Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
(ordinamento ex D.M. 270/2004)
in Filosofia della società, dell'arte e
della comunicazione

Tesi di Laurea

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

La questione della tecnica

Un confronto tra Peter Sloterdijk e Emanuele Severino

Relatore
Ch. Prof. Giorgio Brianese

Correlatore
Ch. Prof. Luigi Vero Tarca

Laureando
Marco Magris
Matricola 844768

Anno Accademico
2013 / 2014

Indice generale

INTRODUZIONE.....4

SEZIONE PRIMA

La questione della tecnica in Emanuele Severino

1. L'ontologia di Emanuele Severino: sull'origine e la storia dell'errore.....11
   1.1 Premessa.....11
   1.2 Il valore immediato dell'opposizione: l'*élenchos*.....13
   1.3 L'evidenza originaria: origini del nichilismo occidentale.....16
   1.4 Coerentizzazione del nichilismo.....20
   1.5 La verità dell'essere: l'eternità di tutti gli essenti.....26

2. Il panorama contemporaneo del pensiero della non verità.....31
   2.1 Il Duumvirato USA-URSS e l'Apparato scientifico-tecnologico.....31
   2.2 La tendenza fondamentale del nostro tempo e l'etica della scienza.....35
   2.3 Il riconoscimento come condizione della potenza.....39
   2.4 Il rovesciamento del mezzo in scopo.....44

3. L'uomo, la tecnica e il sentiero della verità.....53
   3.1 L'uomo, la tecnica e il sottosuolo della filosofia contemporanea.....53
   3.2 Il problema della tecnica e il problema della salvezza.....60

SEZIONE SECONDA

La questione della tecnica in Peter Sloterdijk

1. Panoramica: circoscrizione dell'oggetto dell'indagine e cenni a metodologie e stile dell'autore.....67

1.1 Introduzione e collocazione del concetto di antropotecnica nell'opera di Sloterdijk.....67

1.2 L'antropotecnica nella storia e l'antropotecnica in Peter Sloterdijk: cenni alle metodologie dell'autore.....69

1.3 Il lessico sloterdijkiano: la provocazione come metodologia.....73

2. *Regole per il parco umano*: prima tematizzazione dell'antropotecnica.....76

2.1 Tematiche presenti in *Regole per il parco umano*.....76

2.2 L'umanismo come spunto di riflessione sull'antropotecnica e il confronto con le posizioni Heidegger su questo tema.....78

2.3 L'addomesticamento dell'uomo: una questione di selezione.....82

2.4 Classificazione delle antropotecniche in *Regole per il parco umano* e questioni aperte sul futuro dell'addomesticamento dell'uomo.....87

3. *La domesticazione dell'essere*: allotecnica, omeotecnica e riforma dell'ontologia.....91

3.1 Con Heidegger contro Heidegger: premesse per l'indagine sull'entrata dell'uomo nella *Lichtung*.....91

3.2 La produzione dell'uomo nelle sfere: i meccanismi dell'antropogenesi. 96

3.3 La nuova classificazione delle antropotecniche in *La domesticazione dell'essere*.....101

3.4 Allotecnica e Omeotecnica: riformare l'ontologia per poter comprendere

la nuova configurazione del mondo.....104

4. *Devi cambiare la tua vita*: antropotecnica ed esercizio.....111
4.1 La nuova definizione di Antropotecnica: introduzione al lessico della teoria generale dell'esercizio.....111
4.2 Storia dell'esercizio: ascesi, acrobatica e differenze tra antichi e moderni 115
4.3 L'immunologia universale: selezionare le antropotecniche per salvare l'uomo dalla catastrofe globale.....122

SEZIONE TERZA

Due interpretazioni a confronto: dialogo tra Sloterdijk e Severino sulla questione della tecnica

1. Due pensatori "fuori luogo".....127
2. Il problema della tecnica è un fraintendimento.....135
3. L'uomo è essenzialmente tecnico: uomo, tecnica e salvezza dell'uomo. 140
4. Fare o non fare?.....146
5. Conclusioni.....158

Bibliografia.....164

Sitografia.....167

Ringraziamenti.....168

INTRODUZIONE

Se la questione della tecnica non fosse in una relazione profonda con quella che è l'essenza dell'uomo, essa non si rivelerebbe un tema di così ampia rilevanza nel dibattito contemporaneo.

Il dibattito filosofico contemporaneo sembra essere caratterizzato dalla perdita delle coordinate attraverso le quali l'uomo interpreta se stesso in relazione alle cose del mondo, a seguito della nuova configurazione assunta dai fenomeni grazie agli sviluppi della tecnica, ma anche a causa dello spaesamento e la stasi in cui sembra trovarsi la produttività del pensiero dopo la fine della modernità.

Nel momento in cui la discussione attorno alla valutazione dei limiti da imporre agli impieghi e agli sviluppi delle tecniche diviene per l'uomo una questione che si inserisce fra le problematiche di maggiore urgenza, significa che la tecnica sta oggi mettendo in seria discussione proprio quell'idea dominante di uomo attraverso la quale l'uomo stesso si è fino ad ora compreso, come dicevamo, in relazione alle cose.

A questo punto ci si trova di fronte a un bivio: o il problema lo si affronta indagando quali limiti vadano effettivamente imposti all'agire tecnico, allo scopo di preservare l'integrità della concezione che si ha dell'uomo, oppure, ma questa è una prospettiva che richiede uno sforzo di ben altra portata, il problema lo si affronta domandandosi se non sia proprio quella concezione di uomo ad essere la causa del problema.

La scelta riguardo il percorso da imboccare, a ben vedere, pare rivelarsi forzata, dato che la contemporaneità si mostra, come abbiamo detto, proprio come quel tempo in cui ogni orizzonte di senso attraverso il quale l'uomo si è fino ad ora compreso nella sua relazione con le cose sembra essersi

dissolto, costringendoci perciò al ripensamento dell'essenza dell'uomo.
La questione della tecnica è dunque una sorta di segnale d'allarme, un indicatore che mostra che nel nostro modo di intendere l'uomo c'è probabilmente qualcosa di sbagliato.
Proprio nel momento in cui la tecnica è considerata da molti come l'essenza della nostra epoca, facendo dunque del nostro tempo l'era della tecnica, essa ci interpella radicalmente rispetto alla nostra essenza.

Come testimoni e interpreti della situazione contemporanea, in relazione alla questione della tecnica, abbiamo scelto due pensatori che ne propongono una lettura e un'interpretazione proprio a partire dalla messa in questione radicale dell'essenza dell'uomo: l'italiano Emanuele Severino e il tedesco Peter Sloterdijk.
La rilevanza della questione della tecnica e l'estremo interesse della lettura che ne danno Severino e Sloterdijk è già di per sé una motivazione che ci spinge a voler intraprendere questa analisi.
Tuttavia si può dire che, se da un lato abbiamo utilizzato il pensiero di Severino e di Sloterdijk per avvalerci di due testimonianze attuali e, a nostro avviso, fondamentali, attraverso le quali tentare di avvicinarci a una comprensione della questione della tecnica in ambito contemporaneo, dall'altro lato abbiamo impiegato la questione della tecnica come pretesto per poter mettere a confronto il pensiero di questi due filosofi.
La domanda che è lecito porre a questo punto pensiamo sia: perché proprio Severino? E perché proprio Sloterdijk?
La risposta è che, dei due obbiettivi appena elencati che si propone di perseguire questo elaborato, ad averne stimolato la composizione è stato primariamente l'interesse per il confronto tra il pensiero di questi due autori.
Essendo il tema della tecnica l'elemento che maggiormente accomuna le analisi dei due filosofi, esso costituisce il corpo di quello che è il nostro tentativo di accostare, per osservarle da vicino, due prospettive che si

presentano, ognuna a suo modo, come interpretazioni radicali e decisamente originali della contemporaneità, espresse tramite due linguaggi apparentemente incompatibili tra loro.

Vedremo che il pensiero di Severino si comporta, metaforicamente, come una sorta di mano di Mida: ogni contenuto altro da quello del suo pensiero, se vi si confronta, pare destinato ad essere automaticamente formalizzato e riassorbito all'interno di quel pensiero.

Ciò che permette al pensiero di Severino di avere questa forza è il presentarsi come fondato sul ripensamento (che secondo il filosofo bresciano è per la prima volta un ripensamento che ne testimonia il valore) dell'opposizione originaria sulla quale ogni altra forma di dire e di pensare è costretta da sempre a fondarsi: l'opposizione tra essere e non essere.

Gli esiti di questo ripensamento del valore dell'opposizione originaria da parte di Severino sono stupefacenti, e conducono a una messa in discussione assoluta e radicale di tutto ciò che ha caratterizzato la storia dell'Occidente, filosofia inclusa, sino a definire l'intera storia dell'Occidente come storia del nichilismo.

Anche la questione della tecnica, nella lettura che ne dà Severino, è presentata sulla base di argomentazioni che derivano da quel ripensamento del fondamento di ogni dire e di ogni pensare che è l'opposizione tra essere e non essere. Di conseguenza, la lettura severiniana della questione della tecnica eredita necessariamente il carattere di assolutezza e la forza persuasiva che sono propri di quella tesi che le fa da fondamento.

Ci è sembrato, dunque, che il pensiero di Severino non potesse non essere scelto come testimone principale nei riguardi della questione della tecnica, soprattutto in virtù del fatto che, dalle implicazioni che l'accettazione di questo pensiero comporta, pare sia impossibile svincolarsi attraverso ogni altra forma di pensiero che non coincida di nuovo con quello di Severino.

A questo punto subentra l'interesse che ha suscitato in noi l'affiancare la

lettura della questione della tecnica proposta da Severino, a quella di Peter Sloterdijk.

Sloterdijk, ironicamente, se così si può dire, si fa esplicitamente beffa di qualunque forma di universalità e di rigidità dei concetti fondata sulle categorie appartenenti alla tradizione filosofica (come ad esempio le categorie di essere e non essere sulle quali si fonda, reinterpretandole, anche Severino).

Egli muove le sue argomentazioni lavorando più sulla ricerca di metodologie efficaci tramite le quali formularle, allo scopo di rendere nuovamente produttivo il pensiero, piuttosto che avendo di mira l'universalità e la rigidità dei concetti attraverso i quali argomentare.

Questo atteggiamento è dettato dalla convinzione, propria di Sloterdijk, che le categorie della tradizione, e quindi i suoi strumenti di ordinamento e interpretazione delle cose, o, detta nel lessico di Sloterdijk con il quale ci confronteremo, le sue antropotecniche, si siano rivelate inefficaci per la comprensione della contemporaneità, la cui comprensione necessita pertanto una revisione di quelle categorie.

Ad incuriosirci, a questo punto, è l'esito di un possibile incontro tra i due pensatori.

Se ci immedesimassimo nei panni di un Severino lettore di Sloterdijk, all'affermazione del rifiuto da parte di quest'ultimo di volersi fondare sulle categorie fondamentali di essere e non essere intese nella loro opposizione assoluta, Severino ribatterebbe che questa affermazione di rifiuto, come ogni altra forma di dire e pensare che muove contro l'opposizione originaria di essere e non essere, è determinata dall'errata comprensione di quelle categorie, le quali invece, comprese in maniera adeguata, mostrerebbero l'impossibilità di un loro rifiuto.

Se ci immedesimassimo ora nei panni di uno Sloterdijk lettore di Severino, la risposta a queste ultime affermazioni sarebbe probabilmente un

provocatorio e sfrontato: “e allora?”.

Questo “e allora?”, e la determinazione con la quale la filosofia di Sloterdijk lo pronuncia, metaforicamente, per mezzo delle modalità attraverso le quali agisce e dialoga con la tradizione, è ciò che ci incuriosisce e ci stimola ad andare più a fondo nel suo pensiero, con il presentimento che quel “e allora?” possa condurre a dei risultati originali e degni di interesse in grado, magari, di non essere riassorbiti completamente nella formalizzazione severiniana.

Ben consapevoli della priorità che, nei riguardi del pensare secondo verità, assume il pensiero di Severino, le conseguenze che questo pensiero implica e che mostreremo nel corso della trattazione ci sembrano inevitabili e, tuttavia, inaccettabili come ultima parola alla quale riferirsi per interpretare la contemporaneità.

L'atteggiamento provocatorio e innovativo di Sloterdijk, per lo meno in quanto interprete della questione della tecnica, ci pare la prospettiva più interessante da poter affiancare a quella proposta da Severino proprio perché, nel suo “farsi beffa” dei presupposti della tradizione filosofica, esso ci consegna una lettura della situazione contemporanea che muove da una posizione, e parla attraverso un linguaggio, che sembrano abitare un luogo totalmente altro rispetto a quello dal quale parla il pensiero di Severino.

Alla luce di queste premesse, come vedremo, la lettura della situazione contemporanea proposta da Sloterdijk arriva a manifestare, nonostante tutto, dei punti di tangenza con i risultati delle analisi sulla questione della tecnica del filosofo italiano.

Questo elaborato non vuole avere la presunzione di determinare quale delle due posizioni debba essere considerata quella più adeguata per una lettura veritiera della questione della tecnica.

Qui vogliamo piuttosto approfittare della profonda diversità che emerge tra le due proposte e dell'estrema peculiarità che ci sembra le caratterizzi

rispetto alle altre forme di pensiero che abitano il dibattito contemporaneo, per giungere a una esposizione della questione della tecnica che sia avvalorata dalla varietà dei contributi apportati da entrambe.
Allo stesso tempo, vogliamo servirci dell'occasione fornita dalla comunanza che si instaura tra le analisi dei due autori, determinata dal tema della tecnica, per permettere che si manifesti, nel corso dell'esposizione di questo tema, l'essenza dei corrispettivi pensieri.
In questo modo avremmo la possibilità di evidenziare, attraverso il confronto tra questi pensieri, i punti di contatto e i punti rispetto ai quali le divergenze che si presenteranno potranno essere un'occasione a loro volta per motivare future e più approfondite analisi sulla relazione tra questi pensieri.

L'elaborato, allo scopo di rispettare i propositi appena esposti, sarà suddiviso in tre sezioni.
La sezione prima e la sezione seconda avranno carattere monografico e riguarderanno rispettivamente l'interpretazione di Severino e l'interpretazione di Sloterdijk della questione della tecnica.
In entrambe le sezioni monografiche sarà presente anche un'introduzione generale al pensiero dei due autori, allo scopo di fornire un quadro entro il quale comprendere l'esposizione della questione della tecnica.
La sezione terza è invece dedicata a un confronto delle due prospettive indagate nella sezione prima e seconda.
Il confronto si articolerà nell'individuazione dei punti di tangenza tra le letture critiche che i due autori formulano nei confronti dell'interpretazione tradizionale della questione della tecnica, e nell'esposizione delle soluzioni che i due autori propongono alla problematica della tecnica, mettendone in risalto le eventuali divergenze e compatibilità.
In conclusione alla sezione terza è presente anche una ripresa dei temi trattati in questa introduzione, ossia delle motivazioni che ci hanno spinto a

scegliere Severino e Sloterdijk come testimoni nell'esposizione della questione della tecnica, alla luce di quanto emerso dall'esposizione delle loro proposte.

SEZIONE PRIMA

La questione della tecnica in Emanuele Severino

1. L'ontologia di Emanuele Severino: sull'origine e la storia dell'errore

1.1 Premessa

«La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci»[1].

In questa proposizione, che apre uno dei saggi più importanti e significativi dell'intera opera del filosofo Emanuele Severino, sono contenute le due tesi fondamentali del suo pensiero: in primis, tutta la storia della filosofia occidentale e quindi, come in seguito mostreremo, del *mondo*, è la storia dell'alterazione e della dimenticanza del senso dell'essere. Se questa tesi è corretta, Severino ci sta dicendo che l'intera storia dell'Occidente è storia della non verità, storia dell'errore.

Allo stesso tempo la proposizione di Severino ci dice anche che questa verità, il senso autentico dell'essere, non è stata sempre misconosciuta.

In passato questa verità è stata intravista e siamo informati anche su chi per primo ha esperito questa visione: il più antico pensiero dei Greci.

Da queste considerazioni una sola cosa si rende evidente: l'affermazione che la storia dell'Occidente sia la storia della non verità, dell'errore, dell'alterazione del senso autentico dell'essere e della sua dimenticanza può

1 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, p. 19.

essere accettata solo se prima viene esplicitato quale sia questo senso autentico dell'essere e perché esso sia tale.

Il complesso del discorso di Severino sul mondo contemporaneo e sulla tecnica, di cui noi ci dobbiamo occupare, riceve la sua forza persuasiva interamente dal fondamento della sua ontologia. Sarà quindi una esposizione di questa il primo passo da compiere per poterne dimostrare l'assoluta originalità e l'eventuale validità, in forza della quale si giocherà poi il successivo confronto con le tesi sloterdijkiane.

Il più antico pensiero dei Greci, abbiamo visto, è il custode di quel senso dell'essere che corrisponde all'autentico senso dell'essere. Ma la domanda fondamentale è: in forza di che cosa si può affermare questa autenticità?

E prima: qual è questo antico pensiero al quale Severino accenna nell'apertura del suo saggio? La risposta la troviamo nel titolo del saggio stesso: *Ritornare a Parmenide*. È da Parmenide che la verità dell'essere viene per la prima volta evocata

> Ora, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola –
> quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare:
> l'una che "è", e che non è possibile che non sia
> – è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro
> alla Verità –
> l'altra che "non è", e che è necessario che non sia.
> E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si
> apprende. […][2].

Nel poema di Parmenide l'essere e il nulla vengono posti in opposizione assoluta e non può che essere così, sostiene Severino, perché questa opposizione ha un valore che consiste nel non poter essere negata.

2 Parmenide, *Poema sulla natura*, fr. 2, trad. it. a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2012, p. 45.

Ciò che a noi interessa ora, prima di andare ad indagare in che modo questa verità sia stata alterata dallo stesso Parmenide e poi ancor più significativamente da Platone, è comprendere come Severino proponga di riabilitare in modo definitivo il valore incontrovertibile di questa verità.

1.2 Il valore immediato dell'opposizione: l'élenchos

Vi è un procedimento ben definito che per il filosofo bresciano mostra una volta per tutte come l'opposizione originaria, quella tra essere e non essere, sia un'opposizione immediata, incontrovertibile e perfetta adeguazione di pensiero ed essere e questo procedimento è l'*élenchos* aristotelico.

> Come si deve pensare dunque l'opposizione dell'essere e del non-essere, affinché essa sia vista nella sua verità? Pensandone il *valore*; e cioè, da un lato, che l'opposizione è per sé nota, ossia il predicato (la negazione del non-essere) conviene per sé o immediatamente al soggetto (l'essere), […], e, dall'altro lato, che l'opposizione non può essere negata, perché anche la negazione può vivere come negazione solo se, a suo modo, afferma l'opposizione. È questo, il formidabile contributo dell'*élenchos* aristotelico[3]

Innanzitutto l'affermazione che l'essere non è il non essere si pone in Parmenide come un principio universale, il che equivale a dire che l'essere e il non essere presi in considerazione sono l'essere inteso come trascendentale e il non essere inteso come trascendentale.

> "L'essere non è non-essere" ("Il positivo non è il negativo") è infatti l'*universale*, di cui le varie formulazioni del principio di non contraddizione sono altrettante *individuazioni*. Quando, allora, si pone che A non è non-A, si esclude che quel positivo, quell'essere, che è A, sia una qualsiasi delle determinazioni che sono altro da A, e che

3 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 42.

sono appunto, rispetto ad A, il negativo[4].

Il principio afferma dunque che non esiste una parte di essere che possa non essere, perché ciò che è e non può che essere è la totalità dell'essere, tutto l'essere.

La negazione di questo principio, cioè la negazione che si oppone all'opposizione originaria di essere e non essere, vede la sua stessa esistenza (in quanto affermazione della negazione dell'opposizione originaria), determinata dall'accettazione di quell'opposizione, pena il proclamare la sua stessa inesistenza in quanto affermazione. Questo significa che nell'istante in cui essa vuole affermarsi in quanto negazione, ciò che afferma è proprio la sua inesistenza in quanto negazione.

L'efficacia del processo elenctico sta nel mostrare che l'opposizione originaria tra essere e non essere non solo non è negabile, ma che attraverso la sua negazione essa si rivela incontrovertibilmente come un qualcosa di immediato.

L'affermazione della negazione per sussistere in quanto tale necessita l'affermazione dell'opposizione originaria pena non la contraddittorietà (che è ciò che l'affermazione della negazione vorrebbe affermare, ossia che l'essere trascendentale può anche non essere), bensì il non esistere dell'affermazione della negazione in quanto tale (senonché, affermando quell'opposizione, l'affermazione della negazione dell'opposizione assoluta tra essere e non essere afferma proprio che essa non esiste in quanto negazione, ed è tutto ciò che può affermare).

Questo suo esistere è perciò in ogni caso precluso dal fatto che ciò per cui essa vive è tolto, ossia l'essere una negazione, nel momento in cui ciò che nega è costretta ad affermarlo per vivere in quanto affermazione della negazione.

4 *Ivi*. p. 37.

Il fatto che essa voglia affermare la contraddittorietà (ossia la possibilità che l'essere entri in sintesi con il non essere) non è, ripetiamolo, il motivo per cui non può sussistere. Lo ripetiamo per sottolineare che altrimenti l'incontradditorietà sarebbe un presupposto e l'opposizione originaria si rivelerebbe non immediata.

Il principio universale di Parmenide riceve invece il suo valore dal fatto che la sua negazione non può esistere come negazione pura proprio per il motivo sopra citato: la sua necessità di fondarsi su ciò che nega. Il procedimento elenctico è «l'accertamento di questo autotoglimento della negazione»[5], dell'inesistenza della negazione.

Affermare che l'essere è significa affermare che è in quanto immediato proprio perché l'altro da se, la sua negazione, non esiste, non è in nessun modo in sintesi con esso.

Riguardo l'*élenchos* si può dire con Severino:

> esso non consiste semplicemente nel rilevare che la negazione dell'opposizione è anche affermazione dell'opposizione, bensì consiste nel rilevamento che l'affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è il *fondamento* di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione. In ogni discorso, in ogni pensiero, il significato che emerge nel dire e nel pensare è tenuto fermo nella sua diversità da ogni altro significato, nella sua opposizione, appunto, al proprio negativo. Se questa opposizione non viene pensata, non si costituisce alcun pensiero, nemmeno quel pensiero che consiste nella negazione dell'opposizione[6]

Per potersi muovere all'interno del sentiero della verità, il "sentiero del Giorno" di cui parla Parmenide, è necessario che il dire e il pensare siano adeguati a un fondamento in grado di imporsi da sé e che dimostri il suo valore in quanto immediato, innegabile, incontrovertibile.

---

5 *Ivi*, p.43.
6 *Ibidem*.

Attraverso il processo elenctico[7] (aristotelico) Severino ha dimostrato il valore di quel pensiero che per primo ha intravisto la verità, il vero senso dell'essere. Ma quello stesso pensiero, al bivio tra due sentieri, ha mosso anche il suo primo passo in direzione della non verità.
Si tratta ora di indagare quella che per Severino è, a partire già da Parmenide, la storia dell'errore.
Non è mai scontato ricordare che per il filosofo bresciano "ritornare a Parmenide" non significa ripetere Parmenide. Quello di Severino non è un pensiero "arcaicizzante", ma un pensiero che si propone di "ritornare a Parmenide" per incamminarsi in una direzione diversa da quella intrapresa a partire dal filosofo di Elea e con lui dall'intera metafisica occidentale (anche se quest'ultima a partire da Platone si distinguerà radicalmente dalla modalità con cui Parmenide muove il primo passo sul sentiero della non verità. Questa differenza sarà il tema del prossimo paragrafo).

1.3 L'evidenza originaria: origini del nichilismo occidentale

Quale è stato il primo passo di Parmenide che ha trascinato con sé nel sentiero della Notte l'intera metafisica occidentale e con questa l'Occidente stesso?
Parmenide teneva ben ferma la distinzione originaria tra l'essere e il non essere, ma, ci dice Severino, «per Parmenide l'essere non è le differenze che si presentano nell'apparire del mondo; le molteplici determinazioni manifeste sono tutte soltanto "nomi" (πάντ᾽ὄνομα). Parmenide è insieme il primo responsabile del tramonto dell'essere»[8].
Assieme all'opposizione originaria e incontrovertibile tra essere e non

7 Per un'ampia esposizione del procedimento elenctico, in particolare per comprendere la ragione che costringe la negazione a doversi fondare su ciò che essa vuole negare cfr. *Ritornare a Parmenide* paragrafo 6. "Il 'valore' dell'opposizione del positivo e del negativo".
8 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 23.

essere, Parmenide teneva ferma allo stesso tempo la fede che le cose appaiono come divenienti e che questo divenire è un provenire dal nulla e ritornare nel nulla. Per questo motivo, a causa di questa fede, Severino sostiene che Parmenide si sia trovato costretto a negare l'esistenza del mondo delle differenze. Gli enti per lui sono niente.

La mossa di Parmenide di fronte all'evidenza del divenire inteso come entrare e uscire dal nulla degli enti è stata quella di isolare la totalità dell'essere da questi enti e rinchiuderli nel dominio del nulla.

Niente di più ovvio se si pensa, e Parmenide per primo lo ha veramente pensato, che l'essere e il nulla non possano entrare in sintesi per nessuna ragione, come sopra dimostrato.

L'unica via intravista da Parmenide per salvare l'essere dalla contaminazione del niente di cui sembra evidente partecipino gli enti è stata quella di dichiararne la totale separazione da questi. Questa sentenza (le cose non sono essere e dunque sono nulla), è uno dei motivi che hanno condotto Platone a definire Parmenide «venerando e terribile»[9].

La risposta della metafisica classica a questo annichilimento è arrivata infatti con Platone, anche se il primo vero "occultamento" della verità, la prima dimenticanza del senso forte dell'opposizione dell'essere al non essere è individuata da Severino già nelle parole di Melisso[10].

L'inaccettabilità dell'intendere le determinazioni come inesistenti porta Platone a compiere quel passo che si rivelerà fatale per l'intera storia dell'Occidente:

> Introducendo un *metaxy*[11] fra l'essere e il nulla (*Civitas*, V, 447-480), Platone segna il destino dell'Occidente. Libera il pensiero che diverrà protagonista sempre più esigente

9 Platone, *Teeteto*, 183e, trad. it a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2006 cit., p. 119.

10 Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide* in *Essenza del nichilismo,* cit., p. 35.

11 Il termine greco μεταξύ (metaxy) significa "nel mezzo" o "medio" tra due poli dell'esistenza. In questo passo Severino lo utilizza per riferirsi alla sintesi fra essere e nulla che Platone ha instaurato considerando l'ente come qualcosa che oscilla tra l'essere e il niente.

> della nostra storia: l'affermazione di una dimensione in cui è contenuto ciò che nasce e muore, ossia ciò che, partecipando dell'*essere* e del *niente*, non era e non sarà più, era un niente e sarà ancora un niente. Platone lascia in eredità agli uomini il 'mondo'[12].

Platone salva i contenuti del divenire, le determinazioni, gli enti, dall'illusione in cui li aveva rinchiusi Parmenide e li riconduce nell'essere. Questo il passo in avanti che compie l'allievo nei confronti del maestro.

Nel compiere questo passo però Platone non si libera dello stesso pensiero di cui era persuaso il suo maestro: il divenire degli enti è un evidenza ed è evidente anche che questo divenire è un passaggio dall'essere al non essere e viceversa.

Ma mentre Parmenide, nel pensare questo, teneva fede alla verità dell'essere e all'impossibilità di ogni sua sintesi con il non essere, Platone abbandona la verità dell'essere e lascia che il nulla entri in rapporto con l'essere all'interno di quell'orizzonte che è il mondo.

Con questo gesto Platone perde l'occasione di intraprendere la via della verità che gli si era presentata compiendo il parricidio, ed inaugura il cammino in quel sentiero che è la storia dell'Occidente e del mondo che si caratterizza come storia del nichilismo.

Una definizione precisa del termine "nichilismo" la ritroviamo nel paragrafo *Il punto di vista comune alle relazioni* presente nell'*Appendice alla parte prima* di *Essenza del nichilismo*:

> "nichilismo" significa affermare che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente. Sin da Platone, la metafisica ha identificato le cose al niente: affermando che escono e ritornano nel niente, afferma che sono state e tornano ad essere niente, Il "mondo" è la dimensione in cui il non-niente è niente, e ove Dio o l'Uomo hanno la capacità di operare l'identificazione del non-niente e del niente[13].

12 E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 146.
13 E. Severino, *Appendice alla parte prima*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 137.

In questo passo troviamo, innanzitutto, l'esplicitazione della conseguenza della mossa platonica: se si opera una qualunque sintesi tra essere e non essere, a qualunque livello di determinazione, si sta inevitabilmente sostenendo che le cose sono niente (proprio ciò che Platone voleva evitare compiendo il parricidio).

L'intendere il divenire come passaggio dall'essere al niente e viceversa significa di nuovo riaffermare, questa volta in modo implicito (questo è l'inconscio dell'Occidente di cui tratteremo nello specifico più avanti), che gli enti sono niente. Il nichilismo è proprio questo: trattare l'essere come il niente.

Ma il passo che riguarda la definizione del nichilismo include un'ulteriore affermazione: il mondo è la dimensione ove dio e l'uomo hanno la capacità di operare l'identificazione del non-niente e del niente. Nel momento in cui l'ente si trova slegato dalla necessità che lo lega all'essere (ed è la necessità che l'opposizione originaria impone), o meglio, nel momento in cui *si crede* che l'ente possa essere slegato dalla necessità che lo lega all'essere, quell'ente, all'interno di quella credenza, diviene generabile e corruttibile: operabile. Infatti «ci si può proporre di costruire l'ente, solo se esso è pensato come ciò che può incominciare e finire, ossia, in generale, ciò che può non essere»[14].

La costruzione dell'ente, l'operare su quella sintesi fra essere e non essere che è l'ente spetta alla tecnica. È sempre Platone, spiega Severino, a portare alla luce questo aspetto: l'essere è potenza, potenza di fare o di essere fatto, dove fare è condurre all'essere quello che prima non era ed essere fatto è il venire condotto all'essere. A detenere questa potenza sono l'uomo e dio, quel dio che nasce con Platone[15] e che apre e rappresenta la dimensione privilegiata dell'essere.

---

14 E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 197.
15 Cfr. E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 148.

Tecnica divina e tecnica umana con un diverso grado di potenza, abitano due diverse dimensioni dell'essere le quali, come vedremo in seguito, finiranno per collidere inevitabilmente in un'unica dimensione dove la tecnica in sé sarà l'ente privilegiato.

1.4 Coerentizzazione del nichilismo

Ma a cosa è dovuta l'evocazione di una dimensione privilegiata dell'essere? All'interno della fede dell'Occidente l'ente, privo di un fondamento a causa della dimenticanza della verità dell'essere, è costantemente sottoposto alla rapina del nulla.

In risposta a questo fenomeno evidente (se si tiene ferma la fede nel divenire altro delle cose) l'Occidente, a partire da Platone, ha tentato con varie strategie di assicurare almeno una porzione dell'essere a un fondamento che lo sottraesse a questa costante rapina.

L'assumere il divenire altro come evidenza originaria fa sorgere l'angoscia e il dolore del mortale, che vede l'ente come oscillante tra l'essere e il niente e proprio perché pensa l'ente come libero, in questo suo oscillare, dai legami che lo vincolano all'essere, è costretto a pensare anche alla nientificazione a cui l'ente è costantemente soggetto.

Il mortale è perciò colui che presta fede alla convinzione che le cose siano un evidente entrare ed uscire dal nulla, ed è colui che escogita tutte le strategie per sottrarsi al dolore e all'angoscia che la prospettiva del divenire nulla, della morte, provoca con la sua scoperta. Il mortale è un prodotto di quella fede che nega la verità dell'essere e che crede che la morte sia il diventare nulla dell'ente.

L'insensata ricerca di strategie per sottrarre l'ente alla sua nientificazione definirà la storia della metafisica occidentale. Perché insensata?

Essa in quanto dimentica della verità dell'essere cercherà insistentemente, come si è detto, un rimedio alla condizione precaria in cui è gettato l'ente nella sua oscillazione tra l'essere e il nulla; questo rimedio però, questo fondamento che viene ricercato, non può vincere quell'evidenza originaria in risposta alla quale viene ricercato.

Un altro elemento cardinale della critica di Severino all'Occidente è la dimostrazione di come, se si vuol tener ferma la fede nel divenire nichilisticamente inteso, ogni immutabile che viene evocato all'interno di questa fede, ogni fondamento che viene ricercato a partire da questa fede, è destinato ad essere travolto e dunque smentito da quel divenire che è l'oggetto della fede stessa. Infatti, tenendo fermo il principio parmenideo la cui validità è stata mostrata sopra:

> L'aspetto più drammatico di questa situazione è che ormai il pensiero va alla ricerca dell'‘essere necessario’, ne tenta una *dimostrazione.* Esiste un essere necessario? Ossia un essere di cui non si possa dire che non è? L'intorpidimento del senso dell'essere porta a domandare intorno a ciò che sta alla base di ogni dire e quindi anche di ogni domandare[16].

L'*episteme*, così come la ha intesa l'Occidente, è quel sapere che ricerca un fondamento che sia stabile di per sé, definitivo, incontrovertibile.

Tuttavia, proprio partendo dal ricercarlo (ricercandolo come se fosse una possibilità e non un che di immediato), quel sapere non potrà mai rivelarsi il fondamento che si mostra di per sé, che sta su da sé, il fondamento epistemico.

Il tentativo, sorto con Platone, di ricercare quella dimensione privilegiata dell'essere che, una volta trovata, salva da quell'angoscia in cui cade il mortale nel momento in cui attesta l'evidenza del divenire e quindi dell'evidente (per il mortale) entrare e uscire delle cose dal nulla, è un

16 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 32.

tentativo destinato al fallimento.

È bene analizzare più nel dettaglio i motivi di questo fallimento: l'Occidente, nel suo aver fede nell'evidenza del divenire nichilistiamente inteso, ha innanzitutto temporalizzato l'essere.

Lo stesso principio di non contraddizione aristotelico ammette la sua validità per quel tanto che l'essere è: l'essere è *quando* è e non è *quando* non è. In quest'affermazione gli "abitatori del tempo" (così Severino definisce nel suo scritto *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo,* coloro che credono di abitare un tempo in cui l'essere è contrapposto ad un tempo in cui l'essere non è) non vedono nulla di contraddittorio, anzi, proprio in quanto l'essere è nel tempo, esso è per loro salvo dalla sua identificazione con il non essere (che si distingue dall'essere, secondo questa convinzione, proprio in quanto non è *quando* non è). L'essere nel tempo si articola in un passato dove l'ente non era ancora, un presente dove l'ente è e un futuro dove non sarà più: questo per l'abitatore del tempo è attestato da una evidenza che per lui è originaria e che lo porta ad escludere che l'essere coincida con il non essere.

In questo modo però, ammettendo che vi sia un tempo in cui l'essere non è, l'abitatore del tempo non presta attenzione all'impossibilità e alla autocontraddittorietà della propria affermazione.

Ammettendo un tempo in cui l'essere non è, passato, presente o futuro che sia, si sta implicitamente affermando che l'essere è niente, ma non solo: proprio perché si tiene ferma questa convinzione, come già dimostrato, si fa emergere anche la necessità di dover salvare in qualche modo l'essere da questo suo oscillare tra il non essere ancora, l'essere stato e il non essere più.

Inconsciamente si vuole allo stesso tempo che l'essere sia e non sia, perché nel momento in cui (nel sapere epistemico) si va alla ricerca di quell'immutabile che, nel suo essere eterno e quindi fuori dal tempo, trae in

salvo l'ente dal nulla in un orizzonte di senso prestabilito si sta, al contempo, nientificando l'ente ed entificando il niente.

> L'*episteme* intende essere innanzitutto l'affermazione incontrovertibile del divenire dell'ente, ossia del suo uscire dal niente. Ma questa affermazione è essenzialmente inconciliabile con l'apertura che vuole progettare e anticipare in modo incontrovertibile il senso della totalità dell'ente. Nella storia occidentale, la fede nell'evidenza ossia nell'incontrovertibilità del divenire, si è fatta sempre più chiara e sempre meno disposta a lasciarsi sopprimere dal progetto anticipante dell'*episteme.* In quanto ciò che ancora è un niente (ossia che l'*episteme intende* porre come un ancora niente) è predestinato alla verità dell'ente, esso non è un niente, bensì è già, e non può uscire dal niente; e in quanto l'ente esce dal niente, non è predestinato alla verità dell'ente: in quanto esce dal niente, non esce dalla già essente predestinazione della verità dell'ente, e cioè non è già catturato dalla verità dell'ente[17].

Infatti, se si tiene ferma la convinzione che l'essere sia nel tempo, non è solo l'ente ad essere già inscritto nell'orizzonte del niente (e quindi identificato col niente), ma anche il niente, una volta stabilito un orizzonte di senso che anticipa il divenire degli enti è già da sempre entificato: l'anticipazione attraverso l'evocazione di un immutabile inscrive il niente all'interno di quel significato che andrà ad assumere nel tempo in cui il niente sarà ente.

