel senso tradizionale, o per meglio dire soggetti grezzi, applicano su di essi delle tecniche grezze. L'omeotecnica per contro, poiché ha a che fare con un'informazione realmente esistente, procede solo sulla via del non fare violenza a ciò che ha davanti. Essa apprende l'intelligenza e produce nuove occasioni di intelligenza¹⁴.

È esattamente entro questo orizzonte, che attende solo di essere realizzato, che Sloterdijk scommette possa svolgersi un'importante rivoluzione cognitiva, la quale, annunciata finora «sotto i nomi di ecologia e scienza della complessità, abbia il potenziale per fondare liberamente un'etica dei rapporti, che vada al di là di inimicizia e signoria»¹⁵.

2. Antropologia delle serre

2.1 Il ruolo mediale della *Lichtung*

Die Verdeutlichung der Lichtung (Lo spiegarsi della *Lichtung*) è il paradigmatico sottotitolo del saggio, fin qui considerato, *La domesticazione dell'essere*. In questo ricco testo ritroviamo, tra gli altri, tutti i temi che andranno a costituire le fondamenta della celebre trilogia *Sfere*, radunati però secondo un rigore teoretico, una pregnanza concettuale e un brio stilistico che rimangono, a nostro giudizio, ineguagliati nella vasta opera sloterdijkiana. Come già accennato, scopo dichiarato dell'autore è quello di inquadrare storicamente il concetto di ascendenza heideggeriana, onde metterne in risalto il valore esplicativo una volta che esso vada a integrare, con il suo potenziale teorico, lo stato attuale delle nostre conoscenze paleoantropologiche. Se la storia evolutiva di *homo sapiens* deve essere intesa come «il dramma silenzioso del suo creare spazi»¹⁶, della sua ibrida distribuzione ontologica tra mondo e ambiente, allora

¹⁴ Ivi, p. 179.

¹⁵ Ivi, p. 181.

¹⁶ Ivi, p. 125.

chi guarda alla *Lichtung*, parla del presentarsi dell'essere [*Vorstelligwerden des Seins*] all'essere vivente [*bei dem Lebewesen*], essere vivente che oscilla, dal punto di vista fisico, neurologico, e tecnico, a una frequenza così alta, da permettergli di incontrare “il mondo” in quanto mondo. [...] Tento qui un approccio alla situazione umana che è fantastico e rigoroso nel contempo, poiché si lascia guidare dal motivo secondo il quale la *Lichtung* stessa rappresenta un risultato della storia, o forse, semplicemente, l'evento [*das Ereignis*]. [...] È la *Lichtung* stessa a fare sì [*ergibt*] che qualcosa di preumano si apra verso l'uomo, che qualcosa di premondano divenga formatore di mondo [...] Mentre l'uomo diventa uomo, l'essere crea [*schafft*] in questo divenire dell'uomo dei luoghi di raccolta [*Sammelstellen*], delle *Lichtungen*, dei punti di fuoco¹⁷.

Il fatto che la *Lichtung* o l'essere vengano qui descritti come un principio causale o una forza di agenzia, non vuole essere una problematica ipostizzazione teleologica di due concetti già sufficientemente carichi di ambivalenze: né 'Lichtung' rappresenta il nome di una forza semidivina che crea scientemente l'uomo ex nihilo, né 'essere' corrisponde a una formula demiurgica che ha l'uomo come fine dichiarato del suo incantesimo; piuttosto, l'utilizzo di questi due concetti accostati ai verbi transitivi *ergeben* (produrre, generare) e *schaffen* (causare, creare) ci sembra alludere al principio cibernetico che regola il rapporto biunivoco tra manifestatività dell'ente e sua produzione, tra scoperta e creazione di mondo, da parte del sapiens in divenire – il quale, proprio accedendo a questo canale mediale di relativa trasparenza degli eventi, dove la verità stessa diventa evento fluido e percepibile, accede contemporaneamente al suo divenire uomo, un divenire nel quale esso oscilla senza soluzione di continuità tra il polo soggettivo e quello oggettivo. L'uomo produce un mondo, e se medesimo con esso, nella misura in cui l'ente, a sua volta, gli si manifesta e gli si fa incontro, di modo che né l'una né l'altra determinazione di agenzia, quella della produzione e quella del libero manifestarsi, possano dirsi legate da un rapporto di causa-effetto univoco, poiché è *l'evento che tra esse accade* a rappresentare l'informazione più rilevante.

Sloterdijk, per svolgere l'intricata matassa concettuale che ruota attorno al concetto di mondo (*Welt*), riprende anzitutto il rapporto che, almeno a partire dalla biologia di Jakob von Uexküll, lega questa parola al termine ambiente (*Umwelt*). Infatti, il concetto di mondo, nell'accezione heideggeriana, risente secondo Sloterdijk di due influenze fatali, che ne richiedono una chiarificazione in chiave ontologica, in modo che il termine risulti intelligibile entro la cornice culturale della sua genealogia. Da un lato, in esso «confluiscono due elementi, che derivano inconfondibilmente da fonti speculative: uno è l'infinitismo moderno [...] l'altro è un resto teologico per il quale l'uomo è tale solo nella misura in cui agisce come “formatore di mondo” [*weltbildend*] come se fosse incaricato di ripetere tecnicamente e poeticamente l'opera di sei giorni della *Genesis*»¹⁸. La tematizzazione parallela del concetto di ambiente funziona allora come cartina tornasole per stabilire la differenza ontologica tra le aree semantiche dei due termini, e di rimando riuscire a posizionare l'uomo in fieri entro un domi-

¹⁷ Ivi, pp. 124-127.

¹⁸ Ivi, p. 130.

nio che, seppure ibrido e instabile, possa renderne intelligibile la specificità (meta)biologica.

L'espressione "ambiente" [...] è in grado di interpretare, sia retroattivamente che in prospettiva, gli aspetti dell'essere aperto *del mondo ai sistemi viventi* [corsivi nostri]. Il "circum" [*Das "Um"*] di "ambiente che ci circonda"¹⁹, riproduce l'anello [*Ring*] all'interno del quale i sistemi biologici sono impegnati interattivamente e sono "aperti" ["*offen*"] agli altri enti loro prossimi [*Mitseiende*]. La chiusura [*Schließung*] di questi anelli relega l'apertura del mondo, per l'essere vivente, in una porzione definita all'interno di una totalità più ampia²⁰.

L'ambiente è per l'essere vivente che lo abita, in una simbiosi di carattere immersivo, ciò attraverso cui il mondo filtra, aprendosi così uno spiraglio per l'interazione con l'animale. Il mondo viene incontro agli esseri viventi attraverso l'ambiente rispettivo: è in questa apertura o disponibilità *del mondo al vivente* che si origina la possibilità che «occasioni di *Lichtung*» occorranza all'animale pre-umano, occasioni provenienti dalla parte della manifestatività medesima dell'ente, integrate dal sapiens in divenire tramite l'azione produttiva delle (proto)tecniche e l'alto voltaggio psichico delle sue attività cerebrali. Da parte sua, l'ambiente rende possibile e media l'incontro tra animale e mondo, rappresentando il canale di transito e di scambio dell'informazione vitale per l'essere vivente, che entro l'area di questo anello avvolgente vive immerso; allo stesso tempo, la frequenza di risonanza ontologica che sintonizza l'animale al mondo si ferma ai limiti di quest'area, che oggi viene definita, su scala microscopica, *nicchia ecologica*, e su scala macroscopica *ecosistema*.

L'uomo, al contrario, è l'essere vivente che abita una porzione ambientale dai confini estesi e dalle caratteristiche biologiche, morfologiche e topologiche estremamente complesse e plastiche²¹, poiché è sua peculiarità la l'oltrepassamento dell'anello ambientale e l'incontro con la verità: «come per l'animale nei suoi rapporti con l'ambiente ne va del successo della vita (prima di tutto nell'ambito della nutrizione, della riproduzione e della difesa dai nemici), allo stesso modo per l'uomo nei suoi rapporti con il mondo ne va della verità come corrispondenza adeguata/conforme [*angemessene Entsprechung*] alle condizioni di esistenza degli individui e delle culture»²². La cifra 'mondo' indica

¹⁹ *Um-welt* è composto dalla preposizione *um*, che significa intorno, e da *Welt*, che significa mondo.

²⁰ P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 128.

²¹ Fu Jakob von Uexküll che, nelle sue pionieristiche ricerche biologiche, riuscì a trovare il legame circolare che intreccia le forme viventi animali ai propri spazi, formalizzando così *in nuce* buona parte di quelli che sarebbero stati i fondamenti dell'ecologia e dell'etologia contemporanee. Per dare idea della complessità degli ambienti umani in rapporto a quelli animali, introdusse efficacemente la nozione di *Umgebung*, dintorni (letteralmente: ciò che si dà intorno). Mentre ogni specie animale vive in una situazione immersiva con un ambiente circoscritto da relazioni percettive che fondano un vero e proprio microsistema eco-zoologico, rispetto al quale la struttura materiale del pianeta costituisce, appunto, i dintorni (una sorta di fondale o di ombra ambientale), al contrario, per l'uomo, è proprio la *Umgebung* a costituire l'ambiente: l'uomo è un essere dalla marcata sensibilità ambientale, in grado di tematizzare gli ambienti degli altri animali e lo sfondo sul quale si stagliano. Cfr. J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata 2010¹.

²² P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 130.

allora, per l'uomo, la regolazione del suo incontro con l'ente su frequenze ontologiche talmente complesse, da favorire un'estensione psichica che integra al reale i campi dell'immaginario e del simbolico, delle tecniche e delle culture. Si tratta di leggere il processo di ominazione come un processo di *domesticazione* nel senso più profondo della parola, vale a dire come un prendere dimora al di là dell'anello ambientale, e un commisurato autoaddomesticamento in grado di regolare l'apertura di mondo umana, e la sua situazione estatica di essere nel mondo, sul loro livello omeostatico ottimale. Ed è a questo punto che Sloterdijk introduce il concetto di *sfera* (*Sphäre*): infatti, se l'avventura dell'ominazione vuole essere pensata come dramma topologico, diviene allora necessario, per il pensiero, «osservare l'essere vivente nel passaggio dall'ambiente all'estasi nel mondo [*beiseinem Durchbruch aus der Umwelt in die Weltektase*]»²³. Presupposto fondamentale per capire il discorso sloterdijkiano è tenere presente che esso fa sue le tesi heideggeriane, già presenti nell'analitica esistenziale dello spazio di *Sein und Zeit* e poi ulteriormente sviluppate, benché in modo criptico, in opere come *Costruire abitare pensare* o *L'arte e lo spazio*, secondo le quali l'uomo può accedere alla comprensione dei rapporti spaziali dell'ente e del suo esserci, così come costruire edifici abitabili, solo perché, nelle sue qualità ontologiche fondamentali, egli possiede già sempre la capacità esistenziale di abitare (*Wohnen*), logico corollario del suo esserci intenzionale in quanto in-essere ed essere nel mondo. Sloterdijk, inoltre, integra queste tesi riprendendo in chiave di topologia esistenziale le ermetiche proposizioni che Heidegger, nella sua *Lettera sull'umanismo*, dedica al soggiorno dell'uomo nella «casa dell'essere», isolando e riutilizzando per i suoi scopi tutte quelle espressioni²⁴, che nella lettera rimandano concretamente al problema cui tuttavia sembrano solo oscuramente alludere, ovvero «cosa sia ciò che rende possibile un'estensione [*Ausdehnung*] e distensione [*Hindehnung*] di qualcosa su qualcos'altro o in qualcos'altro; esse vogliono comprendere su cosa si fondano una tensione spaziale [*eine räumliche Gespanntheit*], una relazione all'ulteriore [*eine Beziehung auf Weiteres*], un'estasi nell'aperto [*eine Ekstaseins Offene*], così come un ricovero [*eine Beherbergung*] e un raccolto essere presso di sé [*ein vertieftes Bei-sich-sein*]»²⁵. Sloterdijk si colloca dunque entro un movimento di pensiero che cerca di localizzare il punto a partire dal quale sia legittimo parlare, se non ancora di un essere umano, almeno di un divenire uomo.

Se fossimo in grado di formulare la teoria della casa come luogo del divenire uomo, o meglio se la scienza del costruire case venisse formulata come produzione di questo luogo, allora saremmo già in grado di padroneggiare anche una paleo-ontologia, vale a dire una scienza dell'essere delle situazioni più antiche. Si tratterebbe proprio della teoria del luogo originario [*Ur-Ort*], ed essa mostrerebbe come il “soggiorno” [*Aufenthalt*], o il modo dell'in-essere in un luogo determinato, sia potuto diventare motivo e fondamento della *Lichtung* dell'essere, e così dell'ominazione dei preominidi. [...] La teoria della casa prima della casa concreta, ci serve come prova che conferma [*Bewährungsprobe*] la nuo-

²³ Ivi, p. 134.

²⁴ Casa (*Haus*), prossimità (*Nähe*), patria (*Heimat*), abitare (*Wohnen*), soggiorno (*Aufenthalt*), dimensione (*Dimension*).

²⁵ P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 135.

va costellazione di “essere e spazio”. [...] Ci deve essere uno spazio che, così come la *chôra* platonica [...], possa offrire una matrice per le dimensioni in generale e, in questa misura, sia la “nutrice del divenire”, per ricordare la metafora platonica dello spazio come il luogo che ospita il poter essere²⁶.

Il valore decisivo per dare conto di questa matrice dimensionale è il concetto di *sfera*, sotto la cui luce i concetti di patria, soggiorno, casa, abitare, assumono il ruolo di indicatori climatici all’interno della serra antropogena.

Per questo spazio non abituale ho proposto l’espressione “sfera”, e ho cercato di dimostrare come sia in essa che bisogna pensare l’originario dispiegarsi della dimensionalità. Le sfere sono descrivibili come i luoghi della risonanza interanimale e interpersonale, in cui i modi in cui gli esseri viventi stanno insieme [*beisammen sind*] acquisiscono un potere plastico. Tale situazione si spinge così lontano, che la forma di coesistenza giunge a modificare i coesistenti perfino fisiologicamente. Lo si può vedere chiaramente nel processo di formazione del volto di *homo sapiens*, nella sua faccializzazione: è all’interno delle risonanze della sfera che dal muso animale si sviluppò il volto umano. Queste località sferiche, da principio semplici interspazi tra gruppi di animali, sono paragonabili anzitutto a delle serre (*Treibhäuser*), in cui gli esseri viventi prosperano in speciali condizioni climatiche che si sono autoprodotte. [...] Con il concetto di sfera viene coperto il vuoto che si spalanca tra il concetto di ambiente e il concetto di mondo [...]. Se avere-un-ambiente [*Umwelt-Haben*] può essere compreso ontologicamente come un essere circondato da un anello di fattori significativi e da un insieme di condizioni che permettono la vita organica [...] e se invece l’essere nel mondo deve essere inteso come estatico ergersi nell’aperto-illuminato [*ekstatisches Hinausragen ins Offene-Gelichtete*], allora dobbiamo ammettere che c’è una condizione di mondo mediana, o un “fra” [*eine Mittel-Welt-Lage oder ein Zwischen*] che non è né un’inclusione nella gabbia dell’ambiente, e neppure il terrore più puro del trovarsi nell’indeterminato. Il passaggio dal mondo-ambiente al mondo avviene nelle sfere come mondi di mezzo [*Zwischen-Welten*]. Le sfere hanno lo status di un’apertura mediana [*Zwischenoffenheit*], sono involucri di membrane tra l’interiorità e l’esteriorità e dunque *media di tutti i media* [corsivo nostro]. Heidegger rimanda con grande efficacia a questa “zona” mediana pur senza trattarla esplicitamente, mettendo in campo parole come prossimità, patria, abitare, casa, tutte espressioni che indicano dei valori di acclimatemento [*Anheimelungswerte*]²⁷ trasposti su di un piano ontologico. [...] Lo sferico orienta l’originaria “struttura” spaziale dei rapporti abitativi²⁸.

²⁶ Ivi, p. 136.

²⁷ All’interno del termine *Anheimelung*, che Sloterdijk deriva dall’aggettivo *anheimelnd*, accogliente, la radice *Heim* (casa, inglese *home*) rimanda alla regione semantica del termine *Heimat* (patria), molto caro a Heidegger.

²⁸ P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit., pp. 137-138.

La sfera risulta, sulla scorta di queste emozionanti e dense pagine, il concetto gemello, declinato in senso onto-topologico e biologico, della *Lichtung*, storicizzata e intesa come luogo del farsi incontro reciproco di (pre)uomo e (pre)mondo. Essa vuole esplicitare il punto di intersezione e compenetrazione, di stacco e insieme di passaggio, tra *Umwelt* e *Welt*, e allude di conseguenza all'occasione di *Lichtung* per eccellenza, rappresentando il canale mediano e mediale attraverso il quale la complessità di un ente esteso al di là del vincolo ambientale fluisce liberamente, trovando un essere recettivo, e diventa così l'informazione decisiva per questo essere vivente, che sta divenendo *homo sapiens*. Entro l'involucro sferico, l'ambiente si estende e si declina come mondo, arricchendosi di trame e determinazioni, più che infrangendosi o dissipandosi, e tanto l'essere nel mondo quanto il mondo incontrato si acclimatano l'uno all'altro. In un'ottica cibernetica, il luogo o evento sferico è il meccanismo di autoregolazione e stabilizzazione onto-topologica di quel peculiare canale informatico che è l'apertura al mondo: esso regola il voltaggio psico-fisico dell'estasi mondana, di modo che l'essere nel mondo può venire inteso come un essere nella sfera, o nella serra, la quale, dietro le metafore di involucro o di membrana, allude a una funzione di ordine inclusivo e difensivo, poiché «protegge» dal terrore ontologico di un puro fuori, di un puro essere esposto nell'ignoto: è proprio in questo senso che le sfere consentono al sapiens in divenire di acclimatarsi nel mondo, di renderlo intimo e praticabile. Esse, d'altronde, ineriscono in ugual modo il lato mondano e quello ambientale, quello umano e quello animale, quello artificiale e quello naturale, senza essere mai riducibili né all'uno né all'altro. Le sfere fungono infatti

contemporaneamente da agenti di cambio [*Austauscher*] tra le forme della coesistenza corporeo-animale e simbolico-umana, poiché abbracciano le relazioni fisiche, incluse quelle della trasformazione della materia e della riproduzione, e anche le relazioni intenzionali verso ciò che è lontano e non si può toccare con mano, come l'orizzonte e le costellazioni²⁹.

