

Peter
Sloterdijk

Non siamo ancora stati salvati

Saggi dopo Heidegger

POSTFAZIONE DI ANTONIO LUCCI
TRADUZIONE DI ANNA CALLIGARIS
E STEFANO CROSARA



Peter Sloterdijk

NON SIAMO STATI ANCORA SALVATI

Saggi dopo Heidegger

[Tlon, Roma 2024]

Le costruzioni narrative di Peter Sloterdijk lo rendono un efficace edificatore di categorie, capace sia di presa sui fenomeni sia di confronto fecondo con i pensatori della tradizione filosofica, di cui è evidenza probatoria la raccolta *Non siamo stati ancora salvati. Saggi dopo Heidegger*. Come già il sottotitolo anticipa, Sloterdijk si confronta con il pensatore della *Kehre* per antonomasia, Heidegger, che definiamo tale non solo perché è colui che nel proprio pensiero *svolta* ma anche perché nella storia del pensiero è egli stesso una *Kehre*. *Kehre* nella storia del pensiero di cui Sloterdijk è consapevole – questo il senso del “dopo” che compare nel sottotitolo – e nella cui nuova stagione egli si innesta, superando anche lo Heidegger *della svolta*, fin troppo infedele, per certi versi, alle grandi intuizioni che lo avevano caratterizzato prima che la *Kehre* fosse effettivamente compiuta.

Proprio questo pensare dopo la *Kehre* ma prediligere il prima della *Kehre* costituisce una questione di primo ordine per comprendere la raccolta in questione, pur sempre da collocare entro un progetto di ripensamento che convoca in scena altri protagonisti oltre Heidegger, fuori dal canone autoriale, chiamati anche loro a giocare alla «precisa strategia filosofica» (p. 439), fortemente sloterdijkiana, di generare un nuovo *pantheon* della filosofia a partire dai suoi *outsider* (p. 439) secondo l'idea per cui un nuovo paradigma necessita anche di nuovi riferimenti.

È così, allora, che intendiamo presentare la raccolta: a partire dal sottotitolo, comprendere il contributo di Sloterdijk tra fraintendimenti e tributi, con e oltre Heidegger¹.

1. *Tutta questione di sottotitoli*

«Dopo Heidegger è emerso un ambito teorico in cui si entra solo quando, pensando con Heidegger contro Heidegger [...], ci si libera dall'ipnosi del maestro per giungere con le proprie forze a un punto che a lui, per quanto ne sappiamo, non sarebbe piaciuto» (p. 9): accade, nelle mani di Sloterdijk, che «il portato heideggeriano, e il suo lessico, vengano presi, svuotati del loro contenuto ontologico e risemantizzati antropologicamente» (p. 438)². Concettualità ontologiche, quelle heideggeriane, che Sloterdijk sfonda, sancendo così nuovi lemmi interpretativi in seno a quelli heideggeriani. Quel “dopo” va inteso anche alla luce del confronto che mette in dialogo Heidegger e l'ingombranza del suo lascito con altre forme del sapere – le stesse che egli liquida perché non ontologiche³ – e che proprio in questo *dopo Heidegger* trovano modo di strutturarsi come pratiche di dialogo, tanto che provocatoriamente Sloterdijk sancisce come sia «ancora Heidegger, l'avversario di tutte le forme di antropologia conosciute, a offrirci le parole chiave per una nuova configurazione dell'antropologia e del pensiero dell'essere» (p. 181).

¹ Un riferimento filosofico centrale in questo gioco sloterdijkiano “con e oltre Heidegger” è senza dubbio Nietzsche, sulle cui riflessioni Sloterdijk torna in molti dei saggi che compongono il volume. Per ragioni di brevità, questa influenza non sarà ricostruita all'interno della recensione, pur nella consapevolezza del ruolo primario che essa gioca.

² La proposta di antropologizzazione di Sloterdijk è figlia, nondimeno, di un'antropologia filosofica che, contemporanea a Heidegger, già sfidava l'ontologo proprio sul terreno dell'antropologia. Su questa influenza, pone luce anche il curatore Antonio Lucci, che nella propria postfazione colloca Sloterdijk nel solco di una tradizione che vede da un lato l'antropologia filosofica e dall'altra quella storica, laddove Sloterdijk si presenta come una sintesi delle due (pp. 429-432, in particolare p. 431).

³ Notoriamente ma non solo, M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Longanesi, Milano 2015, § 10.

Il volume costituisce, alla luce di questi tratti, un classico, certamente non un classico della letteratura heideggeriana o antiheideggeriana, ma piuttosto uno sguardo obliquo su Heidegger, in cui i saggi che si avvicinano⁴ sono il tentativo dell'antropologo non di oltrepassare Heidegger, ma di fare i conti con le questioni che egli pone, tra limiti ontologici e guizzi di genialità filosofica.

2. La spazialità come intuizione tradita

La contaminazione antropologica è senz'altro la cifra della lettura di Sloterdijk, che definisce le grandi intuizioni heideggeriane sulla spazialità (*Räumlichkeit*) come «una trattazione potenzialmente rivoluzionaria di essere e spazio» (p. 419), riconoscendo un'analitica dello spazio altrettanto fondamentale a quella del tempo, da sempre *focus* delle interpretazioni di *Sein und Zeit*. Ma non solo; con le intuizioni di *Sein und Zeit*, Heidegger riesce a compiere un passo oltre la metafisica: «La cecità esistenziale del pensiero tradizionale rispetto allo spazio si manifesta, nelle antiche immagini del mondo, nel fatto che esse tendono a integrare l'uomo, sulla base dei presupposti più o meno validi, in una natura che lo circonda come un cosmo» (p. 422).