Anche nel momento in cui quell'ente tornerà ad esser niente, il niente non potrà essere inteso come puro niente proprio perché porterà con sé l'esser quel niente che è divenuto dall'ente.

La ricerca della verità immutabile, come rimedio al dolore provocato dalla configurazione del divenire nichilisticamente inteso, trova nella filosofia contemporanea il suo più grande antagonista.

Se l'intera storia della metafisica da Platone a Hegel è stata questo tentativo di affermare un orizzonte di senso immutabile che traesse in salvo l'ente dal

17 E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, cit., p. 47.

niente per mezzo di un ente privilegiato (che ha assunto le forme più disparate nel corso della storia), la filosofia contemporanea è quel pensiero che mostra l'impossibilità di ogni immutabile, fatta eccezione per il divenire in quanto tale.

Mentre la filosofia sino a Hegel si presentava come *episteme*, la filosofia contemporanea, che secondo Severino vede in Nietzsche e Gentile (ma ancor prima in Leopardi), i suoi esponenti più radicali, è quella filosofia che, nel suo percorso, si è occupata di distruggere gli immutabili evocati dall'*episteme* e di dimostrare l'impossibilità di una verità definitiva in quanto tale.

Il pensiero della filosofia contemporanea mostra come ogni anticipazione di senso contraddica quell'evidenza originaria che è il diventar altro delle cose per mezzo del divenire.

Ricercare una verità definitiva alla quale il divenire delle cose si deve adeguare significa perciò negare il divenire, che è proprio il presupposto che nessuno, né il sapere come *episteme* né la filosofia contemporanea, intende negare.

L'*episteme*, fatti i conti con queste considerazioni, troverà la sua naturale prosecuzione nella scienza sperimentale: un sapere ipotetico e non assoluto, che non crea anticipazioni rispetto a ciò che proviene dal divenire degli enti bensì costruisce le sue ipotesi attorno a ciò che il divenire presenta di volta in volta. Un sapere che, come vedremo, è sempre pronto a modificare le proprie ipotesi per assecondare il divenire in maniera sempre più efficacie, ostacolandolo sempre meno e permettendo in tal modo il massimo dispiegamento di quella potenza di cui si parlava nel paragrafo precedente che è la potenza di fare, agire, operare, che trova negli immutabili il suo limite e nella tecnica il suo massimo dispiegamento.

Vi è dunque un percorso compiuto dall'Occidente che ha condotto a quella che Severino chiama la coerentizzazione dell'errore, o

coerentizzazione del nichilismo.

Il nichilismo raggiunge via via la coscienza che, per tenere ferma quella che per esso è l'evidenza originaria, è costretto ad abbandonare ogni tentativo di previsione che non sia provvisorio e revisionabile.

All'interno di questo percorso che vede ai suoi due poli i "metafisici" e gli "anti metafisici", l'*episteme* e l'anti-*episteme,* Severino individua la costante che accomuna entrambi e che è la loro essenza: il nichilismo.

> Oggi si rifiuta la metafisica, perché conduce all'affermazione di un ente immutabile, che rende impossibile la visibile creazione umana; ma si continua a pensare metafisicamente, perché si tien fermo il "mondo", come orizzonte assoluto dell'essere, in cui l'uscire dal nulla e l'annullamento dell'essere (sempre più controllati dall'uomo) sembrano stare davanti agli occhi di tutti[18].

Sia chi promuoveva la ricerca dell'immutabile che chi ha promosso la liberazione del mondo da ogni immutabile è rimasto fedele a quella convinzione di fondo che è il divenire nichilisticamente inteso.

L' "anima greca" è comune sia agli uni che agli altri ed è quell'anima per la quale l'ente è considerato insieme ente e niente.

Dopo Parmenide si è voluta tenere ferma questa convinzione ricercando quel medio che mantenesse l'opposizione tra l'essere e il niente senza la quale nulla può essere pensato e al contempo, proprio cercando un medio per fondare quell'opposizione, si è trattato l'essere come il nulla. Ma questo trattare l'essere come il nulla, l'ente come il niente, è quel nichilismo che è rimasto inconscio e che è l'essenza sia dei metafisici che degli anti metafisici.

Fino a qui abbiamo descritto quello che per Severino è il percorso dell'errore, della non verità, ovvero la storia dell'Occidente come quel percorso che rivela la sua essenza nel nichilismo.

---

18 E: Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 149.

Per concludere questa panoramica sui tratti fondamentali dell'ontologia severiniana è necessario ora mostrare come la verità dell'essere vada intesa al di fuori del "sentiero della Notte" e quindi in che modo ci si possa addentrare per la prima volta nel "sentiero del Giorno."

1.5 La verità dell'essere: l'eternità di tutti gli essenti

Abbiamo visto sin qui la critica che Severino muove all'Occidente e anche a causa di quale pensiero secondo il filosofo bresciano l'Occidente ha percorso il sentiero della non verità piuttosto che quello della verità: la persuasione che il divenire sia un entrare e uscire delle cose dal niente.
Solo all'interno di questa persuasione è possibile pensare che l'ente sia generabile e corruttibile e dunque solo all'interno di questa persuasione si può pensare che l'ente sia tecnicamente manipolabile.
Per poter passare ad affrontare nello specifico il tema della tecnica a cui si è fino ad ora solo accennato e che è il tema centrale del confronto tra i due filosofi che questa tesi vuole prendere in considerazione, i cenni alle basi dell'ontologia severiniana fin qui presentati potrebbero essere già sufficienti: per Severino la tecnica e lo stesso concetto di "agire" o "fare" così come sono sempre stati declinati all'interno della tradizione trovano posto per l'appunto solo in quel *mondo* che è il risultato dell'interpretazione platonica dell'ente come oscillazione tra l'essere e il niente e che abbiamo fino a qui descritto.
Tuttavia, per essere in grado di operare un confronto con il pensiero di Peter Sloterdjik riguardo le soluzioni che i due filosofi propongono al problema della tecnica, si rivela necessario concludere questo *excursus* sull'ontologia severiniana affiancando la critica all'Occidente con una breve panoramica su quella che, per Severino, è la verità dell'essere e dunque la risoluzione dello stesso problema della tecnica.

Si può partire da questa considerazione: pare che se l'Occidente non avesse interpretato l'ente come separato dal suo essere (e quindi non necessariamente in sintesi con esso bensì solo "temporaneamente") si sarebbe potuto incamminare già da tempo nella verità dell'essere. L'*episteme* forniva all'immutabile il privilegio di essere l'unico ente in cui essenza ed esistenza erano originariamente in sintesi, ma, come abbiamo visto, il percorso dell'Occidente si è condotto da sé alla coerentizzazione delle proprie premesse e dunque al riconoscimento dell'impossibilità di una dimensione privilegiata dell'essere dove l'essenza e l'esistenza sono già da sempre sintesi originaria. Di conseguenza, all'interno del pensiero dell'Occidente, l'esistenza in quanto tale è un qualcosa di contingente.

Nella contesa tra l'immutabilità dell'essere mostrata come necessaria da Parmenide e l'evidenza del divenire di cui la civiltà occidentale (Parmenide incluso) è persuasa l'ha avuta vinta, per così dire, il secondo contendente.

L'*episteme* ha voluto unire in sé «due tratti contrastanti, uno dei quali finisce, nella storia del nichilismo, col sopprimere l'altro».[19]

Il risultato di tutto ciò è che all'interno della fede nel divenire altro delle cose ci si è resi conto della precarietà estrema che caratterizza l'ente nella sua oscillazione tra l'essere e il niente e dell'impossibilità di assicurarlo a un orizzonte di senso stabile.

Ma il divenire è veramente l'entrare e l'uscire delle cose dal nulla? La risposta di Severino è negativa.

Se si tiene fermo il pensiero che testimonia la verità dell'essere a cadere non può essere la sintesi originaria di essenza ed esistenza che compete ad ogni ente (fondata sull'opposizione originaria tra essere e non essere), ma piuttosto la convinzione che il divenire sia divenire altro degli enti.

Il divenire altro delle cose, la temporalizzazione dell'essere, è un'interpretazione trasformata in evidenza fenomenologica.

---

19 E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 46.

L'evidenza ci mostra che gli enti appaiono e scompaiono, ma questo non significa che

> ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela. Questo lo si *interpreta* sulla base del modo in cui qualcosa appare e scompare; quando qualcosa, che non era mai apparso, appare, si dice che nasce e che prima era un niente; quando qualcosa scompare e non fa più ritorno si dice che muore e diventa un niente. E gli uomini hanno imparato che quando qualcosa compare in un certo modo, prima non era mai apparso; e, quando scompare in un certo modo, poi non farà più ritorno. Ma questa è l'interpretazione non veritativa del divenire […]. La comprensione veritativa del divenire, che è contenuto dell'apparire, rileva invece il silenzio dell'apparire circa le sorti di ciò che non appare. E se queste sorti sono taciute dall'apparire come tale, esse sono svelate "senza adornamenti" […] dalla verità dell'essere che […] dice che l'essere è e non può non essere e resta eterno presso di sé[20].

Il divenir altro delle cose non è quell'evidenza originaria attestata dall'esperienza che conduce a negare l'opposizione originaria tra essere e non essere e a operare una sintesi tra questi.

Severino dimostra che mai noi abbiamo a che fare per esperienza con il divenire altro degli enti: nel momento in cui una cosa appare o scompare ciò di cui facciamo esperienza è solo il suo essere prima apparsa e poi scomparsa dall'orizzonte dell'apparire. «L'apparire non attesta altro che una successione di eventi»[21].

Ma, quando Severino accenna alle sorti del contenuto dell'apparire, ci dice che queste sono svelate senza adornamenti dalla verità dell'essere.

A questo punto la domanda fondamentale diventa: qual è la sorte dei contenuti dell'apparire e dunque degli enti, ma anche dell'apparire in quanto tale?

> Se dell'essere (di ogni e tutto l'essere) non si può pensare che non sia, allora l'essere (di

20 E. Severino, *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 86.
21 *Ibidem.*

> ogni, di tutto l'essere) non si può pensare che divenga, perché divenendo, non sarebbe – non sarebbe cioè prima del suo nascimento e dopo la sua corruzione. Sì che *tutto* l'essere è immutabile. Non esce dal nulla e non ritorna al nulla. È eterno[22].

Questa la tesi di fondo dell'ontologia di Severino.

Attraverso la critica alla storia dell'Occidente e al suo modo di intendere nichilisticamente il divenire Severino dimostra come la verità dell'essere testimoniata da Parmenide debba essere conciliata con il manifestarsi della processualità dell'apparire degli enti in modo non contraddittorio: incamminarsi nel sentiero del Giorno significa avere coscienza della non contraddittorietà che sussiste tra l'immutabilità dell'essere ed il suo apparire processuale.

Ritornare a Parmenide dunque, per rendere esplicito ciò che Parmenide non è riuscito a pensare: come poter, tenendo ferma la verità dell'essere, intendere le differenze, gli enti, in modo non contraddittorio con l'evidenza della processualità del loro apparire e scomparire.

Dimostrare questa incontradditorietà è l'impresa che Severino compie attraverso il suo discorso.

L'essere, *tutto* l'essere, è eterno. Lo stare innegabile dell'essere è il destino, che sta al di là, ma nel senso che la contiene, della storia del nichilismo e dunque della storia della sua dimenticanza del destino in quanto verità dell'essere.

Il destino è perciò quello stare innegabile che l'*episteme* vorrebbe essere ma che, proprio partendo dal ricercarlo, non sarà mai.

Si è parlato dell'inconscio dell'Occidente in quanto l'Occidente crede di trattare l'ente come ente ma inconsciamente lo tratta come un niente: Severino definisce questo inconscio l'inconscio superficiale dell'Occidente, l'essenza della sua coscienza alienata.

C'è un secondo inconscio, che è quello più profondo ed è l'essenza della

22 *Ivi*, pag. 63.

coscienza non alienata dell'uomo che è il destino della verità.
Se ogni ente è già da sempre tratto in salvo dalla totalità dell'essere lo è, dunque, anche quel pensiero che testimonia la non verità dell'essere.

Sul rapporto che intercorre tra l'uomo e il destino della verità ritorneremo nella fase conclusiva di questa sezione, dopo aver messo a fuoco il problema della tecnica in tutti i suoi aspetti per mostrare come questo si inserisca all'interno dell'orizzonte della verità dell'essere secondo Severino.
Abbiamo posto le basi per poter intraprendere ora un'analisi del mondo contemporaneo e dei suoi sistemi e sottosistemi attraverso i testi di Severino che ne danno una lettura alla luce della sua ontologia, mostrando come le vicende odierne, gli sviluppi della società in forme sempre più "efficienti" di controllo degli eventi e i contrasti tra le forze in gioco per il dominio del mondo, così come la supremazia sempre più palese della tecnologia sull'uomo, non siano altro che dirette conseguenze della dimenticanza della verità dell'essere.

2. Il panorama contemporaneo del pensiero della non verità

2.1 Il Duumvirato USA-URSS e l'Apparato scientifico-tecnologico

L'indagine di Severino sul panorama contemporaneo è stata affrontata in una molteplicità di testi, alcuni anche di carattere esplicitamente divulgativo, con approfondimenti di volta in volta specifici sugli elementi più rilevanti riguardo le conseguenze che la fede nel divenire nichilisticamente inteso hanno fatto emergere nel corso della storia dell'Occidente.

Il manifestarsi degli accadimenti storici, in particolare dei rovesciamenti da una forma di volontà di potenza all'altra (da un modo di intendere il dominio sulla creazione e distruzione degli enti all'altro), viene inserito da Severino all'interno del suo discorso sull'ontologia e si presenta non come una possibile lettura di quello che è il corso della storia dell'Occidente bensì come necessaria conseguenza di quella che è la fede nell'oscillazione dell'ente tra l'essere e il niente.

Come abbiamo visto l'ontologia greca ha evocato per la prima volta il senso forte dell'essere e del nulla e ha segnato la svolta che ha condotto l'umanità dalla dimensione mitica dell'esistenza alla dimensione dell'*episteme*.

> Che cosa vedono i Greci? Incominciano a vedere, nel produrre e nel distruggere, qualcosa che non era mai stato veduto […]. I Greci per primi pensano il significato assolutamente negativo del niente[...]. Per la prima volta, dinanzi agli occhi dei Greci appare la forma estrema del produrre e del distruggere e dunque per la prima volta l'uomo agisce proponendosi di far uscire le cose dal niente e di farvele ritornare[23].

23 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 2008, cit., p. 15.

Pensare il nulla così come è stato pensato per la prima volta dai Greci, privo dell'ambiguità che caratterizzava la dimensione mitica dell'esistenza, costringe l'uomo a fuoriuscire da quest'ultima dimensione e a ricercare un sapere che, a differenza del mito, non sia ambiguo, ma in grado di imporsi in modo assoluto al di sopra dell'oscillazione a cui l'ente è sottoposto secondo quello stesso pensiero: l'oscillazione tra l'essere e il nulla.

Questo nuovo sapere deve essere in grado di sottrarsi al divenire nichilisticamente inteso e per questo deve possedere la qualità dell'immutabilità, del valore assoluto, deve essere *episteme*.

Che cosa muove l'uomo alla ricerca di un sapere immutabile? Lo abbiamo già visto: l'angoscia provocata dall'evocazione del divenire e quindi l'essere in costante balia dell'oscillazione tra essere e nulla.

L'uomo ricerca un orizzonte di salvezza dal nulla. Vuole che l'ente sia niente e allo stesso tempo non vuole che l'ente sia niente.

Vuole che l'ente sia niente, perché è solo in una prospettiva che include l'oscillazione dell'ente tra essere e nulla che è possibile parlare di creazione e distruzione e, dunque, anche di dominare questa creazione e distruzione degli enti.

Non vuole che l'ente sia niente perché, in questa prospettiva, il mortale è esso stesso un ente soggetto al processo di produzione e distruzione.

Inoltre nel volere che l'ente sia niente vuole allo stesso tempo tenere distinti essere e niente per non infrangere il principio di non contraddizione.

Di questa contraddizione ci siamo già occupati e ce ne occuperemo nuovamente più avanti nel discorso; quello che qui è importante analizzare è il percorso compiuto da questa volontà di dominio sull'ente che è cominciato con l'evocazione degli immutabili e si è protratto sino ad abbandonare la dimensione dell'*episteme* per entrare nell'era della tecnica.

Si possono distinguere dunque, attraverso le argomentazioni di Severino, tre fasi in cui la storia del nichilismo è apparsa: la dimensione

mitica che precede l'avvento della filosofia e quindi del pensiero che testimonia per la prima volta in modo non ambiguo l'opposizione dell'essere e del nulla, la dimensione dell'*episteme* che nasce appunto da questa testimonianza e dalla necessità di salvezza che questa porta con sé ed infine l'era della tecnica, nella quale il nichilismo si fa coerente con i suoi presupposti e abbandona ogni tipo di verità definitiva per lasciar irrompere un divenire pienamente libero di dispiegarsi, liberando in questo modo anche il dominio sulle cose dai vincoli imposti dall'*episteme* che ne limitavano la potenza.

Si deve infatti leggere la storia dell'Occidente, secondo Severino, come quel processo dove è possibile individuare il concretizzarsi delle premesse della fede nel divenire nichilisticamente inteso e questo lo si può mostrare ad esempio attraverso l'analisi di quei rovesciamenti che hanno portato le grandi potenze, alla guida del mondo fino a pochi secoli fa, a capitolare.

«Ci si chiede quale sia l'eredità dell'Europa nel mondo», scrive Severino in apertura al suo saggio dal titolo *La tendenza fondamentale del nostro tempo,* e prosegue

> In genere si lascia un'eredità quando si muore. In che senso l'Europa è incontestabilmente morta? Nel senso che non è più alla guida del mondo. Ha lasciato questo compito agli Stati Uniti e all'Unione Sovietica, o, meglio, al Superstato che risulta dalla discorde concordia delle due superpotenze. Dal Duumvirato USA-URSS dipende ormai "in ultima istanza" il destino della terra[24].

Quest'affermazione risale all'anno 1988 ma resta pressoché invariata anche in scritti di data più recente come *Capitalismo senza futuro*[25], che a più di vent'anni di distanza ribadisce sostanzialmente le stesse posizioni riguardo la situazione dell'equilibrio globale tra le superpotenze e considera sempre

24 *Ivi*, p.13.
25 Cfr. E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2012, capitolo 18.

il Duumvirato USA-URSS come attuale guida del mondo (Ora USA-Russia, dopo il crollo dell'Unione Sovietica). Ma qual è l'elemento che consente a queste due superpotenze di ritrovarsi in una tale posizione?

Nessuna civiltà, sostiene Severino, ha trasformato il mondo più dell'Europa e il mezzo con cui l'Europa ha esercitato il suo dominio sulle cose del mondo è l'Apparato scientifico-tecnologico.

Il livello di sviluppo più alto raggiunto da questo Apparato è ora nelle mani delle due superpotenze USA e URSS e lo si può individuare in modo specifico nell'arsenale atomico che entrambe le potenze posseggono.

Essere le detentrici di questo arsenale instaura quell'equilibrio nel loro antagonismo che, dalla fine della prima guerra mondiale ad oggi, ha permesso che nessuna delle due prevalesse sull'altra ed inoltre che nessun antagonista esterno a questo duumvirato potesse interferire prevalendo su di esso.

L'antagonismo tra le due superpotenze è dettato dagli scopi differenti che le caratterizzano: gli USA rappresentano la superpotenza capitalista, l'URSS la superpotenza socialista.

Severino fa notare che questo antagonismo ideologico è destinato a risolversi nel prevalere della potenza che permette il maggior sviluppo dell'Apparato scientifico-tecnologico a sua disposizione e questo sviluppo è tanto più efficacie quanto meno il fine ideologico è rigido nel porre dei limiti allo sviluppo stesso.

Ma anche l'organizzazione ideologica dell'Apparato scientifico-tecnologico, o, più semplicemente, la stessa organizzazione ideologica della tecnica è destinata, secondo Severino, a lasciare il posto all'organizzazione tecnologica della tecnica.

Questo processo fa parte della tendenza fondamentale del nostro tempo ed è di questa tendenza e di una definizione precisa dell'Apparato tecnico scientifico-tecnologico che ora ci dobbiamo occupare.

2.2 La tendenza fondamentale del nostro tempo e l'etica della scienza

Si è detto che le due superpotenze alla guida del mondo devono la loro supremazia al livello di sviluppo dell'Apparato scientifico-tecnologico, perché questo conferisce loro la potenza necessaria per decidere da sole le sorti del mondo. Definiamo con le parole di Severino questo particolare Apparato:

> La scienza e la tecnologia si integrano dunque a quell'insieme di sistemi che rendono possibile il funzionamento degli strumenti portati alla luce dal sistema scientifico tecnologico. Questa integrazione forma un unico grande Apparato. Esso è lo strumento supremo, l'organizzazione di tutti gli strumenti di cui dispongono le società avanzate, la potenza suprema a disposizione dell'uomo […]. Nella sua essenza questo Apparato è una struttura progettante (*ad-paratus, ad-parare*); ossia è una capacità – anzi la capacità massima che sia mai apparsa nella storia dell'uomo – di disporre dei mezzi che sono idonei alla realizzazione di scopi[26].

E ancora: «ciò vuol dire che qualunque possa essere il fine assegnato dall'esterno all'Apparato, quest'ultimo possiede *di per sé stesso* un fine supremo: *quello di riprodursi e di accrescere indefinitamente la propria capacità di realizzare fini*»[27].

L'Apparato è fino ad ora stato asservito alle ideologie delle potenze che hanno dominato la storia dell'Occidente, le quali se ne sono servite come mezzo per la realizzazione dei loro scopi.

Ma le ideologie sono essenzialmente in antagonismo tra loro perché i loro scopi differiscono gli uni dagli altri.

Questa differenza di fondo è necessaria in quanto nonostante la fede nell'evidenza originaria, come mostrato nel capitolo sull'ontologia,

26 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., p. 40.
27 *Ivi*, p.41.

identifichi inconsciamente l'ente con il niente, necessita che le differenze tra gli enti si mantengano tali proprio perché altrimenti lo stesso divenire, in quanto divenire altro, non sarebbe possibile senza appunto un "altro".

Severino mette in luce un elemento che è la chiave per la comprensione degli sviluppi che hanno condotto al panorama contemporaneo, ovvero allo stallo momentaneo nel quale le due superpotenze guidano le sorti del mondo e che le condurrà necessariamente a cedere il loro ruolo alla tecnica in sé: tutte le potenze ideologiche, per mantenere la loro supremazia, si servono della tecnica unita ai metodi della scienza moderna per acquisire la potenza necessaria alla realizzazione dei loro scopi e perciò sono costrette a mettere in primo piano lo sviluppo del mezzo rispetto al perseguimento del fine. Il mezzo assume la priorità e diventa lo scopo primario.

Restando sull'esempio sopra citato, sia il socialismo che il capitalismo si servono della tecnica per mantenere il ruolo di guide e non lasciarsi sopraffare dalla potenza antagonista.

Si tratta di un'organizzazione ideologica dell'Apparato scientifico-tecnologico, nella quale è già però inscritto il rovesciamento nell'organizzazione tecnologica della tecnica:

> nel sistema capitalistico e in quello socialista l'organizzazione "ideologica" dell'esistenza lascia sempre di più il passo alla sua organizzazione scientifico-tecnologica. (E quindi l'organizzazione ideologica della tecnica lascia sempre di più il passo all'organizzazione tecnologica della tecnica). *Questa è la fondamentale "tendenza" in atto oggi sulla terra* [...]. È cioè in atto un processo in cui l'Apparato della razionalità scientifico-tecnologica non solo va riducendo la resistenza che l'ideologia gli oppone all'interno dei due sistemi, ma mette anche in questione l'esistenza stessa di tali sistemi, quell'esistenza che è dovuta alla loro contrapposizione ideologica […]. La tendenza fondamentale del nostro tempo è il progressivo prevalere della razionalità scientifica all'interno della contraddizione tra questa razionalità e

l'ideologia[28].

La volontà di potenza originaria è volontà di dominio ed è perciò fede che l'ente sia niente in quanto oscillazione tra l'essere e il niente.
La volontà vuole e dunque ha fede che l'ente sia manipolabile perché ha fede nell'esistenza del divenire nichilisticamente inteso.
Se questa è la fede e, a questo punto, la volontà originaria (Severino mette in luce l'identità tra fede e volontà), questa stessa volontà di potenza originaria è ciò che inscrive già all'inizio del processo di dominio sull'ente la realizzazione del dominio tecnico su quello ideologico.
L'organizzazione tecnologica della tecnica era già destinata a realizzarsi perché è conforme alla sua essenza, che è la volontà di potenza. In che senso le è conforme?

Tutte le forme di volontà di potenza che si sono combattute nella storia del nichilismo avevano in comune la fede nell'evidenza originaria (la fede nel divenire nichilisticamente inteso), ma differivano tra loro per la loro efficacia o forza pratica determinata dal tipo di scopo che si proponevano.
Il tramontare di determinate forme di volontà di potenza e l'insorgere di altre rivela il susseguirsi di metodi di previsione e dunque di dominio sull'oscillazione dell'ente tra essere e niente sempre più efficaci.
Infatti, come ormai è chiaro, l'evocazione di immutabili è al contempo necessità di assicurare un orizzonte di salvezza e di dominio.
Ma, come dimostrato, ogni forma di volontà di potenza che si vuole imporre come immutabile per fondare un orizzonte di salvezza all'interno della fede nel divenire nichilisticamente inteso è destinata a entrare in contraddizione con quella stessa fede e, per questo motivo, data la presunta immediatezza dell'evidenza in quel particolare modo di intendere il

28 *Ivi*, p.46, 47.

divenire, è destinata ad esserne travolta e annientata.

Una sola forma di previsione e di dominio sull'ente si presenta come massimamente efficacie e apparentemente non in contraddizione con la fede nell'evidenza originaria: la scienza sperimentale.

Se infatti ogni forma di previsione, proprio in quanto tale, è un'entificazione del niente, perché determina in anticipo il divenire ente di quel niente di cui è anticipazione e perciò non lo lascia essere puro niente ma già da sempre ente (Cfr. par. 1.4), il metodo della scienza sperimentale si presenta come un lasciare libero il divenire dell'ente senza che questo sia già inscritto in un orizzonte che lo anticipa.

La scienza sperimentale si fonda sul caso, mettendo costantemente in discussione le sue ipotesi sulla base dei dati che il divenire le presenta di volta in volta; questo metodo si rivela la forma più potente di previsione e dunque di dominio[29].

Sulla base delle ipotesi che la scienza sperimentale di volta in volta propone si fonda l'agire, che non è più un agire regolato da un principio immutabile e dunque fondato una volta per tutte, ma un agire che deve via via confrontarsi con i nuovi dati emersi dallo sviluppo scientifico.

Se si parla di regole per agire, di limiti all'agire, si parla di etica. Ma le etiche che riguardano forme di volontà di potenza diverse dall'Apparato dovranno subordinarsi in ogni caso a quella che è l'etica intrinseca della scienza sperimentale.

Per non soccombere alle forme di volontà di potenza antagoniste ognuna di queste forme è costretta a servirsi dell'Apparato e di conseguenza è costretta a regolare la sua etica conformemente a quella dell'Apparato stesso.

Ma se si parla di etica si parla, come abbiamo detto, di limiti all'agire: che tipo di etica può caratterizzare una forma di volontà di potenza come la

29 Sul rapporto tra le leggi immutabili ricercate dal sapere epistemico e il caso, su cui invece costruisce le sue ipotesi la scienza sperimentale cfr. E. Severino *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1993, parte prima.

scienza sperimentale la quale fonda il suo agire proprio sullo sciogliere ogni limite imposto al divenire?
L'etica intrinseca della scienza sperimentale, così scrive Severino,

> è appunto la volontà della scienza di realizzare lo scopo supremo che essa possiede *di per sé stessa: l'incremento infinito* della propria potenza, la capacità di realizzare insiemi sempre più ampi e differenziati di scopi[...]. Nessun livello di potenza è definitivo e insuperabile; e se lo scopo supremo dell'Apparato è il superamento di ogni limite, l'infinito accrescimento della propria potenza, l'Apparato è vincolato unicamente al suo essere ormai la forma suprema di volontà di potenza, ossia è vincolato unicamente dalla suo volontà di sciogliere ogni vincolo[30].

Per questo motivo la scienza sperimentale, essendo quell'unica forma di previsione che ha come scopo l'incremento indefinito della propria potenza (e quindi essendo una forma di dominio senza alcun tipo di limite che non sia solo provvisorio per il raggiungimento del suo scopo), è conforme all'essenza della volontà di potenza più di qualunque altra forma di previsione.
L'organizzazione tecnologica della tecnica, tramite i metodi della scienza sperimentale, è la realizzazione delle premesse di quell'essenza del nichilismo occidentale che vuole che l'ente sia oscillazione tra l'essere e il niente e perciò vuole inconsciamente che l'ente sia niente: il volere in quanto tale, l'essere volontà di potenza, concretizza definitivamente le premesse sulle quali si fonda solo in quell'orizzonte che è descritto da Severino come "era della tecnica".

2.3 Il riconoscimento come condizione della potenza

Su che cosa si fonda in definitiva l'etica della scienza? La tecnica unita

30 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo,* cit., p. 71.

ai metodi della scienza sperimentale vuole l'incremento indefinito della propria potenza, ma, ricorda Severino, la potenza è tale solo se è pubblicamente riconosciuta.

Questo carattere della potenza è proprio «non solo della magia, ma anche della religione e della scienza»[31].

Ciò che varia tra il riconoscimento che la potenza riceveva nell'era dell'*episteme* rispetto a quello di cui va in cerca nell'era della tecnica è la dimensione coatta che ha assunto questa ricerca di riconoscimento dal momento in cui non si può più parlare di verità definitive e quindi incontrovertibili (verità che non richiedono riconoscimento ma lo ricevono di per sé).

Ma sia prima, che durante, che con la fine dell'era dell'*episteme* «il dominio è appunto un evento sociale, pubblico; più ampia è la società che riconosce l'esistenza del dominio, più esso è potente. Il dominio tende a essere riconosciuto da quella società totale che è l'umanità stessa»[32]. Il dominio tende alla ricerca del consenso universale.

La potenza suprema della scienza sperimentale e perciò la sua capacità di dominio sono tali solo perché giustificate dal consenso, ma lo stesso consenso è una fede: una fede che ha origine nella volontà di interpretare la scienza come potenza.

Lo stesso consenso, fa notare Severino, non è un dato oggettivo: affermare che vi è un riconoscimento è daccapo l'effetto di una volontà interpretante. Il dominio oggettivo della scienza è tale non in quanto essa domina effettivamente il mondo, ma perché il consenso oggettivo vuole credere in questa dominazione.

> Si può affermare che la scienza domina il mondo, solo perché esiste un riconoscimento sociale di tale dominio. Ma che esista tale riconoscimento non è una verità evidente,

31 *Ivi*, p.74.
32 *Ibidem*.

> immediatamente attestata dall'esperienza, ma è il contenuto di una fede, di un atto di volontà, di una interpretazione, ossia di una decisione che il mondo abbia un certo senso. Così come è interpretazione, decisione, fede, volontà, che il sacrificio magico del fuoco faccia sorgere il sole e che il sacrificio di Cristo produca la salvezza dell'uomo[33].

Interpretazione, decisione, fede, volontà, sono qui evidentemente accostate l'una all'altra, questo perché la volontà di potenza che vuole la scienza sperimentale come mezzo per il suo dominio è la stessa volontà, fede, interpretazione e decisione che vuole, ha fede, interpreta e decide che l'evidenza originaria sia il divenire nichilisticamente inteso.
Il fondamento dell'etica della scienza, per rispondere alla domanda che apre il paragrafo, è proprio la fede nell'esistenza di questa particolare interpretazione del divenire come entrare e uscire dal nulla delle cose.
Se il perché la scienza necessiti del riconoscimento è ora chiaro, proseguiamo dunque analizzando il "come" essa riesce ad ottenere tale riconoscimento.

> Tra quanto è implicato dalla destinazione della tecnica al dominio si trova anche il principio che, per dominare, la tecnica deve conoscere il dominato. Altrimenti ne è dominata. Dominata dalla tecnica è – o ha già cominciato ad esserlo – l'intera storia del Pianeta: sono dominati tutti gli scopi che lungo di essa l'uomo è andato proponendosi […]. Il crescente dominio della tecnica implica dunque una memoria crescente del dominato e quindi un organizzazione sempre più efficacie della memoria[34].

La forma più potente di organizzazione della memoria è quello che Severino definisce l'apparato informatico telematico.
Ovviamente, a servirsene sono innanzitutto quelle potenze che credono di servirsi della tecnica stessa per realizzare i loro scopi e si inseriscono

33 *Ivi*, p. 81.
34 E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 2009, cit., p. 9.

all'interno di questo sistema di memoria globale per raggiungere con sempre maggior efficacia tutte le coscienze, in modo tale da ottenere il maggior riconoscimento possibile.

Un chiarimento: il dominio, se è un puro dominio di cose, non esiste.

Per esistere, il dominio deve essere un dominio in relazione ad un "altro" che a sua volta contende per il dominio stesso.

La lotta per il dominio, che consegue all'incontro con l'altro e la sua successiva sottomissione, conducono al riconoscimento del dominante che esercita la propria potenza sul dominato.

Elemento chiave è perciò l'incontro con l'altro, che è la base per la sua subordinazione e il successivo riconoscimento che da questa scaturisce.

Se, come abbiamo detto, il riconoscimento tende a voler essere universale, è chiaro, fa notare Severino, che l'incontro deve essere il più esteso possibile e le distanze che si interpongono tra gli individui in contesa devono essere eliminate sempre più efficacemente.

Così, le potenze che dicevamo si contendono questo spazio di riconoscimento che è la rete informatico telematica, sviluppano l'Apparato scientifico-tecnologico per poter giungere ad un riconoscimento sempre più vasto.

La situazione ideale per questo scopo (che è attualmente perseguito nel modo più efficacie, rispetto alle altre potenze, dal capitalismo), è un contatto diretto con il singolo, in modo da poter avere meno possibilità di resistenza alla subordinazione rispetto a quella che può opporre un aggregato di individui.

Questa "democrazia elettronica", come la definisce Severino[35], apparentemente gioca a favore del capitalismo, ma nella sua realizzazione conduce al dominio della tecnica, che ne fuoriesce maggiormente potenziata e comunica tramite questa realizzazione (anche se ancora in

35 Cfr. *Ivi,* capitolo 2 "La democrazia elettronica".

modo implicito) la sua potenza.

Essa infatti si pone al centro di questa rete informatico telematica e comunica se stessa. Il messaggio autentico «è cioè costituito da quello che comunemente si considera un semplice mezzo, come un *medium* che serve alla trasmissione dei messaggi»[36]. In quest'affermazione risuona l'eco delle parole di Marshall Mcluhan, rispetto alle quali Severino afferma: «Al di là della consapevolezza che Marshall Mcluhan può averne avuto, questo è il significato più profondo dell'affermazione che "il medium è il messaggio"»[37](che è la celebre tesi sostenuta da Marshall Mcluhan in *Gli strumenti del comunicare*[38]).

Dunque è la tecnica, sempre sulla base della fede nel divenire altro delle cose, ad essere destinata al dominio, alla potenza suprema.

Come si sta rendendo sempre più evidente, l'analisi di Severino sul mondo contemporaneo e i suoi accadimenti non si slaccia mai nemmeno per un istante dal fondamento della sua ontologia: ogni elemento preso in analisi all'interno della storia dell'Occidente, proprio in quanto appartenente a questa storia, viene mostrato nel suo essere contraddittorio perché si costituisce all'interno dell'occultamento della verità dell'essere.

La tecnica, da mezzo per il perseguimento degli scopi è destinata a diventare lo scopo supremo, la potenza suprema.

L'analisi del processo che porta al rovesciamento del mezzo nello scopo, e il perché questo processo sia inevitabile per tutte le forme assunte dalla volontà di potenza tranne che per la tecnica sarà il prossimo passo da compiere, per comprendere l'affermazione di Severino per la quale: «che la nostra sia l'età della tecnica è affermazione a cui competono un rigore e un inoppugnabilità essenzialmente superiori a quelli posseduti dalle tesi

36 *Ivi*, p.13.
37 *Ibidem*.
38 Cfr. M. Mcluhan, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it a cura di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 2008.

scientifiche»[39].

2.4 Il rovesciamento del mezzo in scopo

> Il rovesciamento in cui il mezzo diventa lo scopo è inevitabile perché tutte le forze che si servono di mezzi per realizzare i propri scopi sono tra loro in conflitto (Tutte: non solo quelle che si servono della tecnica moderna). E tale conflitto è a sua volta inevitabile perché, da quando abita la terra, l'uomo concepisce e vive le cose – quindi anche se stesso – in modo tale che *ogni cosa*, proprio in quanto così concepita e vissuta, è inevitabilmente in conflitto con le altre e innanzitutto con se stessa[40].