Le sfere non sono qualcosa che deperisce o si richiude in se stesso, una volta che un essere vivente vi ha avuto accesso, né sanciscono una rottura radicale dai flussi animali che vivono in noi. Esse restano il canale aperto e disponibile per il fluire della verità, il canale originario che media l'apertura al mondo, e in questo senso rappresentano l'*Urmedium*. E poiché mediano dei valori di acclimatemento nel mondo, le sfere esplicitano in ugual misura la tesi heideggeriana secondo la quale la capacità di abitare nel mondo è coestensiva al divenire uomo, in quanto in-essere o essere nel mondo: è al loro interno che diviene possibile «ricostruire come entrò in gioco l'effetto serra [*Treibhauseffekt*], che rese possibile il fiorire dell'estasi umana»³⁰.

2.2 Insulazioni

Onde chiarire come si svolse il processo di ominazione, sotto l'egida della presa di distanza estatica dal mondo della *natura naturata* e dell'ingresso nel dominio della *natura naturans*, Sloterdijk isola quattro meccanismi antropogenici pri-

²⁹ Ivi., p. 138.

³⁰ Ivi., p. 139.

mari, dalla cui sinergia e «causalità circolare»³¹ dipende il processo in quanto tale. Alla base di tutti e quattro i meccanismi, messi in luce nel corso degli anni dalla ricerca paleoantropologica e biologica, si trova il meccanismo di insulazione. È ad esso che si deve la formazione di uno spazio-serra originario: il suo principio si applica a tutte quelle specie che vivono in gruppi, e il suo funzionamento si spiega attraverso un principio che potremmo definire inclusivo. L'isola che viene a configurarsi è quella di un branco o di un'orda di esseri viventi che, integrandosi in uno spazio autogenerato dalla loro stessa coesistenza, pongono di fatto un primo discrimine spaziale tra interno ed esterno.

Nel caso dei gruppi di preominidi, in particolare, gli individui che vivono ai bordi della comunità formano una sorta di perimetro immunitario, di modo che all'interno del gruppo vengono a svilupparsi condizioni climatiche endogene grazie a cui i caratteri specifici possono proliferare, in larga misura esonerati dal peso dei fattori adattivo-ambientali. Lo spazio della coesistenza diventa un ambiente *sui generis*, e dunque un canale privilegiato per la fluidificazione dell'apertura al mondo: come abbiamo visto, uno *spazio sferico*, con peculiari tensioni tecniche e psichiche ad animarlo internamente, che vanno a influire sulla fisiologia medesima di coloro che lo abitano. Nel terzo volume della trilogia, *Schiуме*, Sloterdijk individuerà inoltre le nove dimensioni di dispiegamento storico-culturale del meccanismo di insulazione, ciascuna elaborata secondo il discrimine regolativo per il suo sviluppo nel tempo: il chirotopo (mano e utensile), il fonotopo (voce e attenzione), l'uterotopo (fantasma e risonanza simbiotica), il termotopo (viziamento e comfort), l'erotopo (gelosia e desiderio), l'ergotopo (opere comuni e stress), l'alethotopo (manifestazione e scoperta dell'ente), il thanatotopo (xenopatia e prossimità dell'invisibile), e infine il nomotopo (sistemi di routines, costumi e leggi).

Il secondo meccanismo fondamentale, è rappresentato da quello che, nella sua opera del 1922 *L'enigma dell'umanità*, l'antropologo tedesco Paul Alsborg aveva definito *Mechanismus der Körperausschaltung*, ovvero meccanismo della liberazione dai vincoli corporei e della correlata disponibilità dell'organismo in toto per prestazioni di livello superiore, un meccanismo dovuto anzitutto all'utilizzo degli utensili e degli strumenti, e agli effetti di feedback che essi comportano, in primo luogo, a livello cognitivo e linguistico, poiché i lanci di pietre nella distanza scoprono uno spazio mondano esteso e la sua stessa disponibilità e accessibilità, e consentono ugualmente le prime rudimentali forme di teoria, grazie al riscontro del buono o cattivo esito dell'azione e alla sua comunicazione agli altri membri del gruppo. In secondo luogo, il feedback si presenta a livello fisiologico, in particolare nella trasformazione della zampa in una mano atta alla presa e alla manipolazione, e che proprio grazie ai suoi «esercizi» di presa e di manipolazione *diventa una mano umana*. È grazie alle prototecniche, che si affinano di pari passo con l'utilizzo sistematico degli utensili, che diventa possibile per l'uomo in fieri accrescere esponenzialmente la sua presa di distanza dal mondo naturale dato, e intervenire attivamente su di esso, situandosi, come già accennato, dalla parte della produzione di realtà, e divenendo così concorrente/cooperatore della natura. Ed è qui che si riscontra il versante artificiale della *Lichtung*, nella cooperazione tattile-visiva tra mano e occhio: essa rappresenta, per l'occhio che scorge l'orizzonte accompagnando la traiettoria

³¹ *Ibidem*.

dei lanci nella distanza, «il dispiegarsi dello spazio nel guardare circospetto»³². Dal canto suo, il linguaggio si configura in quest'ottica come «mimesi del lancio, del colpo, e del taglio, nello spazio dei segni»³³, e la verità «viene *originariamente* letta come correttezza [*Richtigkeit*]: essa si manifesta nell'andare a segno di un lancio, in una presa appropriata, nell'apertura creata da un taglio nel punto giusto»³⁴.

Grazie alle qualità intrinseche di questo essere nel mondo che abita, pensa e costruisce, che si sviluppa sempre più come un essere nella serra sferica, protetta lungo i margini esterni, animata internamente dai coesistenti, tenuta in forma dalle tecniche che vi si inscrivono e che ne accelerano e consolidano le dinamiche partecipative, richiedendo una disponibilità crescente per nuove competenze cognitive e fisiche, del tutto artificiali, e dunque inerenti la specie sapiens in quanto tale,

i corpi dei preominidi iniziano a lussureggiare [*luxurieren*]: essi si “umanizzano”, nella misura in cui diviene loro possibile lasciare fuori la durezza e lasciarsi portare verso l'interno, in direzione di un affinamento [*Verfeinerung*], di un venire viziati [*Verwöhnung*] e di un mutamento evolutivo [*Variation*]. [...] La selezione diventa sempre più legata all'effetto serra: non conduce tanto all'adattamento a un ambiente circostante che esercita una pressione, bensì premia le caratteristiche che facilitano al sapiens in fieri un'ulteriore presa di distanza dall'ambiente, e dunque un ulteriore disadattamento da esso³⁵.

Sulla scia di queste considerazioni, il terzo meccanismo di insulazione antropogena, quello della neotenia, che ci apprestiamo a discutere, rende pienamente intelligibile il legame tra il dispiegarsi della *Lichtung*, il processo di ominazione, e la domesticazione dell'essere intesa come occorrenza specifica di un essere vivente che si autoalleva in uno spazio e in un clima primariamente autogeni.

Il termine *neotenia*, che abbiamo già incontrato, deriva dall'accorpamento dell'aggettivo *neo* e del verbo *teínein*, da Sloterdijk reso in tedesco con i verbi *spannen* (tendere) e *ausdehnen* (estendere). Si potrebbe quindi tradurlo come «tensione» o «estensione del nuovo», vale a dire estensione della giovinezza, intesa appunto nel senso di una fissazione delle forme giovanili e un procrastinazione delle forme corporee mature. A livello puramente fisiologico, la capacità di digerire il latte anche da adulto, la posizione frontale dei genitali femminili, e la quasi totale assenza di pelo corporeo, a differenza degli altri primati, sono alcuni tra i cavalli di battaglia del concetto. Di tutti, uno dei più notevoli è la conformazione del cranio, che, considerato sulla linea primate, nell'adulto umano somiglia incredibilmente a quella del piccolo di scimpanzé, a indicare la fissazione di un carattere, nell'uomo, che al contrario, negli scimpanzé, viene perso dagli individui adulti.

Fattore culturale decisivo rispetto all'attivazione di tale meccanismo, d'altra parte, è la circostanza che nessun altro essere vivente conosce

³² Ivi, p. 146.

³³ Ivi, p. 145.

³⁴ Ivi, p. 146.

³⁵ Ivi, p. 148.

un'infanzia tanto lunga, né *l'infanzia* come tale, e nel contempo uno sviluppo tanto intenso, esteso temporalmente e autonomamente accaduto, una vera e propria incubazione dell'organismo nell'ambiente esterno, dove hanno luogo le trasformazioni e interazioni decisive, in particolare in quei dodici mesi in cui la madre e il mondo agiscono sul neonato ancora come complici di un sogno fetale e come agenti di animazione³⁶. A livello microscopico, in effetti,

il risultato più importante dell'insulazione consiste nella trasformazione del piccolo in un bambino. Così giunge a dispiegarsi, propriamente e per la prima volta, uno spazio madre-bambino, riscaldato in modo partecipativo, esteso temporalmente, e tale da rendere possibile l'affinamento evolutivo³⁷.

Se infatti proviamo a immaginare le condizioni che vengono a crearsi all'interno di un gruppo di preominidi coesistenti, tra i quali va affermandosi un livello di comfort climatico endogeno (affettivo, tecnico, e cognitivo) direttamente proporzionale al livello di esonero raggiunto rispetto al fattore adattivo esogeno, abbiamo dinanzi a noi il quadro di uno spazio curvato su se stesso, posto autonomamente in forma, animato in modo partecipativo, *uno spazio domestico e addomesticante* che precede e fonda ogni possibilità di «casa» e di «patria», una «casa dell'essere» e un «parco autogeno»³⁸, appunto, dove vengono avanzate inusitate richieste di intelligenza e di performance psico-tecnica e culturale, secondo una dinamica imprevedibile, che segue uno sviluppo temporale a dir poco iperbolico, qualora si considerino i risultati evolutivi che hanno condotto all'uomo come lo conosciamo oggi. Lo sviluppo fisiologico di quelli che, suggestivamente e coerentemente con il suo discorso, Sloterdijk definisce «gli organi della *Lichtung*»³⁹, ossia del volto umano a partire dal muso animale, di un'epidermide ipersensibile e quasi glabra, di occhi e di orecchi in grado di stabilire il nesso spaziale tra vicino e lontano, di una mano prensile e incredibilmente versatile, «testimoniano il passaggio dal biologico al metabiologico»⁴⁰. In particolare, sono lo sviluppo e la configurazione del cervello umano a segnare irreversibilmente il passaggio all'estasi nel mondo.

L'estasi umana deve essere concepita come un'operazione propria [*Eigenleistung*] dell'organismo divenuto umano, che ha preformati [*vorgeformt*] in sé il suo essere nel mondo e il suo poter essere presso le cose. [...] I cervelli umani sono gli organi generali della *Lichtung*: in essi si concentra

³⁶ Sloterdijk ci ricorda, riprendendo Adolf Portmann, che se i neonati umani venissero al mondo allo stesso grado di maturità di quelli degli altri primati, ciò dovrebbe avvenire dopo 21 mesi di gestazione – il che è reso impossibile dalle dimensioni eccezionali raggiunte dal cranio umano, che costringono a una nascita prematura, in rapporto circolare con le tendenze neoteniche. Ne consegue, sottraendo a essi i 9 della gestazione media, un periodo equivalente a un anno esatto, il primo appunto, in cui l'essere umano è esposto a un contatto con un mondo al quale, propriamente, non è ancora giunto... È qui che si rintraccia anche, verosimilmente, la possibilità di un'apertura debordante e irrevocabile al mondo medesimo. Cfr. P. Sloterdijk, *Sphären III. Schäume*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004¹, p. 748. Per la traduzione dei passi riportati da questo terzo tomo abbiamo proceduto autonomamente, essendo al momento disponibile in italiano solo il primo.

³⁷ Id., *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 140.

³⁸ Ivi, p. 149.

³⁹ Ivi, p. 154.

⁴⁰ *Ibidem*.

l'essenza delle possibilità dell'essere aperto a tutto ciò che non è cervello: la capacità di apprendimento del cervello del *sapiens* difatti non è solo una testimonianza di sé, dell'intelligenza dell'organismo, ma è anche una testimonianza, sempre mediata, della realtà del mondo esterno. [...] Solo collocandosi in mezzo a tutti i cervelli dei loro simili gli esemplari di *homo sapiens* diventano capaci di mondo in modo endogeno. L'elemento decisivo è che gran parte della formazione cerebrale umana avviene fuori dall'utero, ed è attraverso questa disponibilità all'acquisizione di caratteri tardivi che l'attendere e il rimanere aperti per l'informazione non innata, situazionale e "storica", prendono definitivamente il sopravvento sull'innato e sulla disposizione naturale. Il cervello dell'uomo consolida gli elementi di continuità che nella sua prima collocazione nel mondo gli hanno dato fiducia, così come memorizza i tratti, le ferite e le perdite di mondo che creano sfiducia: in questo modo esso costituisce il laboratorio del rapporto tra *a priori* e *a posteriori*, giunge cioè al condizionamento organico delle possibilità di esperienza. Il cervello è il prodotto più alto della situazione incubante [*Brutkastensituation*] in cui siamo, e nel contempo è l'organo dell'estasi, estasi che fa segno al di là del semplice esserci nell'incubatrice [*Brutkastendasein*]⁴¹.

È la serra o sfera autogena che, funzionando come un vero e proprio alloutero psico-tecnico, favorisce il consolidarsi dell'essere nel mondo umano come essere nella serra estatica e movimento di esodo o apertura, entrambi regolati, nel loro fondamento biologico, da una conformazione organica che allude a quella crescente «spinta verticale», nel cui segno ha luogo il processo di ominazione medesimo – una spinta che procede, non solo metaforicamente, contro la forza di gravità che inchioda al suolo, una spinta che alleggerisce, che esonera e che può essere letta come dinamica (meta)biologica decisiva per *homo sapiens*. Si tratta di un movimento che, tenuto conto della *Körperausschaltung* e dell'acquisizione della postura verticale, somiglia innegabilmente a una levitazione. *Homo sapiens* è la specie in cui si osserva una deriva evolutiva senza paragoni nel mondo naturale, e la sola dove il «viziamento [*Verwöhnung*] [...] giunge fino al mantenimento di morfologie intrauterine nella situazione extrauterina»⁴²: il mantenimento fenotipico di forme giovanili, ossia la *neotenia*, è infatti preso nella dinamica di causalità circolare tra manifestazioni organiche autopoietiche dell'organismo umano ed effetti di feedback della vita alleggerita e confortevole entro lo spazio-serra uterotopico. Nucleo di questo processo, come già detto, è

il lussureggiare della cerebralità, che in parte può essere spiegato attraverso i grandi premi evolutivi che seguono alla crescita dell'intelligenza, e in parte può venire spiegato attraverso il continuo apporto nutritivo di proteine animali⁴³. Ciò implica una drammatica crescita del volume del cervello, una maggiore specializzazione del neocortex, e una ri-

⁴¹ Ivi, pp. 154-155.

⁴² Ivi, p. 149.

⁴³ Un articolo datato 8 novembre 2011 pubblicato su *Le Scienze*, riporta gli esiti di studi che dimostrano come la pratica della cottura della carne abbia implicato, per la nostra specie, conseguenze evolutive di grande portata, soprattutto per lo sviluppo della massa cerebrale. Cfr. http://www.lescienze.it/news/2011/11/08/news/come_la_cucina_ha_cambiato_l_evolution_e_dell_uomo-645365/

schiosa crescita intrauterina del cranio, il cui immediato effetto collaterale è di costringere a una nascita prematura. Entrambe le tendenze, cerebralizzazione e prematurazione [*Zerebralisierung und Frühgeburtlichkeit*], sono legate da una causalità circolare. Esse derivano dal fatto che la serra del gruppo, stabilizzata, è in grado di garantire le funzioni di un utero esterno per lunghi periodi di tempo, e cioè di gran lunga al di là del periodo della simbiosi post parto tra la madre e il bambino, simbiosi attraverso cui, come si sa, viene compensato il deficit uterino del neonato⁴⁴.

Se quindi è la crescita notevole delle dimensioni del cervello che, implicando la nascita prematura e una rischiosa sovraesposizione al violento impatto del venire al mondo, da un lato, richiede tanto una disponibilità materna alla simbiosi diadica con il bambino quanto la disposizione psico-tecnica di situazioni postnatali allouterine, che consentano il ricovero e la cura del neonato in un clima psichico, emotivo e tecnico ottimale, dall'altro, è proprio la predisposizione di allouteri a favorire la tendenza stessa e, contemporaneamente, ad accrescere, in direzione dell'estasi e dell'apertura a tutto ciò che non è cervello, le potenzialità del cervello medesimo ossia, giocoforza, del sapiens in divenire. È esattamente in questa indiscernibilità causale che si colloca, dopotutto, la configurazione ibrida della nostra specie, poiché se da una parte sono inevitabilmente le nostre tendenze biologiche a condurci verso la luminosa manifestazione della *Lichtung* naturata, dall'altra è «nel profondo nascondimento dei preominidi all'interno degli spazi di autoincubazione [che] si può vedere il paradossale prepararsi dell'uomo all'apertura al mondo: il preominide doveva diventare anzitutto domestico, prima di poter divenire estatico»⁴⁵. Ma ciò significa anche che l'uomo è il frutto di una produzione artificiale e tecnica, il prodotto di un autoallevamento e di un'autoaddomesticamento, l'agente e l'agito di un *Gestell ante litteram*, che lavora da sempre, benché per lo più implicitamente nel corso della sua lunga storia, all'insegna dell'antropotecnica. È così che Sloterdijk, radicalizzando la «questione della tecnica» di ascendenza heideggeriana, può coerentemente affermare che «originariamente ogni tecnica, e per la maggior parte del tempo inconsciamente, sia stata una tecnica della serra e *ipso facto* una tecnica genetica indiretta»⁴⁶. Le tecnologie genetiche odierne non fanno altro che esplicitare il principio latente della tecnica *tout court* e conseguentemente, accettando la sineddoche, dell'opera umana in quanto *opera*, produzione, performance antropogena. Sotto la luce esplicativa delle antropotecniche primarie come tecniche delle serre, possiamo allora tornare a leggere il funzionamento del dispositivo umanistico; la cui ambigua genealogia (come quella di tutto il movimento che lo precede e da cui esso dipende, pur non riducendosi a esso) riguarda la gestione e la regolamentazione del parco umano, entro il dominio del medium antropotecnico e pedagogico della scrittura, e ugualmente entro la cornice simbolica della produzione di *humanitas* inibita, razionale e temperata, a

⁴⁴ P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 150.