Il pensiero heideggeriano, piuttosto, riesce a immettere l'uomo *nel* mondo e non solo nel cosmo, sicché i due – antropologo e ontologo – condividono la stessa posizione critica rispetto alla soggettività, chiusa, cartesiana, «il più concreto esempio di indisponibilità a dare il giusto rilievo alla questione del luogo dell'“incontrarsi”» (p. 422). La *res cogitans* si presenta come una sorta di capricciosità incostante, un «cacciatore spettrale» (p. 423) che, chiuso in sé stesso, scatta nello spazio esteso per poi ritrarsi nuovamente. L'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*), sulle fondamenta dell'in-essere (*In-Sein*), apre la chiusura della *res cogitans*, inscrevendo nella sua identità l'apertura, trasformandola in *Dasein*: quel

⁴ Il testo si compone di contributi che, tra loro, «si coappartengono» (p. 12) restituendo una struttura ellittica (p. 11), un'ellissi che si regge su un nesso non esplicito, che di continuo si amplia.

Da indica proprio l'apertura spazio-temporale al mondo che connota tale ente di un'irrimediabile contaminazione mondana. Sloterdijk attribuisce alla struttura dell'*in-essere* il punto di saldatura tra spazialità e esistenza nel pensiero heideggeriano, che non è una saldatura tra esistenza e domesticità, dal momento che proprio il «poter-essere-a-casa nel mondo» è messo in questione. La struttura del mondo è quella di una «sfera della cura in cui il *Dasein* si è espanso in un originario essere fuori di sé» (p. 421), in cui la soggettività è esposizione al mondo, perché aperta e costituita da esso.

Già all'altezza dell'evidente riconoscimento, Sloterdijk accusa Heidegger di poca antropologia allorché non sviluppa le grandi potenzialità di *Sein und Zeit*, potenzialità che, seguendo il suggerimento dell'*antropologo*, apre a sviluppi che Sloterdijk raccoglie come lascito di una delusione di un testo che, invece di proseguire sulle «note di apertura» (p. 424) della questione della spazialità, si rivolge al «chi» del *Dasein* (*Wer des Daseins*).

Oltre alle critiche di solipsismo del *Dasein*, riconosciuto come «isterico-eroico» (p. 425), il punto nevralgico della critica resta sulla spazialità: l'opera heideggeriana non è mai giunta al punto in cui «avrebbe potuto assumere utilmente la questione dell'originaria e sempre già comune spazializzazione del mondo» (p. 426), dacché abbandona la spazialità esistenziale e anche la sua ripresa successiva è di una spazialità *ontologica*⁵, per quanto Heidegger riconosca, molti anni dopo, gli errori che proprio sulla spazialità si annidano, in quanto spazialità ricondotta – e così ridotta – alla temporalità⁶. Critici entrambi, dunque, di quelle pagine magistrali del 1927, seppure per ragioni diverse. Un discorso strozzato che però diventa punto di partenza per l'*antropologo*, più fedele dello stesso Heidegger a *Sein und Zeit*. Il concetto di *sfera* (*Sphäre*) non solo è in

⁵ Di *Zeit-Raum* si trovano sviluppi di primaria importanza in M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, ma anche in *Tempo ed essere*. La presente struttura di cooriginarietà di spazio e tempo costituisce una concettualità primaria per la comprensione dell'*Ereignis* come determinazione dell'essere secondo Heidegger, in particolare al seguito della *Kehre*.

⁶ M. Heidegger, *Tempo ed essere* (1969), tr. it. Guida, Napoli 1988, p. 133.

debito d'intuizione ma è ispirazione di un'interruzione: «Il progetto *Sfere* può anche essere visto come un tentativo di dissepellire dal suo ricoprimento il progetto *Essere e spazio*, rimasto non tematizzato nella prima opera di Heidegger (o per lo meno rimasto non tematizzato in un suo aspetto fondamentale)» (p. 426), sicché il suo lavoro si vota allo sviluppo di un fratello di essere e tempo quale sarebbe “essere e spazio” (pp. 419-426).

Il pensiero heideggeriano continuerà a tematizzare fino alle sue ultime esplicitazioni l'originarietà del *Bezug* (rapporto) di essere ed esserci, non rinunciando, così, a quella soggettività aperta che l'*In-der-Welt-sein* aveva inaugurato. Quell'in-essere, così fecondo anche secondo Sloterdijk, resta, ma non nel senso che lo stesso Sloterdijk avrebbe voluto, cioè in senso esistenziale. È in questo senso che Sloterdijk non perdona a Heidegger la *Kehre*, perché è così che tradisce le intuizioni che le erano precedenti. Eppure, la domanda del pensiero di Heidegger resta quella ontologica, sin da *Sein und Zeit*, in cui – che Sloterdijk ne abbia pietà – le intuizioni in senso *esistenziale* diventano, in un progetto di tal genere, intuizioni geniali ma “incidentali” rispetto a un pensiero che intende indagare primariamente l'essere e la relazione, che sempre resta primaria, tra essere ed esserci⁷.

Emergono allora i primi aspetti critici che si inferociscono alla luce della *Umwelt* heideggeriana, su cui l'innesto di Sloterdijk è senz'altro brillante.

3. *Raccogliere un lascito tradito: la riscrizione antropologica della Lichtung*
Sloterdijk ha il merito di sottolineare quanto il linguaggio topologico che si attesta nel pensiero heideggeriano sia un tentativo di comprendere «su

⁷ Con ciò non intendiamo sminuire le magistrali intuizioni di *Sein und Zeit*, fondamentali per l'ontologia heideggeriana e di esse fondative anche in prospettiva. Intendiamo, tuttavia, collocarle in un progetto filosofico più ampio che, altrimenti, finisce per comprenderle come strutture esistenziali in senso stretto. Piuttosto, è necessario che siano collocate alla luce della domanda fondamentale (*Grundfrage*) che guida il pensiero heideggeriano: la *Seinsfrage*, la questione dell'essere.

che cosa si fondano una distensione spaziale, una relazione all'ulteriore, un'estasi nell'aperto» (p. 183). I termini che si rintracciano nel testo, riconducibili anche e primariamente alla questione dell'abitare, «ci mostrano che l'e-sistere umano viene pensato più nel segno della spazialità che in quello della temporalità, e ciò soprattutto quando si rispetta il *páthos* etimologico di Heidegger, secondo il quale egli vorrebbe che l'e-sistenza e l'e-stasi venissero comprese come uno stare fuori o un essere contenuto dentro, in una "dimensione" o un aperto, non meglio precisati, spaziali e spazio-temporali» (p. 183).