Se si vuole che le cose, per divenire, divengano altro da sé, il conflitto delle cose con le altre cose e con se stesse è inevitabile perché, innanzitutto, per divenire altro devono essere in conflitto con le forme precedenti di loro stesse, ma anche con ciò che sono, per lasciare spazio a ciò che saranno. Anche l'uomo appare a se stesso come una cosa, ma come quella cosa che può volere in anticipo ciò che diventerà e può volere in generale che le cose diventino altro.

In un tale orizzonte la capacità di previsione è ciò che conferisce il maggior grado di potenza a chi la possiede e, come abbiamo già detto, questa capacità massima di previsione è fornita dall'Apparato scientifico-tecnologico. Chi si serve di questa capacità vuole servirsi del mezzo, ossia dell'Apparato scientifico-tecnologico, per realizzare il proprio scopo.

La differenza tra gli scopi, come si è mostrato nell'esempio sopra citato del conflitto tra le due superpotenze ideologiche (capitalismo e socialismo), crea un antagonismo tra le forme di volontà di potenza che si contendono il dominio tramite il mezzo che permette la realizzazione di questi scopi. Questo antagonismo è originario e trova la sua radice nella fede nel divenire nichilisticamente inteso, come le stesse parole di Severino ci indicano nel

39 *Ivi*, p.7.
40 E. Severino, *Capitalismo senza futuro,* p.148.

passo appena citato.

Tuttavia, rileva Severino, «si sorvola sulle implicazioni del rapporto tra il *mezzo* (ciò che serve) e lo *scopo* (ciò che si vuole produrre), e quindi tra la tecnica e le forze che intendono servirsi di essa per realizzare i loro scopi»[41]. Ma soprattutto si sottovaluta «la circostanza che, servendo, il *mezzo s'indebolisce*, si logora, si consuma; ed è inevitabile che ciò accada affinché lo scopo viva e si mantenga sano e integro il più possibile»[42].
Capitalismo, socialismo, democrazia, cristianesimo, umanesimo, diritto positivo e tutte le forme di volontà di potenza che operano all'interno del panorama contemporaneo operano per realizzare scopi differenti e si servono, per realizzare questi scopi, tutti dello stesso mezzo: la tecnica.
Ma se, come abbiamo appena evidenziato, il mezzo, servendo, s'indebolisce, e questo stesso mezzo è ciò che esclusivamente permette la realizzazione degli scopi, sarà lo sviluppo del mezzo a diventare necessariamente lo scopo primario, sostituendosi allo scopo peculiare di ognuna delle forme della volontà di potenza che se ne servono.
Inoltre, più lo sviluppo del mezzo è limitato dalle caratteristiche intrinseche all'ideologia della potenza che se ne vuole servire, più questa potenza si indebolirà rispetto a potenze che permettono una maggiore libertà di sviluppo del mezzo.
C'è una contraddizione di fondo, evidentemente, nel rapporto mezzo scopo, per lo meno fin tanto che lo scopo della potenza che si serve del mezzo non è conforme allo scopo del mezzo stesso.

Prendiamo alcuni esempi: il capitalismo si presenta come quella forma di volontà di potenza che, tra le due forme di questa che si pongono alla guida del mondo contemporaneo, si rivela vincente rispetto alla sua antagonista e rispetto a tutte le altre forme di volontà di potenza che

41 *Ivi*, p. 60
42 *Ibidem*.

concorrono al dominio sulle cose del mondo, perché?
L'analisi dell'antagonismo tra le due ideologie dominanti rivela che gli scopi del socialismo impongono dei limiti maggiori rispetto a quelli del capitalismo allo sviluppo dell'Apparato scientifico-tecnologico di cui entrambe devono servirsi per prevalere l'una sull'altra.
La progressiva democratizzazione del socialismo, per Severino, è un indizio di come questa ideologia, se vuole mantenere la posizione preminente che detiene rispetto ad altre forme di ideologia e, soprattutto, non vuol essere distrutta dal suo antagonista principale, il capitalismo, deve tradire le sue premesse di fondo per evitare di limitare lo sviluppo dell'Apparato e quindi di perdere ciò che le conferisce la sua potenza.
Ma, tradendo le sue premesse, che sono ciò che la fa essere quello che è, quell'ideologia non è più se stessa ma è qualcos'altro.
Questo processo di subordinazione degli scopi al mezzo tramite cui necessariamente quegli scopi devono essere perseguiti è connaturato ad ogni forma di volontà di potenza che si ponga scopi differenti rispetto a quelli intrinseci al mezzo di cui si serve.

La tecnica, guidata dai metodi della scienza moderna, ha come scopo quello di realizzare insiemi sempre più ampi e differenziati di scopi e quindi di accrescere in modo indefinito la propria potenza.
Realizzare insiemi sempre più ampi e differenziati di scopi significa che non vi è limite di alcun genere al perseguimento di questi scopi, né ideologico, né morale, né di nessun tipo.
Nel momento in cui una forma di volontà di potenza, a seguito della caduta della fede in ogni tipo di verità definitiva, crede ancora di poter perseguire uno scopo escludente, quindi limitato, tramite un mezzo che funziona come tale solo in quanto questo mezzo elimina ogni limite alla realizzazione degli scopi, questa forma di volontà di potenza, dicevamo, non si sta rendendo conto della contraddizione che la caratterizza.

Riprendendo brevemente un tema già affrontato: la volontà di potenza vuole il divenire nichilisticamente inteso e lo vuole sopra ogni altra cosa perché ha fede che questo divenire sia un'evidenza più originaria e immediata di qualunque altra evidenza; la storia dell'Occidente è la storia del portarsi a compimento di questo volere tramite il concretizzarsi delle premesse su cui si fonda e quindi tramite la liberazione da ogni limite imposto al divenire. Il concretizzarsi di quelle premesse è possibile solo se la volontà di potenza diviene cosciente della necessità di questa liberazione e quindi si libera di tutte quelle sue forme che impediscono tale liberazione in maniera sempre più efficacie.

Tramite uno sguardo a quella che è la storia dell'Occidente, Severino mostra come le forme della volontà di potenza che hanno condotto alla situazione attuale, ovvero alle soglie dell'età della tecnica, si sono via via effettivamente spogliate dei limiti auto imposti dalla necessità di fondare una dimensione immutabile, che permettesse la salvezza dall'angoscia per la morte.

Forme di volontà di potenza come lo stato monarchico, il diritto naturale, le religioni di vario genere e via dicendo si sono rovesciate in forme di volontà di potenza più efficaci e conformi alla fede su cui si fondano, perché meno limitanti rispetto allo sviluppo del mezzo di cui tutte si sono servite nel corso della storia: il diritto naturale ha lasciato il posto al diritto positivo, la monarchia alla democrazia, il capitalismo ha vinto sul socialismo e via dicendo.

Ma tutte queste forme di volontà di potenza credono ancora che la tecnica di cui si servono sia un mezzo per la realizzazione dei loro scopi, non rendendosi conto che servendosi di quel mezzo sono portate a subordinare i loro scopi allo sviluppo del mezzo e quindi a rovesciarsi inevitabilmente nei mezzi del loro mezzo.

Un tratto interessante, a nostro avviso, del modo di argomentare di

Severino lo si individua nel riportare, all'interno dei suoi testi di carattere maggiormente divulgativo riguardo il tema della tecnica, esempi tratti da situazioni decisamente concrete.

Lungi dal limitarsi solo a considerazioni astratte sui rapporti che intercorrono tra fenomeni quali il capitalismo, il socialismo, la religione, la politica in generale ecc., Severino non teme di confrontare le posizioni della sua ontologia con eventi quotidiani, anche di cronaca.

Questo, evidentemente, per rafforzare ulteriormente la convinzione che la sua posizione non sia una semplice interpretazione tra le altre, oppure un impianto teoretico che non trova contatti con la situazione reale se non parlando per "massimi sistemi", ma che il suo discorso sia invece un linguaggio che testimonia la verità dell'essere, e questa verità , proprio in quanto verità, trova riscontro sia nelle speculazioni prettamente teoretiche che negli accadimenti mondani più specifici.

Per mostrare come il socialismo sia costretto a democratizzarsi per non perdere la sua potenza, ad esempio, Severino affronta un discorso sulla situazione politica italiana ai tempi dello scritto *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, in un capitolo intitolato "Note sulla situazione italiana" appartenente proprio a quello scritto.

Oppure, in scritti più recenti quali *Capitalismo senza futuro* e *La potenza dell'errare,* si possono trovare confronti con le posizioni avanzate da esponenti della politica, della chiesa, addirittura del cinema, sempre atti a dimostrare la contraddizione interna che caratterizza le forme di volontà di potenza quando si impongono scopi escludenti.

In *La potenza dell'errare*[43]*,* ad esempio, Severino prende in analisi la lettera che l'attuale pontefice ha recentemente scritto a Eugenio Scalfari e un'intervista fatta a Scalfari nella trasmissione televisiva *Otto e mezzo* (alla

43 Cfr. E. Severino, *La potenza dell'errare*, Rizzoli, Milano 2013, Sezione seconda, capitolo 2, paragrafo 3: "Equivoci".

quale ha partecipato, in altra occasione, lo stesso Severino), per mostrare come nel dialogo tra questi due esponenti di differenti forme di volontà di potenza emerga, oltre a svariate contraddizioni, l'impossibilità di quella apparente convivenza che si è instaurata tra cristianesimo, democrazia e capitalismo.

Nello specifico qui Severino, tramite la famosa citazione evangelica "date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio", che sancisce la distinzione tra sfera religiosa e sfera politica e quindi una possibile convivenza delle due sfere, mette in luce come queste due sfere, avendo scopi escludenti, portino alla necessaria inclusione di una nell'altra. Severino osserva che quando Gesù chiede di tenere separate le due sfere, sta invece imponendo implicitamente l'identificazione della sfera politica nella religiosa:

> Domandiamo a Gesù se a Cesare – cioè allo Stato – si possa dare qualcosa che sia *contro* Dio. Risponderebbe di *no!* Assolutamente no! Ciò significa che le leggi dello stato non potranno essere contro le leggi di Dio, del Dio di Gesù, della cui verità oggi la Chiesa si ritiene depositaria. Domandiamogli ancora se allo Stato si possono dare leggi *neutrali*, che cioè consentano ai cittadini sia di agire contro Dio, sia di non essergli contrari. Ancora una volta Gesù risponderebbe di no, e altrettanto risolutamente: si renderebbe lo Stato libero da Dio; si lascerebbe ai cittadini la libertà di vivere contro Dio. Con la prima risposta lo stato sarebbe costretto a essere uno Stato cristiano (anzi cattolico); con la seconda lo si lascerebbe libero di non esserlo. Ma anche questa libertà è un modo di essere contro Dio. Quindi per Gesù le leggi dello Stato debbono essere cristiane (e cattoliche)[44].

Abbiamo scelto di riportare l'argomentazione di Severino tratta dal confronto con il dialogo tra il pontefice e Eugenio Scalfari da un lato perché permette di sottolineare, a nostro avviso, quel carattere capillare della verità dell'essere presente nel discorso di Severino, alla quale è riconducibile

44 *Ivi*, pp. 186,187.

anche il fatto quotidiano più concreto e, dall'altro lato, perché permette di addentrarsi più nello specifico in quel processo che è il rovesciamento del mezzo in scopo nel quale sono coinvolte le forme di volontà di potenza diverse dalla tecnica.

Tramite l'esempio della impraticabile convivenza tra stato e chiesa, Severino mostra come due potenze con scopi differenti ed escludenti siano costrette a giocarsi la sopravvivenza dei loro scopi tramite l'accettazione della loro sottomissione al mezzo di cui si servono.

In ogni caso, sia con la sottomissione al mezzo, che con la non sottomissione, vedremo che ogni forma di volontà di potenza è destinata a perire e a lasciare il posto a quell'unica configurazione di questa volontà che non tradisce le premesse su cui si fonda.

Lo scopo della chiesa è escludente rispetto allo scopo della democrazia o del capitalismo, anche se apparentemente queste tre potenze sono in alleanza tra loro all'interno dell'orizzonte del panorama contemporaneo.

Ognuna di queste potenze nel suo dialogo con le altre gli sta implicitamente chiedendo di essere altro da ciò che sono: se il capitalismo, perseguendo lo scopo del profitto, calpesta i diritti dell'uomo che secondo la verità in cui ha fede la chiesa sono inviolabili, la chiesa chiederà al capitalismo di non violare questi diritti. Così facendo la chiesa starà chiedendo al capitalismo di non perseguire i suoi scopi e dunque di non essere più capitalismo.

Allo stesso modo la chiesa chiederà allo stato democratico di essere anche cristiano, come si può intendere dal passo riportato sopra in cui si mostra come per la verità in cui ha fede la chiesa non può essere permesso uno stato non cristiano. Ma così facendo la chiesa starà chiedendo alla democrazia di non essere più democrazia.

Inevitabilmente, in questa situazione in cui ognuna delle potenze è in apparente alleanza con le altre è inscritto, sin dall'inizio, il conflitto che scoppierà non appena una di loro entrerà in contrasto con gli scopi dell'altra.

A quel punto ciò che determinerà il vincitore del conflitto sarà il livello di sviluppo dell'Apparato scientifico-tecnologico che ognuna di esse possiede.
Il conflitto, per ognuna delle potenze che si contendono il dominio del mondo, è però aperto su due fronti: un fronte esterno, che è quello che definisce l'antagonismo tra una potenza e l'altra riguardo i loro differenti scopi ideologici e un fronte interno, che è quello che definisce l'antagonismo che si instaura tra la potenza e il mezzo di cui si serve; mezzo che è costretta a trasformare in scopo pena la sua sottomissione da parte delle potenze che meno hanno limitato lo sviluppo di quel mezzo.

In *Capitalismo senza futuro* viene mostrato come anche il capitalismo, nonostante sia la forma di volontà di potenza vincente sulle altre forme che attualmente si giocano il dominio del mondo, è destinato a sottomettersi agli scopi della tecnica e quindi a perire.
Il capitalismo ha come scopo intrinseco il profitto e per perseguire questo scopo deve prevalere nel conflitto con le potenze antagoniste, cosa che gli riesce più facile rispetto a queste essendo la forma di volontà di potenza che meno limita il potenziamento del mezzo di cui si serve.
Il capitalismo d'altro canto necessita dello sviluppo dell'Apparato non solo per difendersi nel conflitto con le potenze antagoniste, ma anche per risolvere un problema intrinseco alla sua essenza: il capitalismo, realizzandosi, distrugge la terra. Deve quindi sintetizzare la sua azione con la tutela della terra pena la sua auto distruzione.
Inoltre per conseguire il suo scopo il capitalismo necessità che la tecnica non sviluppi forme in grado di eliminare la scarsità dei beni sul mercato e dunque di impedire la circolazione del denaro e delle merci (ma in questo modo sta limitando lo scopo intrinseco del mezzo ed entra in conflitto col mezzo).
Di conseguenza, il capitalismo si ritrova su più fronti ad essere costretto a trasformare i suoi scopi per evitare la sua auto distruzione: esso deve da un

lato impedire la distruzione della terra e quindi porsi come scopo la tutela della terra tramite lo sviluppo dell'Apparato e, dall'altro lato, impedire che lo sviluppo dell'Apparato elimini la scarsità dei beni, limitando lo stesso mezzo di cui si serve e così indebolendosi rispetto ad altre potenze che non impongono al mezzo questo limite.
Severino spiega che se un'azione si assegna uno scopo diverso da quello che la caratterizzava inizialmente essa diviene un'altra azione.
Il capitalismo per salvarsi si troverà in ogni caso a dover decretare la sua fine in quanto capitalismo e a cedere il dominio del mondo all'unica forma di volontà di potenza che non è in contraddizione con le premesse della fede in cui tutte credono.
Il destino della tecnica è dunque quello di assumere il ruolo di guida del mondo, di potenza suprema, anche se apparentemente essa è ancora asservita alle altre forme di volontà di potenza.
Implicitamente e inconsapevolmente invece, da sempre, la tecnica sta trattando come mezzo le potenze che se ne servono, per sviluppare se stessa e perseguire il suo scopo supremo: l'incremento indefinito della potenza, la capacità di realizzare insiemi di scopi sempre più ampi.

Siamo giunti ad avere un quadro di quello che è il panorama contemporaneo alle soglie dell'ingresso nell'era della tecnica, ci resta ora da comprendere quale sarà, secondo le argomentazioni di Severino, il destino dell'uomo all'interno di questa nuova era e, più precisamente, che cos'è l'uomo all'interno della fede dell'Occidente. Inoltre, dobbiamo tornare sui nostri passi e riprendere il discorso sull'ontologia per comprendere quale sia la posizione di Severino rispetto al futuro dell'umanità e della terra, così da poter poi giungere alle conclusioni dell'esposizione del problema della tecnica e comprendere quale possa essere il suo eventuale risolvimento secondo il filosofo bresciano.

3. L'uomo, la tecnica e il sentiero della verità

3.1 L'uomo, la tecnica e il sottosuolo della filosofia contemporanea

Se si parla di uomo, all'interno della storia dell'Occidente, ci si confronta con una serie di definizioni molto diverse e spesso contrastanti tra loro. D'altra parte, Severino rileva che

> *quanto al suo significato fondamentale* l'esser uomo è sempre stato inteso, lungo la sua storia, come un *essere tecnico*, ossia come una forza capace di predisporre mezzi per realizzare scopi: *quanto al suo significato fondamentale*, si sta dicendo, ossia quanto al significato comune che è sotteso ai diversi e anche contrastanti significati secondo i quali l'esser uomo è stato via via interpretato[45].

Questo significa che, all'interno della fede dell'Occidente, l'essenza dell'uomo è essenzialmente conforme all'essenza della tecnica di cui si serve da sempre per soddisfare i suoi bisogni. L'uomo è essenzialmente tecnica.

Già i Greci, rileva Severino, avevano individuato l'essenza dell'uomo nell'agire tecnico quando con Sofocle, nell'*Antigone*, lo definivano *pantopóros áporos*, ossia quell'essere che è capace di percorrere tutte le vie e insieme privo di una via. «Già i Greci identificano l'uomo alla sua *téchne*»[46].

E se l'agire dell'uomo, che è essenzialmente un agire tecnico, è un agire che ha prodotto quegli apparati (gli immutabili) a cui ha affidato la sua salvezza nell'era dell'*episteme,* quegli stessi apparati, che predisponevano per lui

45 E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p.85.
46 E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p.144.

l'orizzonte dell'agire, lo hanno privato di quel massimo dispiegamento della sua essenza e, insieme, hanno privato anche la tecnica della stessa possibilità di dispiegamento (come è stato più volte confermato lungo il nostro discorso).

Con la caduta della fede nella verità definitiva, nell'*episteme* e con l'avvento dell'era della tecnica, l'uomo trova finalmente il proprio inveramento: la libertà di percorrere tutte le vie, di ampliare in modo indefinito la propria potenza.

Quanto al suo significato fondamentale, come si diceva sopra, per l'Occidente l'uomo è essere tecnico, forza che coordina mezzi per realizzare scopi e quindi, se l'Apparato scientifico-tecnologico è la forma suprema di questo tipo di realizzazione, esso è l'inveramento dell'uomo.

Si tenga sempre presente che questo è l'inveramento dell'essenza dell'uomo conforme alla fede nel divenire così come lo ha erroneamente inteso l'Occidente. Questo per ricordare che l'uomo e la tecnica che si stanno ora descrivendo sono inscritti in quella che è la critica dell'Occidente mossa da Severino, non in quella che per Severino è la verità dell'essere.

Ritornando al discorso sull'uomo, possiamo ricordare che così come quegli apparati, che erano le forme di volontà di potenza dell'era pre-tecnica, sono destinati a rovesciarsi in mezzi dell'Apparato scientifico-tecnologico e, dunque, a perire, allo stesso modo anche quell'uomo che si lasciava predisporre da quegli apparati, l'uomo ideologico, è destinato a perire e a divenire uomo tecnico[47].

Con l'avvento dell'era della tecnica l'uomo realizza finalmente la sua vera essenza, ma allo stesso tempo diventa il mezzo dell'Apparato tecnico di cui crede di servirsi.

Il rapporto mezzo scopo che intercorre tra uomo e tecnica è però un

47 Cfr. E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, capitolo 11 "Uomo ideologico e uomo tecnico: la loro sostituibilità (e nota sulla sostituibilità della merce)".

rapporto del tutto particolare: si è accennato precedentemente che la tecnica è quell'unica forma di potenza che non cade in antagonismo con il proprio mezzo perché il suo scopo non è uno scopo escludente. Sia lo scopo della tecnica che lo scopo dell'uomo si identificano nella produzione e coordinazione di mezzi per realizzare scopi, ma c'è una differenza.

Procediamo a piccoli passi: l'uomo, con la perdita della fede nelle verità definitive non ha perso la fede nel divenire nichilisticamente inteso. Per questo motivo, il bisogno di salvezza dettato dall'angoscia per la morte è ancora presente e dunque l'uomo necessita tutt'ora di affidarsi ad un apparato che permetta quella forma di previsione e di dominio necessarie ad affrontare le conseguenze della fede in cui crede.

Il mezzo, l'Apparato, che si rivela maggiormente efficacie alla realizzazione di quegli scopi, per tutti i motivi già esposti, è l'Apparato scientifico-tecnologico, che è supremamente efficacie proprio perché conforme all'essenza dell'uomo secondo quella che è la fede dell'Occidente.

C'è però, nuovamente, una differenza: lo scopo dell'uomo è quello di servirsi dell'Apparato per soddisfare il suo bisogno di salvezza e di dominio, mentre lo scopo dell'Apparato è quello di non porre limiti alla realizzazione degli scopi, di tutti gli scopi.

L'uomo, in quanto tale, ha bisogno dell'Apparato scientifico-tecnologico, ma l'Apparato scientifico-tecnologico, in quanto tale, ha bisogno dell'uomo solo nella dimensione *generica* dell'uomo tecnico:

> Nella situazione in cui attualmente si trova, l'Apparato tecnico, senza l'uomo, non produce potenza. L'uomo è un mezzo insostituibile perché è l'ente che va trasformandosi da uomo ideologico (che nasconde in sé e domina l'uomo tecnico) in uomo tecnico che domina l'uomo ideologico. Nel tempo invece in cui questa trasformazione raggiunge il proprio compimento, solo l'uomo tecnico rimane un mezzo insostituibile […]. L'insostituibilità dell'uomo tecnico è unita alla continua sostituzione degli *individui* tecnici con altri *individui* tecnici. Insostituibile è la

dimensione *generica* dell'uomo tecnico, cioè quella sostituzione continua[48].

La sostituzione di individui tecnici con altri individui tecnici è ciò che caratterizza il logoramento del mezzo nel rapporto mezzo scopo tra l'uomo e l'Apparato scientifico-tecnologico.

Anche l'Apparato scientifico-tecnologico sottostà al processo di logoramento del mezzo, infatti necessita della sostituzione degli individui (tecnici) con altri individui (tecnici), ed anche l'Apparato scientifico-tecnologico necessita di un mezzo in generale, come tutte le altre potenze, per la realizzazione dei suoi scopi.

La differenza tra l'Apparato scientifico-tecnologico e le altre forme di volontà di potenza consta nel fatto che il mezzo di cui si serve è caratterizzato dal suo medesimo scopo e dunque non entra in conflitto con esso.

L'uomo, assoggettandosi all'Apparato, causa il proprio deperimento in quanto mezzo soggetto a logoramento, ma accetta questo suo deperimento perché si tratta in ogni caso della condizione migliore per soddisfare i suoi bisogni. Infatti, l'uomo si accorge che assumendo lo sviluppo dell'Apparato scientifico-tecnologico come scopo concorre in maniera più efficacie al soddisfacimento dei suoi bisogni rispetto al soddisfacimento che trarrebbe non assumendolo come scopo, anche se questo significa, in definitiva, asservirsi all'Apparato (e dunque diventare mezzo soggetto a logoramento).

L'inveramento dell'uomo è al contempo inveramento e deperimento, è contraddizione, ma è quel concretizzarsi della contraddizione riconducibile alla fede nel divenire nichilisticamente inteso portata alla sua massima coerentizzazione.

L'inveramento dell'uomo con l'avvento dell'era della tecnica è però tale solo se la tecnica si libera definitivamente di quell'uomo ideologico che è il

48 *Ivi*, p.89.

prodotto dell'organizzazione ideologica della tecnica, permettendo così il passaggio all'organizzazione tecnologica della tecnica. Ma come avviene questo passaggio? Che cosa ha portato l'uomo ad affacciarsi all'era della tecnica abbattendo la fede nelle verità definitive, negli immutabili?

L'ingresso nell'era della tecnica segna la fine della tradizione epistemica dell'Occidente. Già una volta, mostra Severino, presso i Greci, vi fu un pensiero che riscontrava una situazione simile: la sofistica.

Anche i sofisti si presentavano come i testimoni della fine di una tradizione , che è la grande tradizione dell'inizio della filosofia. Severino afferma che essi

> percepiscono – sia pure in modi molto diversi e perfino opposti – che la realtà non può avere un significato unitario e immutabile, ma è un continuo fluire dove si scontrano forze inconciliabili e dove dunque prevale la forza che è più potente perché è più intelligente, la forza *tecnica.* […]. La sofistica sarà sommersa dalle successive grandi forme (da Platone a Hegel) della volontà di dare al mondo un senso stabile e unitario; ma è indubbio che quando oggi ci volgiamo alla sofistica abbiamo già il sentore del clima culturale del nostro tempo. Non per nulla Nietzsche è schierato con i sofisti, contro Platone[49].

Il nome di Nietzsche in questo discorso non è citato per caso, in quanto per Severino proprio nel suo pensiero, assieme a quello di Giovanni Gentile e di Giacomo Leopardi, come abbiamo già accenato, si trova il fondamento definitivo dell'impossibilità di ogni verità immutabile ed eterna.

Ciò che è affermato da questi pensatori è definito da Severino il sottosuolo della filosofia contemporanea ed è il nucleo attorno al quale si sviluppa quel fenomeno che mostra la svalutazione di tutti i valori e il relativismo diffuso oggigiorno.

C'è però una sostanziale differenza tra questo relativismo , che è ancora un

49 E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p. 55.

opinione in mezzo a tante altre e l'essenza di quel nucleo, il sottosuolo della filosofia contemporanea, che è la dimostrazione inconfutabile che non possano più esistere verità definitive.

Infatti, per quel pensiero essenziale che è il sottosuolo della filosofia contemporanea, vi è una sola verità incontrovertibile: che non vi possono essere verità incontrovertibili e che l'unico immutabile è il divenire in quanto tale nel suo completo dispiegamento.

Severino definisce "il sottosuolo" solo quel particolare pensiero della filosofia contemporanea, che è il pensiero di Leopardi, Nietzsche e Gentile, perché il panorama contemporaneo si presenta ancora, nonostante tutto, come il campo di gioco delle forme ideologiche della volontà di potenza che sono convinte di sfruttare la tecnica come mezzo per perseguire i propri scopi escludenti.

Se questo è ciò che appare, significa che la tecnica non ha ancora prestato ascolto a quel pensiero che è la fondazione della sua totale libertà di azione. Nel momento in cui la tecnica, necessariamente, giungerà all'ascolto di quel sottosuolo, allora non sarà più possibile una sua limitazione e l'unica etica da seguire diventerà l'etica dell'efficacia, ovvero l'etica della scienza (cfr. par.2.2 di questa sezione).

Il mancato compimento del rovesciamento che traduce l'organizzazione ideologica della tecnica in organizzazione tecnologica della tecnica non è causato solo da un livello di sviluppo dell'Apparato non ancora all'altezza di questo compito, anzi, anche se questo livello fosse sufficiente il rovesciamento non si compirebbe in ogni caso senza la sua condizione fondamentale: la tecnica, per attuare questo rovesciamento (che è già avviato), può liberarsi dai limiti imposti dalle altre forme di volontà di potenza solo nel momento in cui presta ascolto a quella voce che le fornisce l'argomento inconfutabile per realizzare la sua essenza: questa voce è, appunto, il pensiero del sottosuolo della filosofia contemporanea.

Ovviamente, il processo che porta all'ascolto di questo pensiero è ostacolato dalle stesse forme ideologiche della volontà di potenza, le quali vogliono impedire il rovesciamento per perpetuare la loro permanenza all'interno dell'orizzonte dell'esistenza a causa di quella contraddizione di fondo che le caratterizza e di cui si è più volte parlato.

L'Apparato scientifico-tecnologico necessita dunque, per liberarsi, di giungere a conoscenza dell'impossibilità dell'imposizione di limiti al proprio dominio sul mondo, un assenza di limiti che, all'interno della fede dell'Occidente, è necessaria ed è portata alla luce da quel pensiero che è il sottosuolo della filosofia contemporanea.

Sta di fatto che, secondo le argomentazioni di Severino, restando all'interno della fede dell'Occidente, il rovesciamento del mezzo in scopo e il destino della tecnica al dominio sono una necessità inevitabile e dunque la tecnica dovrà prestare ascolto alla voce del sottosuolo della filosofia contemporanea; questa è una tendenza già in atto ed è la tendenza fondamentale del nostro tempo (cfr. par. 2.2 di questa sezione).

Va tenuto presente che se qualcosa, all'interno del processo che conduce al dominio della tecnica, «riuscisse a servirsi della tecnica – se cioè riuscisse ad assumere la tecnica come mezzo, costituendosi così come il supremo dominio e come la potenza suprema, tale qualcosa sarebbe la tecnica autentica, cioè la tecnica più potente»[50]. Infatti una volta che la tecnica ha ascoltato la voce del sottosuolo della filosofia contemporanea e ha posto fine all'illusione che qualcosa possa servirsi di lei come mezzo, dire «che qualcosa si serva della tecnica, significa che la tecnica, ossia ciò che oggi si presenta come la forma più potente del divenire, si serve e usa sé stessa o una sua dimensione parziale»[51].

La tecnica, lo ripetiamo, è l'inveramento dell'uomo, ma l'uomo si asserve

50 E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., p. 150-151
51 *Ibdem*.

alla tecnica solo in quanto essa è quella forma di previsione massimamente efficacie e tramite la quale l'uomo ricerca un rimedio all'angoscia per la morte. Resta solo da vedere se la tecnica è effettivamente il rimedio all'angoscia o se anch'essa si rivela incapace di trarre in salvo il mortale dal suo destino.

3.2 Il problema della tecnica e il problema della salvezza

La tecnica sta diventando il nuovo apparato a cui l'uomo si affida per predisporre le condizioni che permettano la sua salvezza.
La caduta dei vecchi apparati, delle vecchie forme di volontà di potenza, è la necessaria conseguenza dell'emergere progressivo della contraddizione che caratterizza la fede dell'occidente e che trova la sua massima coerentizzazione nell'ascolto del sottosuolo della filosofia contemporanea.
Ma cosa accade nel momento in cui l'uomo si affida completamente alla tecnica che ha prestato ascolto alla voce di quel sottosuolo? La forma più efficacie di previsione e dunque di dominio riesce finalmente a salvare l'uomo dalla rapina del nulla e a eliminare l'angoscia causata dal suo concepirsi come un ente mortale? Il problema della tecnica è un problema risolvibile attraverso la tecnica, oppure è la tecnica stessa, in quanto agire, e l'agire in quanto far diventar altro le cose, ad essere essenzialmente causa della caduta dell'uomo nell'angoscia?
La risposta di Severino è questa: la tecnica è sì l'inveramento dell'uomo, ma di quell'uomo così come è inteso all'interno della fede dell'Occidente che porta dentro di sé sin dalla sua nascita la più estrema contraddizione.
Il mortale, l'abitatore del tempo, l'uomo tecnico, che è l'uomo nato sotto il segno di quella contraddizione estrema è perciò esso stesso nella sua essenza contraddizione estrema e quindi non verità.
La tecnica che l'uomo evoca come ultimo e definitivo immutabile all'interno

della fede dell'Occidente, come forma suprema della previsione, del dominio e, quindi, della sua salvezza, non permette di assicurare l'uomo ad un orizzonte di verità bensì, al contrario, revoca la possibilità di una verità definitiva e quindi della salvezza.

La tecnica, unita ai metodi della scienza sperimentale, è quella forma di previsione che si fonda proprio sulla provvisorietà della sua previsione.

Ciò che essa restituisce non è un fondamento di verità ma efficienza, forza pratica. Questa forza pratica, questa efficienza che i risultati dello sviluppo tecnico-scientifico permettono, forniscono all'uomo gli strumenti non per vincere, ma per mascherare l'angoscia la morte.

Tuttavia, l'uomo continua a ricercare un rimedio eterno, anche se la possibilità del ritrovamento di quel rimedio è stata cancellata dall'ascolto della voce della filosofia del sottosuolo.

La tecnica, dunque, seppur sia il miglior metodo per mascherare quell'angoscia, è anche ciò che causa la caduta nell'angoscia più estrema, nell'evidenza dell'impossibilità di ottenere un rimedio e nell'assoluta precarietà di ogni risultato dell'agire.

Il vero problema della tecnica non consiste nelle sue modalità di applicazione, ma, piuttosto, nella sua essenza.

Infatti, se si resta all'interno della fede dell'Occidente e si vuole che l'evidenza originaria sia il divenire nichilisticamente inteso, si giunge necessariamente a dover accettare che le modalità con cui la tecnica opera non possono essere soggette a un controllo umano o a limitazioni dettate da qualsivoglia genere di morale o giustizia.

Se si vuole che l'ente sia un diventare altro nell'oscillazione tra essere e niente, si deve volere che questo diventare altro non sia limitato da alcun tipo di legge o regolamento.

L'Occidente ha portato alla luce la contraddizione che lo costringeva a ricercare un fondamento immutabile e ne ha dimostrato l'impossibilità. Se

questo fondamento è impossibile l'unico limite che può essere imposto allo sviluppo dell'Apparato scientifico-tecnologico è quello di non porre limiti a questo sviluppo.

Sulla base di queste ultime constatazioni, tutti i problemi che riguardano la regolamentazione dello sviluppo dell'Apparato scientifico-tecnologico provenienti da argomentazioni di stampo tradizionale (dove per tradizionale qui si intende derivante dalla tradizione metafisica/epistemica di cui più volte si è parlato), come ad esempio la critica all'eugenetica e a problemi similari, così come le critiche all'invadenza del sistema informatico telematico che priva l'uomo della sua dignità e via dicendo, vanno riletti alla luce della vera essenza dell'uomo all'interno della fede occidentale.

Bisogna prima di tutto domandarsi, sostiene Severino, che cosa diventa l'uomo nel momento in cui accetta che la tecnica assuma la guida del mondo.

Ogni critica morale o etica che concerne i presunti "diritti dell'uomo" e che vuole porre dei limiti all'agire tecnico deve fare i conti con i suoi stessi presupposti, perché sia il pensiero che critica l'agire tecnico che quello che lo promuove si fondano esattamente sulla stessa fede, che è quella fede che una volta condotta alla sua massima coerentizzazione vuole che non vi siano limiti di alcun genere all'agire.

Il vero problema della tecnica, si diceva, lo si deve ricercare nella sua essenza, proprio perché questa essenza è l'origine dell'errare, così come la storia dell'uomo, in quanto storia del mortale, della salvezza, dell'agire e di tutte quelle categorie che derivano da un'interpretazione nichilistica del divenire, è la storia dell'errare.

Il mortale vuole, perché interpreta le cose in questo modo, che l'agire sia un far diventare altro le cose su cui si agisce e crede, tramite l'agire, di procurarsi i mezzi per la salvezza. In questa prospettiva la tecnica non può

essere un problema perché al contrario è ciò che l'uomo massimamente vuole, il suo inveramento.

Quello che la critica di Severino all'Occidente ci mostra nei riguardi del problema della tecnica, è che tutto ciò che della tecnica nel panorama contemporaneo fa problema è il residuo di quegli apparati della tradizione diversi dall'Apparato scientifico-tecnologico che ancora riecheggia all'interno dell'operare, facendo riecheggiare con sé anche vecchie verità immutabili ormai defunte. Severino ci dice che «nella sua essenza, il mondo in cui quelle forze credono di vivere è già morto. Come le foglie secche ancora attaccate ai rami»[52].

Quello che invece è destinato a fiorire è la tecnica come forma suprema di previsione e di salvezza; salvezza che, tuttavia, come abbiamo detto, non può essere ottenuta neppure nella prospettiva di una sorta di "paradiso in terra" creato per mezzo della tecnica. Questo "paradiso in terra", come tutti prodotti della tecnica costruiti all'interno e solo grazie alla fede nell'oscillazione dell'ente tra essere e niente, è destinato in ogni caso ad essere soggetto alla precarietà che compete a tutti gli enti che si inscrivono in questo orizzonte che è la fede dell'Occidente.

Tutti i prodotti della tecnica (quindi la salvezza stessa che essa dovrebbe produrre) sono costruiti su previsioni ipotetiche ma non solo: sono costruiti su previsioni che *si sanno* ipotetiche, perché la tecnica, prendendo coscienza dell'assenza dei suoi limiti, prende anche coscienza dell'instabilità essenziale che caratterizza i metodi della scienza sperimentale che costituiscono la prassi con cui essa opera.

La forma suprema di previsione e quindi il massimo inveramento dell'uomo è anche la presa di coscienza della definitiva impossibilità di trarre in salvo l'uomo dal nulla, di renderlo immortale. Questa presa di coscienza segna il punto di massima angoscia proprio nel consegnarsi dell'uomo, nel lasciarsi

52 E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p.62.

predisporre, a quell'Apparato che dovrebbe realizzare il suo massimo inveramento.