⁴⁵ Ivi, p. 157.

⁴⁶ Ivi, p. 155.

partire da una *animalitas* intesa come suo opposto disinibito, irrazionale e sfrenato⁴⁷.

Per quel che concerne infine il quarto meccanismo di insulazione, quello della trasposizione (*Übertragung*)⁴⁸, esso funziona entro l'ambito operativo che fonda, a livello psichico e simbolico, le capacità di inclusione, assimilazione e difesa dell'essere umano, ponendosi alla base di ogni possibile discorso di immunologia culturale. Dal momento che l'uomo prospera all'interno delle condizioni autogene della serra sferica, esso acquisisce una crescente sensibilità verso le condizioni endogene in cui si sviluppa e presso le quali dimora, acclimatandosi rispetto ad esse e diventando così, nel contempo e corrispondentemente, ipersensibile rispetto alle possibili situazioni di crisi provenienti dall'esterno, nelle quali si presenti la minaccia di una disintegrazione dello spazio confortevole dell'incubatrice e delle condizioni ottimali che essa garantisce ai membri che la abitano. Tutto il bagaglio di routine, tradizioni, prassi, costumi, leggi, riti e simboli, appartiene alla costellazione immunologica di artefatti culturali per la comprensione, l'assimilazione e l'inclusione dell'estraneo e dello spaesante entro i sistemi di riferimento ben rodati di un dato gruppo umano. È così che gli uomini possono fare fronte alle crisi dei loro sistemi culturali e trasporre tanto l'estraneo ed esterno nel familiare ed interno, quanto l'intimo nell'ignoto. Al livello macroscopico dei processi storici, con particolare riferimento all'epoca degli Imperi e degli Stati, Sloterdijk ritiene di poterne leggere le dinamiche proprio attraverso la lente del meccanismo di trasposizione, il quale rende ragione del modo caratteristico in cui, durante l'epoca delle grandi invasioni e delle guerre, «le caratteristiche dello spazio precedente vengono assunte nelle situazioni più estranee ed estreme»⁴⁹; da questo punto di vista, le religioni stesse, specialmente quelle che si impernano intorno alla semantica della rigenerazione, avrebbero la funzione di garantire agli adepti un nucleo affidabile formato da «azioni rituali e psichiche con cui esperienze integre dello spazio vengono trasposte nella situazione del dopo disastro»⁵⁰. Organo generale della trasposizione è il *linguaggio*. Come ricorda Sloterdijk, il fattore decisivo per comprenderne l'importanza in rapporto all'uomo è che il linguaggio non solo è investito del compito di nominare, organizzare e strutturare in sistemi ordinati le informazioni sulla realtà; esso ha infatti la fondamentale funzione di assimilare e inglobare ciò che è estraneo all'interno di sistemi di riferimento simbolici «foderati di empatia. [Il linguaggio] rende vivibile per l'uomo l'essere fuori nel mondo aperto, traducendo l'ek-stasi in una en-tasi»⁵¹. Nell'ottica fin qui adotta-

⁴⁷ A tal riguardo, Sloterdijk scrive chiaramente che «pensare l'*homo humanus* significa aprire il piano su cui vi è un'equiparazione tra l'essere uomo e la *Lichtung*. La *Lichtung* però, come ora sappiamo, non è pensabile senza la sua origine tecnogena. L'uomo non se ne sta a mani vuote nella *Lichtung*, non se ne sta lì come un custode vigile privo di mezzi, accanto al suo gregge, come suggeriscono le metafore pastorali di Heidegger. Dispone di pietre e di derivati della pietra, di strumenti e di armi: ciò che diviene è condizionato da ciò che ha in mano. L'*humanitas* dipende dallo stato della tecnica» (Ivi, p. 177).

⁴⁸ Il termine *Übertragung* è inscindibilmente legato alla psicoanalisi: in italiano, viene solitamente reso con *trasfert*. Poiché stiamo facendo riferimento all'edizione italiana del testo sloterdijkiano, rimaniamo fedeli al traduttore. Tuttavia, è bene ricordare che il concetto è di grande importanza in Sloterdijk, e che ne sarà fatto ampio e personale uso in *Sfere*. In *Bolle* il termine, e ci sembra allora opportunamente, è tradotto proprio con *trasfert*.

⁴⁹ P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 164.

⁵⁰ Ivi, p. 163.

⁵¹ Ivi, p. 165.

ta e stabilendo noi, qui, una sorta di genealogia o stratificazione sequenziale, possiamo dire che il linguaggio, come vettore agente, prosegue e traspone a sua volta entro lo spazio mediale dei segni il movimento estatico che, come mostrato, ha origine a partire dalla posizione di immersività mediale dell'uomo, così come si costituisce nell'apertura del canale mediano della *Lichtung* sferica.

2.3 Sviluppi del concetto di sfera

In termini di fondazione teoretica del discorso sferologico, le pregnanti note di apertura presentate dal saggio *Die Domestikation des Seins*, fino ad ora considerate, troveranno in seguito la loro definitiva trattazione nel poderoso opus magnum *Sphären*, un'opera suddivisa in tre mastodontici volumi, il cui intento principale è di descrivere l'articolarsi su più livelli dello spazio sferico quale valore decisivo per l'intelligibilità dell'essere umano, sia come specificità biologica sia come *Dasein* storico-culturale. La produzione di spazio e l'accesso medesimo alla comprensione di tale problematica vengono dunque inquadrati come il peculiare Big-Bang antropogeno dai cui fuochi e forze propagati si aggrega la galassia-uomo, e ciò a livello sia di microsferologia (*Sfere I. Bolle*) sia di macrosferologia (*Sfere II. Globi*) sia di sferologia plurale (*Sfere III. Schiume*). Onde proseguire coerentemente sul sentiero fin qui intrapreso, e avendo di mira la tematizzazione dell'antropologia della levitazione cui approda Sloterdijk in *Schiume*, la nostra spedizione potrà accamparsi nei soli territori filosofici del primo e del terzo volume, ed entro aree prescelte.

Nel paragrafo precedente abbiamo avuto modo di considerare il rapporto tra il concetto di sfera e quello di *Lichtung*, e abbiamo visto come, a livello paleoantropologico, gli spettri teoretici e metaforici dei due termini risultassero estremamente simili. Il ruolo mediale della *Lichtung* veniva chiarito in modo esemplare inquadrandone il funzionamento proprio a partire da quella zona intermedia di mondo, da quel canale di produzione/manifestatività dell'ente che era la sfera intesa come *Zwischen-Welt*, come zona di schiarita e di verità mediana e mediale, e come valore dallo statuto ontologico ibrido, in grado di porre in discussione quel sistema oppositivo di rigide dicotomie, storicamente configuratosi come l'oracolo logico su cui si erge il tempio del pensiero occidentale. L'espressione sfera nasce proprio con lo scopo dichiarato di superare la logica bivalente classica e quindi il suo nocciolo teoretico a due valori, fondato sul principio del terzo escluso e sul principio di non contraddizione. Questo concetto, a livello logico, con la sua posizione ibrida e intermedia, vorrebbe fornire i primi pezzi per l'assemblaggio di un armamentario semantico di un pensiero a più valori, polivalente, che possa presentarsi ben equipaggiato sul campo di battaglia della complessità. La *relazione* stessa, anziché i poli del suo accadere, unitamente alla messa in discussione del principio di causalità lineare, sono gli ambiti di operatività logica enfatizzati dalle esplorazioni sferologiche. Le quali, nel volume che ci apprestiamo a considerare preliminarmente, *Bolle*, tengono ancora ferma l'assunzione delle sfere quali «involucri di membrane tra l'interiorità e l'esteriorità e dunque *media di tutti i media*»⁵²: esse filtrano e mediano l'apertura di mondo, e curvano lo spazio intersoggettivo, spazio di animazione reciproca dei coesistenti, nel momento stesso in cui lo creano; in questo senso, l'attivazione interconnessa di spazio, psiche ed essere nel mondo modula l'ontologia del fondamentale in-essere dell'uomo, in quanto abitare nelle sfe-

⁵² Ivi, p. 138.

re. «Was in der Sprache neuerer Philosophen das In-der-Welt-Sein genannt wurde, bedeutet für die menschliche Existenz zunächst und zumeist: In-Sphären-Sein»⁵³, dove non può sfuggire il famoso binomio avverbiale che Heidegger utilizzò per le analisi dei piani ontici dell'esistenza del *Dasein*: innanzitutto e perlopiù, l'essere nel mondo significa per l'esistenza umana un essere nelle sfere, poiché esse fungono da membrana mediale per l'apertura estatica, da mondo intermedio per la regolazione psichica dell'essere nel mondo medesimo.

Le domande poste a fondamento del moto teoretico di *Bolle*, suonerebbero quindi: dove siamo quando siamo nel mondo e se vi siamo coestensivamente aperti? Su quali basi possiamo legittimare l'apertura estatica? Come funziona, questa, e quali meccanismi ne regolano gli equilibri?

Il punto di partenza, come accennato a inizio articolo, è una rielaborazione dell'analitica della spazialità esistenziale di *Essere e tempo*: ci si domanda qui cosa significhi che l'essere dell'esserci sia fondamentalmente *in-essere*, e a cosa alluda la sentenza secondo la quale l'esserci possiede una tendenza essenziale alla vicinanza⁵⁴. Infatti, nell'analitica di *Sein und Zeit*, l'essere spaziale dell'uomo, sulla scorta della sua essenziale intenzionalità, veniva inteso come disallontanamento secondo orientamenti direttivi; peculiarità delle strutture ontologiche umane inerenti il suo in-essere nello spazio, erano la tendenza ad avvicinare a sé, approntandoli per l'uso, il mondo e gli oggetti della vita quotidiana, muovendosi intenzionalmente lungo il reticolo ermeneutico dei suoi orientamenti, veicolati, questi, principalmente dalla struttura di rimando di quella trama di rapporti conglobante che era la significatività del mondo. In ottica sferologica, questa fondamentale tendenza alla familiarizzazione del mondo, viene approfondita al di là delle determinazioni di stampo squisitamente ermeneutico fornite da Heidegger. Il movimento di avvicinamento viene indagato a partire dai suoi presupposti psichici e biologici, in modo da confrontare poi, sulla scia di questi risultati, le configurazioni che esso assume su scale più grandi, in particolare quelle dei sistemi culturali. La tendenza alla vicinanza diventa dunque, in Sloterdijk, la disponibilità all'interiorizzazione dell'esterno entro le membrane sferiche, indipendentemente dal medium prescelto (corporeità, linguaggio, manufatti, arti, tecniche).

Alla luce delle acquisizioni fin qui raggiunte, inoltre, non è difficile dedurre che, nell'antropologia sloterdijkiana, in-essere significa essere nella sfera, non tuttavia come contenuto di un immaginifico imballaggio, bensì come polo interattivo delle trame mediali e della situazione immersiva che hanno luogo in quella regione curvilinea, e all'interno del suo clima autogeno. L'uomo non si trova anzitutto incapsulato nello spazio come puntualità in un sistema volumetrico di coordinate esatte; piuttosto, esso è da sempre invischiato in un'atmosfera endogena di medialità e psichismo diffuso, in una serra o incubatrice animanti ed evocatrici. In quanto in-essere nello spazio sferico vivificante, l'esserci dell'uomo si trova già sempre nella condizione relazionale di apertura all'alterità, poiché per esso è decisiva la *coesistenza* con i suoi simili entro la serra autogena o, il che è lo stesso, entro il clima psico-culturale dato. Compito della microsferologia di *Bolle*, è dunque di rintracciare le scaturigini della disponibilità umana all'animazione psichica, e alla relazione a tutto ciò che non è cervello.

⁵³ P. Sloterdijk, *Sphären I. Blasen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998¹, p. 46.

⁵⁴ Tale sentenza è il titolo di uno stesso scritto che appare, sostanzialmente inalterato, in chiusura di *Nichtgerettet* e come *Excursus* in *Sfere I. Bolle*.

2.4 Microsferologia e teoria mediale del soggetto

Sphären I. Blasen è il tentativo di delineare una *Innenraumdichtung*, una poetica dello spazio interno, sotto l'ispirazione dichiarata di quel grandioso navigatore delle regioni intime ed elementari che fu Gaston Bachelard, della cui *Poétique de l'espace* Sloterdijk pone una citazione in epigrafe, all'entrata della trilogia: «La difficoltà che dovevamo superare consisteva nel tenerci lontani da ogni evidenza geometrica. Detto altrimenti, dovevamo ammettere una sorta di intimità del rotondo». Se l'immagine della sfera, da questo punto di vista, serve la metaforica del rotondo, d'altra parte la sua definizione preliminare ne anticipa le implicazioni per una teoria dell'intimità e della relazione animatrice, che vada al contempo a ridefinire la teoria della soggettività

Ciò che qui prende il nome di sfera [*Sphäre*] sarebbe quindi, in una prima e provvisoria accezione, un globo [*Kugel*] contenente due metà, da subito polarizzate e differenziate, e nondimeno legate tra loro in modo intimo; un globo soggettivo e senziente [*erlebend*] – uno spazio comune e biunitario di vissuto e di esperienza. Di conseguenza, attraverso la costituzione di sfere, ciò che la tradizione ha definito *spirito* [*Geist*] si dispiega originariamente in modo spaziale. Secondo la sua configurazione originaria, la sfera appare come una bolla gemellare [*Zwillingsblase*], uno spazio spirituale e di vissuto con almeno due abitanti, rivolti l'uno verso l'altro e appartenenti l'uno all'altro, come due poli. Vivere nelle sfere vuole quindi dire abitare entro una sottile superficie comune. L'intento di questa trilogia è di portare la prova che l'essere nelle sfere costituisce per l'uomo la situazione fondamentale [*Grundverhältnis*]⁵⁵ – la quale deve tuttavia [...] costantemente affermarsi, ristabilirsi e intensificarsi contro la provocazione dell'esterno. In questo senso le sfere sono sempre anche delle creazioni morfo-immunologiche. È solo entro strutture immunitarie in grado di approntare spazi interni che gli uomini possono prolungare il loro processo di generazione e far progredire le rispettive individuazioni. Gli uomini non hanno ancora mai vissuto in un rapporto immediato con la cosiddetta natura [...] essi hanno sempre ed esclusivamente condotto la loro esistenza in uno spazio insufflato, diviso, squarciato e ricostruito. [...] Pertanto, gli uomini sono, fondamentalmente ed esclusivamente, le creature del loro interno e i prodotti dei loro interventi [*Arbeiten*] sulla forma-immanenza, che appartiene loro inscindibilmente. Essi prosperano solo nella serra della loro atmosfera autogena. [Le sfere] costituiscono il prodotto originario dell'essere insieme umano [*Zusammensein*]⁵⁶.

È qui dunque al lavoro una teoria della soggettività umana che non può più prescindere dall'originarietà della diade, dell'essere due, un essere plurale da cui ogni individuo, per divisione successiva, proviene. In particolare, questo es-

⁵⁵ Il termine *Verhältnis* può significare di volta in volta rapporto, relazione, situazione, condizione. Nella traduzione, l'ampio spettro semantico viene inevitabilmente perduto. Il senso della frase potrebbe venire reso così: l'essere nelle sfere rappresenta per l'uomo la situazione fondamentale, in quanto condizione di relazione; è infatti l'essere nella sfera che media ogni rapporto e che fonda la possibilità di ogni rapporto.

⁵⁶ P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, Meltemi, Roma 2009¹, pp. 96-97.

senziale essere plurale viene compreso, nella presente indagine microsferologica, a partire da un concetto di sfera declinato come *bolla* (*Blase*).

[Le bolle] costituiscono le forme intime dell'essere in forma [*In-Formsein*] e la molecola di base della relazione forte. La nostra analisi si lega al progetto, finora mai intrapreso, di raccontare l'epos di quella bi-unità [*Zweieinigkei*] che, per le intelligenze adulte, rappresenta da sempre qualcosa di perduto eppure mai del tutto cancellato. [...] Esploriamo un continente insufflato nell'arcaico mare materno, che abbiamo abitato in un'epoca soggettivamente preistorica e abbandonato con l'inizio di ciò che aveva l'apparenza di storia personale. [...] Percorriamo i paesaggi del *Dasein* pre-oggettivo e delle relazioni anteriori [...], penetriamo nel regno della non-cosalità intima [*intime Undinge*]. [...] Nell'attraversare quell'elusivo sub-mondo che è il mondo interno, si dispiega, come una mappa sonora, la fantasmatica [*schemenhaft*] immagine di un universo liquido e auratico – completamente intessuto di risonanze e sostanze in sospensione; è qui che ancora rimane da cercare la preistoria dello psichico⁵⁷.