È alla luce di questo recupero dello spazio heideggeriano che Sloterdijk introduce la propria proposta di sfera vedendo in essa il concetto tramite cui «pensare l'originario dispiegarsi della dimensionalità» (p. 184). Se non fosse che Sloterdijk, guardando tra prossimità e distanza Heidegger, concepisce le sfere come «luoghi di risonanza interanimale e interpersonale, in cui i modi in cui gli esseri-viventi stanno insieme acquisiscono un potere plastico» (p. 184), che porta alla modificazione della stessa fisiologia dei coesistenti. Fino al piano dell'interpersonalità, il *con-esserci* (*Mit-sein*) di *Sein und Zeit* tiene ancora Sloterdijk in prossimità di Heidegger, ma sulla presenza dell'animale senz'altro i percorsi si allontanano.

Facendo particolare riferimento a *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza e finitudine*⁸, Sloterdijk richiama l'idea di uomo come esserci in quanto *formatore di mondo*, condizione che, se lo allontana dall'animale in quanto *privo di mondo*, allo stesso tempo lo avvicina a Dio. Nel caso dell'animale, privo di mondo, «il "mondo" rimane legato al corto guinzaglio della rilevanza biologica» (p. 174). Il mondo dell'esserci, piuttosto, è privo delle inibizioni biologiche dell'animale (p. 174) che centrano l'animale alla vita, mentre l'esserci ne è irrimediabilmente de-centrato, plessnericamente parlando. La virata ontologica di questo discorso è però nell'apertura stessa di cui Heidegger

⁸ Il testo fa riferimento al corso tenuto da Heidegger nel semestre invernale 1929/1930 a Friburgo – non a caso, prima della *Kehre*.

parla, in quanto apertura all'essere e alla sua verità. Se per l'animale ne va del successo della vita, per l'uomo ne va del rapporto con l'essere. È questo lo statuto dell'umano dell'esserci heideggeriano, nella sua capacità di essere apertura alla verità proprio per l'apertura che esso è.

La lotta heideggeriana è rivolta all'*animal rationale*: Heidegger recide la radice animale dell'uomo tale da escludere e deragliare qualsiasi convergenza ontologica o qualsiasi continuità – per quanto fatta di salti di specie – tra uomo e animale.

Con il concetto di *Sphäre* Sloterdijk ricuce mondo e ambiente (p. 185), rinsaldando una spaccatura che non è soltanto heideggeriana ma propria delle varie teorie dello spazio. La sfera diventa «una condizione - di-mondo-mediana, o un fra (*Zwischen*), che non è né un'inclusione nella gabbia dell'ambiente, e neppure il terrore più puro del trovarsi nell'in determinato» (p. 185).

Chiaramente Sloterdijk dissacra i concetti-sacri del pensiero heideggeriano, come lo *Zwischen*, riportandoli a un linguaggio antropologico, visto che lo *Zwischen* indica proprio il mezzo: «Lo sferico dunque è il valore medio tra l'impermeabile chiusura dell'animale nell'anello dell'ambiente e la luminosa apocalissi dell'essere; esso consente ai suoi abitanti di prendere dimora nella dimensione della prossimità e contemporaneamente nella dismisura dell'apertura al mondo e dell'esteriorità del mondo. Lo sferico orienta l'originaria "struttura" spaziale dei rapporti abitativi» (p. 186).

L'abitare ontologico, di heideggeriana radice, si *biologizza* in Sloterdijk sicché anche la *Lichtung* si rimodula.

Quest'apertura, che l'abitare dice in Heidegger, da apertura ontologica diventa spazio di apertura al mondo di un ente non solo capace di dire l'essere, ma anche di essere-vivente, radicato tanto nell'ambiente quanto nel mondo. E non come la *Umwelt* che *Sein und Zeit* delinea – che è pur sempre un mondo-ambiente ontico-ontologico – ma come ambiente da essere-vivente. Non sarà *animal rationale* perché ridefinito come essere-nel-mondo, ma in Sloterdijk l'umano si trasforma in *vivente-nel-mondo*. La sfera diventa allora il tratto proprio della *Lichtung* in Sloterdijk:

«Se vogliamo interpretare il divenire uomo e la *Lichtung* a partire dalla “casa”, allora deve esserci già presso i *presapiens*, che sono ancora prevalentemente degli animali, qualcosa di simile a una formazione di interni e a una costruzione delle abitazioni» (p. 187).

L'antropologizzazione dell'essere-nel-mondo è dichiaratamente la relazione che Sloterdijk istituisce con Heidegger. In particolare, Sloterdijk antropologizza la struttura e-statica dell'esserci e della *Lichtung*, quindi l'apertura all'esistenza che caratterizza il *Dasein*. Il lavoro di Sloterdijk è quello di mostrare come la *strutturazione* della *Lichtung* non sia un elemento dato, ma un'apertura che *si produce*: si tratta di interpretare l'estatica posizione dell'uomo nel mondo di Heidegger come una «situazione tecnogena» (p. 165). Con ciò Sloterdijk connette a Heidegger il concetto di antropotecnica tematizzato anche in *Regole per il parco umano* con il quale intende comprendere la *condizione* umana come *prodotto* e risultato *tecnico*: altro che natura ed essenza⁹.

Sloterdijk rivendica la centralità della *Lichtung* come apertura ma – secondo una declinazione antropologica – la definisce *antropotecnica* (p. 168): in questo spazio di apertura la stessa evoluzione antropologica accade. Ciò quindi vuol dire tanto superare una visione essenzialistica quanto evoluzionistica in senso stretto. Sloterdijk, nella propria lente antropologica, infatti, parla di «*divenire uomo*» (p. 171, corsivo mio)¹⁰: il divenire uomo di Sloterdijk indica il farsi uomo dell'umano in senso

⁹ La qual cosa immette nel mondo di *Essere e tempo* in cui sia proprio quell'e-sistenza l'essenza dell'esserci, laddove il passo al di là del pensiero heideggeriano è proprio nel fatto di de-sostanzializzare persino le essenze, dinamizzandole. Se non fosse che comunque quell'essenza non chiude, definendo, ma è un'apertura, che non permette di definire (come delimitare) la *natura* umana, *condizionata* dall'apertura al mondo che, pur sempre, è. Un'apertura che non concede fissità a una tale essenza. Cfr. almeno M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 9 in cui egli pone la ben nota definizione dell'essenza come e-sistenza, da cui anche Sartre prenderà le mosse ma in senso esistenzialistico, come Heidegger avrà modo di “rinfacciare” nella più tarda *Lettera sull'umanismo*.