L'uomo così come è inteso all'interno della fede dell'Occidente è perciò da sempre destinato a scoprire quell'angoscia che, nel tentativo di essere eliminata, si fa sempre più profonda e insuperabile.

Ma è davvero questo il destino dell'uomo? Arrivati a questo punto è il momento di tirare le somme del discorso.

La ricostruzione del pensiero di Severino che abbiamo sin qui operato per giungere alla comprensione di che cosa sia la tecnica secondo il filosofo bresciano e in che modo si possa effettivamente parlare o meno di "questione della tecnica" è iniziata con l'esposizione delle basi della sua ontologia, ed è a queste basi che per concludere bisogna ritornare.

«La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci»[53].

Con questa proposizione abbiamo iniziato la nostra ricostruzione e nel senso di questa proposizione possiamo ora far rientrare tutti gli elementi che sino a qui abbiamo descritto come facenti parte della critica di Severino alla storia dell'Occidente: volontà, interpretazione, decisione, fede, agire, diventare altro, uomo mortale, tempo... e la tecnica come necessaria configurazione di un mondo interpretato attraverso questo tipo di categorie.

La storia dell'Occidente, come vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, include in sé tutto ciò che deriva dall'interpretare il divenire come entrare nel nulla e uscire dal nulla delle cose e la tecnica è la massima espressione di questa alterazione, forma suprema della volontà di potenza.

Per Severino il problema della tecnica coincide con il problema dell'errore originario che consiste nell'aver isolato gli enti dal loro legame

53 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 19.

indissolubile con l'essere ma, se ci riallacciamo all'esposizione della sua ontologia, ci ricordiamo che slegare l'ente dall'essere e farlo entrare in sintesi con il non essere è impossibile.

Dunque, la storia dell'Occidente è la storia di quell'Occidente che *crede* di agire, di volere, di dominare ma non ha mai veramente sciolto l'ente dal suo rapporto indissolubile con l'essere.

La storia dell'Occidente è alienazione e l'agire tecnico è alienazione, ma entrambi sono alienazione proprio perché *credono* di agire su un ente slegato dai suoi legami con l'essere quando in verità non lo stanno facendo, ne potrebbero farlo.

La tecnica oggi fa problema, ma fa problema solo perché, nel pensiero di Severino, l'essenza della tecnica, come quella di tutta la storia dell'Occidente, è problema.

Intendiamo qui la parola problema nel suo significato etimologico di "promontorio", "ostacolo", "mettere davanti"; ovvero come quell'essenza che oscura la verità dell'essere ponendo davanti a sé una fede che le impedisce di vedere l'alienazione in cui abita proprio a causa di questa sua fede e il suo essere, nonostante ciò, seguendo il pensiero di Severino, comunque e da sempre e per sempre un eterno tra gli eterni, quali sono tutti gli enti tratti da sempre e per sempre in salvo nella verità dell'essere.

Come fare per risolvere il problema? Se per Severino l'agire in quanto tale è espressione dell'alterazione della verità, come *fare* a fuoriuscire da questa alterazione e trarre in salvo l'uomo dall'angoscia?

Egli risponderebbe innanzitutto che lo stesso concetto di salvezza come ricerca della salvezza è alterazione della verità, perché tutti gli enti sono da sempre e per sempre tratti in salvo presso l'essere. Inoltre, risponderebbe che chiedersi come fare, o che fare, per fuoriuscire dall'alterazione è ancora un muoversi all'interno della non verità proprio perché l'agire e il fare sono categorie di questa alienazione.

> Nell'orizzonte della verità "io", "tu", "noi", non dobbiamo fare nulla: non solo perché il "fare" è la volontà di guidare l'*epamphoterizein*[54] dell'ente, ma perché la persuasione di dover fare qualcosa si fonda sulla persuasione che un ente – "io", "tu", "noi", "il popolo", "la nazione", "la razza", "la classe", "l'istituzione", "Dio" – possa disporre di altri enti separandoli dal Tutto[55].

Per quanto riguarda il problema della tecnica, con questo passo si può dire che Severino liquida definitivamente quel saper fare così come inteso dal mortale e di cui la tecnica è l'espressione. Ma è questo l'unico modo di intendere il fare, l'agire?

Non possiamo qui dilungarci oltre su quella che è la struttura della verità dell'essere, ovvero su ciò che sta in modo assoluto al di là dell'alienazione di cui la stessa tecnica è parte integrante e anzi massima espressone. Possiamo però concludere questa analisi sul pensiero di Emanuele Severino nei confronti della tecnica dicendo, con le sue stesse parole, che l'Occidente si è fondato sul senso Greco di intendere la cosa, ma «se il senso dell'esser cosa muta, muta tutto l'agire. Se in un'epoca storica domina un certo senso dell'esser cosa, tutto l'agire di tale epoca è guidato e stabilito da questo senso»[56].

Si tratta perciò innanzitutto, per Severino, di ripensare il senso Greco dell'esser cosa, ovvero di comprendere che questo senso dal quale la tecnica trae la sua destinazione al dominio del mondo è fondato sulla più estrema forma di errore, sulla follia, sull'alterazione della verità.

Al di là dell'alienazione dell'Occidente, di cui anche la tecnica è parte, si apre quello che è il sentiero del Giorno di cui parlava Parmenide, che è il sentiero della verità dell'essere e che ancora non è mai stato calpestato dall'uomo.

---

54 Il termine greco *epamphoterizein* indica l'oscillazione dell'ente tra l'essere e il niente.
55 E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p.407.
56 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., p. 181.

SEZIONE SECONDA

La questione della tecnica in Peter Sloterdijk

1. Panoramica: circoscrizione dell'oggetto dell'indagine e cenni a metodologie e stile dell'autore

1.1 Introduzione e collocazione del concetto di antropotecnica nell'opera di Sloterdijk

In questa sezione ad essere preso in esame è il problema della tecnica così come viene indagato ed interpretato da Peter Sloterdijk, un esame che necessita innanzitutto della ricostruzione del concetto riassunto sotto il termine antropotecnica, con il quale Sloterdijk declina, in un prisma di significati anche contrastanti fra loro, ciò che secondo il suo pensiero è la tecnica nella sua necessaria ed originaria relazione con l'uomo.
Così come per Severino, anche in Sloterdijk il tema della tecnica non è un tema marginale all'interno della propria riflessione: al contrario, seppur in modo decisamente differente, il tema della tecnica gioca in questa riflessione un ruolo forse ancora più decisivo e centrale rispetto a Severino, e questo in maniera sempre più marcata con il susseguirsi cronologico delle opere che la compongono.

Il termine antropotecnica viene utilizzato per la prima volta da Sloterdijk nel saggio *Regole per il parco umano. Una risposta alla Lettera sull'"umanismo" di Heidegger*[57], ma, anche se in modo non esplicito, la sua

57 P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999; trad. it. di A. Calligaris, *Regole per il*

tematizzazione ha radici nelle riflessioni di Sloterdijk precedenti al 1999, anno di pubblicazione di *Regole per il parco umano*, contenute in testi quali *Sulla stessa barca. Saggio sull'iperpolitica*[58], oppure nella raccolta di saggi ancora non tradotta in italiano[59] dal titolo *Weltfremdheit*[60].

Quello che è fondamentale tenere presente è che, proprio per la natura del pensiero di Sloterdijk alla quale a breve dedicheremo alcune riflessioni, il termine antropotecnica designa un concetto aperto, in continua fase di elaborazione, che viene formulato e riformulato più volte nel corso dell'opera dell'autore e arricchito di nuovi significati che mai si propongono di soddisfare l'esigenza di una definizione precisa e definitiva, ma, piuttosto, la rifuggono metodicamente e volutamente.

Per questo motivo, allo scopo di comprendere tutte le sfumature che questo concetto ha assunto attraverso la sua elaborazione e rielaborazione, il nostro modo di procedere nella sua analisi sarà quello di prendere in considerazione i tre testi dove l'antropotecnica è stata tematizzata esplicitamente da Sloterdijk, mostrando di volta in volta, separatamente, come il concetto di questa si è evoluto, che cosa ha acquisito rispetto all'opera precedente e che cosa invece ha rimosso, almeno in apparenza, dal suo orizzonte significativo.

I tre testi fondamentali di riferimento sono il già citato *Regole per il*

parco umano. Una risposta alla lettera sull'"umanismo" di Heidegger, in aut aut, n.301-302/2001, pp. 120-139. Poi inserito in *Nicht gerettet*. Versuche nach Heidegger, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001. Trad. it. a cura di A. Calligaris e S. Crosara, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* Bompiani, Milano, 2004, pp. 239-266. [D'ora in avanti ci riferiremo sempre alla traduzione italiana di *Non non siamo ancora stati salvati*].

58 P. Sloterdijk, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993; Trad. it. a cura di L. Pastore, *Sulla stessa barca. Saggio sulla iperpolitica*, «Il giornale della filosofia», 9, 2003, pp. 3-11. [D'ora in avanti ci riferiremo sempre alla traduzione italiana].

59 I temi presenti in questa raccolta di saggi, così come la tematizzazione dell'origine del concetto di antropotecnica negli scritti precedenti a quelli da noi presi in considerazione, insieme a una ricostruzione accurata dell'intero pensiero di Sloterdijk, sono trattati da Antonio Lucci in A. Lucci, *Il limite delle sfere. Saggio su Peter Sloterdijk*, Bulzoni Editore, Roma, 2011. Ma anche in A. Lucci, "L'animale acrobatico. Origini e sviluppo del concetto di antropotecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk", in: *Esercizi filosofici* vol. 7 n. 1/2012, pp. 78-97 e A. Lucci, *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Aracne Editrice, Roma, 2014.

60 P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993.

parco umano, presente nella raccolta di saggi *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, della quale fa parte anche il secondo testo fondamentale, ovvero il saggio *La domesticazione dell'essere*[61], ed infine l'opera *Devi cambiare la tua vita*[62].

Se i primi due testi, pur con alcune differenze, si possono considerare collegati fra di loro o, meglio, li si può considerare l'uno la prosecuzione e il completamento dell'altro, il terzo testo invece opera quella che si può considerare la svolta antropotecnica di Sloterdijk.

Su questa svolta dovremo poi soffermarci con attenzione, anche se possiamo già accennare che si tratta di una svolta nei significati che il termine antropotecnica assume nel passaggio tra la fase di pensiero precedente all'opera *Devi cambiare la tua vita* e quella ad essa successiva; una svolta che, da un lato, sintetizza e integra in una prospettiva più unitaria quei significati e quelle sottoclassi delle antropotecniche che si erano delineati nei saggi presenti in *Non siamo ancora stati salvati*, dall'altro ne modifica sostanzialmente alcuni tratti fondamentali, finendo, nel processo di sintetizzazione, per abbandonare apparentemente delle prospettive, a nostro avviso decisive, che si erano aperte in quei saggi (diciamo che queste prospettive vengono solo apparentemente abbandonate perché a nostro avviso è possibile rintracciarle, come mostreremo, anche all'interno dei nuovi significati e del nuovo lessico con cui è tematizzato il concetto di antropotecnica a seguito della svolta di cui sopra si è parlato).

1.2 L'antropotecnica nella storia e l'antropotecnica in Peter Sloterdijk: cenni alle metodologie dell'autore

61 P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung*, in *Non siamo ancora stati salvati*, pp. 113-183.

62 P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009. Trad. it. a cura di P. Perticari, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano, 2010. [D'ora in avanti ci riferiremo sempre alla traduzione italiana].

Prima di avviarci all'analisi dei tre testi è utile operare alcune chiarificazioni: in primis, introdurre preliminarmente il significato che assume il termine antropotecnica in ambiti esterni al pensiero di Sloterdijk e, attraverso l'introduzione generale a questo termine, mostrare in che modo Sloterdijk ne rivoluzioni significato ed orizzonte di utilizzo, conferendogli un valore filosofico oltre che epistemologico.

Inoltre è necessario chiarire fin dall'inizio quali sono gli strumenti metodologici attraverso i quali Sloterdijk affronta e presenta le sue analisi; strumenti che vanno a comporre uno stile di scrittura peculiare, stravagante, e lontano da accademismi di sorta che, se non adeguatamente introdotto e giustificato, può fuorviare la comprensione dei suoi contenuti.

Iniziamo contestualizzando l'ambito in cui il termine antropotecnica viene utilizzato al di fuori del pensiero filosofico di Sloterdijk.

Il termine antropotecnica è un termine che precede il pensiero di Sloterdijk e del quale lo stesso Sloterdijk tenta di individuare l'origine, senza tuttavia fornire una risposta certa, ritenendo che questa origine si collochi nel periodo della rivoluzione russa degli anni venti. È ad alcuni dei teorici di questa rivoluzione che è riconducibile, secondo Sloterdijk, il primo utilizzo scritto del termine[63].

Non è un caso, seguendo le analisi di Sloterdijk, che il termine trovi la sua origine proprio nel contesto sopra citato: esso, pur essendo un termine molto recente e manchevole di una definizione precisa, può essere tradotto brevemente con l'espressione “saper operare sull'uomo”, ed è un'espressione che viene utilizzata generalmente per descrivere i processi che hanno come fine l'armonizzazione di macchine e dispositivi tecnici con le proprietà, le possibilità e i bisogni dell'uomo in modo che entrambi interagiscano in vista del miglior prodotto possibile.

Negli ambienti della rivoluzione russa il tema dell'operabilità dell'uomo, in

63 Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 488.

vista della produzione di un "uomo nuovo", era un tema decisamente in voga e questo tipo di riflessioni, con le loro conseguenze, vengono prese in esame esplicitamente da Sloterdijk[64], che le ritiene fondamentali non solo perché sono state l'utero in cui il concetto embrionale di antropotecnica ha trovato modo di svilupparsi, ma anche perché quelle stesse riflessioni hanno influito pesantemente nella configurazione dell'odierno panorama antropotecnico globale (di questo tratteremo più nel dettaglio quando affronteremo l'analisi dell'opera *Devi cambiare la tua vita*).

Come dicevamo, Sloterdijk prende a prestito questo termine dagli ambienti sopra descritti e lo utilizza per la prima volta proprio in un saggio, *Regole per il parco umano*, nel quale propone un discorso che, in perfetta linea con i significati che il termine antropotecnica assumeva nel contesto in cui è stato coniato, affronta esplicitamente temi quali l'eugenetica, l'operare tecnico dell'uomo sull'uomo e il problema del "chi" deve farsi carico delle questioni riguardanti l'operabilità dell'essere umano.

Tuttavia, come vedremo, già all'interno di questo saggio il termine antropotecnica inizia a rompere gli argini rispetto al suo impiego usuale, ad allontanarsi da quei contesti strettamente "fisiologici" a cui è comunemente associato e ad aprirsi ad orizzonti che, nel pensiero della tradizione, verrebbero associati, ad esempio, al campo dello spirito (all'interno del classico dualismo natura/spirito o mente/corpo).

È di questo che principalmente si tratta: attraverso lo sviluppo del concetto di antropotecnica (in particolare, ma non solo di questo concetto, piuttosto, come vedremo in seguito, anche grazie a concetti quali sfera, ascesi, esercizio ed altri) nel corso del suo pensiero, Sloterdijk mostra di avere come obbiettivo principale il dissolvimento delle barriere concettuali, la distruzione dei tradizionali dualismi perché, fondandosi su queste categorie, a suo avviso, la filosofia è ormai incapace di confrontarsi con l'attuale

64 Cfr. *Ivi*, pp. 471, 495.

configurazione del mondo.

Sloterdijk opera questo dissolvimento con un metodo decisamente peculiare che caratterizza lo stile delle sue argomentazioni: un movimento tipico del filosofare sloterdijkiano è quello di utilizzare termini presi da discipline quali l'antropologia, la psicanalisi, la sociologia o le scienze della cultura in generale, mantenendo il loro significato di fondo e facendo saltare le barriere all'interno delle quali erano delimitati, permettendo così di rivolgere i termini stessi contro i limiti che incontravano nelle discipline di provenienza.

Chiarifichiamo questo procedimento approfittando del discorso sull'antropotecnica che stiamo trattando:

Sloterdijk prende a prestito la parola antropotecnica da ambienti che la utilizzano prevalentemente in relazione a temi quali l'eugenetica o, più in generale, il perfezionamento per vie artificiali della specie umana e che collocano questa parola all'interno di una linea di pensiero che è tendenzialmente circoscritta agli ultimi due secoli.

Nel prendere a prestito il termine antropotenica dalle discipline e dagli ambienti menzionati, Sloterdijk ne conserva il significato di fondo, designante una disciplina che si occupa del saper operare sull'uomo e lo rivolge, arricchito di un nuovo lessico, contro i limiti sia concettuali che temporali entro i quali il termine è abitualmente collocato.

Questo rivolgimento avviene tramite un'apertura del suo significato che ne estende il valore, nel caso dell'antropotecnica, ad un saper operare sull'uomo che inizia ad agire sin dalle origini dell'uomo stesso: non più un termine che riguarda l'ambito, strettamente contemporaneo, dell'operabilità coatta sulle caratteristiche fisiche dell'essere umano, bensì un termine che riguarda quel saper operare sull'uomo che ha permesso non solo la conformazione e la variazione delle sue caratteristiche fisiche, ma anche la formazione ontologica dell'essere umano in quanto tale, inclusa la sua

origine in senso stretto.
Queste aperture di significato non concorrono, tuttavia, alla formulazione di una definizione che trova nel suo acquisire sempre nuovi elementi un aumento della precisione con cui il concetto che viene definito può essere presentato; piuttosto, queste aperture costituiscono reti di rimandi sempre più vaste, e a volte presentano anche delle apparenti contraddizioni tra una definizione e la precedente con lo scopo, stando alle argomentazioni di Sloterdijk, di evitare che il concetto ricada all'interno dell'ontologia monovalente e della logica bivalente nelle quali la tradizione ha sempre collocato i risultati delle sue riflessioni e dalle quali Sloterdijk vuole prendere le distanze.
Questa critica all'ontologia parmenidea sulla quale l'intera tradizione filosofica si è fondata, tematizzata esplicitamente nel saggio *La domesticazione dell'essere* ed implicitamente in molti altri scritti dell'autore, compresi gli altri due testi che sono presi in esame in questo nostro studio, sarà un altro elemento di rilevanza fondamentale all'interno della nostra analisi, perché costituisce un tratto decisivo per il confronto con il pensiero di Severino il quale, come abbiamo visto, fa dell'ontologia parmenidea il punto cardine di tutto il suo discorso.

1.3 Il lessico sloterdijkiano: la provocazione come metodologia

È diretta conseguenza di questo proposito sloterdijkiano, che vuole portarsi al di là delle categorie tradizionali, il presentare, all'interno delle sue riflessioni, affiancati a concetti "classici", concetti decisamente inusuali.
È il caso di tenere presente, fin da subito, che nel prendere in esame gli scritti che riguardano più da vicino il problema della tecnica e dunque, nel lessico di Sloterdijk, dell'antropotecnica, non ci troveremo di fronte solo ad

accostamenti di concetti che a questo problema sono abitualmente connessi quali essere/tecnica, uomo/tecnica, soggetto/tecnica, mondo/tecnica, ambiente/tecnica e via dicendo, ma capiterà, e non di rado, di trovarsi di fronte ad accostamenti di concetti quali atletismo/tecnica, acrobatica/tecnica, ascesi/tecnica, domesticazione/tecnica e molti altri accostamenti dalla stessa carica provocatoria di quelli appena citati.

La provocazione, infatti, è un altro degli strumenti metodologici adottati da Sloterdijk sin dai primi scritti: ne è un esempio *La critica della ragion cinica*[65], sua prima opera teoretica fondamentale e testo divenuto *best seller* in Germania, nel quale si può dire che in un certo senso la provocazione è presa ad oggetto di indagine, ed è indicata come strumento per superare la situazione di stallo in cui, seguendo le argomentazioni di questo scritto, si trova il mondo contemporaneo.

Ad essere proposta in quest'opera è una riabilitazione dello spirito che caratterizzava il modo di filosofare dei cinici antichi, ed in particolare dell'esponente principale di quella corrente: Diogene di Sinope.

La critica della ragion cinica è un'opera che non analizzeremo da vicino per quanto concerne il tema dell'antropotecnica, essendo l'antropotecnica un concetto che nasce decisamente più tardi nel pensiero di Sloterdijk.

Tuttavia ci è utile menzionarla, perché quello spirito *kinico*[66] descritto in *La critica della ragion cinica*, quell'ironia, provocazione, sfrontatezza, utilizzata nel modo di filosofare dei cinici antichi, è rintracciabile, a nostro avviso, seppur in una declinazione differente, nelle metodologie e nello stile con cui Sloterdijk porta avanti le sue argomentazioni nel corso di tutta la sua produzione.

---

65 P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernuft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983; Trad. it a cura di A. Ermano e M. Perniola, *La critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano 1992;

66 Il termine Kinismo traduce il tedesco Kynismus, che in lingua tedesca si distingue da Zynismus. Con Kynismus (Kinismo), la lingua tedesca si riferisce alla corrente filosofica dei cinici antichi, mentre con Zynismus (Cinismo) si riferisce all'atteggiamento cinico nella declinazione con cui è inteso in epoca contemporanea. Nella lingua italiana non è presente questa distinzione.

Non si tratta di una semplice scelta estetica o stilistica, ma evidentemente di una scelta metodologica, che concorre allo scopo di sradicare quelli che sono i canoni della tradizione metafisica, per ricercare un linguaggio che permetta di andare oltre i dualismi classici e la rigidità della logica bivalente, la cui evidente inefficacia, nella trattazione dei problemi attuali, è sempre ribadita da Sloterdijk.

Possiamo azzardarci ad affermare che così come quando Diogene di Sinope, secondo un aneddoto a lui attribuito, lanciava un pollo spennato sulle porte dell'accademia di Platone per confutare la definizione platonica di uomo quale bipede implume, Sloterdijk affronta i temi di cui tratta con un vocabolario che attinge ovunque al di fuori del lessico filosofico tradizionale o accademico, attraverso uno stile ironico, provocatorio, sfrontato, che gli permette di aprire nuove prospettive di ricerca, impensabili se si resta all'interno dell'accademismo tradizionale.

Con la consapevolezza delle caratteristiche peculiari che caratterizzano lo stile e le metodologie presenti negli scritti di Sloterdijk e dopo aver circoscritto con precisione attraverso quali testi ci muoveremo per giungere a una comprensione il più possibile estesa di ciò che per il filosofo di Kalrsruhe è il problema della tecnica nei termini dell'antropotecnica, siamo pronti per avviarci all'analisi di questi testi.

2. Regole per il parco umano*: prima tematizzazione dell'antropotecnica*

2.1 Tematiche presenti in Regole per il parco umano

Pubblicato per la prima volta nel 1999 e poi inserito all'interno della raccolta *Non siamo ancora stati salvati: saggi dopo Heidegger* del 2001, *Regole per il parco umano* suscitò forti polemiche richiamando le attenzioni, oltre che della stampa, anche di autorità quali il filosofo tedesco Jürgen Habermas a causa della delicatezza dei temi trattati al suo interno, includenti considerazioni sull'eugenetica che, affiancate all'utilizzo del termine *selektion* (selezione), hanno allertato le coscienze tedesche, particolarmente sensibili a questo tipo di vocabolario a causa del proprio passato storico.

Le reazioni che questo saggio ha scatenato danno in un certo senso prova della validità delle tesi in esso contenute: parte di queste concernono il disagio suscitato dalle potenzialità tecniche raggiunte dall'essere umano che, dovendo interrogarsi su quali siano i limiti del loro utilizzo, si vede costretto ad operare un ripensamento di quella che è l'essenza dell'uomo.

Si potrebbe sostenere e, in un certo senso, è ciò che Sloterdijk implicitamente sostiene sia in *Regole per il parco umano,* che nella sua prosecuzione *La domesticazione dell'essere*, che le reazioni suscitate dalle sue analisi siano un indice della necessità, sottolineata dall'autore, di prendere seriamente in considerazione ciò che in esse è tematizzato, perché, come vedremo, è questo l'orizzonte con il quale l'uomo deve ora inevitabilmente fare i conti: le condizioni della sua auto-produzione e la

selezione dei metodi, degli agenti e dei pazienti che riguardano questa auto-produzione.

Il sottotitolo di *Regole per il parco umano* lo definisce come *Una risposta alla lettera sull'"umanismo" di Heidegger.* È proprio a partire dalle considerazioni sull'umanismo proposte da Heidegger che Sloteridijk pone le basi per costruire il suo discorso sul perché sia giunto il momento di una presa di consapevolezza rispetto alla necessità di indagare nuovi metodi con i quali addomesticare l'uomo nell'epoca dei *media* veloci o era della tecnica.

> I libri, così ha detto una volta il poeta Jean Paul, sono delle lettere un po' più consistenti inviate agli amici. Con questa frase ha definito con grazia e in modo essenziale la natura e la funzione dell'umanismo: una telecomunicazione che istituisce amicizie attraverso il *medium* della scrittura. Ciò che dai tempi di Cicerone risponde al nome di *humanitas* è, sia in senso lato che in senso stretto, una conseguenza dell'alfabetizzazione[67].

Già in queste prime battute che formano l'*incipit* del saggio, sono contenute le implicazioni che rivelerebbe, secondo Sloterdijk, una attenta riflessione su ciò che in verità è sempre stato l'umanismo: dire che l'*humanitas* è, sia in senso stretto che in senso lato, una conseguenza dell'alfabetizzazione, è riconducibile ad affermare, più in generale, come vedremo, che l'uomo così come lo conosciamo oggi è il prodotto delle tecniche che ha adottato per addomesticarsi, e che l'umanismo è soltanto una tecnica fra le altre che concorre a questo scopo.

Nel corso del saggio Sloterdijk inizierà improvvisamente a riferirsi a queste tecniche di addomesticamento con il termine antropotecnica, il quale però non si limita solo a designare quelle che Sloterdijk, umanismo incluso, chiama tecniche di addomesticamento, o inibenti, ma è referente di almeno 3 processi che riguardano la costituzione dell'uomo e rientrano per questo

67 P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano*, in *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 239.

fra le antropotecniche.
Procediamo seguendo sin dall'inizio il discorso di *Regole per il parco umano*, per poi giungere a enucleare, man mano che si presentano, le varie determinazioni che il termine antropotecnica assume in questo saggio.

2.2 L'umanismo come spunto di riflessione sull'antropotecnica e il confronto con le posizioni Heidegger su questo tema

Come abbiamo visto dall'*incipit*, il saggio inizia con una definizione di quello che è lo spirito umanistico europeo. Questo secondo Sloterdijk si presenta, o per lo meno vuole essere presentato, come uno scambio di lettere fra amici, inviate da mittenti lontani nello spazio e nel tempo, con lo scopo di stringere rapporti di amore e fascinazione per trasmettere un'educazione volta a esonerare l'uomo dal suo passato animale, dalla sua residua bestialità.
L'umanismo si è rivelato una tecnica efficacie al suo scopo, sostiene Sloterdijk, sino al 1945, anno in cui le bestialità emerse durante la seconda guerra mondiale ne hanno messo in discussione il senso e l'efficacia, facendo sorgere domande che vedono nella *Lettera sull'umanismo* di Heidegger la loro più nota tematizzazione.
Non solo gli orrori della guerra, ma anche l'avvento dei nuovi *media* super veloci, nei primi del Novecento, pone l'umanismo in una situazione di imbarazzo nel ruolo di efficacie educatore dell'umanità:

> L'era dell'umanismo nazional-borghese è giunta a compimento perché l'arte di scrivere lettere che ispirino amore a una nazione di amici, anche se venisse esercitata in modo ancora così professionale, non sarebbe più sufficiente a tenere insieme il filo telecomunicativo tra gli abitanti di una moderna società di massa. Attraverso lo stabilirsi mediatico della cultura di massa nel Primo Mondo, la coesistenza degli uomini nelle società attuali è stata posta su nuovi fondamenti: dopo il 1918 con la

> radio, dopo il 1945 con la televisione, e oggi ancora di più con le attuali rivoluzioni della rete informatica […]. La nostra tesi allora consisterebbe nel dire che le grandi società moderne possono produrre le loro sintesi politiche e culturali solo marginalmente ormai attraversi i *media* letterari, epistolari e umanistici[68].

Ma a far scaturire le problematiche sull'umanismo, contenute nel testo di Heidegger, e di cui *Regole per il parco umano* è una risposta, è un elemento che trova risonanza con situazioni decisamente più antiche di quello che è il periodo umanistico storicamente inteso: Sloterdijk mostra che il libro come alternativa alla bestialità, come inibizione delle tendenze all'imbarbarimento, è un tema rintracciabile già, ad esempio, in epoca romana.

L'elemento che conduce al desiderio di riabilitare l'umanismo subito dopo la seconda guerra mondiale è la stessa necessità che ha portato, nell'epoca di Cicerone, a contrapporre il *media* inibente del libro al *media* disinibente della violenza negli anfiteatri.

Si tratta di intravedere che alla base di ogni umanismo c'è la convinzione che l'essere umano sia soggetto a due diversi poteri formativi: gli influssi inibitori e gli influssi disinibitori. Dei primi fanno parte ad esempio i libri, l'educazione umanistica, l'alfabetizzazione; dei secondi i giochi degli anfiteatri romani o le loro declinazioni moderne come, ad esempio, la violenza negli stadi.

Sulla scia di queste considerazioni Sloterdijk rileva che «Il tema latente dell'umanisimo è dunque l'addomesticamento dell'uomo, e la sua tesi latente recita: le letture giuste rendono mansueti»[69].

Quello che Sloterdijk vuole dimostrare è che dietro le apparenze dell'umanismo non vi è la leggerezza dell'idea che la lettura sia educativa, bensì è celata la questione della produzione dell'uomo in quanto tale:

---

68 *Ivi*, pp. 242, 243.
69 *Ivi*, p. 244.

> la domanda su come l'uomo possa diventare un uomo vero o reale, viene posta inevitabilmente come una questione di *media*, intendendo per *media* i mezzi accomunanti e di comunicazione, attraverso il cui utilizzo gli uomini educano se stessi a ciò che possono essere e a ciò che saranno[70].

Quelli che sono chiamati preliminarmente influssi inibenti e disinibenti vengono poi ricondotti da Sloterdijk nell'arsenale delle antropotecniche, che si suddividono per ora, dunque, nelle categorie di antropotecniche inibenti e antropotecniche disinibenti.

Per l'umanismo essere uomini veri significa scegliere i *media* inibenti, ma è proprio questo significato di uomo così come lo intende l'umanismo ad essere messo in discussione, e Sloterdijk lo fa partendo dalle parole di Heidegger.

Nella sua *Lettera sull'umanismo* Heidegger si domanda se ha senso mantenere il significato che l'umanismo assegna all'uomo quando è proprio l'uomo, così come è inteso dall'umanismo, l'autore delle mostruosità della seconda guerra mondiale.

Sloterdijk segue nel testo le argomentazioni heideggeriane e pone in evidenza la critica che Heidegger fa a tutti gli umanismi: l'aver evitato di porre in modo radicale la domanda sull'essenza dell'uomo, ossia in termini esistenzial-ontologici.

Per Heidegger l'umanismo non è ciò che ha pensato in termini eccessivi la vera umanità dell'uomo ma, al contrario, mettendo in relazione l'essenza dell'uomo con l'animalità (l'uomo come animale razionale), non l'ha pensata nella sua verità, con tutte le conseguenze che egli accredita a questo errore di pensiero (la mostruosità che caratterizza l'epoca contemporanea).

La nota soluzione della proposta heideggeriana vede l'uomo ontologicamente distinto dall'animale e lo identifica quale pastore

70 *Ivi*, p. 246.

dell'essere, abitatore del mondo, avente dimora nella casa dell'essere.
La corrispondenza di cui partecipa l'uomo ha un carattere privilegiato rispetto a qualsiasi altra corrispondenza l'umanismo possa aver concepito, perché l'uomo è in corrispondenza con l'essere stesso.
In questo Heidegger, fa notare Sloterdijk, è ancora un umanista, nonostante egli parta proprio dal presupposto che sia l'umanismo la causa di tutti gli orrori e gli imbarbarimenti dell'uomo.
Sloterdijk tiene presente l'importanza della questione posta da Heidegger, ovvero se sia ancora necessario mantenere la parola umanismo oggi e gli rende il merito di aver proposto questo interrogativo, perché ne riconosce il valore,

> tuttavia, per quanto possiamo vedere, dalla cerchia di questi con-pastori e amici dell'essere non si lasciano formare né nazioni, né scuole alternative. Ciò accade perché non si può dare nessun canone pubblico dei cenni dell'essere, a meno che non si lasci valere semplicemente *l'opera omnia* di Heidegger come misura e voce del superautore anonimo[71].

A questo punto Sloterdijk, tenendo ferme le problematiche interne alla lettera heideggeriana, inizia a corrispondergli ponendo nuovamente, in termini aggiornati, la domanda sull'umanismo:

> Se i giochi ontologici e pastorali di Heiegger, che già ai loro tempi suonavano strani e sorprendenti, appaiono oggi totalmente anacronistici, essi hanno tuttavia il merito di aver articolato, nonostante la loro incresciosità e la loro goffa singolarità, la domanda epocale: che cosa addomestica ancora l'uomo quando l'umanismo come scuola di addomesticamento dell'uomo fallisce? Che cosa addomestica l'uomo se finora i suoi sforzi di autoaddomesticamento hanno condotto essenzialmente solo alla presa di potere su tutto l'ente? Che cosa addomestica l'uomo quando, dopo tutti gli esperimenti condotti finora con l'educazione del genere umano, non si è ancora chiarito chi o che

71 *Ivi*, p. 251.

> cosa e a che educa gli educatori? E non è forse che la domanda sulla cura e la formazione dell'uomo non può più essere posta in modo significativo nell'ambito delle semplici teorie dell'addomesticamento e dell'educazione?[72].

In questo passo è sostanzialmente riassunto l'intero discorso del saggio. Sloterdijk pare quasi mancare di rispetto ad Heidegger: definisce le sue tesi goffe, incresciose, dei giochi ontologici; definisce Heidegger stesso un «criptocattolico»[73], eppure, al di là del ruolo che questo suo atteggiamento nei confronti del pensatore di *Essere e tempo* gioca all'interno della funzionalità argomentativa, è proprio da Heidegger che egli mutua, evidentemente come tributo, gran parte del lessico che comporrà la sua risposta alla *Lettera sull'umanismo*, ed è dalle tesi contenute in questa lettera che egli prende avvio per poi sviluppare il proprio discorso.
Nel conversare con toni forzatamente provocatori, come nel suo stile, con Heidegger, Sloterdijk gli rende omaggio e mette in mostra l'importanza delle sue tesi all'interno dello scenario contemporaneo.

2.3 L'addomesticamento dell'uomo: una questione di selezione

A partire dalle pagine che seguono il passo sopra citato inizia la vera argomentazione di Sloterdijk, che si apre con alcune considerazioni sull'antropogenesi, quali l'importanza di un recupero di quelle scienze bandite da Heidegger, come ad esempio l'antropologia, per rendere conto in modo efficacie della storia dell'ominazione tramite, in questo caso, un'integrazione di ontologia e antropologia.
Una delle tesi di Sloterdijk (che però in *Regole per il parco umano* è solo brevemente accennata e vede la sua completa tematizzazione in *La domesticazione dell'essere*) sostiene che, a partire dal concetto

72 *Ivi*, pp. 252, 253.
73 *Ivi*, 251.

heideggeriano di uomo come abitatore della dimora dell'essere, sia necessario affrontare la storia delle modalità tramite le quali l'uomo è giunto presso questa abitazione, presso il mondo, e anche, assieme a questa storia, di come poi l'uomo abbia costruito le sue successive abitazioni nel mondo, una storia sociale degli addomesticamenti[74].

Sloterdijk critica l'idea che l'uomo si sia trovato originariamente ad abitare nella radura (la *Lichtung*) dell'essere così come vorrebbe Heidegger, e argomenta brevemente questa critica in *Regole per il parco* umano, ma una descrizione delle condizioni che hanno condotto l'uomo all'estasi nella *Lichtung* la affronteremo meglio nel prossimo paragrafo, dedicato al saggio *La domesticazione dell'essere*, il cui titolo già ci rassicura riguardo una più ampia trattazione delle modalità tramite le quali è avvenuta questa domesticazione.

Basti solo accennare, per ora, che l'uomo è per Sloterdijk un prodotto, il prodotto di un evento che segna l'entrata dell'uomo nel mondo perché egli fallisce in quanto animale: «attraverso il suo fallimento in quanto animale, questo essere indeterminato cade fuori dal suo ambiente e conquista così il mondo in senso ontologico»[75].

Ciò che invece è utile porre in rilevanza in questa sede è il discorso che in *Regole per il parco umano* viene articolato attorno al concetto di domesticazione, intesa come evento successivo all'entrata dell'uomo nel mondo, nella *Lichtung*.