Ed è proprio questa discesa nella preistoria della soggettività che Sloterdijk pone al centro del suo tomo, nei due nevralgici capitoli *La clausura nella madre* e *Requiem per un organo respinto*, nella misura in cui l'obiettivo polemico che motiva la spinta creativa è l'impianto logico-teoretico medesimo del pensiero occidentale: «in quanto imperniata sull'oggettività, la cultura europea è, nell'approccio quanto nel risultato, un'impresa volta a de-tematizzare l'estasi sferica»⁵⁸. Scopo principale delle ricognizioni in territorio prenatale di *Bolle*, è proprio quello di tematizzare, nel modo più consono, una fenomenologia della preistoria psichica, e quindi della preistoria dello sferico. Il metodo adottato viene definito dall'autore *ginecologia negativa*, poiché esso ambisce a integrare alla usuale prospettiva medico-biologica, che guida la nostra comprensione dello stadio fetale, lo sguardo fenomenologico di una psicologia del profondo davvero *sui generis*.

Il primo errore da scongiurare è quello di una preventiva oggettivazione dei temi e dei termini chiamati in causa dal discorso micro-fenomenologico, una mossa che perderebbe inevitabilmente di vista la peculiarità del sub-mondo tematizzato: si tratta infatti di indagare «i modi di realtà del feto [corsivi nostri]»⁵⁹, e di approntare conseguentemente un linguaggio congruo. Ora, la situazione fondamentale del feto è l'essere in una relazione pre-(s)oggettiva con l'involucro uterino, in particolare con quell'artefatto biologico che è la placenta, definita non-ginecologicamente da Sloterdijk come l'*accompagnatore originario* (*Urbegleiter*): l'essere duale primario trova il suo fondamento interattivo nella *comunione* (*Kommunion*) intrauterina tra feto e placenta, un rapporto che deve essere compreso al di qua delle determinazioni oggettive con cui siamo soliti confrontarci. Se la madre rappresenta «la situazione del bambino o [...] il suo am-

⁵⁷ Ivi, pp. 110-111.

⁵⁸ Ivi, p. 124.

⁵⁹ Ivi, p. 296.

biente di adattamento evolutivo»⁶⁰, allora la simbiosi originaria di questa preistoria del soggetto deve essere afferrata concettualmente sotto categorie *ad hoc*; a tale scopo, Sloterdijk riprende e rielabora entro il quadro della sua microsferologia i concetti di *non-relazione* (*Unbeziehung*) e *noggetto* (*Nobjekt*), in nuce nelle opere del filosofo e antropologo tedesco Thomas Macho⁶¹.

Come candidati a questo tipo di oggetto-ombra [*Objekt-Schatten*] abbiamo anzitutto il cordone ombelicale, che può fornire le prime percezioni tattili, e la placenta, che, in quanto messaggera di un primo stare di fronte, e accompagnatrice originaria del feto, in grado di assicurarne l'alimentazione, possiede una precoce e diffusa presenza. [...] Macho definisce noggetti questo tipo di oggetti non oggettivabili, poiché ad essi non corrisponde alcun *di fronte* che abbia natura soggettiva: essi sono co-datità sfericamente avviluppanti [*sie sind sphärisch umgebende Mit-Gegebenheiten*] che si librano, al modo di una presenza che non chiama al confronto, e come esseri della vicinanza in senso letterale, davanti a un sé che non possiede frontalità: il pre-soggetto fetale, appunto. Il loro essere qui vicino [*Nabe-Hier-Sein*] (che non è ancora un'esistenza dimostrabile) si comunica al bambino soprattutto attraverso il loro primo dono, il sangue placentale. Esso, tra i noggetti del primo mondo d'esperienza, è l'insuperabile istanza primordiale. Bisogna dunque ammettere che il più originario tra i regimi di pre-oralità sia uno stadio di sospensione [*Schweben-Stadium*], il cui contenuto essenziale consiste in un ininterrotto scambio di sangue tra madre e bambino, mediato dalla placenta. Il sangue, che in quanto sangue dell'uno è già sempre il sangue dell'altro, fonda il primo legame mediale tra i partner della diade, intrecciati tra loro in modo bipolare e intimo. Attraverso il sangue, la bi-unità è anzitutto concepita come un'unità trinitaria – il terzo facendo dei due uno⁶².

Oggetto polemico particolare è qui, calcato sul paradigma culturale del binomio soggetto-oggetto, la teoria psicoanalitica delle fasi, la quale, invischiata inevitabilmente nella logica a due valori del sistema logico-argomentativo occidentale, ha formulato una teoria dei rapporti madre-infante insufficiente, essendosi fermata a una tematizzazione oggettivante che pone immancabilmente l'uno dinanzi all'altro il soggetto e l'oggetto di una relazione già definita tale e pertanto molto, troppo precoce per essere davvero credibile come preistoria psichica delle capacità interattive dell'individuo, che solo dopo il primo anno di vita inizia ad essere nel mondo e che allora, fino a quel momento, del mondo

⁶⁰ Id., *Sphären III. Schäume*, cit., p. 389. Sloterdijk scrive inoltre, in una nota a margine di *Bolle*, a proposito delle possibili capacità di agenzia del nascituro, che «dal punto di vista ginecologico e ostetrico, non è ancora stato determinato se si debba considerare la placenta quale organo della madre o del bambino, ma gli elementi a favore della seconda soluzione sono sempre più numerosi», cfr. Id., *Sfere I. Bolle*, cit., p. 369. Solitamente, a ogni modo, la placenta viene considerata come organo comune alla madre e al feto, deputato allo scambio metabolico tra l'organismo ospitato e quello ospitante.

⁶¹ Cfr. T. Macho, *Zeichen aus der Dunkelheit. Notizen zu einer Theorie der Psychose* in R. Heinz, D. Kamper, U. Sonnemann (a cura di), *Wahnwelten im Zusammenstoss. Die Psychose als Spiegel der Zeit*, Berlin 1993, Akademie.

⁶² P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, cit., p. 297.

esterno ha avuto anzitutto un'«esperienza» incubante e simbiotica, che se vogliamo potrebbe costituirne il peculiare imprinting. Ciò su cui invita a riflettere Sloterdijk, è allora un cambio di atteggiamento teoretico che riesca a fare luce su questi stadi oscuri, a partire da un valore mediano che, qui, è rappresentato dalla natura mediale della non-relazione noggettiva. Quello che Sloterdijk vuole farci intuire è che, per iniziare a rendere conto dell'effettiva complessità del processo di individuazione, *su base relazionale*⁶³, è opportuno considerarne gli stadi di formazione a partire da una teoria onto-biologica della medialità umana, che tenga conto dei primordi dell'apertura al mondo come disponibilità all'interazione mediale e configurazione psichica multi-polare, di matrice diadica/bi-unitaria⁶⁴. Il transito e l'agenzia mediali, così come l'estasi sferica morfo-immunologicamente chiusa dai poli di interazione, sono la chiave di volta per comprendere il passaggio di situazione sferica fondamentale dall'essere nella madre all'essere nel mondo. Il quale, nell'ottica sferologica, impone il passaggio a una nuova esperienza e a una nuova realtà mediali, a un livello letteralmente *elementare*: dal liquido amniotico all'aria aperta (che, da un punto di vista psicodinamico, significa il passaggio da un essere avvolto e protetto a un essere espuesto e inerme...).

Sulla scia di questa rilevanza data alla dimensione mediana, umbratile e inoggettivabile, Sloterdijk può coerentemente scrivere che «i veri soggetti del mondo primario fetale e perinatale [sono il] sangue, [il] liquido amniotico, [la] voce, [la] campana sonora e [l']aria della respirazione [...]. La soggettività matura non consiste dunque in una pretesa svolta verso l'oggetto, ma nella facoltà di dominare azioni interne ed esterne al livello dei media più elevati»⁶⁵. Forti di queste affermazioni, non ci sembra azzardato affermare che l'individuo, nella sua fragile e ininterrotta cristallizzazione, è una possibilità locale intima di simbiosi sferica, una regione interna dello spazio psichico creato nel e dal luogo di interazione stesso; esso diventa intelligibile, su scala macroscopica, a partire dalla sua capacità di relazione noggettuale con i media messi a disposizione dalla cultura data, a cui è chiamato a prendere parte; è così, infatti, che attiva la propria soggettività, nella misura in cui riesce a muoversi fluidamente nell'interazione con i suoi media, come un segnale che transita fluidamente per i suoi canali. Diventa soggetto adulto chi può instaurare una comunione noggettuale adeguata con i media disponibili, qualunque sia la loro natura, purché il vivente vi si possa comunicare e trasmettere.

2.5 Microfenomenologia

Tenteremo ora di avvicinarci al cruciale capitolo *L'accompagnatore originario*, nel quale Sloterdijk si cimenta nella descrizione dei meandri della bolla uterina, cartografando il paesaggio di quella mappa sonora che è il sub-mondo fetale, a

⁶³ Il presupposto implicito è qui il fondamentale essere in relazione all'ulteriore del *Dasein* umano, sulla scorta dell'apertura di mondo.

⁶⁴ È opportuno notare che l'essere plurale originario non implica qui un'apertura verso la madre, bensì un'apertura noggettuale, atmosferica o climatica, si potrebbe dire, un'apertura alla situazione ambientale e al medium circostante. La risonanza con la madre è data dalla fondamentale disponibilità di risonanza con un polo animante in quanto tale, che solo l'osservatore può, dalla sua posizione esterna alla bolla diadica, definire come madre, essendo questa in prima istanza, per il neonato, «solo» il nuovo accompagnatore dispensatore di vita nell'ambiente esterno.

⁶⁵ P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, cit., p. 317.

partire da una riflessione sul significato metabiologico della bi-unità fetoplacentare. Per riuscire in ciò, l'autore, fedele al proposito della sua ginecologia negativa, integra alla prospettiva medico-biologica usuale un linguaggio fenomenologico della vicinanza/comunione pre-oggettiva, un linguaggio che possa dare conto di quella situazione di buia e calda sospensione avviluppante nella quale si svolge la preistoria psico-dermica del soggetto, all'insegna dell'interazione originaria e della partecipazione simbiotica⁶⁶.

Discendiamo quindi verso «un campo monadico»⁶⁷, benché il concetto di *monade* qui in gioco, e applicato da Sloterdijk su scala microscopica, sia mutuato non da Leibniz, bensì dallo psicoanalista Béla Grunberger⁶⁸, il quale, dal canto suo, lo utilizza per indicare un involucro di intimità diadica, calcato sul modello psicoanalitico della relazione paziente-terapeuta, e allude dunque a un'unità che

funziona come capsula formale che ospita i due. La monade sarebbe una matrice bipolare o una semplice forma psicosferica, nel senso del concetto di microsfera fin qui adottato. Le monadi, per Grunberger, in quanto grandezze formali, possono essere colmate da un contenuto variabile. [...] Come nota l'autore, la monade esiste al contempo come contenuto e contenente, e pertanto consiste ugualmente di una forma di bi-unità stabile e di una notevole varietà di contenuti mediati dai modelli di prossimità, a patto che questi siano in grado di supportare il fantasma della beata onnipotenza del godimento di sé nello spazio interno comune⁶⁹.

Qui, Sloterdijk mette dunque in luce il funzionamento dei modelli di inclusione sferico-diadica per l'individuo adulto. Il successo di questo transfert sferico dipende dal successo del transito mediale implicito nel venire al mondo, di modo che l'interesse si sposti allora proprio su ciò che precede immediata-

⁶⁶ Nel suo saggio dedicato a Baudelaire, e con l'intenzione di recuperare, proprio a partire dalla sua opera, l'essenziale della poesia, Bataille, riprendendo criticamente le tesi di Sartre sul poeta francese, scrive: «[Sartre] ci lascia intendere che l'albero e la casa rappresentati da Baudelaire avevano «l'unica missione di dare (al poeta) l'occasione di contemplarsi». Mi sembra difficile, a questo punto, non accentuare quel valore di «partecipazione mistica», di identificazione del soggetto con l'oggetto, che è fra i poteri della poesia [...]. In realtà noi possiamo definire il poetico (in ciò analogo al *mistico* di Cassirer, al *primitivo* di Lévy-Bruhl, al *puerile* di Piaget) secondo un rapporto di *partecipazione* del soggetto con l'oggetto» (G. Bataille, *La letteratura e il male*, Mondadori, Milano 1987¹, pp. 39-40). Integrando queste vibranti osservazioni con l'analisi di Sloterdijk, è possibile avanzare ipotesi psicodinamiche di un certo interesse. Forse la capacità di poesia dell'uomo potrebbe anche risalire a primordi di comunione mediale, ripresi e prolungati in quel medium fluido e articolato che è il linguaggio, prolungando nel gesto poetico la preghiera di partecipazione cosmica; la buia vicinanza diadica di questo stadio intrauterino, e la lunga eco dei suoi fantasmi oggettuali, richiama inoltre alla mente la fusione panica dell'esperienza mistica, in grado di dissolvere i limiti dell'io. Sloterdijk stesso analizza minuziosamente, in prossimità di queste pagine di *Bolle*, le visioni di S. Hildegard e la loro possibile matrice placentare.

⁶⁷ P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, cit., p. 341.

⁶⁸ Psicoanalista ungherese di origini ebraiche, morto nel 2005 all'età di 102 anni, nato in Transilvania, studiò in Germania, in Svizzera e infine in Francia. Tra le sue importanti opere, spiccano *L'univers contestationnaire*, scritto polemico in tempo reale sul Maggio '68, e *Le narcissisme*, disponibile in italiano per i tipi Einaudi.

⁶⁹ P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, cit., pp. 339-340.

mente questo essenziale e complesso passaggio, vale a dire la clausura nel grembo materno, in quanto simbiosi non-relazionale di soggetto e oggetto, ossia di feto e placenta, fondatrice di ogni ulteriore possibilità di apertura estatica e di inclusione relazionale del *Dasein* umano. Sloterdijk tenta un approccio fenomenologico che, sia per intenti sia per scelte terminologiche, somiglia anche a una ripresa e a una spinta all'indietro estrema del *Mit-sein* heideggeriano.

Per evitare di percorrere il fuorviante sentiero della teoria referenziale dell'oggetto, daremo a quell'organo che aleggia in modo comunicativo con il pre-soggetto nella sua caverna, un nome pre-oggettivo: lo chiameremo il Con [*das Mit*]. Se d'altra parte fosse possibile cancellare il termine feto e sostituirlo con un altro nome de-reificante [...], esso dovrebbe chiamarsi l'Anche [*das Auch*] poiché il sé fetale risulta soltanto dal moto di ritorno dal Con-là al Qui, che è un "anche-qui". [...] Il Con [...] non è né persona né soggetto, ma piuttosto un che di vivente e dispensatore di vita [*ein lebendiges und lebenspenden des Es*]⁷⁰, che soggiorna là-nella-vicinanza. Essere dinanzi al Con significa quindi ritornare dal Là, che indica un luogo primordiale, al Qui, dove scaturisce l'Anche. Il Con dispone un posto al Sé-Anche. Esso è la prima dimensione di vicinanza che condivide lo spazio originario con l'Anche, nella misura in cui fonda quest'ultimo e lo alimenta. [...] Per questo sarebbe lecito e ragionevole definire il Con come Con-me, dal momento che esso accompagna me solo, come un'ombra nutrice e un fratello senza nome. Questa ombra [...], attraverso il suo essere là fedele e dispensatore, fornisce un primo senso al mio perdurante Qui. [...] Il Con è ciò che per primo dà e lascia essere [...]. Da esso fluiscono verso di me energie che mi costituiscono⁷¹.

Quel che più ci sembra interessante dell'argomentazione di Sloterdijk è la capacità di abbracciare con un unico sguardo il fatto biologico e ciò che da esso è possibile inferire in termini di significati ontologici per la costituzione dello psichismo umano. La tematizzazione dello stadio biologico uterino, onde avanzare ipotesi circa le strutture profonde del nostro esserci, è un terreno non privo di insidie. Ai nostri occhi, tuttavia, considerati gli esiti sia di questo primo volume sia dell'intero percorso della trilogia, sembra che l'autore voglia anzitutto stabilire un fruttuoso dialogo interdisciplinare, che possa portare la filosofia all'altezza dei compiti richiesti dal panorama culturale contemporaneo. Ne è testimonianza, per quel che concerne le righe appena riportate, il fatto che Sloterdijk disponga una apposita costellazione fenomenologica di concetti supplementari per diradare la coltre semantica che secoli di linguaggio specialistico hanno depositato su termini quali feto, utero, placenta. Il termine *Con*, oltre a condensare in sé nel modo più sintetico possibile la funzione strutturante di accompagnatore originario, racchiude d'altronde perfettamente in sé il *sensu ontologico* di quell'ente biologico che è la placenta: questo termine allude in effetti al fondamento su cui si costituisce l'essenziale possibilità di configurazione estatico-diadica dell'uomo, poiché è proprio intesa come *Con* che la placenta può rispondere del ruolo di primordiale referente di risonanza/comunione noget-

⁷⁰ Ivi., p. 343.

⁷¹ Ivi., p. 344.

tuale assegnatole – risonanza che, in ogni successivo essere nel mondo, potrà propagarsi nella struttura multipolare della psiche, vale a dire in un essere aperto e in una curva inclusiva delle facoltà di relazione.

Al tempo stesso, la località curvilinea di incubazione *dove* alberga e si costituisce primariamente la disponibilità umana ad essere colpito dal mondo, fonda quella ricerca del luogo esistenziale confortevole e avviluppante, e la collega a quella funzione protettiva degli interni di cui l'uomo, venuto al mondo e conservando di essi il fantasma, si farà infaticabile costruttore: un'opera di cui le tecniche rappresentano i media principali, benché non esclusivi.

Da parte sua, la determinazione del feto come *Anche* allude in prima istanza al suo elementare essere accompagnato e correlato, alla sua primaria polarizzazione diadica non-relativa, in qualità di *séguito simbiotico* di quella presenza-involucro conglobante che è il Con esclusivo (sempre «mio», come scrive Sloterdijk). La definizione ontologica di *Anche* consente pertanto di mettere tra parentesi l'usuale considerazione medico-biologica del feto, in favore di uno sguardo, invece, che ponga in risalto l'avviluppamento ontologico e la comunione mediale in cui esso si trova allacciato al suo Con, addirittura rispetto a esso ancora ontologicamente indistinguibile, essendo i due subito un terzo, ossia una monade diadica inscindibile.