¹⁰ Specularmente anche Heidegger parla di un divenire esser-ci da parte dell'uomo, ma in senso fortemente ontologico. Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)* (1936-1938), tr. it. Adelphi, Milano 2007, p. 323.

antropo-genetico entro una struttura di apertura a ciò che lo circonda, secondo la scuola heideggeriana. Per Sloterdijk, dunque, quell'apertura è un'apertura che *si fa*. Gli ominidi, nel diventare uomini, prendendo distanza dall'ambiente, sono infedeli alla specie a cui appartengono (p. 211), ma non per questo sono anche «privi di essenza» (p. 211). È un prodotto, pur sempre, di «domesticazione inconscia» (p. 212): il primo passo è stato quello di una domesticazione di mondo, prima di poter divenire estatico (p. 213). Questo aspetto si può comprendere tenendo conto del tipo di “divenire uomo” di cui Sloterdijk parla: in questo, infatti, si riferisce allo sferico stazionare nel *circum* che per diventare apertura ha dovuto anzitutto domesticare tecnicamente quello spazio, generando così la *Lichtung*. Questo radicalizza l'abitare come domesticazione in una fase pre-ominida che conduce alla ominazione. Il costruire case, il mettersi a casa nel mondo, al riparo, è a cavallo tra il pre-ominide e l'ominide perché segna proprio il passaggio. Ma come tale anticipa l'essere-nel-mondo.

«La pietra non esprime l'uomo, ma gli dà una *chance* di giungere alla *Lichtung*» (p. 192): è nel rapporto tecnogenico con il mondo che quell'apertura si struttura, sicché l'uomo diventa esserci *diventando* uomo, cioè costituendo quell'apertura al mondo. Si tratta di un vivente che è diventato essere-nel-mondo e che continuamente *diventa* questa apertura: è il rapporto tecnogeno con cui l'animale *usa* l'ambiente che genera il mondo e l'esserci. Da ciò deriva che «l'uomo non discende né dalla scimmia [...] né dal segno [...]; egli discende piuttosto dalla pietra o, più in generale, dal mezzo duro, se riconosciamo che fu l'uso della pietra ad aprire l'orizzonte della prototecnica» (p. 193), che è il processo di liberazione dal vincolo biologico di quell'uomo che è vincolato alla vita.

«La *Lichtung*», allora, «è il dispiegarsi dello spazio nel guardare circospetto. In questo senso si può dire che il risultato dell'età della pietra è consistito nella conquista di quella distanza dalla natura, che permette l'esplosione dell'anello dell'ambiente, e va in direzione dell'essere aperto del mondo» (pp. 196-197): è la tecnica a generare nella sua messa in atto l'uomo come quell'atto che decentralizza tale animale, sicché la *Lichtung* si struttura proprio a partire dagli atti tecnici di questo animale.

Ricucito lo strappo di mondo e ambiente che Sloterdijk diagnostica nel pensiero heideggeriano, egli passa all'effettiva comprensione del concetto di mondo, anche stavolta fedele a *Sein und Zeit*, non senza slanci verso l'Heidegger successivo. Quello che è interessante è che Sloterdijk rivendica il «carattere ontologico dell'uomo» (p. 218). L'essere, come istanza che dona il mondo, di cui l'uomo è destinatario, conferisce al mondo stesso, in virtù del proprio legame, un insieme di evidenza e mascheramento insopprimibile e insuperabile, presso cui l'uomo sosta. Questo è il mondo in cui l'esserci viene collocato, un mondo di cui l'esserci è creatore nei termini in cui ne raccoglie i dati e ne continua a scrivere il testo (p. 218), ma sempre di un mondo che resta, perché generato dall'essere stesso, come ciò che non si dispiega nell'evidenza. Il pensiero ontologico, nella propria lontananza dall'Illuminismo, che intende smascherare e superare il velato, invita a una considerazione non opponente di esso. L'invito heideggeriano è quello di corrispondere all'essere come un «prepararsi a una continua rivelazione e scoprimento» (p. 219). Rispetto a ciò, anche la metafisica intendeva superare il carattere diveniente dell'essere in nome della stabilità, da cui, infatti, Heidegger prende le distanze. Heidegger permette anche agli occhi di Sloterdijk di accogliere anche l'eccedenza dell'essere, che rende insuperabile la propria idea di differenza ontologica.

Alla luce di queste questioni tipicamente tratte dall'*opus maius* del 1927, Sloterdijk critica ciò che Heidegger pensa dopo il tornante: il secondo Heidegger e il suo *Geviert*, ma in particolare, la sua struttura dell'abbandono, restituirebbero un Heidegger infedele alla *Lichtung* che per Sloterdijk è, in effetti, uno spazio di azione e, in fondo, di azioni di successo, di quell'animale che diventa uomo grazie alla «presa tecnica sulle cose» (p. 196). Sloterdijk rivendica una postura «offensiva» (p. 207) come necessaria per stabilizzare la serra in cui siamo.

Una critica senz'altro fondata, se non fosse che quella di Heidegger è proprio una tematizzazione atta a tenere *aperta* questa apertura che, piuttosto, rischia di esser chiusa proprio per una postura di dominio e possesso di mondo che la tecnica – come *Gestell* – ingenera. Un dominio

che chiude il mondo, perché non più aperto intorno ma posto *soltanto* come fondo da impiegare (*Bestand*).