L'uomo, quale essere vivente caduto al di fuori dell'ambiente, non si addomestica nella sua nuova dimora, che è il mondo, la *Lichtung*, solo tramite i linguaggi che rendono vivibile la permanenza al suo interno:

> la storia della *Lichtung* non può venire scritta solo come il racconto dell'insediamento degli uomini nelle case dei linguaggi. Poiché non appena gli esseri capaci di linguaggio

74 Cfr. *Ivi*, p. 253.
75 *Ivi*, p. 254.

> vanno a vivere insieme in gruppi più ampi, essi si legano non solo alla casa del linguaggio, ma anche all'insieme delle case in muratura, cadendo così nel campo di forza dei modi di vita stanziali[76].

Il concetto di addomesticazione viene integrato da Sloterdijk, oltre che nella sua valenza strettamente filosofica conferitagli da lessico heideggeriano, anche con le questioni che derivano dal lessico più vicino a una scienza della cultura come l'antropologia.
Se si assumono questi strumenti di analisi, viene alla luce una situazione che non era mai stata indagata prima:

> Con l'addomesticamento dell'uomo a opera della casa, inizia subito l'epopea degli animali domestici. Il legame di questi con le case degli uomini non è soltanto una questione di addomesticamenti, ma anche di addestramenti e allevamenti. La storia dell'uomo e degli animali domestici, la storia di questa mostruosa coabitazione non è stata ancora rappresentata in modo appropriato, e addirittura i filosofi fino a oggi non hanno voluto prendere sul serio la questione che emerge da questa storia[77].

Siamo di fronte alle pagine più dense del testo, quelle che individuano, per quanto riguarda il tema dell'essenza umana, a parere di Sloterdijk, il grande impensato della storia dell'uomo: all'interno del mondo, grazie all'abitazione stanziale, l'uomo non solo ricava lo spazio per la formulazione della teoria, della meditazione, ma si scopre anche come quell'essere che va addomesticato, addestrato o, con un termine molto più scomodo, allevato (tratteremo nello specifico il ruolo che gioca il termine allevamento in *Regole per il parco umano* nel paragrafo 2.4 di questa sezione).
I problemi che sorgono dal prendere sul serio la questione che emerge dalla storia degli addomesticamenti riguardano anche e soprattutto l'evidenza, sempre mantenuta nell'ombra, per cui

76 *Ivi*, p. 254.
77 *Ivi*, pp. 254, 255.

> la *Lichtung* è contemporaneamente un campo di battaglia e un luogo di decisione e di selezione. E qui non ci possono aiutare i cambiamenti apportati da una pastorale filosofica. Dove si ergono le case, lì va deciso cosa deve esserne degli uomini che le abitano. Nei fatti e attraverso i fatti, viene deciso a quali costruttori di case debba andare il predominio. Nella *Lichtung* si mostra per quale posta in gioco gli uomini combattano, non appena si rivelano come gli esseri che costruiscono città e fondano regni[78].

Si può subito notare come a seguito di queste affermazioni il tema si presenti estremamente delicato e di facile fraintendimento.
Per avvalorare le sue tesi Sloterdijk si richiama ad autorità filosofiche quali Nietzsche e Platone.
Di Nietzsche Sloterdijk riprende alcuni passi dello *Zarathustra,* che mostrano il suo autore come il primo ad aver testimoniato esplicitamente i problemi relativi all'addomesticamento e a chi deve esserne l'autore.
La rilevanza delle analisi di Nietzsche è ritenuta fondamentale, tuttavia Sloterdijk ne critica il tema di fondo: ciò che preme a Nietzsche è lo smascheramento di coloro che hanno il monopolio dell'addomesticamento umano; dunque egli vede il mondo diviso in due fazioni: da un lato coloro che addomesticano e dall'altro coloro che si lasciano addomesticare.
Per Sloterdijk invece il problema assume una sfumatura decisamente differente:

> Il tratto distintivo dell'epoca della tecnica e dell'antropotecnica risiede nel fatto che gli uomini finiscono sempre più dalla parte attiva e soggettiva della selezione, anche senza che abbiano assunto volontariamente il ruolo del selettore. Si può asserire perciò che vi è un motivo di disagio nell'avere il potere della scelta, e che presto questo diventerà un'opzione di discolpa nel caso che gli uomini si rifiutino esplicitamente di esercitare il potere di selezione che nei fatti hanno già raggiunto. Ma non appena in un settore

78 *Ivi*, p. 255.

> vengono sviluppate positivamente le potenzialità del sapere, gli uomini fanno brutta figura se lasciano agire al loro posto, come un tempo, quando non ne avevano i mezzi, un potere superiore: si tratti di dio, del caso, o di altro. Ma poiché i semplici rifiuti e l'abdicare delle responsabilità normalmente falliscono per la loro sterilità, si giungerà certo in futuro a prendere in mano attivamente il gioco e a formulare un codice delle antropotecniche[79]

Siamo giunti finalmente al nocciolo del discorso. Abbiamo iniziato l'analisi di questo saggio citando l'evento di cronaca che lo ha visto, assieme al suo autore, protagonista di un acceso dibattito causato dal disagio che i temi in esso contenuti hanno suscitato.

Nel passo appena riportato si può rilevare la presenza di una frase che è quasi una previsione, da parte di Sloterdijk, che trova, in parte, il suo avveramento proprio nel dibattito che *Regole per il parco umano* ha suscitato: Sloterdijk non nasconde che la possibilità di stare dalla parte attiva dell'operatività sull'essere umano, sul suo addomesticamento, sia una prospettiva che causa disagio, ma allo stesso tempo egli fa notare che questo disagio non può essere condizione sufficiente per lasciare in ombra la questione, e afferma con certezza che in futuro si dovrà giungere a prendere in mano attivamente e seriamente questa possibilità.

Se poi

> lo sviluppo a lungo termine condurrà anche alla riforma genetica dei caratteri della specie, se una futura antropotecnologia giungerà fino a un'esplicita pianificazione delle caratteristiche umane, e se l'umanità, dal punto di vista della specie, potrà compiere il sovvertimento del fatalismo della nascita in una nascita opzionale e in una selezione prenatale, tutte queste sono questioni nelle quali inizia ad albeggiare l'orizzonte dell'evoluzione, anche se in modo ancora confuso e inquietante[80].

Riteniamo necessario riportare in questa sede le esatte parole di Sloterdijk,

79 *Ivi*, pp. 259, 260.
80 *Ivi*, p. 260.

perché l'affrontare queste argomentazioni, come è dimostrato dai fatti, porta facilmente a fraintendimenti se non se ne comprende la rilevanza e il senso che l'autore vuole conferirgli: l'aver definito «confuso e inquietante» l'orizzonte della esplicita pianificazione delle caratteristiche umane è indice di quanto lo stesso Sloterdijk si mostri al corrente della delicatezza di queste riflessioni, assieme alla loro estrema importanza.

Attraverso la domanda sull'umanismo e una volta mostrato che esso è nella sua essenza solo un'antropotecnica fra le altre, Sloterdijk si domanda che cosa addomestichi e che cosa educhi l'uomo ora che sembrano non esserci più antropotecniche in grado di adempiere a questi compiti.
Si tratta di scegliere nuove antropotecniche che siano in grado di farlo e l'orizzonte aperto dalle nuove prospettive di selezione (tra le quali, anche, la pianificazione esplicita delle caratteristiche umane) non deve essere ignorato o liquidato soltanto perché eccessivamente scomodo, seppur sia evidente e lo stesso Sloterdijk lo fa presente, che esso vada preso in considerazione mantenendo una certa prudenza.

2.4 Classificazione delle antropotecniche in Regole per il parco umano *e questioni aperte sul futuro dell'addomesticamento dell'uomo.*

La domanda su quali siano le nuove antropotecniche addomesticanti secondo Sloterdijk è fondamentale, lo ripetiamo, perché l'addomesticamento dell'uomo è una questione che è all'opera sin dall'inizio dei tempi ed è parte costitutiva della sua essenza.
Circoscrivendo il discorso sulle antropotecniche a questo saggio, ci viene detto che l'uomo educa e addomestica se stesso, una volta entrato nella radura dell'essere, nel mondo, una volta caduto fuori dalla sua condizione animale, attraverso delle antropotecniche che, per come abbiamo visto sino ad ora, si dividono in inibenti e disinibenti.

Queste due forme di antropotecnica non sono distinte ontologicamente fra loro, ma risultano essere due diverse prassi attraverso le quali l'uomo determina se stesso nel suo essere nel mondo.
Oltre a queste, in *Regole per il parco umano*, è indicata, anche se non in modo articolato, la presenza di un'ulteriore classe di antropotecniche, ossia quelle antropotecniche che hanno permesso la genesi dell'uomo come abitatore del mondo, e che saranno tematizzate in modo esauriente solo nel saggio *La domesticazione dell'essere*.
L'uomo è prodotto (consapevole o meno) di tutte queste antropotecniche, che operano retroattivamente sulla sua costituzione, determinandone le caratteristiche.
La questione dell'antropotecnica dunque, per ora, è valutata dall'autore rispetto all'urgenza di un codice che permetta di padroneggiarne le sue nuove configurazioni, quali ad esempio, come abbiamo visto, la possibilità sempre più evidente da parte dell'uomo di assumere un ruolo attivo rispetto alla sua auto-produzione e al suo addomesticamento.

Un ultimo cenno va fatto alla parte finale del saggio, dove Sloterdijk, come avevamo anticipato, richiama l'ultima delle tre autorità filosofiche che gli hanno fornito i temi per la sua esposizione: dopo Heidegger, quale autore fondamentale di riferimento per queste analisi, e Nietzsche, quale primo pensatore ad aver esplicitato le problematiche che emergono dal tema dell'addomesticamento dell'uomo, è ora il turno di Platone.
Sloterdijk propone un'analisi dei temi presenti nelle riflessioni sulla politica di Platone per mostrare come la questione degli addomesticamenti, con tutti i suoi aspetti inquietanti, fosse già stata presentata, ed in modo decisamente esplicito, a partire da quella che doveva essere, agli albori della cultura occidentale, una riflessione sull'organizzazione della società.
Le metafore utilizzate a questo riguardo da Platone danno avvio, secondo Sloterdijk, a un'idea della comunità umana quale “parco umano” e di una

sua gestione come tale; per questo in *Regole per il parco umano* si utilizza anche il termine "allevamento" e viene azzardato un parallelismo tra l'allevamento degli animali domestici e l'allevamento dell'uomo che prima abbiamo riportato in una citazione.

Quando Sloterdijk, nel suo saggio, affianca al termine "educazione" il temine "selezione", così come il termine "allevamento" a "educazione", lo fa sulla scia delle considerazioni già operate, per l'appunto, da quegli autori a cui egli si richiama; dalle loro parole, a suo avviso, risulta evidente che ciò che è mascherato, per esempio, da un'idea idilliaca di educazione o di conformazione della società, è in realtà sempre, da sempre, e comunque, un processo di selezione: per citare un esempio proprio all'interno del principale oggetto di indagine di *Regole per il parco umano,* complice di questo processo di selezione spietato, è anche l'umanismo, il quale, come comunità letteraria, opera una cesura radicale fra coloro che sanno leggere e coloro che non ne sono capaci.

Allo stesso modo, nelle riflessioni di Platone, per esempio dietro le metafore dell'uomo di Stato come pastore che alleva un gregge o come tessitore che tesse la tela dello Stato scegliendo quali fili utilizzare, è palesemente celato il tema delle selezione.

Nel pensiero di Platone, tuttavia, questo processo di selezione trova il suo esecutore: questo ruolo è responsabilità di una figura che incarna in terra, così mostra Sloterdijk, la figura di dio, ovvero il saggio.

A questo punto Sloterdijk si domanda: «Dopo duemilacinquecento anni di effetto-Platone, ora sembra che non solo gli dei, ma anche i saggi si siano ritirati, e che ci abbiano lasciati soli, con la nostra sconsideratezza e le nostre mezze conoscenze di tutto»[81].

Come affrontare dunque oggi questa selezione che pare essere costitutiva dell'essere umano?

81 Ivi, p. 265.

«Per ciò che riguarda ora lo zoo platonico e la sua nuova organizzazione, si tratta di sapere – perché ne va di tutto il mondo circostante – se tra la popolazione e la classe dirigente vi sia una differenza solo di grado o anche di specie»[82].

Questa è forse la domanda più pericolosa, alla quale Sloterdijk non dà una risposta e anzi si può dire che questo tipo di declinazione del discorso verrà piuttosto abbandonato con lo sviluppo del concetto di antropotecnica negli scritti successivi.

I temi affrontati in *Regole per il parco umano* verranno ripresi, ampliati e integrati nel saggio *La domesticazione dell'essere* dove alcuni interrogativi saranno appunto definitivamente abbandonati e l'orizzonte inquietante qui aperto assumerà un tono decisamente differente, grazie all'introduzione di una nuova distinzione tra le antropotecniche che va ad ovviare, in un certo senso, al problema della selezione coatta.

In particolare vedremo come Sloterdijk proponga di risolvere il problema presentato in una domanda, da noi riportata in una citazione precedente, la quale recita: «Che cosa addomestica l'uomo se finora i suoi sforzi di autoaddomesticamento hanno condotto essenzialmente solo alla presa di potere su tutto l'ente?»[83]. A questa domanda subentrerà come possibile risposta una nuova determinazione dell'antropotecnica che affonda le radici in un ripensamento della validità dell'ontologia monovalente sulla quale l'intero pensiero occidentale si è sempre fondato.

82 *Ivi*, p. 262.
83 *Ivi*, p. 252.

3. La domesticazione dell'essere*: allotecnica, omeotecnica e riforma dell'ontologia*

3.1 Con Heidegger contro Heidegger: premesse per l'indagine sull'entrata dell'uomo nella Lichtung

Abbiamo visto come le tesi di *Regole per il parco umano* prendono forma da una rilettura critica del pensiero heideggeriano, con attenzione particolare per le riflessioni contenute nella *Lettera sull'umanismo*.
Sloterdijk dichiara esplicitamente, già nel sottotitolo *Saggi dopo Heidegger* della raccolta di saggi in cui *Regole per il parco umano* e *La domesticazione dell'essere* sono contenuti, che le riflessioni che vi si troveranno all'interno saranno parte di quell'ambito teorico

> in cui si entra solo quando, pensando con Heidegger contro Heidegger (per citare l'espressione, tanto famosa quanto priva di effetti, di un vecchio lettore di 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[84].

Proviamo a individuare, almeno per quanto riguarda l'oggetto della nostra analisi, ovvero la tematizzazione dell'antropotecnica, gli elementi che si pongono in contrasto con il pensiero heideggeriano.
In *La domesticazione dell'essere*, Sloterdijk opera nuovamente quel movimento teoretico tipico del suo metodo argomentativo di cui abbiamo più volte parlato: egli rilancia una proposta già avanzata in *Regole per il parco umano*, ovvero si serve del lessico heideggeriano per tentare di

84 P. Sloterdijk, *Premessa*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., p. 1.

rispondere alla domanda fondamentale sull'essenza dell'uomo, contaminando questo lessico con le analisi ricavate dalle scienze della cultura e in particolare, in questo caso, dalla paleoantropologia.

Più volte, nel corso del saggio, Sloterdijk sottolinea questa sua scelta operativa, che viene esposta come condizione necessaria per tentare di risolvere il problema dell'origine dell'uomo.

Il saggio si apre con una citazione heideggeriana: «L'intelletto comune di fronte a tutti gli enti non vede il mondo»[85].

Questa citazione, proposta come *incipit* del discorso, è rilevante perché pone in evidenza due aspetti: in essa è sottintesa per Sloterdijk la ferma distinzione che deve essere mantenuta, secondo Heidegger, tra il pensiero ordinario e la meditazione filosofica.

Tale distinzione sarà proprio ciò che Sloterdijk tenterà di far crollare nel corso della sua intera argomentazione.

Anche in questo saggio, come già in *Regole per il parco umano*, ci si trova di fronte a una sorta di scherno che l'autore compie nei confronti del filosofo che gli fornisce gli elementi attorno ai quali sta costruendo le sue argomentazioni.

D'altro canto, la posizione prominente che la citazione occupa lascia intendere ciò che, a sua volta, nel corso del saggio, l'autore non mancherà di sottolineare: pur andando contro Heidegger, la rilevanza che questo autore acquisisce nel corso del testo per le analisi sloterdijkiane è enorme e i termini chiave che in queste analisi trovano origine sono mutuati, quasi come tributo, proprio dal lessico heideggeriano.

Se in *Regole per il parco umano* il discorso si è concentrato principalmente sulle problematiche derivanti da una storia degli

85 Essendo la traduzione di questo passo modificata dal traduttore, rimandiamo alle sue indicazioni: M. Heidegger *Die Grundbegriffe der Metaphisik. Welt Endlichkeit Einsamkeit*. Trad. it. A cura di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, il melangolo, Genova 1999, cit., p. 445.

addomesticamenti, in esso era solo accennata, come abbiamo sottolineato in precedenza, la necessità di una ricostruzione della storia dell'ominazione o dell'entrata dell'uomo in quella che, utilizzando il lessico di Heidegger, è la radura dell'essere, la *Lichtung.*

È proprio la ricostruzione di questo evento ad occupare la parte centrale di *La domesticazione dell'essere*, in accordo con quanto riportato nel sottotitolo del saggio: *Lo spiegarsi della Lichtung.*

Per non rischiare di far cadere nel vuoto le problematiche aperte in *Regole per il parco umano* riallacciamoci brevemente a quanto già detto nei riguardi di questo saggio, per mostrare che cosa spinge Sloterdijk successivamente a indagare in modo così attento e premuroso la storia dell'entrata dell'uomo nella *Lichtung*.

Le domande che il testo *Regole per il parco umano* lasciava aperte riguardavano le problematiche che emergono nella situazione contemporanea nei confronti delle nuove possibilità permesse dagli ultimi sviluppi delle tecnologie.

Si è visto come il problema fosse la scelta delle nuove antropotecniche capaci di addomesticare l'uomo dopo che le antropotecniche di stampo umanistico-letterario, classificate come inibenti, avevano perso la loro efficacia in seguito al mutamento delle coscienze avvenuto dopo gli eventi catastrofici della seconda guerra mondiale e l'avvento dei nuovi *media* super veloci, eventi che hanno reso obsoleto l'umanismo quale antropotecnica addomesticante.

Inoltre restava aperto il problema del "chi" avesse il dovere di stipulare un nuovo codice per l'utilizzo delle antropotecniche che riguardavano l'operabilità dell'essere umano: sia nel caso in cui questo ruolo fosse assunto da un singolo o da un'*élite* a cui è conferito tutto il potere di selezione, che nel caso in cui la decisione riguardasse attivamente tutti gli individui, si era mostrato come per Sloterdijk permanesse, alla base di ognuna di queste

possibilità, il disagio e l'avversione nei confronti dell'idea di una produzione o manipolazione genetica attiva ed esplicita dell'uomo.
Riguardo questo disagio Sloterdijk scrive:

> Vorrei ora tentare di mostrare che la meditazione di Heidegger sull'estasi esistenziale aiuta anche a comprendere la crisi contemporanea della definizione biologica di uomo, quella crisi nei modi di rapportarsi dell'uomo all'uomo che, nel mio discorso "Regole per il parco umano", ho chiamato "antropotecnica"[86].

Per la comprensione della crisi contemporanea vi è la necessità, secondo l'autore, di un chiarimento delle condizioni originarie dell'uomo, ovvero delle condizioni che hanno permesso il suo venire al mondo fuoriuscendo dall'ambiente. Infatti, è solo comprendendo le modalità attraverso le quali è avvenuta l'ominazione che si possono avanzare eventuali proposte su come affrontare il problema del rapporto dell'uomo con la propria auto-produzione.
Nel passo appena citato, Sloterdijk mette in rilevanza l'utilità delle meditazioni heideggeriane sull'estasi esistenziale, ma ciò che critica di queste tesi è l'aver considerato l'uomo come già da sempre situato nella *Lichtung*.
Per Sloterdijk invece l'origine dell'uomo non può essere pensata né, come vorrebbe Heidegger, un «presupposto irraggiungibile»[87] (un pensiero che lo assimila alla tradizione metafisica dalla quale vorrebbe distaccarsi), né, come invece è tipico dell'operare delle scienze della cultura, perdendo di vista l'essenza dell'uomo in una serie di «macchinazioni dell'intelletto quotidiano, strategico, reso ottuso dai suoi stessi strumenti»[88].

Sloterdijk propone di affrontare l'analisi sull'entrata dell'uomo nel

86 P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 120, 121.
87 *Ivi*, p. 123.
88 *Ibidem*.

mondo tramite il metodo stravagante della "fantasia filosofica", con la quale tenta di superare gli errori delle due prospettive sopra citate, infatti

> la versione ontologica del romanzo genealogico deve guardare piuttosto sia al divenire uomo dei preominidi, sia al divenire mondo del premondo; tale pensiero non era pensabile fino a quando si rimaneva fissati alle idee precostruttiviste dell'essere unico e dell'unica verità. L'elemento decisivo in questo *arrangement* consiste nel prestare attenzione al fatto che in nessun caso si può presupporre "l'uomo" per poi ritrovarlo in qualche modo negli stati pre-umani. È difficile supporre che ci sia un mondo aperto e istituito per l'uomo, come se dovessimo soltanto aspettare che una protoscimmia faccia lo sforzo di arrivarci, come se stesse arrivando alla stazione centrale della *Lichtung*[89].

Quello che farà Sloterdijk sarà dunque andare oltre quel bando religioso che ha dominato fino alle soglie del diciannovesimo secolo, e che impediva di spiegare l'origine umana se non a partire "dall'alto", ma anche andare oltre ai limiti che incorrono in quella separazione tra filosofia e scienze della cultura, perché questi tre fattori in particolare impediscono di giungere a una comprensione autentica della venuta al mondo dell'uomo presupponendone sempre un qualche aspetto.
Sloterdijk riconosce anche che la sua impresa genealogica non avrebbe avuto modo di essere concepita se non si fossero presentate le condizioni filosofiche attuali di una situazione post metafisica sommate alle scoperte più recenti delle scienze della cultura ed in particolare della paleontologia e dell'antropologia strutturale[90] e definisce la disciplina in cui opera una "onto-antropologia".

Quello che Sloterdijk vuole dimostrare, con le premesse e con i metodi appena descritti, è che la posizione che occupa l'uomo nel mondo, nella *Lichtung*, nel suo essere estatico, è una posizione che ha un'origine

89 *Ivi*, p. 123.
90 Per un elenco completo di quelle che Sloterdijk considera le premesse per la sua indagine Cfr. *Ivi*, pp. 124, 125.

tecnica e più precisamente deriva da un meccanismo antropogenetico formato dalla sinergia di più meccanismi che agiscono assieme.
La sua tesi dunque è che l'uomo sia originariamente un prodotto, ma un prodotto che non è opera né di un essere supremo, né di se stesso in quanto uomo, perché queste due opzioni presuppongono il loro prodotto e conducono a quell'impossibilità di indagine dell'origine dalla quale Sloterdijk vuole emanciparsi tramite i metodi sopra indicati.

3.2 La produzione dell'uomo nelle sfere: i meccanismi dell'antropogenesi

Riallacciandosi, come dicevamo, in parte all'ontologia heiddegeriana, in parte ai contributi forniti, in questo caso, dalle analisi di alcuni esponenti della paleoantropologia e della biologia (principalmente alla nozione di "ambiente" coniata da Jakob von Uexküll), Sloterdijk prende in considerazione la «differenza ontologica tra ambiente e mondo»[91]: l'ambiente è lo spazio d'esistenza proprio dell'animale e l'espressione "ambiente che ci circonda" rimanda al carattere chiuso, rappresentabile come un anello che funge da gabbia e che caratterizza questo tipo di luogo d'esistenza. Al contrario:

> solo chi avesse spezzato questo anello potrebbe essere descritto come quell'essere che è "venuto al mondo". Questo è il segno ontologico distintivo *dell'homo sapiens*. Il suo riferirsi a un mondo quasi privo di gabbie diventa estatico, poiché gli mancano le sbarre della povertà 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[92].

Un'analisi del pre-umano è dunque il primo passo per comprendere in che

91 *Ivi*, p.128.
92 *Ivi*, p.129.

modo il pre-uomo abbia potuto spezzare l'anello dell'ambiente nel quale era imprigionato per diventare quell'essere vivente aperto al mondo che è l'uomo.

L'avvio di questa analisi richiede una premessa, che per Sloterdijk è la premessa decisiva: l'accettare che la storia dell'uomo sia «il dramma silenzioso del suo creare spazi»[93].

Si tratta di confrontarsi con un concetto non triviale di spazio, una declinazione del concetto di spazio che permetta di individuare il luogo dell'antropogenesi.

La domanda è quindi posta sul "dove" sia avvenuta l'entrata dell'uomo nel mondo; la risposta è contenuta nella ricerca di uno spazio particolare che faccia da termine medio fra l'ambiente e il mondo.

Questo spazio mediano, «*media* di tutti i *media*»[94], è definito da Sloterdijk con il termine chiave di "sfera"[95]:

> Le sfere sono descrivibili come i luoghi della risonanza interanimale e interpersonale, in cui i modi in cui gli esseri-viventi stanno insieme acquisiscono un potere plastico. Tale situazione si spinge così avanti che la forma di coesistenza giunge a modificare i coesistenti persino fisiologicamente […]. Queste località sferiche, da principio semplici interspazi tra gruppi di animali, sono paragonabili innanzitutto a delle serre, in cui gli esseri viventi prosperano in speciali condizioni climatiche che si sono autoprodotte. Nel nostro caso l'effetto serra portò a delle conseguenze ontologiche: si può mostrare plausibilmente come da un essere-nell'ambiente-serra si sia potuti passare a un essere-nel-mondo umano […]. Lo sferico dunque è il valore medio tra l'impermeabile chiusura dell'animale nell'anello dell'ambiente e la luminosa apocalissi dell'essere; esso

93 *Ivi*, p.125.
94 *Ivi*, p.137.
95 Il concetto di "sfera" è parte fondamentale del lessico di Sloterdijk. Ad un'analisi estesa di questo concetto in tutte le sue declinazioni è stata dedicata dall'autore un'intera trilogia, composta dai seguenti volumi: P. Sloterdijk, *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; Trad. It. A cura di G. Bonaiuti , *Sfere I – Bolle, Microsferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014; P. Sloterdijk, *Sphären II - Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; Trad. It a cura di G. Bonaiuti, *Sfere II – Globi, Macrosferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014; P. Sloterdijk, *Sphären III - Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

> consente ai suoi abitanti di prendere dimora nella dimensione della prossimità e contemporaneamente nella dismisura dell'apertura al mondo e dell'esteriorità del mondo[96].

Tramite il concetto di sfera Sloterdijk ritiene di poter mostrare plausibilmente il passaggio dal preominide all'uomo, individuando i meccanismi che hanno permesso a quel potere plastico che viene acquisito all'interno delle sfere di modificare ontologicamente gli abitanti di questi spazi di coesistenza tra individui.

Il passo successivo sarà la descrizione di questi meccanismi, derivati da Sloterdijk direttamente dalle scienze della cultura e rivalutati all'interno del nuovo lessico fornito dalle precedenti riflessioni (abitazione, addomesticamento, sfera ecc.).

Ci limiteremo qui a una breve panoramica di quelli che sono i quattro meccanismi dell'antropogenesi, mettendo in evidenza come la loro azione sinergica sia ciò che ha permesso la formazione del mondo dal pre-mondo e contemporaneamente la formazione dell'uomo dal pre-uomo.

Il primo di questi meccanismi è quello dell'"insulazione" contro la pressione selettiva. Esso descrive quel fenomeno nel quale gli animali sociali che vivono in comunità formano una sorta di "parete vivente" che fa da scudo difensivo contro le irruzioni esterne e permette la creazione di uno spazio protetto nel quale si instaurano nuovi criteri selettivi all'interno della comunità.

Grazie a questo meccanismo, per esempio, la protezione esterna permette una valorizzazione del rapporto madre-piccolo con conseguenze che Sloterdijk definisce "lussurrengianti" perché esonerano dall'adattamento a determinate condizioni esterne e quindi permettono lo sviluppo di criteri interni che non devono rendere conto della selezione adattiva di stampo

96 P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp., pp.137, 138.

darwiniano.

Segue poi il meccanismo di liberazione dai limiti corporei. Questo meccanismo è ciò che fa propriamente saltare l'anello dell'ambiente con una presa di distanza sempre maggiore dalla natura verso uno sviluppo di tecniche sempre più sofisticate. Ci si riferisce qui primariamente alla manipolazione della pietra, al lancio, al taglio ecc., il cui esercizio ha condotto alla trasformazione della zampa in una mano.

Attraverso l'utilizzo di quelli che Sloterdijk definisce "mezzi duri" l'uomo apre nuovi spazi e fa le sue prime esperienze teoriche:

> Già i primi strumenti portano con sé i primitivi valori di verità, e cioè i successi e gli insuccessi nel loro impiego. Essi hanno perciò un carattere originario che spazializza il mondo, ed *eo ipso* forma l'uomo. Con la pietra emerge per la prima volta il tratto fondamentale dell'utilizzabilità degli strumenti all'interno del mondo della vita: ma il mezzo duro è più che uno strumento nel senso abituale della parola. Il preominide produce i primi buchi e strappi nell'anello dell'ambiente nel momento in cui diviene autore, attraverso colpi e lanci, di una tecnica nella distanza, che produce effetti retroattivi anche su di lui[97]

Si apre lo spazio della teoria, della verità, del prodotto, del riconoscimento del proprio operare. Inoltre si apre lo spazio dell'orizzonte, che è quello spazio irraggiungibile dal proprio operare che si estende via via che lo sviluppo permette una maggior estensione delle possibilità operative.

La distanza dalle pressioni esterne diviene sempre più grande e quello sviluppo di nuovi criteri interni alle sfere-serre si estende sino a mostrare chiaramente quella che è, secondo le argomentazioni di Sloterdijk, una caratteristica essenziale dell'uomo: il "lusso".

A questo riguardo si possono trovare ulteriori chiarificazioni prendendo in considerazione il terzo meccanismo dell'antropogenesi,

97 *Ivi*, p. 142, 143.

ovvero la “neotenia” o “fetalizzazione”. Questo meccanismo, sulla scorta dei precedenti, conduce a una rivoluzione temporale della specie *sapiens* di cui ancora oggi, sostiene Sloterdijk, non si è finito di misurare le conseguenze.

Il circolo vizioso, che è più appropriato considerare come circolo virtuoso, che si crea all'interno delle serre antropogenetiche conduce allo sviluppo di caratteristiche fisiologiche mai apparse prima in altre specie: in un rapporto circolare nel quale non vi è una causa che possa essere considerata come causa prima, avvengono l'anticipazione del momento della nascita, un ritardo della maturazione, un aumento della dimensione del cervello e altri cambiamenti fisiologici come questi che si relazionano, per l'appunto, in un rapporto circolare di causa effetto, con il vizio[98] permesso dall'abitare in una sfera:

> Nate dal processo del viziare, queste doti acquisite nel corso dell'evoluzione devono servire a una più ampia azione di viziamento. Il futuro è, in principio, nient'altro che la dimensione in cui si vuole rendere stabile, attraverso delle astuzie tecniche, la realtà improbabile di uno stato biologicamente quasi impossibile. In questo senso gli uomini sono a priori dei conservatori del lusso[99].

A completare il quadro dell'antropogenesi vi è il meccanismo della “trasposizione”, ovvero quel meccanismo tramite il quale gli esseri viziati dall'abitare nelle serre, nel momento in cui le pareti da queste costituite vengono abbattute da eventi catastrofici, ricostruiscono, grazie al

98 Il concetto di “vizio”, connesso al quello di “lusso”, è un termine chiave del lessico di Sloterdijk. A. Lucci, nel suo *Il limite delle Sfere*, opera un'analisi approfondita di questo concetto in relazione ad altri concetti fondamentali del lessico sloterdijkiano quali antigravitazione, miserabilismo, mecenatismo. Lucci riassume il concetto di vizio sloterdijkiano descrivendolo come «la tendenza fondamentale dell'uomo ad accrescere, con mezzi fisici, psichici e simbolici, il proprio benessere al di là dei propri naturali bisogni, creando così costrutti materiali, psichici e storici che, nell'economia della sua evoluzione vengono dati per scontati, ma che, se si considera l'origine e il sostrato animale dell'uomo, appaiono come unici e straordinari». Cfr. A. Lucci, *Il limite delle sfere*, cit., p. 206.

99 *Ivi*, p. 152.

consolidamento di *routine* e ricordi, le condizioni che erano presenti prima della catastrofe.
Nell'analisi del meccanismo della trasposizione Sloterdijk accenna brevemente a un tema che sarà poi ripreso e ampliato in *Devi cambiare la tua vita*, ovvero l'immunologia, in particolare l'immunologia simbolica.
Tramite questa procedura l'*homo sapiens* affronta le costanti calamità a cui da sempre è soggetta la sua specie e sviluppa sistemi e rituali che gli permettono la ripetizione concreta o simbolica di quanto è andato perduto, essi sono in definitiva dei meccanismi di difesa, di immunizzazione da pericoli esterni.

3.3 La nuova classificazione delle antropotecniche in La domesticazione dell'essere

Nell'esposizione dei meccanismi dell'antropogenesi che, come abbiamo detto, vanno considerati in grado di produrre l'uomo solo nella loro azione sinergica, Sloterdijk individua quella che, tenendo presente le analisi derivanti dalla sua onto-antropologia, può essere considerata l'essenza dell'uomo: il carattere plastico assunto dall'uomo nel corso della sua produzione all'interno delle serre antropogenetiche originarie gli conferisce, oltre che la tendenza a voler consolidare e incrementare la sua condizione "viziata" o "lussureggiante", anche un'instabilità congenita, la quale lo costringe a doversi costantemente adoperare per difendere il grado di vizio raggiunto grazie al suo peculiare modo di abitare l'estasi della *Lichtung*.
Il loro carattere flessibile, instabile e "infedele" non fa degli uomini esseri privi di essenza, al contrario, così sostiene Sloterdijk, «essi sono essenzialmente viziati ed essenzialmente disposti a difendere il loro essere viziati con un impegno estremo, per questo motivo importano all'interno

delle situazioni culturali innati programmi di stress»[100].
La gestione di queste situazioni, di questo accumulo di stress che produce violenza[101], richiede di essere gestita da dei programmi che nel loro insieme sono identificabili, secondo Sloterdijk, con ciò che viene comunemente chiamato "cultura".

Nell'esporre queste problematiche, che si ricollegano direttamente al tema dell'addomesticamento presente in *Regole per il parco umano*, Sloterdijk formula la sua prima definizione completa di antropotecnica:

> Delle tecniche di formazione dell'uomo che agiscono a livello culturale fanno parte le istituzioni simboliche come le lingue, le storie di fondazione, le regole matrimoniali, le logiche della parentela, le tecniche educative, la codificazione dei ruoli per sesso ed età e, non da ultimi, i preparativi per la guerra, così come i calendari e la divisione del lavoro; tutti quegli ordinamenti, tecniche, rituali e abitudinarietà insomma, con cui i gruppi umani hanno preso "in mano" da soli la propria formazione simbolica e disciplinare. E con questa mano, potremmo dire più esattamente, essi stessi sono diventati per la prima volta degli uomini appartenenti a una cultura concreta. Questi ordinamenti e forze formative vengono indicati in modo appropriato con l'espressione di antropotecniche[102].

Inizia a diventare chiaro quanto la questione dell'antropotecnica in Sloterdijk sia decisiva per quanto riguarda la costituzione in toto dell'essere umano.
Essa è il meccanismo tramite il quale l'uomo forma se stesso, prende casa nel mondo, conserva e migliora le caratteristiche di questo addomesticamento ed inoltre tiene sotto controllo i risultati della sua auto-produzione proteggendosi, oltre che dai fattori esterni non ancora fatti rientrare nell'ambito del domestico, anche dalle questioni dovute all'instabilità interna non ancora domata o, per meglio esprimersi,

100 *Ivi*, p. 156.
101 Cfr. *Ivi*, p.158.
102 *Ivi*, pp. 158, 159.

addomesticata.

A questo punto possiamo presentare la nuova classificazione delle antropotecniche che Sloterdijk propone in *La domesticazione dell'essere*.
La precedente distinzione delle antropotecniche in antropotecniche inibenti e disinibenti viene sostituita da una nuova triade formata dalle antropogenetiche primitive, le antropotecniche primarie e le antropotecniche secondarie.
Le antropogenetiche primitive riguardano i meccanismi che diedero inizio all'autodomesticazione dell'uomo.
Sloterdijk non lo riferisce esplicitamente ma riteniamo che egli voglia indicare con questa classe di antropotecniche i meccanismi che abbiamo sopra descritto, che concorrono alla produzione dell'uomo a partire dal pre-uomo.
A questa prima classe si aggiungono la classe delle antropotecniche primarie e quella delle antropotecniche secondarie.

Le antropotecniche primarie includono quelle tecniche inibenti e disinibenti tematizzate in *Regole per il parco umano* e sono quelle antropotecniche che

> compensano ed elaborano la plasticità dell'uomo, nata attraverso la ridefinizione dell'essere vivente "uomo" nell'evoluzione delle serre. Tali tecniche possono chiamarsi così poiché indicano il modellamento diretto dell'uomo attraverso una messa in forma civilizzante: esse raccolgono ciò che tradizionalmente, ma anche nella modernità, viene reso con espressioni come educazione, allevamento, disciplinamento, formazione[103].