Infine, la dinamica tra Qui e Là originari, ambedue contraddistinti dall'unione con il valore diadico che li presenta (Con-Là e Anche-Qui), ci sembra offrire un primo abbozzo di teoria qualitativa dello spazio primario, a partire dalle figure del fantasma, o quantomeno il fondamento su cui sarebbe possibile imbastire una valida ipotesi di lavoro in questa direzione. Sloterdijk, però, non si sofferma su questa nuance topologica della sua analisi fenomenologica, poiché quello che più gli preme è risalire da questa soglia minima al livello delle configurazioni psichiche e simboliche che si osservano nella vita individuale come in quella culturale. Infatti, i capitoli che seguiranno a questa pregevole ricognizione nei primordi, avranno come obiettivo principale quello di indagare, entro la cornice della tradizione culturale occidentale, le modalità simboliche (mitiche, letterarie, artistiche, filosofiche, religiose) entro cui le strutture della diade e le figure della multipolarità hanno trovato le loro più alte realizzazioni, risalendo quindi dal livello microscopico a quello macroscopico.

2.6 Oggetto e simbiosi

Onde comprendere appieno il cammino che Sloterdijk percorre cambiando di dimensione, è bene tenere a mente la centralità che la figura materna rappresenta per la formazione della cultura e dello psichismo umani. Tuttavia, lo abbiamo appena constatato, l'intera costellazione di figure che orbitano attorno alla madre sono da comprendersi sulla scorta dei concetti di apertura nogettuale e disponibilità all'estasi simbiotica, quali vengono primariamente delineandosi nella fase intrauterina. Ciò che caratterizza essenzialmente la fase di formazione dello psichismo umano è pertanto l'avviluppamento immersivo nell'ambiente uterino, e la relazione nogettuale con l'accompagnatore originario. La madre è qui pertanto sfondo assoluto e irrelato, supporto non tematizzato e in un certo senso inesistente, poiché l'alcova conglobante attraverso cui qualcosa di vivificante viene a me e mi anima è, in prima istanza e nella «prospettiva» fetale, il Con placentale. Anche questo, in qualità di polo diadico che nutre e che accompagna la formazione del feto, non può essere tematizzato che da un osservatore esterno, ma al tempo stesso è, a differenza della madre

imponderabile, la prima esistenza che mi si fa incontro e mi evoca, nella forma di presenza diffusa e accerchiante.

Quando il bambino verrà al mondo, allora, la relazione che cercherà di stabilire con la madre medesima, divenuta il nuovo polo della diade, non sarà incentrata sull'oggetto (orale, anale, fallico, e genitale, nella teoria psicoanalitica), per il semplice fatto che qualcosa come un oggetto e una relazione sono eventi ancora ben di là da venire; inoltre, anche dopo la sua venuta, il rapporto che legherà oggetto e soggetto rimarrà contrassegnato dal fantasma simbiotico. È per questa ragione che, quando Sloterdijk ci parla della funzione allomaternalità o allouterina delle tecniche e dei sistemi culturali, non dovremmo incorrere nell'immediata identificazione di essi quali meri succedanei dell'utero e del seno entro il dominio del simbolico, ma, al contrario, cercare di comprendere come, all'interno dell'involucro immunitario che essi apprestano, l'uomo ponga in atto il tentativo di istituire, nell'esterno spaesante, dei canali di comunione nogettuale con il mondo, allo scopo di renderlo intimo e intelligibile *non* a livello di relazione frontale, bensì di *partecipazione mediale*, proprio come accadeva in quella decisiva preistoria psichica che è la clausura intrauterina.

D'altra parte, risulta chiaro che questa prospettiva, nel nostro contesto culturale presente, possa applicarsi solo entro determinate cornici. I media elettronici e il paradigma della comunicazione, ad esempio, sembrano adattarsi bene al principio di diffusione dell'intelligenza sotteso al paradigma nogettuale. Se infatti intendiamo lo scambio simbiotico tra Con e Anche come imprinting di ogni flusso informatico, possiamo intravedere il peculiare ruolo animante e vicendevolmente evocatore che la comunicazione svolge tra i coesistenti. Può darsi che i media del nostro tempo esplicitino un *modus operandi* rimasto sino ad oggi invisibile, e compreso da Sloterdijk, per quanto lo riguarda, entro quell'orizzonte omeotecnico che, secondo l'auspicio, dovrebbe in futuro operare all'insegna della cooperazione intelligente con il naturato. Le allotecniche tradizionali sono invece da sempre considerate come funzioni della signoria che l'uomo può esercitare sull'ente dato; forse la sfida consisterebbe nell'intravederne l'implicita richiesta partecipativa, o forse tale operazione sarebbe poco più che una forzatura ad hoc. Ci apprestiamo allora a considerare le pagine di *Bolle* e di *Schiуме* che Sloterdijk dedica alle figure dell'utero, per capire, sulla scia delle sue parole, se sia possibile fare chiarezza su questioni tanto oscure.

2.7 *Frau und Raum. L'uterotopo*

Cercheremo ora di addentrarci nell'insidioso territorio delle costellazioni maternali e delle simbologie correlate. I nostri punti di riferimento principali saranno il secondo e il quarto capitolo di *Blasen*, rispettivamente *Zwischen Gesichtern* e *Die Klausur in der Mutter*, e il terzo paragrafo del primo capitolo di *Schäume, Das Uterotop*. Due sono gli assunti teorici fondamentali da tenere a mente per seguire nelle sue pieghe il discorso dell'autore: anzitutto, l'ovulazione verso l'interno che caratterizza l'embriogenesi umana e il potenziale di differenza natale che essa porta con sé, rispetto a quella degli altri animali non mammiferi; e in secondo luogo, la svolta stanziale che ebbe luogo nel neolitico, e che ebbe importanti conseguenze per le configurazioni simbolico-culturali delle civiltà più antiche. La nostra esplorazione prende avvio da questo secondo punto.

La rivoluzione neolitica dei modi di vita delle orde primitive, che da gruppi nomadi divennero progressivamente proto-culture sedentarie, consentì per la prima volta di stabilire un'equazione tra fertilità della donna-madre e fertilità della terra coltivata, nutrice delle moltitudini, madre della comunità, supporto materiale per il sostentamento dei coesistenti, e magazzino di simboli per le prime religioni, così come per ogni idea di patria e ogni fantasma di parentela.

In questa epoca, si perviene al legame interiorizzato dei mortali con un territorio al contempo sacro, maledetto e infetto, sul quale nascono capanne, cloache, case del capo: in cui, per generazioni, i campi reclamano di essere lavorati anno dopo anno, in cui le previsioni permettono di fare progetti e in cui gli antenati morti delimitano con precisione i territori del loro ritorno: è qui che si costituisce quel nuovo tipo di spazio che è la patria, e quel nuovo tipo di pensiero che è il diritto del suolo – il *nomos*. [...] Le popolazioni sedentarie dei primi villaggi e delle prime città si trovano, come in una prima esperienza della forza del destino, di fronte alla necessità di identificarsi attraverso indicazioni sulla propria origine. Prima che lo Stato divenisse destino, destino significava parentela con i morti territorializzati. Come destino significa obbligo imprescindibile alla vendetta, parentela significa associazione regolamentata dei giovani con i vecchi e dei vecchi con gli antenati legati al suolo. Nei primi insediamenti, dove essere vuol dire sempre essere-imparentato ed esserci “discendere da qualcuno”, gli uomini devono imparare a dire da quale grembo provengono e qual è la loro relazione con le madri e il suolo. [...] Non per niente le culture di ogni epoca proto-metafisica – in primo luogo Babilonesi ed Egizi – hanno rappresentato il mondo visibile circondato da grandi anelli d'acqua: dove è la madre a far pensare, tutto è interno. Finché maternità e gravidanza danno forma compiuta al pensiero, non deve darsi più alcun esterno⁷².

A livello simbolico, come è facile intuire, l'epoca della metafisica classica e dei grandi sistemi di pensiero religioso rappresenterà dunque l'apogeo dell'applicazione sistematica, e su vasta scala, della matrice di pensiero maternale, che tende a includere al suo interno regolamentato il materiale plastico e ingovernabile del mondo esterno. *Sphären II. Globen* porta alle sue conseguenze tale prospettiva, indagando il senso morfo-immunologico svolto storicamente dagli Imperi e dalla metafisica occidentale.

Nell'ottica antropologica fin qui adottata, è tuttavia più fruttuoso evitare per il momento la tematizzazione di quello che è, dei tre, il volume più marcatamente storiografico. L'interesse onto-topologico del presente lavoro vuole infatti rivolgersi alla terza delle nove dimensioni in cui si articola il movimento di insulazione del *Dasein* umano, vale a dire l'uterotopo, «caverna del Noi e incubatrice del mondo»⁷³. L'embriogenesi umana, per come si configura, e tenuto conto dei fattori di cerebralizzazione e nascita prematura direttamente correlati ed esposti nel secondo paragrafo della nostra ricerca, ha come macro-conseguenza non adattiva la costituzione nel mondo esterno, e in particolare nella serra antropogena, di quello spazio madre-bambino (*Mutter-Kind-Raum*) la

⁷² Ivi, pp. 278-280.

⁷³ Id., *Sphären III. Schäume*, cit., p. 386.

cui causalità circolare crea le condizioni ideali affinché da un piccolo animale nasca un infante umano e, ugualmente, da una madre animale nasca una madre umana.

Quanto all'embriogenesi umana, constatiamo – come nei mammiferi vivipari a sangue caldo – che essa si produce in circostanze rischiosissime e che appare tardivamente nella storia dell'evoluzione: l'uovo, contrariamente a quanto accade nella maggior parte delle specie, non è più deposto in medium o contenitori esterni, ma si annida da sé nell'organismo materno. Una tale interiorizzazione dell'uovo suppone delle rivoluzionarie creazioni di organi quali l'uterogenesi e la placentogenesi. Dal punto di vista della storia degli organi, ciò significa la trasformazione del sistema delle membrane in sistemi di innesto e alimentazioni immanenti al grembo materno. È in essi che risiedono le fonti evolutive dell'interiorità tipiche degli ominidi. Solo essi rendono necessaria la nascita, sotto forma di un nuovo tipo di evento filogenetico all'interno del processo ontogenetico. Con l'ovulazione verso l'interno, l'uscita dall'utero accede al rango di protodramma dell'uscita animale. Essa fonda la tipologia originaria di cambiamento di luogo ontico, *carico di rilevanza ontologica* [corsivo nostro]: grazie alla nascita, ciò che è più vicino e ciò che è più interno vengono condotti a una brutale e ineluttabile apertura ad opera di ciò che è lontano. Quanto dal punto di vista ontologico porta il nome di apertura al mondo è condizionato a livello ontico dalla necessità di nascere [*geborenwerden*]. Il lussureggiante sviluppo che conduce all'interiorizzazione dell'uovo – congiuntamente al ciclo dell'ovulazione endogena cronica – crea lo sfondo per una conquista rischiosa dell'esterno tramite il nuovo organismo⁷⁴.

La rilevanza ontologia della nascita, intesa quale venire al mondo, diventa marcata se si considera la sua implicazione fondamentale (la creazione circolare e biunivoca di madre e bambino umani) entro un clima serra temperato e autogeno, approntato artificialmente, principale vettore schiudente per il transito mediale dall'amnios biologico all'atmosfera ibrida e autoregolata del parco umano, un'atmosfera naturata e al tempo stesso culturale, data e creata fino allo spasmo del sottile limite tra i due partecipi. Lo spazio diadico madre-bambino, oltre a costituire la prima cellula di mondo per il nuovo venuto, è l'ambiente di sviluppo e adattamento ontologico primario per il *Dasein* umano. È nel suo *interno* vivificante che possiamo assistere alla configurazione preliminare delle determinazioni strutturali del nostro in-essere *esterno* e mondano, al punto che Sloterdijk vi iscrive la radice medesima di quella determinazione intenzionale fondamentale dell'esserci che Heidegger aveva definito cura (*Sorge*)⁷⁵.

⁷⁴ Id., *Sfere I. Bolle*, cit., p. 322.

⁷⁵ Sloterdijk collega le strutture intenzionali che legano la cura alla comprensione del tempo, sulla base della volontà umana di accertarsi che le condizioni climatiche favorevoli all'interno della serra siano sempre più accresciute, o quantomeno mantenute regolari. Il viziamento e il libero lussureggiare delle forme e dei corpi operano a livelli cognitivi talmente profondi, da integrare retroattivamente le tendenze spontanee specifiche e le latenze intenzionali, e spingendosi così in là negli effetti, da rendere possibile la comprensione del futuro in quanto supporto per un programma o un'assicurazione preventiva: «il futuro è, in principio, nient'altro che la dimensione in cui si vuole rendere stabile, attraverso accorgimenti tecnici, la realtà improbabile

Ed è qui, in questo spazio di animazione vicendevole e di incontro affettivo preliminari, che ha a sua volta luogo, e nel modo più intenso, uno tra i più importanti processi antropogeni, il quale, solo accennato in *La domesticazione dell'essere*, trova in *Bolle* esaustiva trattazione: il diradarsi del volto umano a partire dal muso animale. È proprio questo evento, in effetti, a offrire un ottimo sostegno alle tesi sferologiche, poiché esso rende manifesto lo statuto reale dello spazio sferico come spazio di inclusione, di riconoscimento, e di apertura reciproca dei coesistenti: lo spazio sferico interfacciale è il luogo privilegiato per afferrare onto-topologicamente la costituzione umana originaria di *sfera di intimità* nel non intimo mondo esterno, e, nel dettaglio, il suo intensificarsi all'interno del campo madre-bambino ne esplicita il primario funzionamento di tipo *diadico*. Sloterdijk riprende a tale proposito l'antico termine greco che definisce il volto, *prósopon*, il quale «indica ciò che si mostra alla vista altrui: un volto sta anzitutto di fronte allo sguardo dell'altro»⁷⁶ e al tempo stesso possiede la capacità di vedere l'altro e se stesso a partire dallo sguardo altrui, secondo un gioco di duplici richiami e di riflessi.

Quello che si contraddistingue come l'evento principale per la costituzione psicosomatica del *Zusammen-Sein* umano, viene definito dall'autore come un processo di *protrazione*.

Definiamo protrazione [*Protraktion*] l'emergere, tanto biologico quanto culturale, del volto umano a partire dal muso animale. Non è il ritratto [*Portrait*] a condurre il volto fino alla riconoscibilità, ma piuttosto è la protrazione a sollevare i volti, entro un processo di genesi facciale, fino alla soglia del loro essere ritraibili. La protrazione è la *Lichtung* dell'essere sul volto. Essa invita a pensare la storia dell'essere come un evento somatico. È attraverso l'apertura del viso, ancor più che attraverso la cerebralizzazione e la creazione della mano, che l'uomo divenne aperto al mondo o, il che è qui più importante, l'animale aperto al prossimo. Il suo sfondo, in termini antropologici, è una evoluzione lussuosa in una serra di gruppo insulare [*in einem insulierenden Gruppentreibhaus*]; suo agente e medium è, tra gli altri, soprattutto lo spazio di condivisione dei volti [*Zwischengesichtsraum*] o sfera interfacciale⁷⁷.

È all'interno di queste bolle di visualità e visibilità animatrice che il materiale psichico di matrice simbiotica intrauterina può declinarsi, tra i coesistenti insulari, rivolti gli uni verso gli altri, come *attenzione* (*Aufmerksamkeit*), ed è l'attenzione che media i modi e le forme della partecipazione e della risonanza tra i membri del gruppo-serra. A sua volta, entro le regioni più interne e più calde della serra antropogena, «nell'anello più intimo delle campane di partecipazione sociale, che ritmano e climatizzano la vita emozionale del gruppo, si trova quasi ovunque un campo particolarmente protetto e preso in carico, un campo con caratteri di nido e incubatrice estremamente raffinati: lo spazio madre-bambino, [al cui interno] l'incubatrice interfacciale possiede i suoi luoghi

di uno status biologico quasi impossibile. In questo senso gli uomini sono a priori dei conservatori del lusso. Solo perché l'uomo è condannato ad avere cura del lusso, l'essere può venire compreso come tempo» (Id., *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p.152).

⁷⁶ Id., *Sfere I. Bolle*, cit., p. 219.

⁷⁷ Ivi, p. 193.

più caldi, aperti e normalmente più sereni. Attraverso il traffico visivo tra madre e bambino nel campo di transito tra animale e uomo, ha inizio l'effettiva operazione di plastica facciale sugli uomini»⁷⁸. E i vantaggi evolutivi che ne conseguono diventano intelligibili considerando tale trasformazione in rapporto non all'ambiente naturale, bensì all'ambiente serra artificiale, poiché, come scrive efficacemente l'autore,

l'aumento di attrattività *dell'uomo per l'uomo* è il contrario dell'adattamento ambientale nel senso dell'incremento di *fitness*: essa prova il precoce passaggio dell'evoluzione verso la fioritura lussureggiante nella serra erotico-estetica dell'ominazione⁷⁹.