Sloterdijk propaga la lente di *Sein und Zeit* anche all'Heidegger successivo, tacciando il filosofo di una sorta di tradimento. Tradimento che però non sussiste, perché l'apertura pratica al mondo degli anni Trenta e la questione della tecnica degli anni Cinquanta costituiscono ordini di discorso differenti. Non tanto perché ci sia un cambio radicale nel pensiero heideggeriano, ma per una indubbia radicalizzazione di certe questioni. Prima tra tutte, quella che concerne il rapporto con le cose, in cui Heidegger nota, soprattutto nella forma contemporanea della tecnica, una compromissione dello schiudersi del mondo stesso, che non ha a che fare con la praticità e pratica di mondo di *Sein und Zeit*, è ben al di là di esso.

4. *Oltre Essere e tempo, la questione della tecnica: tra Gestell e omeotecnica*
Sloterdijk connette la questione della tecnica, allora, alla questione dell'abitare, ma una tecnica intesa alla luce di *Sein und Zeit* e quindi ben lontana dal *Gestell* che qui richiama. Questo porta a un misconoscimento anche del rapporto, in senso heideggeriano, di *Gestell* e abitare. Non è un caso, infatti, che Sloterdijk rivendichi le determinazioni heideggeriane della cura in *Sein und Zeit* criticando i toni critici sul *Gestell*, che non coglie la costruzione delle abitazioni, tacciando il *Gestell* di essere portatore soltanto di sventura (p. 206). Quella che Heidegger critica è la postura *ontologica* di cui il *Gestell* è portatore.

Il vivaio, in cui si formano gli uomini, è un effetto della tecnica primitiva. Ciò che Heidegger chiamerà "l'insieme dei modi del porre" [*das Ge-stell*], e lo intenderà come fatale destino dell'essere, è innanzitutto nient'altro che l'insieme delle abitazioni [*das Ge-Häuse*] che danno alloggio agli uomini e che impercettibilmente, attraverso l'alloggiamento, li producono. Ciò comporta l'inquietante scoperta che gli uomini sono degli esseri-viventi che non vengono al mondo, bensì alla serra, una serra che significa il mondo (p. 202).

La critica di Sloterdijk si rivolge al concetto di erranza (*Irre*) che accompagna la determinazione heideggeriana del *Gestell*, che rende lo stesso *Gestell* una sorta di errore dell'uomo. Le ragioni per cui Sloterdijk critica questa visione sono, in realtà, due: da un lato, non c'è qualcosa che l'uomo faccia che sia contro la sua stessa natura, che ne sia la perversione (p. 240), visto che la natura è tecnica – le riflessioni sulla *Lichtung* vanno esattamente in questa direzione; dall'altro Sloterdijk attribuisce al *Gestell* una sorta di anacronismo, che non permette di cogliere la svolta informatica della tecnica contemporanea. Per quanto, infatti, Heidegger abbia il merito di decostruire la metafisica, nondimeno egli interpreta la tecnica stessa entro una logica ambivalente, in cui la tecnica è forma di padroneggiamento di una materia che le è serva, secondo i rapporti tradizionali di «signoria tra anime e materiali» (p. 241). Ma questo binomio non sussiste più, dice Sloterdijk. Non siamo più innanzi a una tecnica di dominio sul mondo, cade la «forma di operatività padronale» (p. 242). È per questo che, al tono presuntamente tecnofobico del *Gestell* Sloterdijk propone l'omeotecnica (p. 242), che «procede sulla via del non fare violenza a ciò che ha davanti. Essa apprende intelligentemente l'intelligenza e produce nuove occasioni di intelligenza» (pp. 242-243). La tecnica si comprende a partire dal principio di cooperazione che ne sta alla base. L'informazione è infatti anche una progressiva riduzione dell'oggetto tecnico in oggetto materico (p. 236), che si volatilizza nella propria matericità: «l'agire indietreggia a favore delle operazioni in punta di dito» (p. 239). La dissoluzione dei resti signorili, in cui gli spazi dell'erranza si riducono e si aprono quelli della connessione positiva, che è riluttante alle forme di padroneggiamento (p. 246), è la diagnosi futura di Sloterdijk. Al padroneggiamento, la nuova tecnica, con la caduta del muro della materia da manipolare, lavora sui rapporti e le relazioni (p. 246).

Eppure questa visione, perdendo di vista, tanto quanto l'ontologia, il gioco di potere che muove la tecnica, rischia anche di naturalizzare il potere che invece nella tecnica si esercita. Heidegger coglie quantomeno il fatto che la tecnica sia frutto di una certa configurazione anche storica,

quale è la metafisica. Il rischio di Sloterdijk, proprio nel criticare – o forse *fraintendendolo* – il carattere di erranza della tecnica, rischia di perdere di vista la storicità della tecnica e il potere – oltre Heidegger – che nella tecnica si gioca.

E d'altro canto, sarà pur vero che non si tratta di tecniche che raffinano una materia grezza, manipolandola in senso stresso. Si tratta però comunque di una manipolazione che, questa sì, è ancor più raffinata proprio perché non mostra la sua raffinatezza: la datificazione del reale va proprio in questa direzione. È certamente vero, quindi, il cambio nel rapporto alla materia – anche se una riflessione su come la materia stessa muti sarebbe necessaria – ma non è altrettanto accettabile rimuovere la logica del padroneggiamento nella costituzione della tecnica, che rischia di coglierla come neutra, sia ontologicamente che politicamente. Heidegger non intende interpretare la tecnica in quanto oblio come una sorta di deviazione dall'umano, ma intende piuttosto segnalare come la postura *soltanto* tecnica allontani quell'essere-nel-mondo dalla relazione che egli, fino in fondo, è.

E allora è qui che si istituisce il limite della lettura di Sloterdijk che, proiettando *Sein und Zeit* anche laddove Heidegger lo ha superato, perde i passi innanzi che Heidegger compie, proprio anche dall'altro versante della montagna che la sua *Kehre* segna. Al di là della *Kehre*, infatti, non si apre un misticismo heideggeriano, ma una sua radicalizzazione nel mondo pur se queste radici stanno nella coltre nebbia del suo linguaggio, una nebbia che si supera, tuttavia, nella pazienza di far sì che torni un po' di luce, per vedere come la *Lichtung*, a cui lo stesso Sloterdijk è così affezionato, non è allontanamento dal mondo ma radicamento ontologico.