Nonostante Sloterdijk parli di modellamento diretto dell'uomo attraverso una messa in forma civilizzante, con il concetto di antropotecnica primaria egli si sta riferendo a un processo di produzione dell'uomo che sino ad ora è stato eseguito come tale dall'uomo stesso, su se stesso, in maniera indiretta

103 *Ivi*, p. 159.

e inconscia.

Riteniamo di poter affermare, sulla base di quanto detto fin'ora riguardo l'addomesticamento sia in *Regole per il parco umano* che in *La domesticazione dell'essere*, che con il concetto di antropotecniche primarie Sloterdijk voglia mostrare che l'uomo è da «da capo a piedi un prodotto»[104] anche in quelle situazioni dove la sua auto-produzione è celata sotto i nomi di educazione, formazione e via dicendo e dunque non è propriamente riconosciuta come tale.

Tenendo presente questo possiamo sostenere che l'unica differenza tra antropotecniche primarie e secondarie consista nel ruolo coscientemente attivo che l'uomo assume quando si trova di fronte all'esercizio della seconda classe di antropotecniche.

Per antropotecnica secondaria, infatti, sono intese quelle pratiche, discusse anche in questo caso già in *Regole per il parco umano* ma non definite come tali, con le quali l'uomo prende parte attivamente e coscientemente alla sua auto-produzione tramite un intervento diretto sul suo testo genetico o una pianificazione delle sue caratteristiche generali grazie agli ultimi sviluppi delle bio-tecnologie.

Sloterdijk, a partire da questa classificazione la quale, a ben vedere, è semplicemente una ripresa e una chiarificazione di quanto già era presente in *Regole per il parco umano*, e forte di quanto emerso dal discorso sull'antropogenesi, riaffronta le problematiche e le domande rimaste sospese nel saggio del 1999 e tenta questa volta di avanzare una proposta presentando un punto di vista a partire dal quale queste problematiche potrebbero essere affrontate.

3.4 Allotecnica e Omeotecnica: riformare l'ontologia per poter comprendere la nuova configurazione del mondo

104 *Ivi*, p.121.

Uno sguardo sui nuovi fenomeni culturali rileva l'emergere di un elemento che costringe a mettere in discussione le tradizionali distinzioni soggetto/oggetto, natura/cultura, spirito/materia, uomo/macchina, e via dicendo.

Infatti, con la scoperta, grazie agli studi di scienze come la cibernetica o la moderna biologia, del principio dell'informazione, ci si trova di fronte a quel terzo elemento che mette in crisi le certezze su che cosa sia propriamente umano e cosa sia meccanico, oppure su cosa sia spirituale e cosa materiale.

Lo sconvolgimento e lo spaesamento, dei quali testimonia anche Heidegger, che caratterizzano la situazione contemporanea nella quale l'uomo pare non dimorare più presso la casa dell'essere, non sarebbero per Sloterdijk nient'altro che l'effetto di un errato approccio alla complessità che i nuovi sviluppi lasciano emergere:

> Per pensare a tutto questo abbiamo bisogno di un'ontologia bivalente o polivalente, assieme a una logica almeno a tre valori, e dunque abbiamo bisogno di uno strumentario che ci permetta di pensare che esistono realmente negazioni che vengono affermate e affermazioni che vengono negate, e in particolare che esiste il nulla che è, e l'essere arricchito di nulla: la frase "c'è l'informazione" significa in fin dei conti soltanto questo[105].

Restando fermi ai vecchi dualismi causati dal filtro di un'ontologia monovalente, secondo Sloterdijk, ci si impedisce di comprendere fenomeni che si rivelerebbero meno problematici se inseriti all'interno di una nuova forma di pensiero in grado di ricondurli ed integrarli in un contesto non estraniante.

In un altro saggio presente sempre nella raccolta *Non siamo ancora*

105 *Ivi*, p. 172.

stati salvati dal titolo *L'offesa delle macchine* Sloterdijk opera una sorta di *focus* sul rapporto che intercorre fra l'uomo e le macchine e che rivela, attraverso le analisi che sono via via state proposte su di esso, una sempre più estesa decostruzione di ciò che tradizionalmente si pensava fossero proprietà esclusive dell'uomo o delle macchine.

L'evidenza, resa possibile dai nuovi sviluppi delle tecnologie e delle scienze, della presenza di una "materia informata" costringe a una re interpretazione del concetto di "soggettività" e più in generale di "uomo" rispetto a quello compreso attraverso le vecchie categorie dell'ontologia monovalente.

Gli uomini che restano fedeli ad essa «separano l'ente in soggettivo e oggettivo, e pongono da una parte lo spirituale, ciò che ha a che fare con il sé, l'umano; e dall'altra il cosale, il meccanico, il disumano. L'applicazione pratica di questa distinzione si chiama signoria»[106].

L'offesa che la scoperta di un terzo principio, quello dell'informazione, arreca alla soggettività inclusa nell'orizzonte della dialettica servo/padrone, la quale si adopera alla difesa del suo ruolo privilegiato rispetto a enti che tradizionalmente sono relegati nell'ambito della cosalità, conduce a percepire come estranianti, disumane, le applicazioni delle antropotecniche secondarie:

> Perciò al soggetto legato alla tradizione sembra di trovarsi di fronte al caso limite dell'anti-umanismo; accade come se nella biotecnica attuale si venisse a creare il contrasto più acuto con il programma umanistico e olimpico del soggetto umano, o della persona spirituale, di appropriarsi del mondo facendone la propria patria e integrando l'esteriorità del mondo nel sé. Oggi sembra piuttosto che il sé debba inabissarsi senza resti nella cosalità e esteriorità, e li debba perdersi. È quasi inutile aggiungere che questa rappresentazione terrificante è solo un'illusione isterica, e pertanto rappresenta un effetto psichico secondario della partizione fondamentale

106 *Ivi*, p.173.

dell'ente in due valori[107].

A questo punto Sloterdijk presenta un'ultima classificazione per quanto riguarda le antropotecniche: da un lato riassume sotto il termine allotecnica quelle tecniche praticate all'insegna della ripartizione servo/padrone e quindi più in generale dell'ontologia monovalente, le quali «servono cioè a produrre tagli violenti e contronaturali in qualche materiale che è stato trovato, e servono a utilizzare materiali per scopi a loro differenti e estranei»[108].

Questo tipo di operatività è un'operatività che non tiene conto di quello che i nuovi sviluppi delle scienze e delle tecnologie mostrano in modo sempre più evidente:

> Rispetto alla frase "C'è l'informazione", l'immagine della tecnica che ci è stata tramandata come eteronomia e schiavizzazione di materie e persone, perde sempre più ogni plausibilità. Stiamo diventando testimoni di una forma di operatività non padronale che sta nascendo grazie alle tecnologie intelligenti e per la quale proponiamo il nome di omeotecnica [...]. Essa apprende intelligentemente l'intelligenza e produce nuove occasioni di intelligenza: difatti è solo come non-ignoranza che essa può avere successo di fronte all'informazione incarnata. L'omeotecnica deve rifarsi a delle strategie co-intelligenti e co-informative anche là dove viene applicata in modo così egoistico e regionale come ogni tecnica convenzionale; dunque ha più il carattere di una cooperazione che della signoria, anche nei rapporti asimmetrici[109].

Con la tematizzazione dell'omeotecnica, assieme alla critica all'ontologia classica monovalente, Sloterdijk propone delle risposte a quelli che erano gli interrogativi di *Regole per il parco umano* e ci fornisce, attraverso il concetto generale di antropotecnica, la sua visione del problema della tecnica contemporaneo in relazione all'essenza dell'uomo.

107 *Ivi*, p.175.
108 *Ivi*, p. 178.
109 *Ivi*, p.179.

Dalle sue parole, in particolare nella descrizione dell'omeotecnica, pare che sia proprio grazie a quelle scoperte che tanto terrorizzano e fanno problema, per l'uomo contemporaneo reduce dell'addomesticamento umanistico, quali il principio di informazione, che questi problemi troveranno la loro spontanea risoluzione.

Infatti i nuovi sviluppi richiedono ai loro agenti cooperazione, sviluppo dell'intelligenza e condivisione dell'informazione, elementi che costringeranno anche coloro che restassero fermi alle vecchie forme di pensiero a un superamento di queste, per aprirsi a una nuova forma di sviluppo non fondata sul dominio dell'ente.

Tuttavia Sloterdijk non si esprime su quali siano le omeotecniche attraverso le quali si può operare questo superamento delle problematiche legate all'utilizzo delle antropotecniche secondarie (eccetto alcuni accenni all'ecologia e alla scienza della complessità)[110], né sulle caratteristiche strutturali della nuova ontologia non monovalente necessaria alla comprensione dei nuovi fenomeni culturali.

Al di là di questo, l'elemento fondamentale, a nostro avviso, che percorre come un filo rosso tutto il discorso presente nei due saggi da noi analizzati, è che l'uomo è stato dimostrato, secondo le argomentazioni in essi presenti, come un prodotto tecnico, con tutte le conseguenze che questa scoperta comporta.

Per questo motivo tutto ciò che fa problema relativamente alla tecnica deriva da un'errata comprensione dell'essenza dell'uomo relazionata a ciò che lo produce.

Riportiamo qui, per concludere, le parole che utilizza Sloterdijk in quello che è secondo noi il passaggio fondamentale di *La domesticazione dell'essere*:

110 Cfr. *Ivi*, p. 181.

> Pensare l'*homo humanus* significa, come abbiamo mostrato, 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. […]. Se "c'è" l'uomo è solo perché una tecnica l'ha prodotto a partire dalla preumanità. È propriamente essa ciò che crea l'uomo o il *plan* a partire dal quale la frase "ci sono uomini" può essere vera. Perciò agli uomini non accade nulla che sia loro estraneo se si espongono a una produzione e a una manipolazione più ampie, non fanno nulla di perverso e contrario alla loro "natura" cioè, quando si mutano in modo auto-tecnico. Questi interventi e aiuti dovrebbero avvenire però a un livello di comprensione della "natura" biologica e culturale dell'uomo così alto, da permettere che nascano delle autentiche coproduzioni di successo, con un potenziale evolutivo[111].

In queste parole è contenuta a nostro avviso la sintesi di quanto espresso da Sloterdijk in *Non siamo ancora stati salvati* nei confronti del problema della tecnica e delle tematiche alle quali è principalmente associato nel mondo contemporaneo.

Ciò che resta problematico, come abbiamo visto, è la proposta costruttiva che egli espone al termine del saggio e che concerne i temi dell'omeotecnica e di un'esplicita riforma dell'ontologia tradizionale.

Questi temi verranno in seguito in un certo senso abbandonati dall'autore, così come la classificazione e la terminologia utilizzate per descrivere le antropotecniche in questo saggio, verso un nuovo lessico e una nuova prospettiva che sintetizza l'intero concetto di antropotecnica sotto un unico termine: l'esercizio.

Di questa svolta nel concetto di antropotecnica Sloterdijk si occupa nell'opera *Devi cambiare la tua vita* che andremo ora ad analizzare. Tenteremo di enucleare da quest'opera vasta e complessa gli elementi a noi

111 *Ivi*, pp. 176, 177

utili per completare il quadro del concetto di antropotecnica e del problema della tecnica in Peter Sloterdijk e concluderemo poi questa sezione con alcune considerazioni finali che tenteranno di mettere assieme quanto esposto fin'ora.

Intendiamo inoltre mostrare che all'interno della svolta nel concetto di antropotecnica gli elementi che sembrano essere abbandonati rispetto ai temi di *Non siamo ancora stati salvati* sono in realtà essi stessi ricondotti, ricompresi, o presupposti nella teoria generale dell'esercizio presente in *Devi cambiare la tua vita*.

4. Devi cambiare la tua vita*: antropotecnica ed esercizio*

4.1 La nuova definizione di Antropotecnica: introduzione al lessico della teoria generale dell'esercizio

Seppure gli oggetti di riflessione principali siano sostanzialmente gli stessi, se si mette a confronto la lettura dei due saggi che abbiamo appena finito di prendere in analisi con quella di *Devi cambiare la tua vita* l'impressione è di trovarsi di fronte a due orizzonti di ricerca completamente differenti.

La terminologia con la quale abbiamo appena familiarizzato, che riassume in un prisma di concetti chiave le riflessioni sulla tecnica e che, nonostante lo stile particolare, restituisce un quadro abbastanza strutturato e quasi lineare di ciò che Sloterdijk intende per antropotecnica, viene in apparenza completamente abbandonata.

Non solo: oltre a non ritrovare quasi nulla, salvo il termine generale di antropotecnica, del vecchio lessico, ci si trova di fronte a un nuovo vocabolario decisamente insolito: ad allotecnica, omeotecnica, antropotecnica inibente, disinibente e via dicendo si sono sostituiti, per esempio, i concetti di esercizio, ascesi, atletismo, allenamento, acrobatica, verticalità.

Devi cambiare la tua vita è strutturato in una quantità consistente di paragrafi e sotto paragrafi che spaziano da argomentazioni strettamente filosofiche, dialogando con autori fondamentali quali Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Foucault e altri ancora, a ampie riflessioni costruite attorno ad aneddoti riguardanti personaggi stravaganti, quali il fondatore della *Church of Scientology* Lafayette Ron Hubbard o il virtuoso violinista senza braccia

Carl Hermann Unthan.

Se ciò che interessa a noi è estrapolare, all'interno di questa complicata rete di rimandi, aneddoti, argomentazioni e ricostruzioni, quanto concerne più da vicino la questione della antropotecnica e del nuovo significato che essa assume, ci sarà impossibile seguire da vicino il filo del discorso così come si evolve all'interno del testo, perché si rivelerebbe un'operazione dispersiva e prolissa, per lo meno in questa sede; il nostro modo di procedere sarà invece quello di isolare i termini chiave per il discorso sull'antropotecnica e presentarli nelle loro interconnessioni, al fine di non fuoriuscire da quello che è il nostro oggetto di ricerca.

Partiamo da ciò che è rimasto pressoché immutato rispetto alle precedenti riflessioni: il sottotitolo dell'opera, *Sull'antropotecnica*, mostra fin da subito che a tenere assieme la complessa impalcatura che la caratterizza sarà, questa volta esplicitamente, ancora la tematizzazione dell'antropotecnica.

Oltre a questo, ritroviamo nell'introduzione un richiamo indiretto al concetto di sfera precedentemente affrontato: come in *La domesticazione dell'essere* si giungeva alla tematizzazione dell'antropotecnica tramite una ricostruzione dell'antropogenesi, in *Devi cambiare la tua vita* tutto ruota attorno al tema dell'immunologia, concetto che porta l'eco delle argomentazioni sulle sfere quali sistemi immunitari dove l'uomo trova il suo luogo di formazione mediando tra interiorità ed esteriorità.

Riguardo la loro rilevanza Sloterdijk afferma:

> Nella gran quantità di novità cognitive comparse sotto il sole moderno, nessuna, per quanto concerne la portata degli effetti prodotti, è comparabile, anche solo lontanamente, con la scoperta e la conoscenza dei sistemi immunitari nella biologia ottocentesca. Da allora, nelle scienze, nulla di ciò che è integro può più rimanere come prima: organismi animali, specie naturali, "società", culture. Con qualche iniziale esitazione si è compreso che sono i dispositivi immunitari l'elemento tramite il quale i

cosiddetti sistemi, gli esseri viventi e le culture diventano tali in senso proprio[112].

Anche qui, come già nei testi precedenti, Sloterdijk propone un'articolazione dei sistemi immunitari su più livelli: per quanto concerne l'uomo, ai sistemi immunitari di tipo biologico si aggiungono anche le pratiche socioimmunologiche (giuridiche, solidaristiche, militari, ecc) e le pratiche simboliche o psicoimmunologiche (avevamo accennato brevemente a questo tema, infatti, già nel capitolo precedente, quando stavamo descrivendo il meccanismo del transfert così come Sloterdijk lo espone in *La domesticazione dell'essere*).

Fermandosi a queste prime riflessioni, non sembra manifestarsi una gran differenza rispetto alle analisi sull'antropotecnica e sull'uomo presenti nei testi precedenti a *Devi cambiare la tua vita*.

Lo stesso proposito dichiarato da Sloterdijk sempre nell'introduzione lascerebbe intendere che l'opera proseguirà sulla stessa scia delle precedenti:

> In questo libro ci occuperemo soprattutto, com'è naturale che sia, delle manifestazioni del terzo livello immunitario. Raccoglierò materiale per una biografia *dell'Homo immunologicus*, lasciandomi condurre in questa operazione dall'ipotesi che, in questo contesto, occorra soprattutto trovare la sostanza di cui sono costituite le antropotecniche. Con questo termine intendo le condotte mentali e fisiche basate sull'esercizio, con le quali gli esseri umani delle culture più svariate hanno tentato di ottimizzare il loro status immunitario sia cosmico sia sociale, dinnanzi ai vaghi rischi per la propria vita e a profonde certezze di morire[113].

In questo passo troviamo, oltre che la nuova definizione esplicita di antropotecnica, anche l'elemento che determinerà la svolta rispetto ai temi attorno ai quali si era formato questo concetto nei testi precedenti a

112 P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 11.
113 *Ivi*, p. 15.

quest'opera, ovvero l'esercizio.

Il tema dell'immunologia, dopo queste pagine introduttive, ricomparirà esplicitamente solo nelle ultime pagine dell'opera, in una sezione che, come vedremo, conterrà la nuova proposta sloterdijkiana su come affrontare le problematiche contemporanee sull'antropotecnica nei termini, questa volta, di un'immunologia universale.

Ad occupare lo spazio che va dall'introduzione alla conclusione di *Devi cambiare la tua vita*, uno spazio decisamente esteso, sarà invece la ricostruzione della storia dell'uomo e della sua produzione attraverso il concetto di esercizio.

Con l'ausilio di questo concetto Sloterdijk vuole mostrare quale sia l'elemento che accomuna tutte le antropotecniche e le riassume sotto un'unica determinazione, mostrando al contempo in che modo l'esercizio sia stato mascherato sotto altre vesti nel corso della storia dell'uomo.

Sloterdik, riguardo queste due tematiche, afferma:

> Ma se davvero l'uomo produce l'uomo, non è certo attraverso il lavoro e i suoi risultati oggettivi, nemmeno mediante il "lavoro su se stessi", ultimamente così celebrato, né infine tramite l' "interazione" o la " comunicazione", evocate in alternanza. L'uomo produce l'uomo attraverso una vita di esercizi. Definisco "esercizio" ogni operazione mediante la quale la qualificazione di chi agisce viene mantenuta o migliorata in vista della successiva esecuzione della medesima operazione, anche qualora non venga dichiarata esercizio[114].

Quelle operazioni che si fondano su esercizi non dichiarati saranno indagate da Sloterdijk nel corso dell'opera, per smascherarne il nucleo esercitante. Prima fra tutte, la religione:

> Anche il presente libro è dedicato alla critica di una leggenda e alla sua sostituzione

114 *Ivi*, p. 7.

> con una tesi positiva. In effetti, alla leggenda di un ritorno della religione in seguito al "naufragio" dell'illuminismo bisogna contrapporre una visione ancor più netta dei fatti spirituali. Mostrerò che un ritorno di interesse per la religione non è certo più probabile di un ritorno della religione stessa, per il semplice motivo che la "religione" non esiste né esistono le "religioni", ma soltanto mal compresi sistemi di esercizio spirituale […]. Esistono solamente sistemi di esercizio più o meno capaci di diffusione, più o meno degni di diffusione[115].

Se l'uomo ottimizza se stesso tramite condotte basate sull'esercizio, nuova definizione di antropotecnica, anche quei sistemi ascetici quali le religioni, seppur sotto un nome che ne maschera il nucleo, non sono altro che pratiche volte a produrre l'uomo, dunque antropotecniche. Si tratta solo di comprendere se queste pratiche siano ancora efficaci oppure vadano piuttosto riconfigurate.

4.2 Storia dell'esercizio: ascesi, acrobatica e differenze tra antichi e moderni

Una volta esposte le premesse che Sloterdijk elenca nell'introduzione dell'opera, passiamo a descrivere in linee generali l'evoluzione del discorso che conduce, attraverso la presentazione dell'uomo come l'essere che si esercita, alle considerazioni finali sull'immunologia.

La ricostruzione della storia dell'uomo come essere esercitante è effettuata da Sloterdijk seguendo due linee principali: da un lato egli presenta le pratiche degli antichi, caratterizzate dall'effetto di una tensione verticale che induceva l'uomo a lavorare su se stesso in isolamento per esercitarsi a raggiungere mete improbabili, spronato da un polo attrattivo trascendente, situato fuori dal mondo.

Dall'altro lato mostra invece come nella modernità questa spinta verticale di

115 *Ivi*, pp. 5, 6.

stampo spirituale sia andata perduta, ma non sia andato perduto l'esercitarsi in quanto tale dell'uomo verso mete improbabili, esercitato non più in vista di una meta trascendente e in isolamento, bensì mutato in un programma collettivo con mete intramondane.

Colui che ha individuato per primo il nucleo esercitante che lega gli antichi ai moderni è stato Nietzsche, che a nostro avviso è il principale referente teoretico di Sloterdijk, assieme a Foucault, in quest'opera e l'iniziatore, secondo Sloterdijk, della teoria generale dell'ascesi o teoria generale dell'esercizio.

Tramite Nietzsche, Sloterdijk si domanda che cosa possa assumere il ruolo di polo attrattivo per l'ascesi degli individui una volta che la metafisica è decaduta (si può scorgere anche qui l'eco di quelle domande che venivano poste ad esempio in *Regole per il parco umano* ricodificate all'interno della teoria generale dell'esercizio).

Sia gli antichi che i moderni, dicevamo, subiscono la tensione causata da un polo attrattivo, che li incita ad abbandonare la loro condizione data per un'elevazione di sé e a operare un cambiamento radicale nella loro esistenza. Ma in cosa consiste questo polo attrattivo? Per comprenderlo bisogna rivolgersi a quell'espressione che dà il titolo all'opera stessa: Devi cambiare la tua vita.

Soffermiamoci brevemente sul significato del titolo dell'opera, per comprendere in che modo Sloterdijk interpreti l'evento nel quale l'uomo inizia a operare un distacco dalla vita caratterizzata da abitudini passive verso una vita incentrata sull'esercizio.

"Devi cambiare la tua vita" è l'imperativo metanoico, con il quale Sloterdijk intende ciò che interpella l'uomo mostrandogli

> la vita come un dislivello tra le sue forme più elevate e quelle più basse. Io vivo, ma qualcosa mi dice con autorità inconfutabile: non vivi ancora correttamente. L'autorità

> numinosa della forma gode del privilegio di rivolgersi a me con un "tu devi": è l'autorità di una vita diversa in questa vita. Questa autorità coglie in me una sottile insufficienza, che è più antica e più libera della colpa. Si tratta del mio più intimo non-ancora. Nel mio istante più cosciente vengo colto dalla protesta assoluta contro il mio *status quo*[116].

Esso può essere pronunciato da varie figure e in vari ambiti, ma l'effetto che induce è in ogni caso la creazione di quella tensione verticale che porta l'uomo a voler raggiungere obbiettivi apparentemente impossibili, a migliorare in modo virtuoso la sua condizione attuale.

Non possiamo qui soffermarci su tutte le determinazioni di questo imperativo che Sloterdijk elenca, ma riteniamo utile soffermarci sulla distinzione tra ciò che in antichità caratterizzava l'ascesi da ciò che in seguito verrà indicato con il termine acrobatica (anche se i due termini non sono mai in opposizione semantica e epistemologica, ma piuttosto rivelano due diverse angolazioni dello stesso processo), per avere gli strumenti utili ad affrontare la domanda fondamentale del testo alla quale accennavamo: chi pronuncerà l'imperativo metanoico in epoca contemporanea?

Non troviamo mai definizioni precise dei concetti di ascesi ed acrobatica, ma attraverso le varie argomentazioni presenti nel testo si evince che il termine ascesi è utilizzato prevalentemente per descrivere quelle pratiche esercitanti, tipiche dell'antichità, che hanno un fine trascendente, perché il polo attrattivo verso il quale sono rivolte è inscritto nell'orizzonte metafisico.

Nel momento in cui la metafisica perde il suo primato, compaiono i fenomeni di de-spiritualizzazione e somatizzazione delle pratiche ascetiche, ovvero un ritorno a mete intramondane e una rivalutazione del fattore corporeo rispetto al precedente primato dello spirituale, in cui permane pur sempre l'intenzione di trasformare, tramite l'esercizio, l'improbabile in

116 *Ivi*, p.33.

qualcosa di quotidiano.

Seppur non possa essere considerata una definizione rigorosa, Sloterdijk afferma che «l'acrobatica è la somatizzazione dell'improbabile»[117].

L'esercizio in vista di mete improbabili infatti non va perduto, come dicevamo, con l'avvento della modernità, ma viene semplicemente re indirizzato:

> Leggendo Nietzsche, ci siamo valsi del suo rimando all'alba della teoria ascetica e ci siamo persuasi che l'auspicabile tramonto degli ideali ascetici di tipo repressivo non comporti affatto la scomparsa della vita positivamente incentrata sull'esercizio. Probabilmente solo l'alba dei nuovi asceti, che noi collochiamo all'inizio del XX secolo, mostra retrospettivamente, in una luce assai diversa e in tutta la sua estensione, il regno trimillenario delle pratiche ascetiche fondate su motivazioni metafisiche. Molti aspetti confermano questa intepretazione: chi cerca uomini trova asceti e chi osserva asceti scopre acrobati[118].

Quali fattori hanno condotto alla de-spiritualizzazione e somatizzazione delle pratiche ascetiche?

Le scoperte della modernità e l'uscita dalla condizione miserabilistica dell'uomo, grazie allo sviluppo delle scienze e delle tecniche, hanno rivoluzionato quelle che erano le mete delle pratiche antiche, mostrando che l'ascesi verso un perfezionamento delle condizioni dell'uomo può essere compiuta anche "nel mondo" e non necessariamente isolandosi in spazi privilegiati così come avveniva presso le comunità antiche.

Nel corso degli ultimi secoli (Sloterdijk pone in particolare rilievo gli eventi del XVII secolo), le pratiche esercitanti sono mutate da fenomeno soggettivo a forme di esercizio generalizzate, trasferendo l'ideale della produzione di un "uomo nuovo" dal singolo all'intera umanità.

Riguardo questo fenomeno Sloterdijk, nella sezione dedicata agli esercizi

117 *Ivi*, p.152.
118 *Ivi*, pp. 75, 76.

dei moderni, ne riporta vari esempi, senza mai dare un peso decisivo a nessuno, ma mostrando come il concorrere di svariati fattori abbia condotto a quella che egli descrive come una politicizzazione delle pratiche ascetiche:

> Durante la modernità, l'imperativo metanoico si è progressivamente trasformato in una prescrizione da "applicarsi esteriormente". La sua disseminazione dalla sfera filosofica e monastica fin negli ambienti tardo aristocratici e borghesi, ma in seguito anche negli strati proletari e piccoloborghesi, rafforzò la tendenza a de-spiritualizzare, a pragmatizzare e infine a politicizzare il precetto del cambiamento[119]

Le ultime spinte verso una verticalità metafisica in risposta a questo appiattimento delle mete si ebbero con le bio-politiche dei primi del Novecento, che non accettavano la gradualità del progresso, necessaria quando il cambiamento deve essere applicato a livello generale, proponendo al suo posto una rivoluzione metafisica attraverso gli strumenti della tecnica moderna.

Sloterdijk dedica molte pagine ai teorici di una rivoluzione metafisica da attuare tramite mezzi bio-tecnici attivi durante la rivoluzione russa, ambiente nel quale, come abbiamo visto, venne coniato il termine antropotecnica.

Ma il fallimento di questo tipo di bio-politiche assieme a quelle naziste, fornisce secondo Sloterdijk una dimostrazione convincente del fatto che il ritorno di una verticalità spirituale, inscritta in un orizzonte metafisico, di qualunque matrice essa sia, è smentito dall'andamento della storia stessa.

Nonostante l'abbandono della spiritualità che caratterizzava i processi di ottimizzazione delle condizioni dell'uomo, Sloterdijk sottolinea che la presa di consapevolezza che l'uomo è un essere che si produce attraverso l'esercizio diviene altresì sempre più chiara ed esplicita: l'uomo non è più

119 *Ivi*, p. 453.

preda dell'illusione metafisica, tuttavia anche oggi, come nell'antichità, «rileviamo l'umiliazione behaviouristica dell'uomo, che può essere anche formulata nel termini della teoria dell'ascesi. Essa deriva dalla constatazione che la nostra esistenza è composta al 99,9% da ripetizioni, in maggior parte di natura rigorosamente meccanica»[120].

Si tratta della scoperta antropotecnica fondamentale, ovvero la scoperta dello strumento tramite il quale agisce l'antropotecnica: la ripetizione. Questa scoperta era già stata effettuata in modo intuitivo fin dall'antichità e nasconde il segreto la cui conoscenza ha motivato i primi asceti ad intraprendere il loro percorso in vista di un miglioramento della propria condizione.

Sloterdijk infatti individua nella ripetizione e nel carattere autoplastico dell'uomo (di cui già aveva trattato in *Non siamo ancora stati salvati*), gli strumenti tramite i quali da sempre agiscono le antropotecniche.

Attraverso metafore sportive e forte delle scoperte scientifiche contemporanee egli rileva che

> recenti indagini nell'ambito della teoria dell'apprendimento, della neuromotricità, della neuroretorica e della neuroestetica consolidano e differenziano alcune intuizioni didattiche inizialmente presenti nell'ascesi antica e nelle acrobatiche. Tutte le culture più elevate sfruttano la seguente osservazione: ogni individuo operoso viene influenzato dal corso delle sue attività, fino a quando si verifica in lui il miracolo della "seconda natura"... a quel punto ciò che è praticamente impossibile gli riesce quasi senza sforzo. Il principio supremo che regge le teorie esplicite dell'allenamento recita dunque: il saper-fare, che si trova in perdurante tensione per via delle pretese, produce, per così dire "autonomamente", un saper fare accresciuto[121].

A questo punto, una volta mostrato che, al di là delle differenze che riguardano le pratiche antiche rispetto a quelle moderne, l'uomo è da

120 *Ivi*, p.500.
121 *Ivi*, pp. 392, 393.

sempre un essere che forma se stesso e ottimizza il suo status immunitario tramite condotte basate sull'esercizio, si tratta solo di comprendere, secondo Sloterdijk, che le ripetizioni che costituiscono gli esercizi possono essere buone o "maligne", dove per buone si intendono quelle ripetizioni che portano ad un incremento dell'efficacia dei sistemi immunitari, per maligne quelle ripetizioni che invece li mettono in crisi se non addirittura li fanno crollare.

L'uomo si rivela quindi come quell'essere vivente che è «condannato a distinguere ripetizioni»[122].

Non solo, ma anche quella tensione alla verticalità che sprona l'uomo a ripetere in maniere positiva, virtuosa, gli esercizi e a operare quella distinzione etica tra esercizi buoni e non buoni, è inscritta nella sua costituzione: l'intera argomentazione di Sloterdijk in *Devi cambiare la tua vita* vuole condurre alla comprensione che l'uomo possiede in se stesso, nella sua vitalità «il medium che contiene un divario tra il più e il meno. Essa porta dunque in se stessa l'elemento verticale, quello che orienta le ascensioni, e non ha bisogno di attrattori aggiuntivi, esterni o metafisici»[123].

La rilevanza del singolo individuo è qui riabilitata, rispetto alle analisi sulle comunità in generale presenti in *Non siamo ancora stati salvati*, perché ciò che conduce gli uomini a esercitarsi nella costruzione di quei sistemi immunitari che poi hanno anche un effetto sulla collettività, trova origine in ogni caso in quel venire individualmente interpellati dall'imperativo metanoico a causa della tendenza alla verticalità costitutiva di ogni singolo uomo[124].

Abbiamo ora tutti gli elementi per analizzare quella che è la proposta conclusiva di Sloterdijk all'interno di quest'opera, ricollegandoci anche ai

122 *Ivi*, p. 497.
123 *Ivi*, p. 48.
124 Sul ruolo e l'importanza della soggettività in *Devi cambiare la tua vita* relazionati al complesso del pensiero di Sloterdijk cfr. A. Lucci, *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, capitolo 6 "Soggetto e ascesi".

temi e alle proposte di *Non siamo ancora stati salvati*, tentando di intravedere i nessi e i rimandi impliciti a quelle problematiche che erano rimaste aperte e che trovano una possibile risoluzione attraverso la riformulazione dell'antropotecnica nella teoria generale dell'esercizio.

4.3 L'immunologia universale: selezionare le antropotecniche per salvare l'uomo dalla catastrofe globale

Nei paragrafi finali di *Devi cambiare la tua vita*, Sloterdijk tira le somme di tutto il discorso partendo da quello che per lui è un fatto che sta sotto gli occhi di tutti: «come negarlo: nel mondo attuale, l'unico fatto di significato etico universale è l'idea, sempre più diffusa ovunque, che le cose non possano più andare avanti così»[125].

Se l'indagine portata avanti in quest'opera è dichiaratamente concentrata sui sistemi immunitari di terzo livello, ovvero le pratiche simboliche o psico-immunologiche, quello che ne emerge è che all'uomo della contemporaneità si palesa l'evidenza che la ricerca di un'immunizzazione di questo genere non può più radicarsi fuori dal mondo, tramite una fuga dal mondo verso una trascendenza, ma deve essere ricercata nell'immanenza.

Tenendo fermo l'uomo, sulla scorta delle analisi sin qui prese in considerazione, come quell'essere che, tramite antropotecniche articolate in condotte sia fisiche che mentali basate sull'esercizio, migliora sia il suo status immunitario che quello della collettività in cui è inscritto, Sloterdijk rileva che il nucleo del problema consiste nella mancanza, in epoca contemporanea, di un efficace sistema immunitario collettivo.

Infatti, nella distinzione tra sistemi immunitari di primo, secondo e terzo livello, gli ultimi due si costruiscono su base cooperativa e dunque collettivamente sin dagli albori della specie *sapiens*.

125 *Ivi*, p. 545.

Riteniamo che il rimando alle riflessioni, presenti in *La domesticazione dell'essere,* sull'antropogenesi e sulla cooperatività che ha permesso la produzione dell'uomo tramite quei meccanismi che coinvolgevano necessariamente gli individui in una collettività, sia qui implicito ma evidente e lasci intendere che nonostante la svolta che il concetto di antropotecnica ha subito tramite la teoria dell'esercizio, questo concetto non si slega del tutto dalle premesse che ne hanno permesso la tematizzazione negli scritti precedenti.

Non solo, anche le considerazioni sulla necessità di riformare l'ontologia presenti in *La domesticazione dell'essere* vengono richiamate nel discorso sull'immunologia, vedremo di seguito in che modo.

Il problema dell'assenza di un sistema immunitario collettivo determina l'incapacità di far fronte alla crisi globale. Questa crisi, che secondo l'autore può condurre, se non viene affrontata nel modo adeguato, alla catastrofe globale, sorge nel momento in cui manca una codificazione efficace delle antropotecniche tramite le quali costituire un sistema immunitario adatto alla nuova configurazione globalizzata del mondo.

La crisi globale dunque è il nuovo polo attrattivo che instaura la tensione verticale e che pronuncia l'imperativo metanoico in epoca contemporanea. Tuttavia, proprio a causa dell'assenza di quella nuova codificazione delle condotte fondate sull'esercizio, l'umanità si trova in una situazione determinata da sistemi immunitari parziali che «rivaleggiano ancora secondo una logica che, di norma, trae dai benefici immunitari degli uni, i deficit immunitari degli altri»[126].

Possiamo riconoscere qui l'eco della critica all'ontologia monovalente e ai dualismi tradizionali, in primis in questo caso il dualismo soggetto/oggetto, affrontata in *La domesticazione dell'essere*.

Quello su cui invece sarebbe necessario orientare il pensiero, secondo

126 *Ivi*, p. 555.

l'autore, è la ricerca delle condizioni che permettano la costituzione di un'"Immunologia universale", una

> struttura co-immunitaria globale basata sull'inclusione delle singole culture, degli interessi particolari e delle solidarietà locali. Questa struttura acquisirebbe un formato planetario nel momento in cui la Terra, innervata da reti e infrastrutturata da schiume, venisse concepita come sfera personale e l'eccessivo sfruttamento, fin'ora dominante, come sfera estranea. Con questa svolta, la dimensione concretamente universale diventerebbe operativa. La totalità inerme si trasformerebbe in un'unità protettiva. Al posto del romanticismo della fratellanza subentrerebbe una logica cooperativa. L'umanità diventerebbe un concetto politico. I suoi membri non sarebbero più passeggeri della nave dei folli rappresentata dall'universalismo astratto, ma collaboratori al progetto, assolutamente concreto e discreto, di un design immunitario globale[127].

Evidenti anche qui, a nostro avviso, le similarità di questo discorso conclusivo presente in *Devi cambiare la tua vita* con quanto presentato, in questo caso, tramite i concetti di allotecnica e omeotecnica in *La domesticazione dell'essere*.