A ulteriore testimonianza di questo processo, André Leroi-Gourhan e, più recentemente, Thomas Macho, hanno fatto notare come, per tutta l'età della pietra, nelle rappresentazioni figurative rupestri manchi sempre la raffigurazione del volto umano – proprio come se questo fosse stato a quel tempo invisibile, perso nell'ancora buia latenza dei lineamenti, preistoria nella preistoria. È dunque evidente, sulla scia del discorso fin qui portato avanti, la decisiva influenza che, rispetto a questo processo di lenta esplicitazione, deve avere esercitato quella cellula di mondo che è la bolla madre-bambino, in particolare attraverso il potenziale di vicinanza evocatrice che la monade possiede per i due. La bolla di intimità diadica primaria possiede i caratteri di primo uterotopo approntato dall'uomo per l'uomo, onde venire incontro al venire al mondo dell'infante. È in questo senso, ossia considerando la presenza femminile quale vettore basilare per la messa in forma dell'enclave, che, con un abile gioco di assonanza, Sloterdijk conia il binomio *Frau und Raum*: «bisogna parlare del corpo femminile, e specialmente di quello materno, in termini geometrici o almeno di teoria del luogo [poiché con l'ovulazione verso l'interno] sorge una realtà topologica unica nella storia naturale, dal momento che adesso il corpo della madre diventa la nicchia ecologica del bambino»⁸⁰. Questa alcova dello sviluppo fetale segna anche la costrizione della nascita, che esiste allora anzitutto come trasferimento e disposizione forzata al cambio di luogo e all'esodo nell'aperto. La differenza natale, che segna anche una differenza ontologica tra uomo e animale e che Sloterdijk, pur non potendo in questa sede analizzare nei dettagli, ricorda come debba essere compresa non in rapporto all'Animale, ideale o rigetto che sia⁸¹, bensì, come minimo nel caso umano, anzitutto in rapporto alla stessa classe cui appartiene, quella dei mammiferi – tale differenza riguarda il fatto che l'uomo deve essere messo al mondo 1) provenendo dall'*interno e intimo*, a differenza di un rettile o di un uccello, e 2) prematuramente, rispetto agli altri mammiferi. L'isola antropogena

deve essere il luogo dove avviene una trasformazione del significato della nascita. Essa, per i piccoli dei sapiens, diviene un evento biologico

⁷⁸ Ivi, p. 198.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Id., *Sphären III. Schäume*, cit., p. 387.

⁸¹ *L'animale che dunque sono* di Jacques Derrida rappresenta, in quest'ottica, un lavoro indispensabile e antesignano.

di significato metabiologico. [...] I mammiferi nascono, gli uomini vengono al mondo [*Säugetiere werden geboren, Menschen kommen zur Welt*]

e cioè al linguaggio, alle tecniche, alla cultura, al clima e all'ambiente autogeni. L'autore non manca di riportare qui la fonte speculativa della differenza ontologica tra uomo e animale cui si richiama, ossia *I concetti fondamentali della metafisica*. Suo intento è allora, integrando Heidegger, di pensare la genesi di tale differenza, un compito arduo che ruota attorno a un concetto di *Übertragung* in senso ampio e natale. Ne riportiamo per esteso il ragionamento.

Ciò che nasce [*was geboren wird*] sperimenta anzitutto il semplice cambio di elemento avviluppante [*Umgebungselement*]: fatto significativo, che però non cambia nulla per la definizione della vita animale. La nascita dei mammiferi è pur sempre comparabile a un passaggio dalla vita nell'acqua all'esistenza sulla terra e nell'aria, come se ogni piccolo mammifero dovesse ripercorrere, con il suo proprio divenire, la conquista della terraferma e dei rispettivi modi di vita. Che il nascere diventi un venire al mondo, è tuttavia possibile solo se l'ambiente [*Umwelt*], nel quale si imbatte il nuovo arrivato, è divenuto un mondo [*Welt*] – quintessenza o totalità di cose che accadono [*Inbegriff von Dingen oder ein All von Sachen, die der Fall sind*]. [...] La situazione fondamentale designata come essere nel mondo allude a un essere nell'esteriorità. Heidegger vi ha accennato con il suo concetto, ontologicamente inebriante, di estasi come essere presso le circostanze. Chi *e-siste* è tenuto immerso entro qualcosa in cui non può, anzitutto, essere presso di sé. Per gli uomini, gli eccentrici ontologici, l'essere nell'esteriorità precede sempre l'essere alloggiati presso se stessi. [...] Ogni teoria della situazione elementare è pertanto un'interpretazione del trauma primario, vale a dire che c'è molto più spazio esterno di quanto si lasci possedere, configurare, concepire o contestare. Di conseguenza, gli uomini sono condannati alla produzione di interni⁸².

È per questa ragione che, se esistere significa fondamentalmente essere nel mondo e ciò a sua volta essere preliminarmente nel non intimo⁸³, tale situazione fondamentale innesca allora un meccanismo di trasformazione circolare, per cui l'essere nel mondo *spaesante*, conseguente al trauma della nascita quale rottura dell'involucro avviluppante primario, dirige il processo di insulazione antropica, e il successo di questo evento stabilisce le condizioni affinché l'essere nel mondo medesimo possa d'ora in avanti declinarsi e configurarsi come essere nella serra: l'influsso è biunivoco e causa ed effetto sfumano l'una nell'altro. Esistere significherà da questo momento in poi essere situati entro una membrana e approntare involucri, ossia, essenzialmente, *transfert di intimità*: «per una teoria dello spazio [...] essere sull'isola significa adesso poter fare uso della possibilità di transfert di situazioni interne [*Innensituationen zu übertragen*].

⁸² P. Sloterdijk, *Sphären III. Schäume*, cit., p. 391.

⁸³ Nonostante l'ambiguità e la disinvoltura nell'utilizzo del termine, ci sembra che, se lo si definisce totalità di accadimenti, oltre a richiamare Wittgenstein, il «mondo» somigli in prima istanza, secondo il gergo fin qui adottato, più alla totalità dell'esterno spaesante e ignoto, che non all'universo intimizzato della serra. D'altra parte, per il neonato, la serra stessa possiede il potenziale di estraneità primaria.

Transfert di questo genere sono praticabili qualora si sia raggiunta, nell'esterno, una posizione reale che possa servire da rivestimento o contenitore per la ripetizione dell'interiorità in altri luoghi⁸⁴. Considerando allora che la psicosi, rappresentando in quest'ottica essenzialmente un cambio di involucro o transfert mal riuscito, è una possibilità comune a tutti i mammiferi⁸⁵, quel che più ci sembra interessante è che Sloterdijk offre qui in definitiva un'ipotesi *noggettuale* e mediale: nell'installare nuove strutture d'interni allomaternali, nella creazione di uterotopoi per intimizzare con l'ausilio tecnico il mondo incontrato, basilamente, non ne va di una relazione con l'oggetto, bensì dell'instaurazione di nuove situazioni immersive, «non ne va dell'incesto, bensì della risonanza, non di un desiderio dalle tinte genitali verso la madre, bensì di un libero accesso alla viziatrice»⁸⁶. Ne va in definitiva di una regolazione ottimale dell'apertura che favorisca sempre più *il lussureggiare dei caratteri specifici*, ivi compresa la disposizione mediale della soggettività umana. Quello che è in gioco, e ci apprestiamo a tematizzarlo, è la dinamica antropogena dell'*esonero*, declinata da Sloterdijk come alleggerimento e levitazione entro il paradiso climatico della serra.

3. *Der Leichtsin* nimmt die Schwere auf die Schulter. Per un'antropologia della levitazione

3.1 Esonero, protetica, *Getragenheit*. Nel cuore dell'antropogenesi

Vorremmo ora trarre le parziali conclusioni della prospettiva antropologica fin qui delineata, e per riuscirci ci piacerebbe inoltrarci nei primi paragrafi del terzo capitolo di *Schäume*, che titola: *Auftrieb und Vervöhnung. Zur Kritik der reinen Laune* (Spinta ascensionale e viziamento. Per una critica del capriccio puro).

È in queste pagine che il nostro autore, in una continuità più immediata con *Bolle* che non con *Globi*, avanza esplicitamente ipotesi di lavoro per una revisione dell'antropologia filosofica occidentale, in particolare così come è stata formulata nel XX secolo. Poli di riferimento critico imprescindibili sono i ritratti dell'uomo dipinti a suo tempo dalla *Daseinsanalyse* heideggeriana e da *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* di Arnold Gehlen, due prospettive accomunate da una medesima matrice teoretica, quella della logica bivalente e dell'ontologia della mancanza. Tratto comune delle definizioni dell'uomo, entro la cornice della tradizione occidentale, è infatti di inquadrarne atteggiamenti e capacità specifiche sulla scorta di innate deficienze strutturali, e al tempo stesso di leggere i meccanismi causali della sua nascita e della sua storia evolutiva psicosomatica con il monocolo della logica classica. Un movimento del pensiero che, trovando un suo ideale inizio presso i Greci, dove segno distintivo dell'umano, in quest'ottica, è la posizione tragica di fronte alle potenze cosmiche del fato, e cristallizzandosi in maniera compiuta nella tradizione cristiana, con il mito della caduta dalla condizione edenica e la conseguente peregrinazione terrena nel vasto labirinto del peccato, giunge fino alla filosofia e all'antropologia moderne; effettivamente, interpretando nella sua accezione negativa l'aforisma nietzscheano dell'uomo come animale indeterminato, possiamo svolgere un sottile *fil rouge* che giunge fino all'essere gettato e deietto del *Dasein* heideggeriano, da un lato, e, dall'altro, alla nuance di deficienza animale

⁸⁴ P. Sloterdijk, *Sphären III. Schäume*, cit., p. 391.

⁸⁵ Cfr. Id., *Sfere I. Bolle*, cit., p. 323.

⁸⁶ Id., *Sphären III. Schäume*, cit., p. 770.

che possiede l'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) in Gehlen, dove essa viene intesa anzitutto come «non specializzazione [*Unspezialisiertheit*]⁸⁷, rispetto alla coerenza istintuale e all'aderenza ambientale mostrata dagli animali.

Secondo Sloterdijk quel che contrassegna la miopia comune a questi sguardi è una considerazione dell'uomo dal lato della sola natura naturata, una lettura dell'umano in chiave puramente eteronoma e, di conseguenza, un pregiudizio fatale nei confronti della tecnica e di tutto ciò che, nell'uomo stesso, parla al contrario delle sue potenze naturanti. La tecnica stessa, in quest'ottica, è un'ulteriore campo d'eteronomia, e stavolta però innaturale o inumana. Una miopia, certo non del tutto ingenua, la cui forza culturale perdurante può esser fatta risalire alla nozione cristiana di *creatura*, in virtù della quale l'uomo, compiendo qualunque intervento artificiale su di sé o sui propri simili, perverte immediatamente l'opera divina del Creatore, piegandosi al diabolico, a ciò che, appunto, lo scinde e lo separa da Dio e dalla Sua volontà. In Heidegger, ritroviamo qualcosa di simile entro la formulazione del cattivo *Gestell*, l'impianto rappresentato dalla totalità strutturante della tecnica moderna, che impone all'uomo modi di vita in grado di deturparne le possibilità di accesso alla comprensione dell'essere e del suo lungo oblio. Entro prospettive del genere, è evidente che il fatto tecnico significhi l'addendo perverso nell'immaginaria somma delle caratteristiche umane, che si suppongono date per sempre, nel cristianesimo, o, almeno entro la vulgata darwinista, frutto di un'agenzia evolutiva univoca, completamente naturale ed eteronoma. L'uomo tecnico, così come le sue performance autopoietiche, si anniderebbero nell'uomo naturato come il suo doppio inquietante e parassitario, imponendogli, come tramite effetti virali, itinerari estranei alla sua «vera natura», sempre presupposta e mai dimostrata. Il punto di partenza di Sloterdijk, lo abbiamo visto, è all'opposto quello di inquadrare l'uomo *a partire* dall'evento tecnico che lo produce come tale, e lo inserisce entro circuiti di ibridazione cibernetica sulla scia dei quali non è più possibile operare distinzioni nette tra naturante e naturato, tra soggetto e oggetto della selezione, la quale diventa, a sua volta, sia naturale sia artificiale. Se, conformemente alla tradizione, *homo sapiens* ha sempre significato, ontologicamente, *homo pauper*, per Sloterdijk si tratta invece di inquadrare l'uomo a partire dalle figure dell'eccesso, dell'abbondanza e, non da ultimo, del dono e dell'impegno.

Per riuscirci, egli appronta una costellazione lessicale che mira a esplicitare il valore antropologico e antropogeno dell'incubazione all'interno del clima delle serre: ricchezza, viziamento, lusso, esonero, levitazione; e, inoltre, mecenatismo, prestazioni allomaterne, leggerezza d'animo e spinta ascensionale. Si potrebbe condensare l'intento di questa costellazione terminologica entro una lettura positiva della summenzionata sentenza dell'uomo animale indeterminato, che ci sembra in fondo più in linea con certi intenti profondi di Nietzsche medesimo.

Di particolare interesse è, in prima battuta, la rilettura del concetto gehleniano di *esonero* (*Entlastung*), che viene ibridato ontologicamente con quello di *viziamento* (*Vervöhnung*), inteso in senso extra o ante-morale. Nella formula originaria offerta da *Der Mensch*, l'esonero era il principio motore dello sgravio umano dalle schiaccianti costrizioni dell'apertura al mondo. Poiché essa significava in quell'opera la violenza di un'esposizione frontale, quasi del tutto priva, sul versante organico, di determinazioni naturali/istintuali in grado di regolarne

⁸⁷ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010¹, p. 101.

l'altissimo voltaggio psicosomatico entro meccanismi animali consolidati di input/output (istinti), l'esonero veniva a supplire a tali carenze innate, intervenendo, a livello microscopico, attraverso tecniche, linguaggi e sistemi di routine, e, a livello macroscopico, attraverso l'indispensabile ruolo pedagogico delle istituzioni. Non è un mistero che, negli intenti di Gehlen, uomo di idee politiche conservatrici, l'antropologia filosofica dovesse legittimare in modo teoreticamente forte il ruolo degli apparati governativi, in un periodo di forte instabilità sociale⁸⁸. Se Gehlen riunisce nel concetto di esonero ogni meccanismo per l'amministrazione dell'eccesso pulsionale anarcoide che designa la natura umana⁸⁹, Sloterdijk, riformulando il concetto, vuole favorire una lettura positiva dell'eccedenza (meta)biologica della nostra specie: è in virtù della ricchezza inerente il suo essere e il suo *bíos* che l'uomo può alleggerire le condizioni della sua esistenza e, una volta stabilizzate, assumersi eventualmente l'onere di compiti gravosi. La sua eccedenza, sia naturata che naturante, lo esonera in larga misura dall'adattamento ambientale, liberandone il potenziale tecnico per l'entrata definitiva nel dominio dell'artificiale, che è la cifra non del pervertimento, ma della realizzazione del nostro esserci. La chiave di volta è, come accennato, considerare il processo di ominazione quale produzione di agenzia causale tecnologica e non lineare, entro le atmosfere autoplastiche delle sfere.

Il punto da cui prende le mosse la critica di Sloterdijk si condensa attorno alla presa concettuale della finzione della creatura manchevole (*Mängelwesen*).

Questa espressione viene a designare non solo l'"equipaggiamento negativo" di homo sapiens, con tutti i suoi disadattamenti, non specializzazioni, non sviluppi, e i cosiddetti primitivismi; essa ci rammenta anche l'elevata pressione di aggravio [*Belastungsdruck*] che schiaccerebbe, a detta di Gehlen, questo animale smodatamente bisognoso di protezione, svincolato dall'ambiente, privo di istinti, organicamente povero, abbandonato da ogni innato principio direttivo interiore. L'autore non cessa di mettere in mostra, con formule via via differenti, l'improbabilità biologica di questo essere vivente [e] quando, sulle tracce di Herder, parla di homo sapiens come creatura manchevole, dà per scontata una storia

⁸⁸ «Date la sua apertura al mondo e la riduzione dei suoi istinti, e date l'inverosimile plasticità e l'instabilità potenzialmente insite in lui, come perviene l'uomo, propriamente, a un comportamento prevedibile, regolare e quindi evocabile, in condizioni date, con relativa sicurezza, come perviene dunque a un comportamento che si potrebbe chiamare quasi-istintivo e quasi automatico e che, nel suo caso, sta *al posto* di quello istintivo autentico ed è il solo, palesemente, a definire la stabilità della compagine sociale? Porre tale questione equivale a porre il problema delle *istituzioni* [...]. Si può addirittura affermare che, come i gruppi e le simbiosi animali sono "tenuti insieme" da evocatori e da movimenti istintivi, così quelli umani "consistono" in virtù di istituzioni e delle quasi automatiche abitudini di pensiero, di sentimento, di valutazione e di azione che solo nelle istituzioni si fissano e solo se inquadrato istituzionalmente divengono unilaterali, abituali e perciò stabili» (Ivi, p. 119). Che nell'uomo vada ricercato qualcosa che stia *al posto* dell'istinto animale, significa proprio che esso è stato interpretato preliminarmente come ente naturato deficiente o animale manchevole, interpretato univocamente come prodotto evolutivo naturato, alla cui miserevolezza strutturale e disadattamento essenziale è opportuno porre rimedio intervenendo ad hoc.

⁸⁹ Eccesso pulsionale equivale a riduzione istintuale, poiché gli istinti sono qui considerati come le risposte routinarie, sicure, e prevedibili, che l'animale offre nell'interazione con il suo ambiente, e dunque circoli ben collaudati ed osservabili che rispondono a schemi del tipo input/output.

dell'indebolimento dell'uomo e dei suoi precursori che, per sua stessa ammissione, non è più possibile rendere nei termini di mera storia naturale. [Nella contraddittoria posizione gehleniana] rimane tuttavia del tutto oscuro come un essere vivente abbia potuto giungere, lungo un'evoluzione naturale, alle sue deficienze originarie. È impossibile dar conto di una dote di carenze tanto drammatica entro una storia naturale del preominide⁹⁰.

D'altronde, è solo considerando *connaturate* le deficienze umane, e inquadrando entro il valore teoretico (presunto) elementare di quel sapere che è la biologia, che si può conseguentemente redigere una giustificazione quasi inscalfibile degli apparati istituzionali. Eppure, proprio a partire dall'ottica gehleniana, si mostra l'aporia insita nel pensare univocamente l'agenzia evolutiva sottesa all'ominazione come un processo naturato ed eteronomo.