In *L'ora del crimine del mostruoso* Sloterdijk coglie, nondimeno, un aspetto ulteriore della Modernità che, rispetto alla questione dell'informatizzazione del mondo, delinea un tratto peculiare e denuncia un rischio di primo piano dell'ontologia – e i rischi di una filosofia della tecnica che segua una certa ontologia essenzialistica. Anche in tal caso, abbiamo un concetto heideggeriano – questa volta quello di *Ungeheuer* – di cui Sloterdijk si impadronisce, risemantizzandolo: «Il “mostruoso”

richiamato dal titolo del saggio non andrebbe pensato in negativo, come deformità, aberrazione o monito divino, quanto piuttosto come qualcosa di enorme, smisurato (entrambe le accezioni sono contenute nella parola tedesca *Ungeheuer*): sarebbe in questa capacità smisurata dell'essere umano di produrre e di prodursi» (pp. 437-438).

Siamo nell'epoca del mostruoso in cui l'oggetto è lo smisurato, ciò che va al di là dell'oggetto stesso: il mostruoso indica una violenta alterazione ontologica che diventa nuova generazione ontologica. L'antropologo pone, infatti, in luce come un tratto proprio della contemporaneità sia quello dell'elevata artificializzazione (p. 401), che contrapporrebbe, nei pensatori ontologici, l'artificio all'essere – riproponendo *de facto* una distinzione di natura e artificio. Sicché una tale visione, che fa dell'ontologia un discorso essenzialistico, genera verosimilmente «il disagio di fronte all'artificio» (p. 402), che classifica le realtà artificiali come «bastardi ontologici», figli di corruzione di ciò che, invece, è. In questa dicotomia, gli artifici sono pur sempre intesi come vestigia di mondo apparente rispetto al mondo vero. Heidegger è pienamente iscritto in questa visione come colui che contrappone la tecnica alla “natura originaria” in un posizionamento teorico per cui «la cosa artificiale, pensata a partire dall'essere, non si libererà mai dal sospetto di decadenza ontologica e di tradimento di un'iniziale pienezza di senso e di anima» (p. 404). Una posizione che, nell'epoca del mostruoso, che qui intendiamo come iperbolizzazione dell'artificio, risulta insostenibile: traslocati dal vecchio mondo dell'essere, nell'epoca del mostruoso, l'essere diventa «piccola provincia ontologica» e i pastori dell'essere «scivolano ai margini» (p. 407). In questa dicotomia si originano le contemporanee forme di conservatorismo, ma anche, in fondo, le radici della sua forma nel pensiero heideggeriano.

La visione che Sloterdijk propone rispetto alla tecnica critica il risentimento verso la stessa secondo una narrazione che la ponga in dissidio con l'uomo. Questa è la posizione che Sloterdijk assume, recuperando la dignità dell'uomo proprio lì dove si annida l'offesa che le macchine hanno inferto: se le macchine offendono l'umanità dell'uomo,

che diventa antiquario e lento, è in esse che in realtà Sloterdijk vede spiraglio. Dalla consapevolezza della vulnerabilità della vita, si sta *comunque* «nel bel mezzo delle più progredite architetture di sicurezza» (p. 386). È proprio nell'artificiosità di cui siamo attualmente capaci, anche in senso tecnico, che Sloterdijk riscrive l'offesa delle macchine: fuori dall'idea che la protetica sia una sorta di deviazione ontologica, essa piuttosto è simbolo della capacità accresciuta dell'umanità di estendere corpi fin dove non era nemmeno pensabile. Non è uno snaturare, allora, l'umano, ma un'ulteriore forma di transizione che egli stesso ha reso possibile, anche perché «l'umanità è stata forse qualcos'altro se non l'arte di creare transizioni?» (p. 385).

5. *Umano ma che umano? Mortificare e liberare*

Sloterdijk, in fondo, non perdona a Heidegger l'umanesimo di cui è portatore – cioè quell'idea di umano che presenta dalla cui stortura, poi, discendono le ulteriori critiche che propone e, contemporaneamente la predilezione per altri pensatori.

Nel saggio *Regole per il parco umano*, Sloterdijk riconosce – cosa non da poco – che quello heideggeriano è l'apertura di uno spazio di pensiero «transumanistico o postumanistico» (p. 331) che parte dall'idea che la tradizione non abbia colto *abbastanza* l'essenza dell'umano, sottovalutandolo, un'essenza che si nomina come essenza ontico-ontologica. L'essenza dell'uomo coincide con il compito che può assolvere: «custodire l'essere e corrispondergli», essere "l'essere *Lichtung*": da una soggettività padronale a una soggettività – non soggettivistica che impedisce l'idea stessa di soggetto – che si pone in un'apertura radicale all'essere anzitutto perché radicata in essa: «per Heidegger l'umanismo non porta mai a questo duro esercizio ontologico di umiltà, ma contribuisce piuttosto alla storia dell'armamento della soggettività» (p. 337).

Con la questione del *Raum* Sloterdijk trasforma di senso l'ontologia in antropologia, ma di un'antropologia biologista e vitalistica, segno di demarcazione radicale rispetto a Heidegger. Di questo tratto

heideggeriano è indicatore lo stesso Sloterdijk che in *Regole per il parco umano* coglie quest'impostazione heideggeriana che, nel risuonare con gli altri saggi della raccolta, mostra con evidenza la posizione di Sloterdijk: l'antibiologismo dell'umanismo di Heidegger è primariamente rivolto alla recisione del cordone tra uomo e animale – e nella concomitante ricucitura tra uomo ed essere – che invece Sloterdijk recupera. È questo il punto: dalle intuizioni heideggeriane Sloterdijk riscrive certi rapporti con la vita che Heidegger aveva dismesso.

Da un lato, quindi, ancora umanismo, dall'altro un umanismo antivitalistico che impatta sulle grandi intuizioni heideggeriane che riguardano circolarmente di nuovo la geniale struttura dell'essere-nel-mondo, su cui allora Sloterdijk si inserisce per richiudere la ferita, che Heidegger aveva ingenerato, tra uomo e animale.