Certo Sloterdijk pare non fornirci nemmeno questa volta precise indicazioni riguardo le modalità che potrebbero concorrere al raggiungimento di questo status co-immunitario globale, tuttavia egli ci invita a guardarci indietro e a cercare la soluzione in quelle pratiche che hanno condotto l'uomo sino ai traguardi della contemporaneità, rivalutandole al di fuori dell'illusione metafisica sotto il regime della quale erano esercitate:

> Adesso è giunto il tempo di ripristinare tutti quegli stili della vita incentrata sull'esercizio che non cessano di produrre energie salutari, anche se non vengono più elevati al rango di rivoluzioni metafisiche, come avveniva inizialmente. Bisogna verificare la riutilizzabilità degli antichi stili e inventarne di nuovi. Dovrà iniziare un

127 *Ivi*, p. 556.

altro ciclo di secessioni per far uscire nuovamente gli uomini, non più dal mondo, bensì dall'ottusità, dall'avvilimento, dalla cocciutaggine, soprattutto però dalla banalità, che Isaac Babel definì "la controrivoluzione[128].

Riteniamo di aver presentato un quadro il più possibile completo delle riflessioni di Sloterdijk sulla questione della tecnica, mostrando le interconnessioni tra le varie formulazioni che egli ha presentato nel corso della sua produzione.

Si può individuare, a nostro avviso, una sorta di parziale risoluzione in *Devi cambiare la tua vita* sia degli interrogativi di *Regole per il parco umano*, che delle problematiche lasciate in sospeso in *La domesticazione dell'essere*.

L'antropotecnica, in tutte le sue forme, produce l'uomo e produce anche ciò che protegge l'uomo da ciò che ancora non è stato incluso all'interno della sfera che egli abita come luogo mediano tra il sé è l'estasi del mondo.

Attraverso la teoria generale dell'esercizio il concetto di antropotecnica riassume in sé l'insieme delle pratiche che, tramite l'esercizio, ottimizzano la condizione umana, la quale, come abbiamo visto in *La domesticazione dell'essere,* è essenzialmente votata al vizio e dunque a lussureggiare.

A nostro avviso, seppur con i termini di un altro vocabolario, questo lussureggiare ed essere votato al vizio resta costitutivo dell'essenza umana anche nelle analisi di *Devi cambiare la tua vita* sotto il nome di verticalità, esercitata tramite l'acrobatica.

Sempre sulla base di questa nostra interpretazione, che connette le riflessioni dei testi analizzati, pensiamo di poter affermare che l'uomo è acrobata in quanto viziato, e viziato in quanto prodotto di antropotecniche che operando, venendo esercitate, hanno per effetto quell'accrescimento del saper fare che ne migliora di volta in volta lo *status* immunitario,

128 *Ivi*, p. 543.

conducendolo sempre al di là delle condizioni date, verso un lusso sempre più elevato: ogni esercizio infatti come abbiamo visto traduce il saper fare in un saper fare accresciuto.

Attraverso l'analisi di questa serie di concetti si può affermare che la questione della tecnica si trasforma, secondo Sloterdijk, in un problema di corretta o non corretta codificazione degli esercizi, una corretta o non corretta codificazione delle ripetizioni che costituiscono gli esercizi.

In particolare il problema della tecnica in epoca contemporanea secondo Sloterdijk, è a nostro avviso riconducibile primariamente, in quanto problema, alle categorie arretrate dell'ontologia monovalente e della logica bivalente: queste, inefficaci nell'interpretazione della nuova configurazione che ha assunto il mondo, impediscono di integrare le nuove possibilità all'interno delle pratiche vigenti perché queste pratiche vigenti sono per l'appunto ancora tarate secondo quelle categorie obsolete.

Tuttavia, se in *La domesticazione dell'essere* Sloterdijk sembrava quasi voler mostrare l'inevitabilità e la spontaneità di un superamento del modo di operare secondo una logica servo/padrone dell'allotecnica, verso la cooperazione positiva che caratterizzava il concetto di omeotecnica, in *Devi cambiare la tua vita* i suoi toni appaiono meno fiduciosi ed incitano alla premura. Riguardo la soluzione co-immunitaria egli infatti afferma, nella battuta di chiusura dell'opera:

> Una struttura simile si chiama "civiltà". Le sue regole monastiche vanno redatte ora o mai più. Esse codificheranno quelle antropotecniche che risultano conformi all'esistenza nel contesto di tutti i contesti. Voler vivere al loro cospetto significherebbe prendere la decisione di assumere, in esercizi quotidiani, le buone abitudini di una sopravvivenza comune[129].

129 *Ivi*, p. 556.

SEZIONE TERZA

Due interpretazioni a confronto: dialogo tra Sloterdijk e Severino sulla questione della tecnica

1. *Due pensatori "fuori luogo"*

Essere imparziali, nell'accostare le posizioni riguardanti la questione della tecnica appartenenti ai due pensatori presi in esame, significa innanzitutto decidere con quale metodologia, da quale prospettiva, attraverso quali concetti, affrontare questo accostamento.

Una valutazione di questo genere si rende obbligatoria dal momento in cui si è dimostrato chiaramente che, ben prima di un confronto tra due posizioni filosofiche su un problema determinato, quale quello della tecnica, si tratta di instaurare un dialogo tra due diversi modi di intendere e di comunicare la filosofia.

Se già questo differente approccio alla disciplina stessa, all'interno della quale la questione della tecnica vuole essere tematizzata da parte dei due pensatori, rende complicato di per sé l'instaurare un dialogo tra le due prospettive, vi è un ulteriore elemento che complica in un certo modo il nostro intento; un elemento che, tuttavia, manipolato adeguatamente, può rivelarsi una carta a nostro favore: sia Sloterdijk che Severino possono essere considerati come due pensatori decisamente "fuori luogo".

Chiaramente questo è un aggettivo che assume declinazioni differenti a seconda che ci si riferisca all'uno o all'altro dei due filosofi, e sicuramente essere le "voci fuori dal coro" non è una posizione proprio originale

all'interno della storia della filosofia; malgrado ciò, riteniamo che sia Severino che Sloterdijk vadano compresi innanzitutto per la posizione particolare che occupano nei confronti del pensiero tradizionale, essendo proprio questa posizione, per entrambi, l'elemento a partire dal quale il loro pensiero acquista la rilevanza e la prominenza che motivano queste nostre analisi.

Ciò che rende decisivo, a nostro avviso, il pensiero di Severino, ad esempio, è proprio il suo porsi in contrasto non con l'una o l'altra corrente o posizione presenti all'interno della storia della filosofia, bensì con la filosofia *tout court* così come è stata intesa sin dalle sue origini più remote: egli arriva ad affermare che tutto il percorso compiuto dalla filosofia stessa, a partire da quelle origini sino alla contemporaneità, è l'esito, come abbiamo mostrato, dell'errore più radicale.

Tenendo ferme le argomentazioni di Severino, il suo pensiero non solo si colloca, dunque, al di fuori di qualunque determinazione assunta dalla tradizione nel dispiegarsi della storia della filosofia (che comprende, restando all'interno della lettura che ne da Severino, sia i metafisici che gli anti metafisici), ma si colloca anche al di fuori di una qualunque possibile prosecuzione di quella storia (in quanto storia del nichilismo) e perciò della filosofia così come è stata interpretata fino a oggi.

Il suo non vuole essere un passo avanti all'interno della storia della filosofia, bensì vuol presentarsi, potremmo dire, come un passo al di fuori di quella storia che, in tutte le sue determinazioni, è sempre e comunque storia di ciò che per Severino è l'errore più radicale, storia del nichilismo.

Il suo pensiero abita, si può dire, una posizione privilegiata che, sempre seguendo il suo pensiero, è la posizione della verità indubitabile, eterna e innegabile dell'essere.

Per quanto riguarda Sloterdijk invece, l'eccentricità del suo pensiero si basa su fattori essenzialmente differenti da quelli che caratterizzano l'essere

“fuori luogo” di Severino, nei confronti della tradizione filosofica, così come lo abbiamo descritto, ed è su questa differenza che è nostro interesse porre l'accento.

Se Severino definisce la sua presa di distanza dalla tradizione metafisica e dalla critica della tradizione metafisica (che egli dimostra essere costituita della stessa essenza dell'oggetto di cui è critica, ovvero l'essenza nichilista), riabilitandone le categorie fondamentali di essere e non essere, ma mostrando in che modo vada inteso con serietà il valore dell'opposizione originaria tra queste, che è l'opposizione su cui tutta la tradizione vuole fondarsi (ma che mai questa tradizione, secondo Severino, prestando fede all'evidenza del divenire nichilisticamente inteso, ha considerato in modo adeguato), Sloterdijk muove invece le sue argomentazioni proprio dalla critica perentoria di quelle categorie che vengono poste a fondamento dell'intera storia della filosofia, arrivando ad affermare che: «chi in questa epoca conta solo sull'essere, va incontro all'usura dell'essere su tutti i fronti»[130].

Ricordiamo la definizione di *media* fornita da Sloterdijk, la quale li descrive come «i mezzi accomunanti e di comunicazione, attraverso il cui utilizzo gli uomini educano se stessi a ciò che possono essere e a ciò che saranno»[131]

Anche Sloterdijk vuole porsi al di fuori della tradizione, ma lo fa non attraverso le categorie della tradizione, un *medium* che ritiene non più capace di educare gli uomini, bensì opera la sua critica attraverso la metodologia stilistica con la quale compone i suoi scritti.

Si può tentare di dipingere, come pensiamo farebbe Sloterdijk, questo suo metodo di critica, attraverso l'immagine che lui stesso evoca quando si richiama alle azioni impertinenti dei cinici antichi nella sua opera *La critica della ragion cinica*: ad un panorama, come quello contemporaneo, dove la

130 P. Sloterdijk, *L'ora del crimine mostruoso*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., p. 310.

131 *Ivi*, p. 246.

critica si prodiga, con scarsi risultati, a formulare argomentazioni contro l'incapacità della filosofia di adempire al suo ruolo, restando tuttavia, con il suo rifarsi a un lessico tradizionale, invischiata inevitabilmente negli stessi presupposti delle posizioni che avversa in quanto critica e rivelandosi a sua volta inefficace, Sloterdijk risponde, quasi richiamandosi ai gesti degli antichi cinici, con un vero e proprio stile di "filosofare contro", con un gesto provocatorio, invece che con un'argomentazione vera e propria.

Svariate volte abbiamo sottolineato quella particolarità delle metodologie adottate da Sloterdijk, che consiste nel dimostrare più attraverso il metodo, lo stile, l'azione, che attraverso la rigorosità dei concetti, in che modo secondo lui si può giungere a una comprensione e a una valutazione dei fatti contemporanei non inficiata dall'uso di categorie obsolete (a suo avviso), quali quelle appartenenti al lessico della tradizione.

L'essere "fuori luogo", se ci riferiamo a Sloterdijk, non identifica una sua posizione strettamente teoretica o formale, quale può essere quella di Severino.

Per quanto riguarda la posizione di Severino, essa si determina attorno a quel chiarimento del valore dell'opposizione originaria che è fondamento innegabile di ogni altro dire e pensare (cfr. sezione prima, capitolo 1, paragrafo 1.2).

Tutto ciò che è criticato da Severino attraverso la definizione di nichilismo, ossia l'intera storia dell'Occidente, deriva necessariemente e inequivocabilmente dalla dimenticanza della verità dell'essere e perciò, seguendo Severino, dall'errata interpretazione dell'opposizione originaria di essere e non essere: interpretare il divenire altro delle cose come un'evidenza suprema e, dunque, ritenere evidente che l'essere entri in sintesi con il non essere, è l'errore che ha condotto l'Occidente nel sentiero della Notte parmenideo, nell'oblio della verità dell'essere e quindi a presentarsi come storia del nichilismo.

Possiamo di conseguenza definire la posizione "fuori luogo" di Severino come un pensiero che sta "fuori", a causa dei suoi contenuti, dal luogo in cui tutti gli altri pensieri (se non altro secondo il pensiero di Severino) si collocano a causa dei loro di contenuti: ovvero quel luogo abitato dal pensiero che ha per contenuto l'evidenza dell'esistenza del divenire nichilisticamente inteso e che, per Severino, è il pensiero dell'intera storia dell'Occidente.

Se invece prendiamo in considerazione Sloterdijk, troviamo un'ottima descrizione della posizione del suo pensiero proprio nel modo in cui Sloterdijk si esprime nei confronti della modernità all'interno del saggio *L'ora del crimine mostruoso*:

> La modernità, in quanto millennio della crescente artificializzazione, trae la sua sostanzialità dalla tecnica, in quanto "progressiva conquista del nulla". La profondità del futuro oggi possiamo pensarla soltanto come l'insieme delle dimensioni di crescita dell'artificiale. Una tale crescita non si lascia più considerare però come una fase della storia dell'essere: chi vuole tentare di capirla concettualmente, la deve concepire come la storia del dispiegarsi del nulla. Il nulla si mostra sempre più come l'elemento proprio della capacità di progredire. Se all'essere si corrisponde attraverso il pensiero allora al nulla si corrisponde facendo dei salti arrischiati nelle operazioni del volere, dell'agire, del comporre; salti che sono delle risposte adeguate una volta che si sia riconosciuto che nel nulla non c'è niente da riconoscere, ma tutto da fare. In questa misura si può dire che il nulla è l'elemento della modernità: al suo inizio c'era, e resta sempre, l'azione o , detto con parole più attuali, l'azienda. Nel nulla si lasciano istituire, attraverso la volontà capace di agire, opere enormi di crescente artificializzazione che offrono al pensiero più tardo il modello per la riflessione sull'ente[132].

Qui Sloterdijk ci sembra quasi dialogare indirettamente proprio con la proposta di Severino, ossia con la proposta severiniana di ripensare con più radicalità di quanto mai si sia fatto fino ad ora il valore dell'opposizione di essere e non essere.

132 *Ivi*, p. 307.

Se «all'essere si corrisponde attraverso il pensiero», ci dice Sloterdijk, quasi aiutandoci a determinare e valutare con maggior chiarezza la posizione di Severino alla quale ci riferivamo poco sopra, «allora al nulla si corrisponde facendo salti arrischiati nelle operazioni del volere, dell'agire, del comporre»: questa è la modernità per Sloterdijk, una situazione in cui il concetto di essere, su cui il pensiero tradizionale tenta di costituirsi, si «usura su tutti i fronti» e pare dispiegarsi al suo posto quel nulla che si tentava insistentemente, all'interno della tradizione, di tenere separato da questo essere (è bene tenere presente che non solo essere e nulla, ma tutti i dualismi derivanti da questo dualismo originario, sono oggetto della critica di Sloterdijk, come abbiamo mostrato più volte nella sezione dedicata a questo autore).

Come corrispondere dunque, se tradizionalmente era il pensiero il *medium* per eccellenza di corrispondenza con quell'essere appartenente alla concezione tradizionale (al quale lo stesso Severino vuole più che mai corrispondere testimoniandone la verità, ripensando autenticamente l'opposizione originaria tra essere e non essere), a questo nulla che si manifesta così come affermano le analisi di Sloterdijk? Con l'azione, pare voglia rispondere Sloterdijk. E come corrisponde Sloterdijk? Con l'azione, il gesto, la stile peculiare della sua filosofia.

Alla luce di queste considerazioni possiamo comprendere in che modo Sloterdijk è definibile un pensatore "fuori luogo", secondo la nostra lettura del suo pensiero, ma in modo differente rispetto Severino: Sloterdijk non si pone in netto contrasto con i contenuti di quanto pensato fino a ora dalla tradizione filosofica ritenendoli un "errore", bensì si pone come un prosecutore, ma con diversi mezzi, di quella stessa tradizione di pensiero che altro non è, letta attraverso i nuovi termini del suo lessico, se non un'antropotecnica fra le altre, ma divenuta inefficace all'adempimento del suo ruolo.

Nell'analisi delle opere di Sloterdijk riguardanti l'antropotecnica si è mostrato come, a partire dalle considerazioni, presenti in *Regole per il parco umano*, sull'inefficacia dell'umanismo quale forma privilegiata dell'addomesticamento dell'uomo nel contemporaneo, Sloterdijk consideri ogni forma di cultura nient'altro che un'antropotecnica ontologicamente identica alle altre.

Non si tratta perciò di considerare i contenuti, per esempio, dell'umanismo, come veri o falsi, errati o corretti, ma, tutt'al più, come efficaci o non efficaci.

Quello che fa Sloterdijk, in linea con le sue intuizioni, è sostituire la rigorosità dei concetti, tipica della filosofia tradizionale (rigorosità riproposta in modo più che mai radicale, ci sembra di poter affermare, da Severino), con nuove metodologie e terminologie, per affrontare quegli stessi problemi (la produzione e l'addomesticamento dell'uomo) che, precedentemente, si tentava di affrontare appunto attraverso la rigorosità dei concetti ma, evidentemente, per Sloterdijk, con sempre meno successo.

Nella speranza di non esagerare con le metafore: più che "fuori luogo" Sloterdijk potrebbe essere definito, a questo punto, all'interno del nostro discorso, "fuori modo", perché ciò che egli fa non è abbandonare il luogo in cui abita dalle sue origini quel pensiero che Severino bolla come "storia dell'errore", ma è ricercare nuove vie, nuove metodologie, nuove modalità per rendere di nuovo efficacie e quindi produttivo quel pensiero.

L'espressione "fuori modo", oltre a sottolineare la diversa e originale modalità con cui Sloterdijk affronta temi strettamente filosofici, si accorda anche con lo stile irriverente, provocatorio e quindi decisamente non "a modo", con il quale egli ci propone le sue analisi.

Un nuovo esercizio del pensiero, potremmo definirlo, seguendo le indicazioni lasciate da Sloterdijk in *Devi cambiare la tua vita*.

Quello che emerge da queste considerazioni è la profonda distanza, se

vogliamo, “fisica”, a causa dei diversi luoghi in cui affondano le radici i loro pensieri, che si interpone tra Sloterdijk e Severino.

L'uno, Severino, attraverso i contenuti del suo pensiero, ribadisce con una forza inaudita il valore dell'opposizione tra essere e non essere bollando come nichilista l'intera storia dell'Occidente, perché essa è la storia del fraintendimento del valore di quell'opposizione e quindi dell'alienazione della verità dell'essere.

L'altro, Sloterdijk, attraverso le modalità del suo pensiero, pone in evidenza che mai come oggi quell'opposizione tra essere e non essere si è rivelata inconsistente perché, a partire dai contributi forniti dai risultati degli studi delle scienze della cultura, discipline dalle quali Sloterdijk attinge a piene mani, ma anche valutando fenomeni che dalle scienze e dalle filosofie sono ritenuti tendenzialmente irrilevanti, risulta, a suo avviso, sempre più evidente che ciò che sembrava appartenere in modo esclusivo a uno dei due poli di qualunque dualismo tradizionale (in primis il dualismo essere/non essere), è in realtà rintracciabile anche nell'altro polo e viceversa (cfr. sezione seconda, capitolo 3, par. 3.4); una nuova evidenza che richiede una revisione degli strumenti concettuali per poter essere affrontata.

Ciò che rende interessante l'accostamento di queste due prospettive, decisamente agli antipodi per quanto riguarda la loro struttura formale, risulta essere la loro radicalità e rilevanza all'interno del dibattito contemporaneo sulla tecnica (e non solo), seppur, per quanto ci risulta, non si siano mai trovate in contatto diretto l'una con l'altra.

Le premesse per un accostamento che riveli una qualche forma di accordo tra le rispettive posizioni, come abbiamo visto, appaiono decisamente non favorevoli, ma non è nostra intenzione instaurare una sorta di “Severino versus Sloterdijk”, per valutare quale delle due prospettive possa risultare vincente e portatrice delle migliori risposte alla questione della tecnica, secondo un qualche tipo di criterio valutativo.

L'obbiettivo di queste pagine è piuttosto quello di presentare, attraverso l'analisi della questione della tecnica in epoca contemporanea proposta dai due autori, due forme di pensiero che risultano appartenenti al medesimo periodo storico, che affrontano sotto molti aspetti i medesimi problemi e che si presentano entrambe connaturate da una carica provocatoria, un originalità e una radicalità che le rendono, pur nella loro distanza formale, in un certo modo tangenti l'una con l'altra, rivelando il loro accostamento una prospettiva degna di interesse.

2. Il problema della tecnica è un fraintendimento

Spostando il confronto al livello più specifico della questione della tecnica, nonostante le profonde differenze sopra elencate presenti alla base del pensiero di entrambi i filosofi, si possono individuare degli elementi che mostrano, come dicevamo, una sorta di tangenza tra le due posizioni.

L'elemento più rilevante, a nostro avviso, rispetto questa tangenza, è proprio il giudizio che sia Sloterdijk, che Severino, esprimono nei confronti dei critici della tecnica e, più in generale, nei confronti del problema della tecnica così come si configura in epoca contemporanea.

Questo problema, così come riportato dai due autori nei loro scritti, si manifesta generalmente nei confronti delle valutazioni dei limiti da assegnare allo sviluppo e all'impiego dei mezzi tecnici, nel momento in cui questi sviluppi e impieghi vanno a minacciare la presunta integrità e i presunti diritti di ciò che il pensiero contemporaneo comprende attraverso i concetti tradizionali di uomo, ambiente o mondo e tecnica.

Sia per Sloterdijk che per Severino, gli sviluppi e gli impieghi della tecnica fanno problema, nel modo in cui questo problema è formulato, all'interno del dibattito contemporaneo, dai critici dell'era della tecnica, solo a causa dell'errata comprensione di determinati elementi e di determinate condizioni

che, una volta esaminate in modo adeguato, rivelano l'insensatezza e la necessità di una riformulazione di quelle critiche.
Così come è generalmente presentato dai critici contemporanei della tecnica il problema della tecnica è perciò, sia per Sloterdijk, che per Severino (pur con le divergenze interne alle due posizioni), un fraintendimento che, per essere risolto, necessità sostanzialmente il ripensamento di determinati concetti.

Nel caso di Severino abbiamo mostrato come il voler imporre degli eventuali limiti alle possibilità di impiego e di sviluppo della tecnica significhi limitare, e dunque negare, quella stessa fede che per l'Occidente è l'evidenza più originaria: l'evidenza nel divenire altro delle cose.
La tecnica, in quanto forza destinata al dominio del mondo e determinata da quell'unico scopo che consiste nel voler realizzare insiemi sempre più ampi di scopi per incrementare in maniera indefinita la sua potenza, questa tecnica, dicevamo, si rivela, se considerata adeguatamente, come il massimo inveramento delle premesse sulle quali l'Occidente vuole fondarsi.
Essa è perciò destinata al dominio del mondo, almeno fino a quando ciò che domina il mondo è la persuasione che l'ente sia caratterizzato dal suo uscire dal nulla e dal ritornare nel nulla.
Per Severino dunque, se la tecnica fa problema, come abbiamo visto, è solo perché nell'attuale configurazione del mondo essa non ha ancora prestato ascolto alla voce del sottosuolo della filosofia contemporanea, il cui pensiero dimostra in maniera incontrovertibile che, restando all'interno della fede nel divenire nichilisticamente inteso (di cui quel pensiero è parte), non si possono porre limiti di alcun tipo al dispiegarsi di questo divenire e dunque nemmeno all'agire tecnico in quanto tale (il quale agire tecnico, esattamente in accordo con l'essenza del divenire nichilisticamente inteso, crede di operare attraverso la produzione e la distruzione degli enti).
Ogni tipo di problema che sorge nei confronti dei possibili sviluppi e

impieghi della tecnica sorge, in quanto problema, solo all'interno del pensiero appartenente a quei residui ideologici che Severino incorpora all'interno di quella che egli definisce l'era dell'*episteme* (e che sono, ad esempio, il pensiero della chiesa, il capitalismo, l'umanismo, la democrazia e via dicendo), i quali, come abbiamo mostrato, sono per Severino dei residui destinati a perire, e a cedere il dominio del mondo al mezzo di cui tutte quei residui, che sono forme di volontà di potenza, sono costretti a servirsi per i motivi più volte esposti in questa sede.

Il mezzo di cui tutte quelle forme di volontà di potenza sono costrette a servirsi è la tecnica.

Il dominio della tecnica, guidata dai metodi della scienza moderna, è la massima coerentizzazione di quella fede nell'evidenza originaria nel divenire nichilisticamente inteso che determina tutto l'Occidente.

Di conseguenza, all'interno del discorso di Severino, la tecnica è quanto di più lontano ci possa essere, restando fedeli all'evidenza su cui si fonda l'occidente, dal venire definito come un problema: la tecnica è piuttosto, all'interno di quell'orizzonte, quella che si crede essere la soluzione definitiva.

Seguendo il ragionamento di Severino, ad essere un problema, all'interno della fede dell'Occidente, sono piuttosto proprio quei residui ideologici che ancora si propongono di dare un ordinamento immutabile al mondo secondo scopi che sono necessariamente escludenti l'uno con l'altro.

Il problema della tecnica (sempre restando all'interno di quella che per Severino è l'alienazione della verità dell'essere), in definitiva, è conseguenza del fraintendimento che si produce interpretando l'inevitabile dominio della tecnica sul mondo attraverso le categorie del dominio ideologico/epistemico sul mondo.

Si è mostrato come anche questo fraintendimento, secondo Severino, sia destinato ad essere superato, proprio perché ogni ideologia è costretta a

cedere il posto al mezzo di cui si serve, ovvero la tecnica, a causa di quel rovesciamento necessario del mezzo in scopo di cui abbiamo ampiamente discusso (cfr. sezione prima, capitolo 2, paragrafo 2.4).

Riassumendo: l'organizzazione ideologica della tecnica, afferma Severino, è destinata a cedere il posto, inevitabilmente, all'organizzazione tecnologica della tecnica e dunque la tecnica è destinata al dominio del mondo. In quanto massima coerentizzazione delle premesse su cui l'Occidente si fonda, questo destino non è un problema ma è proprio ciò che l'Occidente più intimamente vuole (se con questa intimità ci si riferisce a quello che Severino definisce l'inconscio dell'Occidente, che è l'inconscio della coscienza alienata dell'Occidente e che si distingue dall'inconscio più profondo della coscienza non alienata dell'Occidente, il quale ha per contenuto, come abbiamo già visto, il destino della verità dell'essere) .

Se invece ci rivolgiamo a Sloterdijk, dobbiamo prima di tutto ricordare che la questione della tecnica, nei suoi scritti, non è esposta secondo un'argomentazione lineare.

Nei saggi e nelle opere che abbiamo preso in esame ci siamo trovati di fronte a terminologie, proposte e prospettive, riguardanti la questione della tecnica, sempre differenti.

Tuttavia, pur conservando le peculiarità presenti in ognuno dei suoi scritti riguardanti la tecnica e dunque, nel lessico sloterdijkiano, l'antropotecnica, abbiamo tentato di enucleare gli elementi che accomunano le tesi in essi contenute.

Un elemento costante che abbiamo rintracciato, in tutti e tre gli scritti principali da noi presi in esame, è la critica alle categorie dell'ontologia monovalente; una critica mossa dalla convinzione che il mondo abbia assunto una configurazione che non può più essere decifrata attraverso quelle categorie.

Da affiancare a questa critica vi è la conseguente necessità, secondo

Sloterdijk, di rintracciare nuovi metodi per interpretare ed affrontare questa nuova configurazione assunta dal mondo.

Più volte Sloterdijk si rivolge ai critici della tecnica, con particolare interesse per il tema dell'eugenetica, tentando di mostrare come tutte le loro critiche non siano altro che il frutto di un'«illusione isterica»[133], che nasce all'interno di una interpretazione dei fatti e dei concetti di uomo, tecnica, ambiente e mondo, filtrata da quelle categorie e quei dualismi tradizionali i quali instaurano una netta opposizione tra soggetto e oggetto, spirito e materia, natura e cultura e via dicendo, un'opposizione che è ciò che ne impedisce la comprensione.

Interpretare l'uomo e il mondo, in relazione alla tecnica, richiede perciò, secondo Sloterdijk, innanzitutto di ripensare quella che è l'essenza di questi tre concetti da una prospettiva nuova, con nuovi metodi, che superino i limiti e la rigidità della vecchie categorie e dei vecchi dualismi.

Già in *Regole per il parco umano* si può vedere come la questione della tecnica è stata affrontata esplicitamente da Sloterdijk a partire proprio dal ripensamento dell'essenza dell'uomo.

Sulla scorta delle considerazioni heideggeriane, come abbiamo visto, Sloterdijk sottolinea che, per comprendere quali siano i limiti da imporre allo sviluppo e all'impiego delle tecniche in relazione all'uomo e al mondo, la priorità sia quella di domandarsi, preliminarmente, se i concetti vigenti di uomo e di mondo sono concetti ancora validi.

Quello che Sloterdijk ci propone, a partire da *Regole per il parco umano,* è un'indagine, con nuove metodologie, sulla relazione tra tecnica, uomo e mondo ripartendo dalle origini del mondo e dell'uomo, origini che a suo avviso non sono mai state indagate in modo appropriato prima d'ora.

Ciò che risulta da queste analisi è che le critiche che demonizzano l'era

133 P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., p.175.

della tecnica e che incitano, come ritiene Sloterdijk, istericamente, a tenere separato il naturale dall'artificiale si fondano su un'errata concezione prima di tutto di quella che è l'essenza dell'uomo, ma anche di quella che è l'essenza del mondo e della relazione della tecnica con queste due realtà.
Tenendo presente, dunque, che anche per Sloterdijk il problema della tecnica, così come viene presentato nei dibattiti contemporanei, è frutto di un fraintendimento riguardante principalmente, nella sua prospettiva, quella che è l'essenza originaria dell'uomo, proseguiamo riprendendo le analisi sia di Sloterdijk che di Severino che trattano di questa essenza.
Mostreremo come, anche nei riguardi dell'essenza dell'uomo e della necessità di salvezza o immunizzazione dell'uomo nei confronti delle minacce che lo riguardano, le due prospettive, quella di Severino e quella di sloterdijk, presentino dei punti di tangenza rilevanti.

3. L'uomo è essenzialmente tecnico: uomo, tecnica e salvezza dell'uomo

L'uomo è un essere tecnico. Questa l'essenza dell'uomo che Severino, come abbiamo visto, individua analizzando la storia del nichilismo, all'interno di questa storia.
L'uomo, esattamente come la tecnica, è una forza che organizza mezzi in vista della realizzazione di scopi.
La tecnica è perciò l'inveramento dell'uomo perché dischiude quell'orizzonte nel quale l'uomo è libero di manifestare pienamente la sua essenza.
Per Severino la relazione tra la tecnica e l'uomo è originaria, se ci si riferisce a quell'uomo che si crede, in quanto ente, originato e dunque prodotto dal nulla, all'interno della persuasione che il divenire sia il divenire altro delle cose e perciò un loro uscire dal nulla e rientrare nel nulla.
All'interno di questa persuasione, che permette di credere che gli enti

possano essere generati e distrutti, l'uomo si determina come essere tecnico, ossia come quella forza che, esattamente in linea con l'essenza della tecnica, è in grado di organizzare mezzi in vista della realizzazione di scopi.

Allo stesso modo Sloterdijk, attraverso le analisi che spaziano dai saggi contenuti in *Non siamo ancora stati salvati* a *Devi cambiare la tua vita*, dove al centro si trovano le riflessioni sull'antropotecnica, rileva a sua volta che la relazione tra tecnica e uomo è una relazione originaria (con la differenza che, per Sloterdijk, non si tratta di una relazione originaria che si presenta, come invece sostiene Severino, all'interno di una condizione alienata della verità).

Per Sloterdijk l'uomo è un prodotto di antropotecniche e antropogenetiche e quindi è essenzialmente un essere tecnico. Questo il risultato delle analisi presenti in *Regole per il parco umano* e *La domesticazione dell'essere*, i due saggi che si occupano di indagare la relazione originaria tra uomo e tecnica attraverso l'indagine delle origini dell'uomo e del mondo.

La tecnica produce l'uomo attraverso quelle antropogenetiche e quelle antropotecniche che hanno permesso l'avvento dell'uomo nel mondo e la sua fuoriuscita dall'ambiente.

Non è possibile comprendere l'uomo senza comprenderlo alla luce della sua origine tecnogena.

Allo stesso tempo non è possibile comprendere il mondo in cui abita l'uomo senza tenere presente la sua origine a sua volta tecnogena.

Di conseguenza, riprendendo nuovamente queste parole di Sloterdijk, «agli uomini non accade nulla che sia loro estraneo se si espongono a una produzione e a una manipolazione più ampie, non fanno nulla di perverso e contrario alla loro "natura" cioè, quando si mutano in modo auto-tecnico»[134].

Per affrontare la questione della tecnica non è possibile, dunque,

134 *Ivi*, p. 177.

prescindere dalla comprensione autentica della relazione originaria che intercorre tra tecnica e uomo.

Tutte le critiche che vengono mosse alla tecnica nel dibattito contemporaneo, secondo Sloterdijk, non hanno fatto i conti con un'adeguata analisi delle condizioni di produzione dell'uomo e quindi con la scoperta dell'origine tecnogena dell'uomo.

Riguardo questa essenza originaria, per Severino, lo ripetiamo, la tecnica è l'essenza dell'uomo solo all'interno della dimenticanza della verità dell'essere, per Sloterdijk invece la tecnica è propriamente l'essenza dell'uomo.

Soffermiamoci ora di nuovo sul concetto di antropotecnica di Sloterdijk così come è presentato nella sua formulazione più recente in *Devi cambiare la tua vita*: Sloterdijk definisce le antropotecniche come «le condotte mentali e fisiche basate sull'esercizio, con le quali gli esseri umani delle culture più svariate hanno tentato di ottimizzare il loro status immunitario sia cosmico sia sociale, dinnanzi ai vaghi rischi per la propria vita e a profonde certezze di morire»[135].

Una volta analizzata, nei saggi precedenti a *Devi cambiare la tua vita*, l'origine dell'uomo che si rivela, come abbiamo detto, un'origine tecnogena, Sloterdijk mostra come l'uomo, una volta prodotto, necessiti di essere costantemente immunizzato oltre che nei confronti dei rischi presenti sul piano biologico e sociale, anche dai rischi che concernono il piano simbolico, ossia il piano dove si ripercuotono gli effetti della presa di consapevolezza rispetto la «vulnerabilità dovuta al destino, inclusa la mortalità»[136]. Anche questa consapevolezza della propria vulnerabilità e contingenza necessita l'impiego di tecniche di contenimento per essere affrontata (sistemi religiosi, filosofie ecc.).

---

135 P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita* , cit., p. 15.
136 *Ivi*, p. 13.

Attraverso i concetti di esercizio, acrobatica, ascetismo, e gli altri termini del nuovo vocabolario presente in *Devi cambiare la tua vita,* Sloterdijk descrive la situazione dell'uomo come la situazione di quell'individuo, l'*homo immunologicus*[137], che migliora costantemente la sua condizione tramite la costituzione di sistemi immunitari sempre più complessi, in risposta all'aumento della complessità dell'ambiente esterno, aumento determinato dall'operare antropotecnico dell'uomo che si ripercuote poi, per l'appunto, sull'ambiente; questo operare instaura quel circolo vizioso o quella tendenza definita, a seconda del testo preso in esame, come tendenza al vizio, al lussureggiare dell'uomo o alla verticalità e che è considerata da Sloterdijk come una tendenza essenziale dell'uomo.

Già definendo l'uomo come *homo immunologicus* e ribadendo che l'antropotecnica è l'insieme di quelle pratiche che concorrono alla costituzione dei sistemi immunitari, Sloterdijk, anche in *Devi cambiare la tua vita*, pur non indagando propriamente, come nei saggi precedenti, l'origine dell'uomo, riconferma la tesi presente in quei saggi per la quale l'uomo è costitutivamente tecnico; dove per tecnico si intende non solo che la tecnica è ciò che lo produce, ma che è anche ciò che sola permette l'ottimizzazione della sua condizione e il mantenimento e la riproduzione dei risultati ottenuti, nonché il loro incremento.

Il compito della salvezza dell'uomo, o della sua immunizzazione, dalle minacce esterne di qualunque genere, sul piano fisico, sociale o simbolico, è assegnato da Sloterdijk a quelle pratiche che vengono esercitate e migliorate nel corso della storia dell'uomo e che prendono il nome di antropotecniche.

Abbiamo visto come il tema della salvezza dell'uomo e della ricerca di un rimedio per l'angoscia causata dalla morte, è essenziale anche all'interno della lettura severiniana della questione della tecnica.

137 *Ivi*, p. 14.

Infatti, mantenendosi all'interno della fede dell'Occidente nel divenire altro delle cose, la storia dell'uomo si rivela come la storia dei suoi tentativi di porre rimedio alla minaccia del nulla: volendo che l'ente sia un oscillare tra l'essere e il niente, l'uomo vede che egli stesso è un ente soggetto a questa oscillazione e dunque è destinato a tornare in quel nulla dal quale si crede generato.

Questo lo getta nell'angoscia più radicale e lo sprona a ricercare un rimedio che possa assicurarlo in qualche modo rispetto alla minaccia del suo annichilimento.