In realtà, bisogna pensare l'affinamento dell'immagine somatica offerta da *homo sapiens* in diretta correlazione con una tendenza stabile sul lungo termine, che riuscì ad avere successo solo in ragione della complicazione [*Ineingreifen*] di fattori biologici e culturali. [...] La storia del successo della *symbolicspecies* non sarebbe stata ciò che è stata, come oggi si presenta retrospettivamente, se non fosse stata guidata, nel suo tratto fondamentale, verso un'intersezione [*Verschränkung*] di affinamenti somatici e di rafforzamenti psico/neuro-immunologici e tecnici⁹¹.

Peculiarità biologica della nostra specie è il potenziale metabiologico che essa incarna e media. E cifra di questo potenziale è quell'evento psico-spaziale che Sloterdijk ha definito, nel corso della sua opera, sfera, serra, incubatrice, campo di animazione diadico:

L'uomo non si aggrappa alla cultura e alle rispettive istituzioni per riconfigurarsi, da un essere biologicamente impossibile, come una qualsiasi creatura capace di vivere; piuttosto, esso si produce dalle circostanze del suo proprio concepimento ed emergere [*Erziehung*] al modo di un essere che, fin nelle più intime dotazioni somatiche, nella cerebralità, nella sessualità, nelle strutture immunitarie e nella nudità, trae vantaggio da un singolare privilegio di incubazione. [...] Detto altrimenti, *homo sapiens* non è affatto una creatura manchevole che compensi la sua miseria tramite la cultura, bensì un essere del lusso [*Luxuswesen*], che attraverso le sue competenze proto-culturali poté mettersi sufficientemente al sicuro e riuscì, in tal modo, a sopravvivere a qualunque minaccia e, occasionalmente, a prosperare. [...] *Homo sapiens* è un *essere mediano* [*Zwischenwesen*], fondamentalmente viziato, capace di lussureggiare in modo polimorfo e di approntare miglioramenti molteplici, alla cui costituzione hanno agito congiuntamente potenze formatrici di ordine genetico e simbolico-tecnico. Il suo referto bio-morfologico allude a una lunga storia di affinamento autoplastico⁹²,

⁹⁰ P. Sloterdijk, *Sphären III. Schäume*, cit., pp. 703-704.

⁹¹ Ivi, p. 705.

⁹² Ivi, p. 706.

reso possibile a partire dal nucleo sferico primario del campo di risonanza madre-bambino, che rappresenta allora l'evento mediano elementare per le spinte levitanti ed esoneranti dell'incubatrice mondana, spinte che conducono la nostra specie lungo le sue direttrici metabiologiche. È qui, infatti, che ha luogo la seconda, decisiva fase della gestazione umana, una gravidanza nell'esterno che è possibile leggere come *Urszene* della medialità umana, nella misura in cui i poli della diade si evocano reciprocamente e la co-animazione di cui sono scenario equivale a «un invito nell'aperto»⁹³, a un incoraggiamento estatico. Se da un lato questa dinamica di prestazioni esouterine rimanda all'«effettiva interminabilità del movimento della nascita»⁹⁴, dall'altro esplicita le funzioni di mecenatismo materno connaturate alla medialità dell'essere umano: l'installazione di uno spazio di premure e di viziamento nel mondo esterno, ossia di un'incubatrice immunitaria, risiede in effetti dalla parte delle prestazioni autoplastiche dell'uomo, di modo che la madre, letta come mecenate del bambino, e quindi come categoria metabiologica, significa in prima istanza una *funzione materna*⁹⁵, e la civiltà medesima una «competenza d'adozione»⁹⁶.

Le madri umane possono adempiere all'appello, spesso seguito positivamente, di mecenati totali in favore del loro bambino, solo perché l'impiego che esse ne fanno è più che un mero programma biologico: esso rappresenta più verosimilmente un *engagement* – forse la forma originaria di ogni impegno – e può essere dunque apprezzato tenendo presente l'altrettanto possibile rifiuto [...]. All'assolutismo dello stato di necessità infantile corrisponde, dal lato della madre, un assolutismo del poter accettare o rifiutare⁹⁷.

Se per parte sua la madre «impegnata» si assume l'onere di essere ricca per il bambino, ossia di approntare un esoutero ben climatizzato e animato dalla risonanza diadica, uno spazio curvo di viziamento ben temperato, d'altra parte la categoria del transfert di intimità consente di leggere il processo di civilizzazione come un processo di estensione delle serre allomaterne, realizzato su vasta scala e con l'ausilio delle tecniche, una sorta di territorializzazione uteromorfa e tecnogena dell'esterno, il cui successo progressivo rende via via esplicita la categoria che, al fianco di quella dell'esonero, pone in chiara luce «l'antinaturalismo del processo di civilizzazione»⁹⁸, vale a dire l'essenza *protetica* della cultura e, quindi, del valore ontologico medesimo di homo sapiens.

La protesi originaria sarebbe, in quest'ottica, la persona che affianca la madre attiva in qualità di allomadre. Se è plausibile che le capacità allomaterne rappresentino ciascuna il bene più prezioso di una cultura, si

⁹³ Ivi, p. 750.

⁹⁴ Ivi, p. 749.

⁹⁵ Sloterdijk parla esplicitamente, riprendendo un'intuizione di Hegel, di un *Prinzip Mutter* genializzante e animante, in atto entro la sfera di animazione bi-unitaria madre-bambino. Egli si riallaccia inoltre al pionieristico lavoro *Mother Nature* dell'antropologa e primatologa americana Sarah Blaffer Hrdy (Cfr. Ivi, p. 764).

⁹⁶ Ivi, p. 753.

⁹⁷ Ivi, pp. 751-752.

⁹⁸ Ivi, p. 754.

prospetta l'ipotesi che il bisogno di creare equivalenti tecnici per le madri sostitutive mancanti motivi in toto l'evoluzione civilizzatrice. Poiché le madri impegnate percepiscono perlopiù con grande serietà il compito di essere ricche per il bambino, sono interessate a tutto ciò che facilita il loro ruolo⁹⁹.

Ed è proprio il successo delle prestazioni (allo)materne a fare ulteriore chiarezza sul processo di antropogenesi medesimo, poiché queste, interagendo con le tendenze neoteniche e incentivandole, rafforzano quegli infantilismi psicosomatici coestensivi all'ominescenza, resa così a sua volta descrivibile anzitutto come «conseguenza di feedback positivi a partire dagli effetti di viziamento [...] i quali estendono quantitativamente, e intensificano qualitativamente, lo spazio madre-bambino»¹⁰⁰. L'infanzia rappresenta, all'interno di questo paesaggio teoretico, il *proprium* del territorio umano, l'albero della vita attorno al quale si raduna e prospera il corpo comunitario, nonché la cifra cibernetica della serra antropogena, in quanto causa e ugualmente effetto dell'ominazione, intesa questa dal lato naturante dell'artificiale. Se, da una parte, «la difesa dell'infanzia è l'essenza della civiltà, [dall'altra,] poiché l'appello al viziamento non conosce misura interna, si dovette dirigerlo tramite controforze ergotopiche e nomotopiche. Le culture sono, considerate sotto tale angolatura, i tentativi locali di successo per il contenimento del lusso»¹⁰¹. La storia dell'umanità è anche, sull'onda di queste acquisizioni, il reportage retrospettivo sullo «stato della levitazione»¹⁰². Ancora una volta, torna alla mente l'identificazione di benessere ed esperienza originaria dell'essere operata da Bachelard; tuttavia, poiché, come mostrato, l'evento della nascita comporta un difficile transito mediale e un transfert sferico passibile di catastrofe, possiamo capire ancora meglio, ora, la fragilità della nostra specie, considerata da un punto di vista psicodinamico e immunologico. Questa fragilità esuberante ed estatica è proprio l'affetto fondamentale che ci schiude la cornucopia del mondo, la tonalità emotiva che, implicitamente, Sloterdijk oppone all'estasi solitaria ed austera presentata a suo tempo dall'antico, onnipresente maestro, Martin Heidegger.

Nel saggio di apertura di *Nichtgerettet*, dal titolo *Caduta e svolta*, Sloterdijk aveva presentato Heidegger come il pensatore del movimento, alludendo alla cifra *cinetica* che contraddistingue il suo pensiero, imperniato su una «caratterizzazione del *Dasein* come caduta»¹⁰³, come moto di discesa verticale, che in *Essere e tempo* veniva cristallizzato tramite il concetto di *Geworfenheit*, essere gettato. Ora, l'esplicitazione del concetto di ricchezza (*Reichtum*) conduce proprio, nel nostro autore, a una radicale messa in discussione di quello che, nella prospettiva fin qui delineatasi, rappresenta un concetto gravitante nell'orbita dell'ontologia della mancanza.

Ricchezza significa qui un venire incontro e un farsi avanti del mondo in relazione al bisogno soggettivo – essa include la possibilità permanente di fluidificazione del corpo nelle comunicazioni. La ricchezza

⁹⁹ Ivi, p. 755.

¹⁰⁰ Ivi, p. 757.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Ivi, p. 759.

¹⁰³ Id., *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 26.

viene pertanto esperita come materiale trascendentale e pura generalità; si può porla sullo sfondo come un *es gibt* privo di contrario. Essa agisce dunque come condizione di possibilità del mondo per antonomasia. Ciò che si definisce l'aperto [*das Offene*] è la dimensione di ricchezza nel suo riflesso esistenziale. [...] Poiché alla ricchezza appartengono un donatore e un *es gibt*, essa è al tempo stesso principio *semi-personale e semi-materiale* [corsivo nostro]; in tal modo riunisce in sé i vantaggi del dono e della scoperta. Essa è il caso e la proprietà¹⁰⁴.

Luminosa apocalissi cinestetica dove lo psichismo umano si schiude attraversato dalla forza conglobante dell'essere che viene incontro e dona il mondo: la ricchezza come falda ontologica tra dato e trovato è «supporto delle proprietà e [...] scaturigine degli eventi [...] forma ibrida costituita da un Qualcosa e da un Qualcuno»¹⁰⁵; ed è in quanto supporto (*Träger*) fenomenico che essa funge parimenti da vettore della spinta ascensionale, da trampolino per il movimento onto-cinetico fondamentale del pensiero sloterdijkiano, definito dall'autore come *Getragenheit*, essere portato. Entrambi i concetti, essere gettato ed essere portato, rispondono a una motilità verticale, lanciata su due correnti orientate in modo opposto, eppure accomunate da una medesima foce: l'estasi nell'aperto, declinata a sua volta, rispettivamente, come stare fuori nel decadimento (*Verfallenheit*) e come stare fuori nel viziamento (*Vervöhnung*). Il moto di discesa heideggeriano trova il suo contraccollo perfetto nel moto di ascesa sloterdijkiano; se rispetto al primo risulta chiaro in che senso l'esserci, gettato nell'estasi esistenziale, vi si trova situato come chi sia tenuto immerso nel nulla, altrettanto chiaramente si può dedurre il senso della cinetica ontologica del secondo: l'esserci è portato in alto verso il mondo, verso l'estasi esistenziale, in forza della ricchezza ontologica, e lì è tenuto immerso nella serra, nello spaesante da lungo tempo, per noi, mediato e tenuto a distanza, esonerato.

Il cortocircuito che può venire a crearsi consiste nel fatto che, per consentire il successo delle performance esoneranti in favore di chi viene portato, o alleggerito, si rende necessario un sovraccarico di chi supporta e alleggerisce – nello specifico della madre. Infatti, «senza un sussidio da parte del mecenate elargitore di vizio, non può darsi alcuna vita nella spinta ascensionale»¹⁰⁶; allo stesso modo, senza un intervento volto ad alleggerire il ruolo del mecenate medesimo e dunque, in questo senso, volto ad approntare situazioni allomaterne esoneranti la madre stessa, riesce difficile pensare il successo evolutivo della nostra specie sul lungo termine. È per queste ragioni che Sloterdijk non si stanca di mostrare i legami profondi tra processo di civilizzazione e affinamento delle competenze di adozione, portando il paragone fino alle sue conseguenze ultime e, per noi, meglio tangibili: quelle della società del benessere contemporanea – o quasi...

3.2 Leggerezza d'animo e noia. L'esplicitazione del viziamento

Dal punto di vista psico-storico, l'epoca moderna e, ancor più, l'epoca contemporanea, in particolare a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, hanno segnato una cesura profonda con le immagini e le concezioni del mondo

¹⁰⁴ Id., *Sphären III. Schäume*, cit., p. 760.

¹⁰⁵ Ivi, p. 761.

¹⁰⁶ Ivi, p. 765.

delle epoche passate, contraddistinte da una retorica del serio e del gravoso, perfettamente cristallizzate nella millenaria eredità teoretico-linguistica della cultura cristiana, i cui postumi semantici risultano decisivi per comprendere le difficoltà insite nel concettualizzare adeguatamente le nuove tendenze: si tratta infatti di un problema di vera e propria traduzione. Quella che è stata definita *affluent society* può essere inquadrata, nei suoi movimenti affermativi, come la progressiva esplicitazione dell'effetto serra esonerante e viziante che guida la cultura in toto, un movimento che Sloterdijk definisce con efficacia *Lebenserleichterung*, alleggerimento della vita¹⁰⁷.

Nelle generazioni presenti avviene niente meno che lo scollamento del concetto di realtà dalla dogmatica del serio, gravoso e necessario – concetto nel quale, come osservato dal logico e interprete di Hegel Gotthard Günther, si dissimula da sempre il precipitato [*Niederschlag*] di una comprensione tradizionale insufficiente dell'“essere” entro i margini del pensiero a due valori¹⁰⁸,

una comprensione che richiede una revisione all'altezza delle manifestazioni dell'epoca. In *Eros und Kultur*, Marcuse, secondo Sloterdijk, sarebbe stato tra i primi a intravedere i nuovi rivolgimenti antropologici, inerenti «il mutamento del principio di realtà in direzione di quella che, nel gergo del tempo, venne definita “civiltà non repressiva”»¹⁰⁹. Tuttavia, una prima formulazione, meglio equipaggiata anche dal punto di vista concettuale, è possibile rinvenirla preliminarmente ne *L'Anti-Edipe* di Gilles Deleuze e Felix Guattari, i quali, «respingendo le interpretazioni correnti del desiderio tramite la struttura pulsionale del soggetto povero e disciplinato, rivelano le premesse per una nuova determinazione dell'inconscio produttivo, non povero, e non deformato dal trauma»¹¹⁰. La revisione del nostro vocabolario ontologico deve tenere conto della finzione di *homo pauper*, «da cui situazione motivazionale fu descritta piuttosto adeguatamente dalla teoria delle pulsioni, [per riuscire a sostituirla] con il concetto dell'uomo ricco, la cui posizione è interpretabile in virtù di una teoria degli appetiti, delle opzioni, degli umori [*Launen*] e dei flussi di desiderio»¹¹¹. Si rende opportuna, da un punto di vista antropologico, la creazione di un apparato logico polivalente, l'analogo, si potrebbe dire, dell'arsenale matematico necessario a descrivere i fenomeni meteorologici, che fa uso dei modelli non lineari della teoria del caos.

¹⁰⁷ Ivi, p. 712. È interessante connettere questa prospettiva con l'affermazione di Chris Anderson, direttore della rivista *Wired*, secondo il quale è verosimile supporre che, dato il volume dei nostri database e la potenza dei nostri computer, presto non avremo più bisogno della teoria e perfino del metodo scientifico. Forse il paradigma dell'informazione nell'epoca elettronica è guidato da una seconda fase di esonero, l'esonero della civiltà da se stessa, l'esonero dal sapere attraverso i flussi di dati. Secondo le stime dell'Ibm, ogni giorno vengono prodotti 2,5 quintilioni di byte, che corrispondono all'«intera collezione stampata della biblioteca del congresso statunitense, moltiplicata per tre volte al secondo» (Cfr. *Internazionale*, n. 979, 14/20 dicembre 2012, p. 48).

¹⁰⁸ P. Sloterdijk, *Sphären III. Schäume*, cit., pp. 694-695.

¹⁰⁹ Ivi, p. 686.

¹¹⁰ Ivi, p. 687. Sarebbe opportuno completare l'affermazione dicendo: non deformato dal trauma *familiare*, perché, come abbiamo avuto modo di vedere, il trauma è presente in Sloterdijk, solo il suo effetto psichico è di ordine anzitutto sferico-mediale, pre-personale e pre-oggettuale.

¹¹¹ *Ibidem*.

I primi diagnostici della nuova epoca, o quantomeno dei suoi umori fondamentali, furono quei «conservatori d'avanguardia» che rispondono ai nomi di Hegel e Heidegger. Entrambi mossi da una fondamentale resistenza al nuovo, proprio in virtù di questa opposizione e presa di distanza riuscirono a rilevare prima e meglio di altri le svolte di pensiero che si consumavano all'ombra dei grandi eventi della storia. Se nel 1807 Hegel aveva modo di annotare che «la leggerezza d'animo [*Leichtsinn*] e la noia, che si propagano nell'esistenza, sono indizi premonitori che qualcosa di sconosciuto si prepara»¹¹², Sloterdijk, integrando queste note con il senso epocale della fenomenologia della noia proposta da Heidegger in *Concetti fondamentali della metafisica*, può identificare nella leggerezza d'animo e nella noia non i prodromi, ma gli elementi stessi della novità. A livello di storia delle idee, inoltre,

quello che attraverso l'ironia romantica, e la sua arte di prendere tutto alla leggera, veniva enfatizzato in modo eclatante, era la messa in questione del concetto di realtà tradito, unitamente alla sua fondazione entro un'ontologia monovalente sorpassata. [...] La nuova epoca è quella della rottura della soggettività con le definizioni tradizionali del mondo serio. Con essa ha inizio l'infiltrazione della leggerezza e della polivalenza nel peso monotono della sostanza¹¹³.