Il saggio d'Introduzione all'opera è un saggio direttivo, nel senso che delinea, in effetti, una fisionomia filosofica (p. 19) e spirituale (p. 21) della figura heideggeriana come pensatore del movimento (p. 19) che però si configura come un rinunciatario al trasferimento (p. 19), che respinge la città per restare in provincia¹¹ in cui emerge un autore che, pur pensando la motilità, in realtà tematizza una motilità guidata, in un certo senso, dal restare. Cioè non è uno slancio vero e proprio, ma una stasi, quasi una sorta di stasi accelerata. Il restare in provincia di Heidegger, lasciando fuori dal proprio scenario la scena della città testimonia di un personaggio che si muove dietro le quinte della scena, di un cattolicesimo, quello heideggeriano, da chierichetto e da sagrestano (p. 21), secondo una postura religiosa di chi «opera ai margini» (p. 21).

Assimilabile alla figura di Platone, che fonda una scuola «che nasce dallo spirito di opposizione al teatro senza limiti» (p. 27), risultando come «il primo conservatore» (p. 27).

¹¹ Notoriamente, dopo il secondo rifiuto di una cattedra presso l'Università di Berlino, Heidegger scrive anche un contributo che si intitola *Paesaggio creativo: perché restare in provincia?*, in *Dall'esperienza del pensiero* (1983), tr. it. Il Melangolo, Genova 2011.

Se qualcuno dovesse chiedere cos'è un'accademia felice, la risposta sarebbe: nient'altro che una scuola animata dalla convinzione di essere lo spazio prescelto per l'apparizione di Dio, il tempio miglio rato, l'oracolo illuminato, il teatro superato, il mistero precisato. In tal senso la più antica accademia è completamente felice: essa è sicura dei suoi nuovi mandati teofanici come di un segreto evangelico (p. 30).

Si legge, in questa prospettiva, l'idea di una sorta di redenzione dei singoli rispetto alla vita nel mondo e alla quotidianità per la quale si cerca di elevare gli spiriti una volta entrati nella setta, costituito un «canale ripulito» per le «teofanie più sottili» (p. 30).

La prospettiva che Heidegger traccia in *Sein und Zeit* è fortemente assimilabile a tale visione dal momento che, nonostante fuori da un lessico moralistico¹², traccia un percorso che colloca nella quotidianità la forma deietiva dell'esistenza rispetto a una risolutezza che è concepita come evento raro che si dischiude a partire dall'angoscia che è assimilabile a una situazione (emotiva)-limite capace di dischiudere un'esperienza di radicale verità.

Sloterdijk si concentra su tre tratti della motilità dell'esserci: caduta, esperienza e rivolgimento. La caduta verticale del *Dasein* è la sua stessa gettatezza (p. 38): precipitato nella vita è fin dalla nascita costituito dalla motilità, che però bisogna soggiornare in modo consapevole (p. 35). La prospettiva heideggeriana, più che un movimento *nel* mondo, in tal senso *orizzontale*, indica una motilità verticale che, *sebbene* cada nei pressi di un orizzonte mondano ha il compito di "sollevarsi" da esso, sicché Heidegger, pur rompendo una soggettività sostanzialistica perché connaturata dal movimento, non pensa, fino in fondo, il suo movimento nel mondo: la risolutezza diventa «antidoto contro il declino nel casuale» (p. 40).

Nel primo Heidegger tuttavia non è mai chiaro se il *Dasein*, nella decisione "più propria", possa ottenere per sé il potere di

¹² Equivocamente concepito come tale per l'uso dei termini di *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* che permeano il lessico e il senso di *Sein und Zeit*.

scegliere una direzione concretamente diversa da quella che aveva imboccato precedentemente, o se ciò che qui chiamiamo progetto o decisione non sia solo un cadere interiorizzato e un riprendere il proprio agire come prima, solo in modo un po' più consapevole (p. 42).

«L'orizzontalità del movimento rappresenterebbe il vero e proprio impensato heideggeriano» (p. 435) nella lettura di Sloterdijk, che, piuttosto, recupera proprio questo inedito piano di immanenza, che «implica una valorizzazione dell'esperienza individuale e collettiva che la prospettiva heideggeriana non poteva concepire» (p. 435).

Il passo oltre, anche questo *antropologico*, che Sloterdijk compie in questa lettura di Heidegger è ben colto dal curatore della riedizione, Antonio Lucci: Sloterdijk «rende possibile tradurre in termini spaziali la temporalità, ripensandola come storicità: la vita umana, e la storia degli esseri umani, infatti, non si danno solo (e neanche principalmente) come movimento deiettivo di caduta verticale, come pensava Heidegger, quanto piuttosto come un movimento orizzontale di accumulazione di esperienze e di mobilità nello spazio» (p. 435).

Resta fuori dalla lettura heideggeriana dell'esserci, la possibilità di occuparsi della crescita adulta dell'esserci oltre che della sua vita cittadina, per via del suo «furore del rimanere lì [*Dableiben*]» (p. 56).

«Quando Heidegger insegna il salto nell'aperto in realtà intende un aperto sul posto. Si comporta come se dovesse addentrarsi nella contrada in cui nacque in modo sempre più profondo» (p. 58). Se la rivoluzione di Platone è una conversione dell'anima (p. 69), quella di Heidegger è una via verso il «vero rapporto alla verità» (p. 68). Il mondo diventa erranza in cui si traccia un «salvifico capovolgimento» (p. 71), in cui l'esserci è il «prescelto dal ri-volgimento inviato dall'essere» (p. 78), colui che risponde alla corrispondenza dell'essere.

Non costituisce un caso il fatto che, a seguito della fisionomia tracciata su Heidegger, di un ulteriore prete che prona la natura umana, Sloterdijk si rivolga a Luhmann come colui che, piuttosto, per antonomasia, con la propria teoria dei sistemi *decolpevolizzi*

sostanzialmente l'umano. E Sloterdijk ne riconosce proprio in tal senso l'importanza talché è questo il motivo per cui, nel nuovo *pantheon* che edifica sia proprio Luhmann a prendere parte. Perché forse Sloterdijk è alla ricerca di coloro i quali liberino dalle colpe la soggettività, soprattutto dopo un pensatore come Heidegger che, nonostante la propria epocalità, mortifica l'uomo che ha da redimersi, in cui la colpa diventa addirittura ontologica.