Ed è proprio questa effervescenza, questa spinta in alto, questo moto antigravitazionale, come lo definisce spesso Sloterdijk, a chiarire in che senso egli preferisca il termine *schiume* a quello di società. Se infatti questa, in quanto sostantivo singolare collettivo, resta imbrigliata entro le denominazioni univoche della grammatica tradizionale, il termine di nuovo conio legittima ed esplicita una lettura del campo di aggregazione dei *socî* all'insegna dell'alleggerimento e della polivalenza strutturali. I composti schiumosi si contraddistinguono come aggregati multipli di bolle leggere, in levitante fermento, fragili entità tenute insieme dalle proprie tensioni costituenti medesime, l'una accanto all'altra e l'una separata dall'altra da pareti immunitarie sottili eoplastiche.

Il campo sociale modernizzato deve essere descritto in toto come un sistema multicamerale di cellule ascensionali – volgarmente “mondi della vita” – nelle quali i simbiotici approfittano di effetti antigravitazionali, grazie ai mezzi di sgravio per loro disponibili. Gli spazi simbiotici sono allestimenti co-confortevoli, co-frivoli, co-deliranti, co-umoristici, perlopiù co-ipocritici e co-isterici. Di conseguenza, non sono mai sicuri rispetto a pestilenze mimetiche e all'irruzione di epidemie paranoide¹¹⁴.

Il principio mimetico dei sistemi schiumosi ci sembra rappresentare bene il vettore di diffusione risonante e di partecipazione simbiotica delle soggettività mediali e multipolari esplicitate dalla microsferologia. È anche grazie ad esso che possono sorgere comunità, intesa la *communitas* letteralmente, ossia come impresa di *munera* condivisi. Uno dei compiti del pensiero a venire è di

¹¹² Ivi, p. 713.

¹¹³ Ivi, p. 721.

¹¹⁴ Ivi, p. 723.

rendere ragione delle regolazioni di temperatura (*Temperierung*) all'interno di quella grande installazione climatica che è la serra mondiale; ciò si traduce, negli adottati termini dell'ontologia heideggeriana, nel resoconto del clima dell'essere nel mondo, della «tonalità emotiva [*Stimmung*] del *Dasein* tra i poli dell'aggravio e dell'alleggerimento»¹¹⁵. Infatti, è manifesto che, entro una simile visuale, la leggerezza e il *dégagement* costituiscono dimensioni non solo più fondamentali, ma anche più ricche di prospettive e di opzioni, per noi, rispetto alle visioni del mondo che, come quella heideggeriana, fanno riferimento al «*decorum* dell'eroismo veteroeuropeo»¹¹⁶; inoltre, e conseguentemente, ogni forma di impegno nel serio e nell'urgente risulta il frutto di una scelta operata, prima che di una condizione data. Si potrebbe anche dire di un impegno responsabile, a fronte dell'antica dialettica tragico-eroica tra imposizioni del fato e leggi dell'obbedienza. Come nota acutamente Sloterdijk, «nel momento in cui è impossibile scorgere un'indigenza ingiuntiva, i singoli possono e devono scegliere da sé i loro casi seri, su un fronte a piacere. [...] La leggerezza d'animo prende sulle spalle il gravoso»¹¹⁷, poiché è in forza dell'eccesso e della ricchezza che diviene possibile assumere su di sé compiti seri e gravi, dare a se stessi la propria necessità.

Sloterdijk riesce a condensare in modo pregnante le sue tesi quando scrive che «noi siamo “resuscitati” dal reale – o meglio: teniamo il reale a distanza»¹¹⁸. Avendo in mente la profondità storico-antropologica di questo movimento di decontrazione, possiamo oggi osservarne l'esplicitazione definitiva. Il paradigma del benessere e del consumo, inquadrato nella cornice storico-politica dello stato assistenzialista e della società dei servizi, così come sono venute configurandosi nel XX secolo, mostra inequivocabilmente i tratti, secondo il nostro autore, di una totalità dalle «qualità allomaterne generalizzate»¹¹⁹. Lo stato funziona da «metaprotesi»¹²⁰ e le condizioni di vita che vengono in esso sempre più chiaramente configurandosi, viste attraverso la lente del paradigma dell'artificiale qui all'opera, sono paragonabili a quelle di un'installazione totale, sempre più autonoma nei confronti delle condizioni ambientali date e sempre più in grado di sviluppare da sé e per sé il suo stesso ambiente. I fattori di sviluppo concreto di questo fronte sono riportati da Sloterdijk in una lista piuttosto convincente, che pone in risalto movimenti tutt'oggi in atto, entro il margine di lettura psico-storico che li esplicita.

L'incessante ricerca scientifica, l'invenzione tecnica mai scoraggiata, l'attrattività crescente della forma di vita imprenditoriale, la costante espansione di un sistema sanitario su base di stato assistenziale, l'inclusione di un pubblico sempre più vasto di acquirenti nel consumo economico e culturale, il consolidamento dell'immunità professionale e giuridica del singolo grazie a un sistema raffinato di diritto del lavoro – in particolare per le donne lavoratrici – e infine l'allestimento di un sistema assicurativo diversificato e onnipresente¹²¹.

¹¹⁵ Ivi, p. 724.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Ivi, p. 727.

¹¹⁸ Ivi, p. 695.

¹¹⁹ Ivi, p. 802.

¹²⁰ Ivi, p. 803.

¹²¹ Ivi, p. 677.

All'interno dei climi confortevoli dell'impero globale, essere uomo significa anzitutto, non senza un abile gioco di parole, «esser preso sul serio come soggetto virtuale e reale del viziamento»¹²² e, conseguentemente e in modo opposto a quanto avveniva nell'impianto preventivo e normalizzatore di Gehlen, lo Stato e le sue istituzioni contengono e danno forma all'eccedenza umana nel senso di una proliferazione e di una redistribuzione, non necessariamente egualitaria, dell'effetto serra esonerante-viziante. In questo senso, è provocatorio ma non di certo incoerente affermare, come fa Sloterdijk, che «il consumismo è l'umanesimo pensato fino in fondo»¹²³.

4. Uomo, animale, umanesimo. Nota critica

Come abbiamo avuto modo di accennare inizialmente, l'umanesimo si delinea, nella prospettiva storica di stampo antropotecnico adottata da Sloterdijk, come il più esteso e meglio articolato dispositivo per la domesticazione e l'allevamento umano – meglio ancora: esso rappresenta la cornice culturale entro cui l'uomo ha redatto e prescritto le regole di allevamento e produzione del Sé umano o umanizzato, a partire da interventi calibrati sul materiale pulsionale disordinato della sua animalità latente. Sulla scorta di tali premesse, e considerato il successo planetario della cultura euro-americana, esso costituisce lo sfondo semantico sul quale si erge e si rende intelligibile il funzionamento del parco umano o serra globale. Suo fondamento è la logica bivalente classica, e suo nocciolo teoretico è l'ontologia della mancanza. Antropologicamente, esso inquadra l'uomo come un «animale influenzabile»¹²⁴ dalle tendenze anarcoidi, e, biologicamente, come un essere naturato il cui potenziale di indeterminatezza deve poter essere amministrato attraverso i *giusti* media. Media che, nel periodo della prima esplicitazione dell'umanesimo, furono anzitutto la lettura e la scrittura, e il cui effetto di ritorno venne rimandato alla stimolazione ininterrotta del *logos*, inteso quasi athleticamente come un muscolo, da allenare onde impedire ai reflussi della brutalità di riemergere, su quella faticosa via che avrebbe dovuto condurre alla temperanza (*sophrosyne*), la virtù umana/umanistica per eccellenza. Si trattava di inibire ciò che nella “natura umana” tende a un'egocentrica disinibizione e, se lasciato a se stesso, conduce infine alla disgregazione sociale.

Storicamente, l'umanesimo funziona allora come presupposto generale per il dispiegamento su vasta scala di una legiferazione in materia di *bios*, e, di conseguenza, come collettore e distributore culturale delle forze costituenti l'operatività biopolitica. L'umanesimo funge da supporto teoreticamente sovrano per ogni agenzia di selezione artificiale, rendendo esso stesso, per la prima volta, questo modus operandi pensabile e praticabile. I laboratori nazisti rappresentano, da questo punto di vista, la più radicale messa in atto della ricerca tecnica sul *bios* umano. E, in rapporto al nostro presente, i fronti di ricerca biomedica inerenti la possibilità di interventi diretti sul genoma indicano lo stato di esplicitazione cui sono giunte le performance antropotecniche, e si pongono in una linea di ascendenza diretta con le tecniche della serra o dell'incubatrice, solo entro ambiti d'azione meno mediati e per questo, apparentemente, più violenti e meno legittimabili.

¹²² Ivi, p. 805.

¹²³ Ivi, p. 824.

¹²⁴ Id., *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 245.

Inoltre, tali possibilità mostrano chiaramente quale sia il senso psico-storico portato con sé dall'epoca moderna, e realizzato compiutamente in quella contemporanea: è l'uomo stesso che, in virtù del suo operato e della potenza raggiunta dalle sue tecnologie, non soltanto ha reso precarie le sue possibilità immunitarie, ma è diventato l'agente stesso e il massimo produttore di tutto ciò che inquieta ed estrania, *entro* il suo ambiente-serra e, paradossalmente, con i mezzi che questo gli mette a disposizione.

E d'altro canto, quando l'autore stabilisce l'equazione che lo identifica con il consumismo, tale operazione evidenzia l'altra traiettoria di sviluppo dell'umanesimo, complementare e integrativa di quella antropotecnica, e cioè il suo versante uterotecnico o viziante. Se le antropotecniche classiche hanno avuto lo scopo di creare e amministrare l'uomo, le tecniche in generale, fino ad oggi perlopiù allotecniche, hanno agito da vettori esoneranti e da fattori di sgravio delle condizioni di vita naturali/animali, cristallizzando i presupposti favorevoli allo sviluppo di serre autogene più elaborate e complesse, *alias* stati e nazioni, al cui interno riuscire infine a prosperare, fino a raggiungere le alte cime dell'immaginario e del simbolico. Consumismo significa allora, in quest'ottica, viziamento intensivo realizzato su vasta scala.

Lo scenario di un pensiero che si prefigga il compito di superare l'umanesimo e la sua logica monovalente, come preteso da Sloterdijk, dovrebbe dunque, in prima istanza, radunare le sue forze intorno alla possibilità di pensare l'uomo al di là dell'antropotecnica, e la tecnica al di là dell'allotecnica. Il contributo del nostro autore, in questa chiave, è da ricercarsi soprattutto in una esplicitazione illuminante delle condizioni di possibilità della cultura occidentale classica. Aver chiarito i nessi segreti che legano scenari apparentemente distanti è un merito che nessuno può negargli, soprattutto se si pensa che la cultura umanistica, tradizionalmente, ha rappresentato il più gettonato avamposto teorico e morale dal quale resistere alla brutalità tecnica, dispiegatasi soprattutto nel XX secolo. Non è forse un caso che la crisi dell'umanesimo sia divenuta evidente proprio con l'affermazione definitiva della tecnologia odierna – la quale, operando su presupposti umanistici classici, ma radicalizzandone l'intensità performativa grazie a mezzi altamente sofisticati, rende obsoleti i media pedagogici tradizionali (lettura, scrittura), a fronte della sua principale novità operativa: la sostituzione del principio meccanico con quello elettronico. Nell'epoca dell'egemonia digitale, la scrittura perde le sue funzioni educative (antropotecniche) tradizionali, e la letteratura diventa, come nota argutamente il nostro autore, «una sottocultura sui generis»¹²⁵.

Ancora una volta, è secondo Sloterdijk merito di Heidegger l'aver visto con lungimiranza in cosa consisteva la domanda epocale ancora inespressa, e averne offerto una prima esposizione, seppure con l'obliquità usuale. Il pensatore di Meßkirch, nella celebre *Lettera sull'umanesimo*, avrebbe infatti posto per primo il problema di «che cosa addomestica ancora l'uomo, quando l'umanesimo come scuola dell'addomesticamento dell'uomo fallisce»¹²⁶. La sua risposta consistette nell'individuare nell'essere stesso, anziché nella comunità degli amici della sapienza, il redattore delle letture decisive e l'ispiratore degli esercizi di scrittura più umanizzanti. In questo senso, d'altronde, il suo era ancora un umanesimo, solo radicalizzato in chiave mistico-eroica: si trattava di

¹²⁵ Ivi, p. 243.

¹²⁶ Ivi, p. 252.

opporre resistenza solitaria al *Gestell* malvagio, grazie alle formule oracolari della poesia e del pensiero rammemorante.

Eppure Sloterdijk stesso, rispetto agli scenari umanistici, si trova in una posizione inevitabilmente ambigua. Utilizziamo questo avverbio perché è nostra opinione che, proprio grazie al lavoro dell'autore, diventi possibile distinguere, nel paesaggio umanistico, un versante agonizzante e uno ben vivo e lussureggiante, entro il quale ci si ritrova, volenti o nolenti, a dover pensare. Il primo, come accennato, è quello letterario-pedagogico, che sembra avere ormai esaurito le sue potenzialità antropogene ed educative; il secondo è quello delle tecnologie odierne, il cui potenziale esonerante e il rispettivo feedback antropotecnico non sono ancora ben chiari. Sul piano della proposta teoretica, Sloterdijk non si prodiga particolarmente, privilegiando verosimilmente le sue inclinazioni di acuto diagnostico. Oltre agli auspicati scenari venturi, all'insegna della cooperazione omeotecnica tra uomo e natura, una possibile proposta, ancorché ambivalente, è la filosofia dell'esercizio che caratterizza i lavori più recenti del filosofo, come *Devi cambiare la tua vita*, *Caratteri filosofici* o *Stress e libertà*.

In effetti, nel momento in cui, da un lato, consumismo e umanesimo vengono accomunati, e dall'altro noia e frivolezza sono enucleate quali *Stimmungen* fondamentali del nostro tempo, diviene legittimo leggere i nuovi libri di Sloterdijk come manuali per un rinnovato *engagement*. Al tempo stesso, soprattutto in quel best-seller ponderoso che è *Du mußt dein Leben ändern*, gli esercizi per la produzione della soggettività proposti, oltre ad ammiccare già in quanto tali al canone umanistico, riguardano la creazione di individualità che, se da un lato rimangono fedeli alla cinetica verticale in quanto risultanti di una *áskeis* rigorosa, dall'altro, ci sembra, si potrebbero senz'altro definire elitarie, poiché l'obiettivo è in fondo quello di redigere istruzioni per il divenire di soggetti d'avanguardia, in grado di librarsi al di sopra della *akedia* contemporanea, al di sopra di quel «mondo della pseudoverticalità»¹²⁷, dove l'*habitus* contemporaneo risolve il caos delle identità nell'equazione «io sono ciò che mi ha»¹²⁸, e la maggioranza delle persone sono equiparabili a *ready-mades*. Non è difficile rintracciare in questa prospettiva sia una ripresa in chiave attuale degli esercizi classici, sia una cristallizzazione, in chiave contemporanea e consumistica, dell'impersonalità sociale indimenticabilmente concettualizzata dal Si (*Man*) heideggeriano.

Ci sembra pertanto coerente concludere questo tragitto ricordando che tutto l'edificio umanistico si regge, essenzialmente, su una doppia dicotomia, generatrice di sapere e disseminatrice di potere, preparata dai Greci, trasmessa ai Romani e di qui alla cultura occidentale tout court. La prima, consiste nel radicarsi del sistema teoretico umanistico sull'opposizione binaria *anér* (*homo*)/*zōon* (*animal*), e sulla corrispondente presa concettuale e pedagogica dell'uomo, in base al margine di intervento praticabile sull'animale dietro a esso in agguato; di qui, la pianificazione delle ipotesi educative necessarie affinché l'addestramento risulti efficace, e l'uomo divenga infine l'*animal rationale*. Sloterdijk, a tale proposito, ha condensato nel concetto di sfera, quale agente di cambio e mediatore tra modi d'essere animali (mammiferi) e modi d'essere umani, la parte più innovativa e generosa dei suoi sforzi per superare questa opposizione binaria. La seconda dicotomia, più sottile, riguarda lo spartiacque po-

¹²⁷ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Cortina Editore, Milano 2010¹, p. 230.

¹²⁸ Ivi, p. 231.

sto dai Greci sul bordo di quella curva immunitaria, di matrice antagonistica, lungo la quale la loro cultura, di matrice agonistica, definì se stessa rispetto a quella di nemici e invasori, e che divise allora l'uomo umano dall'uomo barbaro, ovvero l'uomo greco dal quasi-uomo non greco. La doppia dicotomia fonda e legittima, al tempo stesso, la possibilità di pensare l'orizzonte umano e l'impossibilità di guardare oltre esso.

Bibliografia

Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Bachelard, G., *La terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité*, José Corti, Paris 1948 (trad. it. di M. Citterio e A.C. Peduzzi, *La terra e il riposo. Un viaggio tra le immagini dell'intimità*, Red Edizioni, Milano 2007).

Id., *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1957 (trad. it. di E. Catalano, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 2006).

Bataille, G., *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris 1957 (trad. it. di A. Zanzotto, *La letteratura e il male*, Mondadori, Milano 1991).

Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris 2006 (trad. it. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2009).

Gehlen, A., *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940 (trad. it. di V. Rasini, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010).

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927-2006 (trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009).

Id., *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Stuttgart 1957 (trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2010).

Id., *Die Kunst und der Raum*, Erker Verlag, St. Gallen 1969 (trad. it. di C. Angelino, *L'arte e lo spazio*, Il Melangolo, Genova 2000).

Id., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1983 (trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999).

Leroi-Gourhan, A., *Le geste et la parole*, 2 voll., Éditions Albin Michel, Paris 1964 (trad. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977).

Portmann, A., *Aufbruch der Lebensforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965 (trad. it. di B. Porena, *Le forme viventi*, Mondadori-De Agostini, Novara 1995).

Sloterdijk, P., *Sphären I. Blasen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998 (trad. it. di G. Bonaiuti, *Sfere I. Bolle*, Meltemi, Roma 2009).

Id., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001 (trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004).

Id., *Sphären III. Schäume*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

Id., *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009 (trad. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita*, Cortina Editore, Milano 2010).

von Uexküll, J., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Berlin 1934 (trad. it. di M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010).