Sloterdijk, infatti, affida a Luhmann la figura, di fatto, di un maestro che ha costituito comunque una svolta all'interno del pensiero (p. 92), riconoscendo un cambio di paradigma, lo stesso, si potrebbe dire, che prima riconosce a Heidegger. E questo non è un elemento di secondaria importanza bensì dirimente per comprendere la struttura del pensiero di Sloterdijk. Se Heidegger va digerito, Luhmann diventa uno strumento perché ciò possa accadere in effetti, nel senso che, in senso opposto a Heidegger, anch'egli segna un passo avanti degno di nota. Ma questo ruolo è riconosciuto a Luhmann in quanto avvocato del diavolo dal momento che «è l'uomo che ha bisogno di un avvocato dinanzi agli incommensurabili pesi del peccato che gli sono stati addossati dai suoi accusatori cristiani, da Paolo e Agostino fino a Pascal, Dostoevskij e di recente da Lévinas» (p. 99).

Sloterdijk pone al centro l'ipercolpevolizzazione (p. 101) dell'uomo che segna l'Occidente e le sue radici cristiane trovando colui che invece decolpevolizza. In una connessione tra libero arbitrio e male, infatti, ripone nell'uomo il peccato, liberando, invece Dio dalla domanda sulla ragione del male: l'uomo libero è fatto per consentire la discolpa del luogo divino, e viene promosso proprio perché deve rimanere a disposizione come colpevole di riserva e come principio di ricambio per ogni sventura umana e cosmica. L'ipercompetenza per il male, determinata sistemicamente, comporta un sovraccarico dell'uomo in quanto essere di libertà (p. 103). In questa storia, «il male si sostanzializza in una volontà dissidente» (p. 107), in quell'arbitrio che spiega il male, sennonché l'uso della libertà diventa libertà per *fare* il male.

La matrice della colpevolezza rimane in auge; a cambiare sono i candidati che occupano il posto del male originario che, tuttavia, sono comunque rinsaldati nell'umano, anche nell'Illuminismo, il cui progetto riluce entro questa prospettiva. Il male diventa ciò che nasce dal fatto che l'uso della libertà d'azione umana, considerata ora un bene, «non abbia ancora portato a un mondo sufficientemente buono (p. 111). Luhmann, piuttosto, non ha alcuna volontà di distruzione che, invece, nell'Illuminismo è in opera perché non persegue alcuna pratica terapeutica. Non c'è alcuna colpa da espiare nel pensiero di Luhmann che, con la propria teoria dei sistemi e di quel funzionamento naturalmente autoriferito, riconduce l'umano alla sua originaria innocenza che così, non più chiamato a rispondere del male, viene decolpevolizzato. L'autosussistenza del sistema, che però riconosce, comunque, l'originaria connessione tra uomo e sistema senza negare un'apertura reciproca originaria, fa comprendere come un sistema sussista.

Il totem che Sloterdijk sta cercando di distruggere non è che quel presunto «antiumanismo codificato agostinianamente» di Heidegger, che però, più che un antiumanismo, resta una forma di umanismo che semmai mortifica l'uomo con la sua colpa: «Luhmann produce una de-escalation rasserenante in tutto ciò che concerne la colpevolizzazione dell'uomo. L'ironia del procedimento consiste nell'emancipare gli uomini dal sovraccarico che, strutturandosi secondo l'architettura delle immagini del mondo, li rende dei soggetti che supponiamo siano eccessivamente ripiegati su di sé. Li fa così partecipare alla quasi innocenza dell'autoreferenzialità naturale condizionata sistemicamente. E sappiamo che quest'ultima rappresenta una necessaria e inevitabile direzione di sviluppo di una condotta referenziale generale, che non può fare altro che oscillare costantemente tra il polo del sé e il polo dell'altro» (p. 122). «Lo smantellamento del sovraccarico del soggetto» (p. 123): questo il compito che Sloterdijk estrae dalla teoria dei sistemi di Luhmann che così fa da controaltare alla fisionomia criptocattolica che ha tracciato di Heidegger. A salvare l'uomo dalla colpa, è, infatti «l'autopoiesi del sistema che precede la coscienza» (p. 125).

E allora Heidegger diventa senz'altro *urticante* con la pesantezza che getta ai piedi dell'umano, quel peso ontologico che lo atterrisce. Heidegger non parla di carenza, alla Gehlen, ma il suo cristianesimo nascosto (e nemmeno troppo, come mostra il primo saggio) mortifica l'umano, che invece ha il prodigio di rigenerarsi sempre e di costituirsi dotato per sua natura della tecnica: appunto, antropotecnico.

Per concludere

Non siamo stati ancora salvati. Saggi dopo Heidegger, tra intuizioni brillanti e slanci ermeneutici discutibili mostra tutt'oggi la propria capacità di indicare al pensiero questioni su cui riflettere, di essere indicatore, a distanza di più di vent'anni, delle cose che contano, come questioni che chiamano perché trasformano il pensiero stesso che apprende il proprio tempo. Se il pensiero è ingaggio della vita che si comprende, allora *Non siamo stati salvati* è il lascito di Sloterdijk come questo tentativo. La trasmissione di una tradizione, di cui il volume in questione, è, ormai parte, non è trasmissione di un lessico – che è altrettanto fondamentale giacché il pensiero è anche tentativo di dare nome al mondo – ma è trasmissione di domanda e risposta, di quella diade che si impone come fondativa.

Rieditare un'opera significa rimettere in circolazione le sue questioni, soprattutto quando si tratta di questioni che non consentono di essere accantonate. In alcuni casi, come nota Antonio Lucci, il tempo «non intacca l'attualità di un'opera in grado di anticipare e tematizzare questioni che si sarebbero poi rivelate centrali per i dibattiti dei decenni successivi» (p. 427), semmai le radicalizza, elimina il superfluo. Così riemerge il necessario come ciò che non cessa di tirare per il collo il pensiero perché continui a domandare.

Alessia Gifuni