Tuttavia, con il coerentizzarsi delle premesse su cui si fonda la fede dell'Occidente, si scopre che ogni tentativo di previsione e di dominio, se è relazionato al divenire nichilisticamente inteso, non può fondarsi su verità immutabili e stabili, perché queste verità negano la premessa fondamentale di quella fede stessa che è anche, all'interno di quella fede, l'evidenza più originaria: affermare una verità immutabile significa negare il divenire inteso come oscillazione dell'ente tra l'essere il niente.

L'unico strumento di previsione efficacie e possibile si rivela, dunque, la tecnica guidata dai metodi della scienza moderna, la quale scienza, dato il carattere ipotetico e sempre revisionabile delle sue previsioni, si accorda con l'imprevedibilità del divenire nichilisticamente inteso e non lo nega.

L'uomo affida perciò la sua salvezza alla tecnica, anche se nel farlo accetta di subordinarsi a mezzo di quest'ultima (e quindi accetta il suo deperimento in quanto mezzo e il mutamento della sua essenza in quanto uomo) e lo accetta perché subordinarsi alla tecnica è in ogni caso la via più efficacie per soddisfare i suoi bisogni.

Inoltre, Severino mostra che all'interno della fede dell'Occidente la relazione tra l'uomo e la tecnica, relazione che vede l'uomo subordinarsi volontariamente al dominio della tecnica, non è una relazione contingente bensì, restando all'interno di quella fede, è il risultato necessario della

coerentizzazione delle premesse su cui quella fede si fonda.
Anche per Severino, come per Sloterdijk, la relazione tra tecnica e uomo è una relazione necessaria ed è determinata innanzitutto, per Severino, dalla necessità dell'uomo di porre rimedio all'angoscia che provoca l'essere in costante balia del nulla e quindi l'angoscia del suo annichilimento, della morte. In risposta a questa angoscia viene evocata la tecnica.
Se in Severino si tratta principalmente ed essenzialmente di intendere la funzione della tecnica come rimedio all'angoscia dell'uomo di fronte alla morte (angoscia scaturita solo a causa della fede dell'Occidente nel divenire nichilisticamente inteso), in Sloterdijk l'antropotecnica è analizzata su un fronte immunologico più ampio che, come abbiamo visto, comprende l'ottimizzazione delle condizioni dell'uomo in ogni aspetto della sua vita.
Si può sottolineare però che, sopratutto all'interno dell'opera *Devi cambiare la tua vita,* Sloterdijk pone in una posizione prominente l'analisi di quelli che egli chiama sistemi immunitari di terzo livello, o pratiche simboliche, il che rivela in un certo senso la priorità che anche egli dà al ruolo della tecnica in quanto rimedio a quel genere di minacce che riguardano più propriamente la condizione precaria e vulnerabile dell'uomo all'interno del mondo e la sua relazione con la morte.
Ci sembra che questo tipo di priorità sottolineata dai due autori, nei riguardi del ruolo della tecnica in rapporto alla precarietà della condizione esistenziale dell'uomo, sia un indice ulteriore di come per entrambi la tecnica sia radicata in una relazione profonda e originaria con l'essenza dell'uomo.

Abbiamo mostrato in quali punti il pensiero di Severino e quello di Sloterdijk esprimano dei giudizi e delle valutazioni, nei riguardi della questione della tecnica, che assottigliano la profonda distanza precedentemente rilevata che si interpone tra i due pensatori: entrambi si pongono in una posizione decentrata e critica rispetto a quella che è la

critica contemporanea sulla questione della tecnica e per entrambi i contenuti di quella critica sono frutto del fraintendimento di determinati concetti, che necessitano, per questo motivo, di essere ripensati alla radice.
Abbiamo visto che, nonostante il fraintendimento di quei concetti venga individuato in luoghi decisamente differenti dai due pensatori, entrambi danno una rilevanza particolare al ripensamento dell'essenza dell'uomo e della sua relazione privilegiata con la tecnica.
Quello che ci resta da valutare è il rapporto che intercorre tra le soluzioni proprie di Severino e di Sloterdijk nei confronti della questione della tecnica., ovvero il rapporto che intercorre tra le due fasi *costruens* del loro pensiero.

4. Fare o non fare?

Abbiamo esposto la *pars costruens* relativa alla questione della tecnica, così come è stata presentata dai due autori, in conclusione alle due sezioni monografiche ad essi dedicate presenti in questo scritto.
Riprendiamo brevemente i tratti fondamentali delle proposte di entrambi, per poi avvicinarci alla conclusione delle nostre analisi attraverso l'esposizione dei punti di interesse che emergono dall'accostamento qui proposto delle due prospettive.

Se ci rivolgiamo a Severino, la parte più consistente del suo discorso nei confronti della questione della tecnica è dedicata a una critica che si articola su due livelli.
Il primo livello della critica è quello interno alla fede dell'Occidente nel divenire altro della cose e dunque interno a quella che, per Severino, è l'alienazione della verità dell'essere: a questo livello la critica di Severino dimostra che, se ci si pone all'interno della fede dell'Occidente, il dominio della tecnica non è un problema, bensì, come abbiamo mostrato, è la

massima coerentizzazione delle premesse su cui quella fede si fonda e dunque questo dominio è ciò che l'Occidente massimamente vuole.
La tecnica è il metodo più efficacie di previsione nei confronti del divenire altro delle cose e quindi è il miglior strumento di dominio sull'ente e assieme il miglior rimedio possibile all'angoscia per la morte.
Tuttavia, con la dimostrazione dell'impossibilità di una scienza epistemica, tramite il contributo apportato dal pensiero di quello che Severino definisce il sottosuolo della filosofia contemporanea (i cui esponenti più radicali, lo ricordiamo, sono per Severino Leopardi, Nietzsche e Gentile), il quale fornisce la dimostrazione dell'impossibilità di un sapere stabile e immutabile, l'Occidente ottiene la massima libertà d'azione e dunque la massima capacità di dominio e, insieme a questo, raggiunge anche la massima consapevolezza dell'impossibilità di un rimedio definitivo all'angoscia che è propria del mortale: infatti, anche quando

> l'Apparato della scienza e della tecnica avesse risolto tutti i "problemi dell'uomo", si farebbe avanti – essenzialmente insoddisfatto e quindi essenzialmente angosciante – il bisogno essenziale, il bisogno di ciò che per essenza il paradiso della tecnica non può contenere: il bisogno della verità incontrovertibile, che la scienza ha dovuto abbandonare per essere potente, il bisogno di essere sicuri che la felicità in cui ci si trova è indistruttibile e indefettibile. Ma questa assicurazione non può essere data dalla logica ipotetica della scienza e della tecnica[138].

A questo punto entriamo nel secondo livello della critica di Severino nei confronti della questione della tecnica, quello che si articola al di fuori della fede dell'Occidente e che dunque parla dal luogo di quella che per Severino è la verità dell'essere: questa critica muove a partire dal ripensamento radicale dell'opposizione originaria tra essere e non essere, che è il vero impensato, secondo Severino, di tutta la storia dell'Occidente.

138 E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p. 208.

Se si resta all'interno della fede dell'Occidente, come abbiamo appena visto, l'uomo sembra destinato all'angoscia più radicale proprio nel momento in cui la tecnica gli consente il massimo soddisfacimento dei suoi bisogni, perché è proprio in quel momento che si rivela esplictamente l'impossibilità del soddisfacimento dell'unico bisogno essenziale dell'uomo, che è proprio quel bisogno originario che aveva indotto l'uomo a evocare la tecnica come strumento per la sua soddisfazione, ossia il bisogno di una verità incontrovertibile.

Per Severino tuttavia, come sappiamo, il destino della tecnica al dominio del mondo, e dunque il destino dell'uomo all'angoscia più radicale, non è il vero destino dell'uomo, ma è il destino al quale crede di essere destinato quell'uomo che abita l'alienazione della verità.

Questo secondo livello della critica è il livello in cui Severino dimostra come l'essenza della tecnica, dell'uomo, così come dell'intera storia dell'Occidente consista nella persuasione inconscia che l'ente sia niente, e dunque che l'angoscia alla quale crede di essere destinato l'uomo è tale solo perché l'intera storia dell'Occidente è storia del nichilismo, ossia dell'alienazione della verità.

Ma che l'ente sia niente non può essere, spiega Severino, perché l'opposizione di essere e niente, se pensata correttamente, si rivela come un'opposizione che non può assolutamente essere negata (cfr. sezione prima, capitolo 1 paragrafo 1.2).

Da questa impossibilità consegue che tutti gli enti sono eterni e da sempre e per sempre tratti in salvo presso l'essere e per questa ragione, che è una verità innegabile e fondamento di ogni dire e pensare, tutte le questioni riguardanti la salvezza dell'uomo dal suo annichilimento, dall'angoscia per la morte, o qualunque questione riguardante l'agire o il fare così come sono stati intesi fino ad oggi dall'Occidente (e dunque anche la questione della tecnica di cui noi ci occupiamo), possono apparire solo all'interno

dell'alienazione di questa verità.

Limitiamoci qui a rammentare che il problema della tecnica, per Severino, esiste solo in quanto appartenente all'alienazione della verità dell'essere e la sua soluzione è perciò la fuoriuscita da questa alienazione.

Il fuoriuscire da questa alienazione non è, tuttavia, qualcosa che ci si possa proporre di fare, proprio perché il fare, per come è stato inteso fino ad ora, appartiene a quella che per Severino è l'essenza del nichilismo, l'alienazione della verità.

Per Severino si tratta, piuttosto, di portare alla luce questa essenza, che si fonda sull'intendere l'ente come oscillante tra l'essere e il niente e dunque sull'intendere l'ente come niente.

Si tratta di ritornare al pensiero di Parmenide, che per primo ha pensato la verità dell'essere, per andare oltre Parmenide e dunque «non solo oltre il suo passo nella Follia, ma anche oltre quel suo primo passo nella Non-Follia, che afferma l'eternità dell' "Essere", ma non l'eternità degli essenti»[139].

L'elemento fondamentale da tener presente è che, per Severino, il superamento della condizione alienata della verità non è, ne potrà mai essere, il frutto della volontà dell'uomo; esso apparirà solo come il necessario scomparire di un eterno dall'orizzonte eterno dell'apparire (in questo caso la condizione alienata della verità) per permettere l'apparire necessario di un altro eterno nell'orizzonte eterno dell'apparire (in questo caso la condizione non alienata della verità), entrambi necessariamente da sempre e per sempre tratti in salvo nello stare innegabile del destino che è lo stare innegabile dell'essere:

> Al di fuori del nichilismo, la verità è l'apparire dell'eternità di ogni ente – di ogni cosa, gesto, istante, sfumatura, situazione. Al di fuori del nichilismo il sopraggiungere dell'ente è il comparire e lo sparire dell'eterno. Ma qui importa concludere dicendo che,

139 *Ivi*, p. 205.

> proprio perché la fede nell'oscillazione dell'ente tra essere e niente è la follia estrema, l'errore estremo, proprio per questo tale fede crede che l'impossibile esista. La volontà di potenza vuole l'Impossibile. Vuole l'impossibile anche il più tenero e delicato atto di volontà […]. Gli spettacoli della violenza creatrice e distruttrice, che culminano nella civiltà occidentale, non mostrano, non manifestano l'uscire dal niente e l'annientamento delle cose (il nichilismo è anche l'interpretazione nichilistica dell'apparire e dell'esperienza), ma mostrano quali sono gli eterni che compaiono quando la follia della volontà di potenza crede di dominare il mondo. E tuttavia è possibile che questi spettacoli vadano al tramonto – cioè che il loro apparire giunga al proprio compimento. Ed è possibile che l'Occidente tramonti ed entri nell'apparire un sentiero diverso da quello lungo il quale l'Occidente cammina[140].

Come abbiamo già detto al termine della sezione monografica su Severino, non ci possiamo soffermare in questa sede su quello che è il discorso che si costituisce attorno a ciò che, per Severino, sta al di là dell'alienazione della verità e quindi anche al di là del terreno sul quale si costituisce la questione della tecnica, ma vogliamo lo stesso tentare di connettere i due livelli della sua critica appena esposti attraverso queste sue parole:

> La tecnica è destinata al dominio, ma se ignora d'esserlo non domina. Se non conosce la propria potenza non è potente. Se si separa dal pensiero che, nella filosofia contemporanea, tiene aperto il campo di gioco del dominio, la tecnica rimane legata i limiti che il passato le proibisce di oltrepassare. Ma proprio perché la tecnica è destinata al dominio, cioè a diventare lo scopo supremo del Pianeta, anche la conoscenza di questa destinazione è un destino, e non un "compito" che soggetti "liberi" potrebbero accettare o rifiutare. L'attuale torpore degli intellettuali è un'incubazione, dove si prepara a venire alla luce l'essenza autentica della tecnica. Che è ben lontana dal ridursi all'interpretazione meramente scientistica e tecnicistica della tecnica. Rinviando al terreno filosofico delle proprie radici, tale essenza costringe infatti a risalire ancora più indietro, alle origini stesse d'ogni forma di pensiero e d'azione dell'Occidente[141].

140 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., pp. 184, 185.
141 E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., pp. 164, 165.

In queste parole, che si situano al livello della critica interna alla fede dell'Occidente, quello che abbiamo qui definito il primo livello della critica di Severino alla questione della tecnica, emerge quella necessità di cui si parla al secondo livello della critica, che si situa al di fuori dell'alienazione della verità e che testimonia l'illusorietà di ogni libertà, decisione, volontà che sia riconducibile al soggetto così come è inteso all'interno della fede dell'Occidente, ossia quel soggetto che crede di volere, decidere, operare e che per questo motivo identifica l'ente con il niente.

Necessariamente, come si può comprendere dalle affermazioni contenute in quest'ultimo passo, la coerentizzazione di quella che per Severino è la follia dell'Occidente (che è appartenente a sua volta al destino e quindi è a sua volta necessaria), costringerà l'Occidente a risalire alle origini di quella follia stessa che lo costituisce, e dunque a ripensare l'opposizione originaria tra essere e non essere permettendogli, sempre secondo necessità, di muovere il primo passo nel sentiero inaudito della verità.

Riprendiamo ora i tratti fondamentali della proposta di Sloterdijk, valutandola sia nella prospettiva contenuta nei saggi presenti in *Non siamo ancora stati salvati,* che in quella presentata nell'opera *Devi cambiare la tua vita*.

La proposta complessiva di Sloterdijk nei confronti della questione della tecnica, e quindi l'insieme delle proposte contenute nei vari testi da noi presi in esame, può essere a sua volta compresa come una proposta che si articola su due livelli.

Ad un primo livello Sloterdijk intende dimostrare che, per affrontare correttamente la questione della tecnica, è necessario un ripensamento dei concetti attraverso i quali questa problematica è stata abitualmente tematizzata.

Come abbiamo visto, il primo passo che compie Sloterdijk in ognuno dei testi che abbiamo affrontato, è quello di reimpostare la questione attorno

alla tecnica a partire innanzitutto da una critica dei concetti tradizionali, quali i concetti di uomo, di mondo, o di tecnica per superare le difficoltà, a suo avviso evidenti, relative alla loro inefficacia in quanto strumenti di comprensione della situazione contemporanea.

Tramite la riabilitazione delle scienze della cultura come supporto all'indagine filosofica e tramite strumenti quali quello della "fantasia filosofica", adoperato in *La domesticazione dell'essere*, così come attraverso l'utilizzo di argomentazioni costruite attorno a fenomeni appartenenti alla cultura popolare o, in ogni caso, ad ambienti lontani dall'accademismo filosofico[142], Sloterdijk rilegge l'intera storia dell'umanità dalle sue origini sino ad oggi, e scopre una costante che caratterizza l'uomo da sempre: l'uomo è il prodotto di un insieme di meccanismi, di processi tecnici, che Sloterdijk raccoglie sotto la definizione di antropotecniche.

A questo punto ci spostiamo sul secondo livello della proposta di Sloterdijk, ossia la rilettura della questione della tecnica alla luce della scoperta dell'essenza tecnica dell'uomo.

Se la scoperta principale tematizzata in *Non siamo ancora stati salvati,* è che l'uomo è un prodotto delle antropotecniche, le analisi che esplicitano gli elementi attraverso i quali le antropotecniche agiscono sono il contributo principale contenuto in *Devi cambiare la tua vita*.

In quest'opera, infatti, tutte le classificazioni delle antropotecniche presentate nei testi precedenti sono rilette, come abbiamo visto, attraverso il concetto di esercizio.

La teoria generale dell'esercizio mostra l'uomo come quell'essere che, attraverso la ripetizione di determinate operazioni, accresce il suo saper fare, modificando e migliorando la sua condizione e necessitando di pari

142 A questo riguardo, esemplare è la dimostrazione dell'inesistenza delle religioni operata tramite l'esposizione delle vicende riguardanti la *Church of Scientology* fondata da Lafayette Ron Hubbard e il movimento neo-olimpico proposto da Pierre de Coubertin, presente in *Devi cambiara la tua vita.* Cfr, P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, pp. 103, 131.

passo la costituzione di sistemi immunitari sempre aggiornati per la protezione e la riproduzione dei risultati ottenuti.

La tendenza dell'uomo al vizio, all'incremento delle sue capacità, al miglioramento della sua condizione, all'auto-superamento e alla stabilizzazione di quell'improbabile (il saper fare accresciuto) ottenuto tramite l'esercizio, allo scopo di alzare indefinitamente la soglia delle proprie possibilità e capacità, è una tendenza propria, sostiene Sloterdijk, dell'essenza dell'uomo.

Questa tendenza, indagata meticolosamente da Sloterdijk in *Devi cambiare la tua vita*, viene definita attraverso termini quali verticalità, acrobatica, ascesi, atletismo (senza mai, lo ricordiamo, porre questi termini in un opposizione epistemologica tra loro), ma è una tendenza che è già stata rilevata anche in *Non siamo stati salvati*, quando Sloterdijk definisce l'uomo un conservatore del vizio, del lusso e «condannato ad aver cura del lusso»[143].

L'uomo, ogni qualvolta incrementa la complessità della sua costituzione attraverso l'esercizio, incrementa e modifica anche la complessità dell'ambiente esterno, del mondo da lui abitato, a causa dell'effetto retroattivo e circolare che agisce tra l'uomo e il mondo nel processo antropotecnico.

L'uomo è perciò costretto ad aggiornare (attraverso la selezione delle antropotecniche più adatte) la costituzione dei sistemi immunitari che, di volta in volta, gli permettono di prendere dimora nel mondo, in base alla nuova configurazione che questo ha assunto a seguito dell'incremento della sua complessità avvenuto tramite l'agire antropotecnico.

A causa di questa sua tendenza all'auto-superamento, l'uomo si sottopone a una costante messa in crisi dei suoi sistemi immunitari, permanendo in una condizione di sempre rinnovata instabilità.

---

143 P. Slotedijk, *La domesticazione dell'essere* in *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 152.

A questo fattore di instabilità, costitutivo dell'uomo, sono connaturati contemporaneamente sia il costante miglioramento della condizione umana, sia la costante criticità in cui è inserita questa condizione.
Riteniamo di poter affermare dunque che, per Sloterdijk, la crisi costante dei sistemi immunitari è connaturata all'essenza dell'uomo, ed è determinata da quella tensione verticale che lo caratterizza e lo induce a un costante auto-superamento di sé.
Inoltre è fondamentale tenere presente che, all'interno di questa prospettiva, la condizione umana è valutata tenendo conto indistintamente sia del fattore biologico, che di quello culturale, infatti:

> con un concetto di esercizio ben fondato dal punto di vista antropologico acquisiamo finalmente uno strumento idoneo per oltrepassare il baratro, che si presume metodologicamente insuperabile, tra i fenomeni immunitari di origina biologica e quelli di origine culturale, quindi tra i processi naturali da un lato e le azioni dall'altro […]. In realtà, il passaggio dalla natura alla cultura, e viceversa, è sempre stato aperto. Esso conduce sopra un ponte facilmente percorribile: la vita incentrata sull'esercizio. Gli esseri umani si sono impegnati a costruire questo ponte fin da quando sono comparsi. Di più: gli esseri umani esistono solo perché si sono spesi per costruire questo ponte. L'uomo è l'essere vivente pontificale che, a partire dagli stadi più primitivi della propria evoluzione, getta degli archi, idonei a essere tramandati, tra le teste di ponte piantate nella sua corporeità e quelle inserite nei programmi culturali. Fin dal principio, natura e cultura sono collegate da una vasta zona mediana popolata di pratiche installate nel corpo: in questa zona hanno la propria sede le lingue, i rituali e i presupposti manuali della tecnica, poiché queste istanze incarnano le forme universali del'artificialità automatizzata[144].

In tutti i testi da noi analizzati Sloterdijk propone, affiancata alla rilettura della storia dell'uomo effettuata sulla base dei concetti di antropotecnica ed esercizio, anche un'interpretazione della situazione contemporanea, effettuata sempre alla luce di questa sua peculiare rilettura.

144 P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 15, 16.

Il panorama contemporaneo si presenta, secondo Sloterdijk, come una situazione di crisi caratterizzata dalla mancanza di un sistema immunitario globale efficacie.

Questo significa, nel lessico di Sloterdijk, che a mancare è la codificazione di quelle antropotecniche (e quindi degli esercizi tramite i quali queste agiscono) capaci di fornire una dimora all'uomo presso la nuova configurazione assunta dal mondo, a seguito della globalizzazione e dell'avvento delle nuove tecnologie: «l'attuale situazione del mondo è caratterizzata dal non possedere alcuna efficacie struttura co-immunitaria per i membri della "società mondiale"»[145].

Come abbiamo visto, se in *Non siamo ancora stati salvati* Sloterdijk indicava l'omeotecnica come possibile direzione in cui guardare per scorgere uno strumento capace di superare le problematiche contemporanee, in *Devi cambiare la tua vita* egli si rivolge invece al concetto di immunologia universale.

L'omeotecnica designava un orizzonte nel quale gli individui erano portati a abbandonare l'approccio tradizionale (allotecnico), fondato sulla signoria nei confronti delle cose (atteggiamento determinato dall'assunzione di un'ontologia monovalente come strumento di interpretazione), per dirigersi verso un atteggiamento collaborativo e intelligente; lo sviluppo della collaborazione e dell'intelligenza sono infatti due caratteristiche necessarie se si vuol far fronte all'alta complessità assunta dai fenomeni, emersa a seguito delle scoperte scientifiche più recenti, in particolare in seguito alla scoperta del principio di informazione.

L'omeotecnica si presentava, all'interno delle argomentazioni presenti in *la domesticazione dell'essere,* quasi come una risoluzione spontanea della crisi determinata dall'ingresso nell'era della tecnica e dello spaesamento che i suoi sviluppi sempre più invasivi causavano.

145 *Ivi*, p. 554.

In *Devi cambiare la tua vita*, come abbiamo visto, alla luce della teoria dell'esercizio, Sloterdijk abbandona il tema dell'omeotecnica e propone al suo posto il tema dell'immunologia universale, avendo reimpostato la sua interpretazione dell'uomo principalmente in relazione al fenomeno dei sistemi immunitari.

Le nostre analisi hanno mostrato che, pur rileggendo la crisi contemporanea attraverso un nuovo lessico, permane, anche in *Devi cambiare la tua vita,* la convinzione che l'abbandono dell'approccio signorile sulle cose e l'adozione di una logica cooperativa siano gli elementi fondamentali per la realizzazione di quella co-immunità alla quale deve mirare l'uomo, se vuole evitare che la crisi globale muti in catastrofe globale.

Al concetto di omeotecnica si sostituisce dunque quello di esercizio.

Sloterdijk incita infatti a guardare all'indietro nella storia dell'uomo, per riabilitare tutti quei sistemi di esercizio che si rivelano ancora produttivi, nonostante non sia più possibile esercitarli, come un tempo, all'interno di una tensione verticale determinata da un polo attrattivo metafisico.

Il crollo delle metafisiche e delle religioni, quali poli attrattivi dell'esercitarsi dell'uomo, è infatti uno dei temi più ampiamente analizzati all'interno di *Devi cambiare la tua vita*, allo scopo di dimostrare che la loro presenza non è indispensabile per motivare l'uomo ad esercitarsi in vista del miglioramento di sé.

Secondo Sloterdijk a fare da polo attrattivo ora, come abbiamo visto, è la dimensione smisurata della crisi globale, nei confronti della quale l'umanità, attraverso la codificazione degli esercizi più efficaci inerenti a questo problema, deve immunizzare se stessa, istituendo quello status co-immunitario di cui è attualmente priva.

La peculiarità di questa crisi, rispetto alle precedenti crisi affrontate dall'uomo, consiste nell'essere una crisi che necessità della cooperatività dell'intera umanità, a causa della nuova configurazione globalizzata del

mondo. Questa configurazione assunta dal mondo impedisce al singolo di affrontare la crisi nell'isolamento, per esempio, tramite quelle fughe dal mondo tipiche degli asceti dell'antichità, e impone invece la necessità della formazione di un concetto politico di umanità, di quello che Sloterdijk definisce un design immunitario globale.

A vantaggio del nostro discorso è necessario sottolineare nuovamente che, seguendo le argomentazioni di Sloterdijk, la crisi è frutto della tendenza all'auto-superamento di sé dell'uomo, e questo auto-superamento è un prodotto antropotecnico e perciò tecnico.

Il superamento di questa crisi, come di tutte le crisi che riguardano la condizione dell'uomo nel mondo è perciò, secondo Sloterdijk, realizzabile sempre e comunque tramite un agire, un fare, un operare, che deve essere tecnico a sua volta.

A differenza della proposta di Severino, quella di Sloterdijk si presenta come una una fase *costruens* a metà, nel senso che Sloterdijk, volontariamente, non presenta le sua analisi come facenti parte di una qualunque visione escatologica o teleologica verso la quale far tendere i prodotti di quella verticalità che egli rileva co-essenziale all'essere umano.

In Severino, anche se questo a primo impatto suona strano, ci si trova di fronte a una fase *costruens*, inerente la questione della tecnica, che promuove l'abbandono di ogni fare o agire, quindi l'abbandono della ricerca stessa di una fase *costruens*.

Questo abbandono del fare (ricordiamo che Severino si riferisce al fare così come è inteso all'interno dell'alienazione della verità) è però necessario in vista del superamento, necessario a sua volta, dell'apparire dell'alienazione della verità, perché sia possibile l'apparire della non alienazione della verità dell'essere all'interno dell'orizzonte dell'apparire.

In Sloterdijk invece si ha a che fare con una fase *costruens* che, ponendo come suo elemento principale l'antropotecnica, propone proprio il fare, che

è necessariamente un fare antropotecnico. come soluzione a quella che è la questione della tecnica.

Tuttavia ci sembra di poter constatare, rielaborando le argomentazioni di Sloterdijk a riguardo, che questo "fare" che egli promuove è privo di qualunque scopo escatologico che non sia quello di rispondere alla tensione verticale connaturata all'essenza dell'uomo.

Tenendo ben presenti queste conclusioni, ricavate dall'analisi del pensiero di Sloterdijk e di Severino nei confronti della questione della tecnica, ci avviamo ora alla conclusione della nostra analisi, una conclusione formulata attraverso l'esposizione delle motivazioni che giustificano il nostro proposito di affiancare e confrontare, in tutti i loro aspetti, le analisi di entrambi gli autori nei riguardi della relazione tra uomo e tecnica e della lettura della situazione contemporanea.

5. Conclusioni

> [...]Fin da quanto, nel lontano 1960, ascoltavo le lezioni di Emanuele Severino, ho avuto la sensazione immediata che da quel sistema di pensiero o si restava fuori nella più assoluta indifferenza, o, se si entrava, se ne restava a tal punto incatenati da non poterne più uscire[146].

Con queste parole Umberto Galimberti descrive la propria relazione con il pensiero del suo maestro.

Ci rivolgiamo a Galimberti, innanzitutto, perché condividiamo ampiamente questa sua valutazione degli effetti che causa l'incontro/scontro con il pensiero di Severino.

Oltre a questo, sia la figura di Galimberti in quanto allievo diretto di Severino, che il pensiero proprio di Galimberti nei riguardi della questione

146 U. Galimberti, *Emanuele Severino e la filosofia della prassi. Confronto con Heidegger e Jaspers*, in AA. VV., *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, cit., pp. 268, 269.

delle tecnica, ci sembrano il *medium* ideale tramite il quale avvalorare l'accostamento tra il pensiero di Emanuele Severino e quello di Peter Sloterdijk.

Da un lato, infatti, in quanto allievo di Severino, Galimberti muove le sue analisi affermando che esse si sono costituite

> girando intorno a quella torre d'avorio che è il pensiero di Emanuele Severino, senza potervi entrare per mia incapacità di abitarla, ma tenendola ben in vista come solido punto di riferimento, in modo da evitare la superficialità nei miei racconti e poter attraversare i percorsi della storia occidentale guidato da una luce non equivoca[147].

Dall'altro lato Galimberti attraversa proprio quei percorsi della storia occidentale che, per Severino, sono i contenuti dell'alienazione della verità dell'essere, scoprendo «tutti i carichi di senso e le stratificazioni di significato che la storia aveva loro assegnato, conferendo ad essi un volto che non risponde all'immobilità dell'essenza, ma a una sequenza di significazioni, dalla durata solamente epocale, che la storia si incarica di oltrepassare conservando»[148].

Tra queste sue "escursioni" nei sentieri di quella che Galimberti sa benissimo essere, per il suo maestro, la storia del nichilismo, troviamo anche l'opera *Psiche e Techne*, che si presenta come una vastissima indagine a trecentosessanta gradi del fenomeno della tecnica in relazione all'uomo.

Essa, come tutte le indagini di Galimberti, si costituisce mantenendo sempre in vista quella «torre d'avorio che è il pensiero di Severino», infatti è proprio ai contributi di Severino nei confronti del problema della tecnica che *Psiche e Techne* è esplicitamente dedicato.

Addentrandosi in quest'opera, tuttavia, ci si trova di fronte anche a una moltitudine di elementi che avvicinano i metodi di indagine e le tesi in essa

147 *Ivi*, p. 269.
148 *Ivi*, p. 269.

contenute a molto di quanto abbiamo rintracciato nel pensiero di Sloterdijk sull'antropotecnica.

Anche Galimberti, come Sloterdijk, ricostruisce la relazione tra tecnica e uomo attraverso elementi che provengono in gran parte dai contributi delle scienze della cultura e, principalmente, dall'antropologia dei primi del 900.

In particolare, entrambi (anche se Galimberti vi si rifà esplicitamente, Sloterdijk con qualche riserva) costituiscono la loro interpretazione della relazione tra uomo e tecnica a partire soprattutto dai contributi forniti dall'antropologia di Arnold Gehlen[149].

Dall'interpretazione di uomo costruita anche e soprattutto grazie ai contributi di Gehlen, Galimberti, in *Psiche e techne,* giunge a rintracciare nella tecnica la condizione di esistenza dell'uomo, ad abbattere, grazie a questa scoperta, la barriera costituita dal dualismo mente/corpo (natura/cultura), a criticare esplicitamente l'inefficacia delle categorie tradizionali come strumento di interpretazione dell'uomo nell'era della tecnica e a rilevare che il problema più radicale dell'attualità consiste nell'incapacità, da parte dell'uomo, di avere una corretta comprensione della situazione. Così infatti egli riassume la tesi principale contenuta nel suo scritto:

> Nata sotto il segno dell'*anticipazione,* di cui Prometeo è "colui che pensa in anticipo", è il simbolo, la tecnica finisce in questo modo per sottrarre all'uomo ogni possibilità anticipatrice, e con essa quella responsabilità e padronanza che deriva dalla capacità di prevedere. In questa incapacità, divenuta ormai *inadeguatezza psichica*, si nasconde per l'uomo il massimo pericolo, così come nell'ampliamento della sua capacità di comprensione la sua flebile speranza[150].

149 Abbiamo riscontrato che l'importanza dei contributi antropologici di Gehlen per lo sviluppo del pensiero di Sloterdijk nei riguardi della relazione tra uomo e tecnica, è sostenuta e analizzata anche da A. Lucci. Cfr. A. Lucci, *Il problema dell'uomo tra Peter Sloterdijk e Arnold Gehlen: una questione antropologica*, in *Lo sguardo. Rivista elettronica di filosofia*, N.3, 2010, http://www.losguardo.net/public/archivio/num3/articoli/2010-03.%20Antonio_Lucci_Il_problema_dell_uomo_tra_Peter_Sloterdjik_e_Arnold_Gehlen.pdf

150 U. Galimberti, *Psiche e Techne*, Feltrinelli, Milano 2011, cit., p. 48.

Come è evidente, l'assonanza con quanto abbiamo esposto nei riguardi delle posizioni di Sloterdijk è fortemente presente in tutte queste affermazioni, pur con le dovute distinzioni.

Un'indagine che affianchi i percorsi di Sloterdijk e Galimberti, infatti, sarebbe sicuramente un'altra prospettiva interessante, soprattutto nei confronti della questione della tecnica, tuttavia di una tale indagine non ci possiamo occupare in questa sede.

Di Galimberti, una volta dimostrata l'estrema pertinenza del suo pensiero all'interno delle nostre analisi sulla tecnica, vogliamo piuttosto continuare ad ascoltare ciò che egli ci dice nei confronti del pensiero del maestro.

Rispetto al pensiero di Severino egli infatti afferma, riferendosi ai tempi in cui seguiva le sue lezioni, che quando ci si addentrava in questo pensiero «la forma divorava tutti i contenuti che, non appena formalizzati, perdevano la loro specificità, il carico che la storia aveva loro assegnato, per diventare semplici occasioni per l'esercizio di un pensiero che, come un diamante, ne enucleava l'essenza per riassorbirla nella sua formalizzazione».

Infatti il discorso del maestro, ci dice Galimberti, «si muove prima dell'evento contenutistico, là dove la *forma* ha già in qualche modo giocato in anticipo tutti i contenuti prima del loro accadimento [...]»[151].

Con un tipo di pensiero siffatto, se si vuol parlare di filosofia, ma non solo, non si può a nostro avviso evitare il confronto, anche se, per sua propria natura, pare che quel pensiero escluda qualsiasi tipo di riconoscimento di un altro da sé con il quale dialogare: ogni contenuto del pensiero, che sia altro dal contenuto di quel pensiero di cui si fa testimone Severino, e che afferma l'opposizione originaria di essere e non essere, è già da sempre e per sempre riassorbito all'interno di quell'opposizione.

---

151 U. Galimberti, *Emanuele Severino e la filosofia della prassi. Confronto con Heidegger e Jaspers*, in *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, cit., p. 267.

Ci sembra che, nei riguardi della questione della tecnica, una lettura del panorama contemporaneo che fondi le sue analisi su un pensiero di tale radicalità, quale è la lettura di Severino, non possa che essere di una rilevanza sproporzionata. Un tale pensiero, a nostro avviso, diviene un riferimento necessario, col quale bisogna necessariamente fare i conti.

Questo è il motivo per cui uno dei due autori da noi scelti come interprete contemporaneo della questione della tecnica non poteva che essere Severino.

Alla formalizzazione estrema di tutti i contenuti operata da Severino, nei confronti della quale pare sia impossibile qualunque tentativo di risposta alternativa, abbiamo voluto affiancare la proposta di un pensatore che, oltre a presentare delle analisi decisamente interessanti, si avvale di un metodo che ironizza, sapientemente, proprio sulle formalizzazioni in generale.

La proposta di Sloterdijk nei confronti della questione della tecnica, ma ci sentiamo di dover considerare ora la proposta di Sloterdijk nel suo complesso, è destinata a finire anch'essa in pasto a quella formalizzazione estrema che costituisce il pensiero di Severino, il quale, come afferma Galimberti, ne enucleerebbe l'essenza riassorbendola poi, inesorabilmente, in sé?

Quel che è certo, è che Sloterdijk compone volontariamente il suo pensiero in modo tale che, prima di venire ingurgitato da un pensiero formalizzante, come può essere quello di Severino, ci sia una forte probabilità di risultare per lo meno indigesto.

La lettura della questione della tecnica proposta da Sloterdijk, oltre che a rivelarsi estremamente interessante, è connaturata, come abbiamo visto, da quella sfrontatezza nei confronti della rigidità del pensiero che, sostiene Sloterdijk, può ridare una qualche produttività al pensiero.

«Ed ecco, il senso della sfrontatezza è presto detto. Dal momento che la filosofia può fare ancor solo finta di vivere quel che essa a parole dichiara,

ci vuole sfrontatezza a dichiarare quel che si vive»[152].

E così, nell'interesse di analizzare quella che è la situazione contemporanea nei riguardi della questione della tecnica, abbiamo voluto scegliere come testimoni di questa situazione da un lato Severino, il cui pensiero, anche per noi, come per Galimberti, è di difficile abitazione ma, tuttavia, è inequivocabilmente di assoluta priorità e rilevanza; dall'altro lato Sloterdijk, il quale, riferendosi ancora a Diogene di Sinope, ci ricorda che

> La costumatezza ed eticità saranno pur buone cose, ma anche la naturalezza è un bene. Lo scandalo *kinico* non vuol dir altro che questo. Dato che il *vivere* viene esplicato dal *philosophari*, il *kinico* dispiega in piazza la dimensione repressa del *sentire*... Genti ammirate quest'uomo – innanzi al quale il grande Alessandro si fermò colmo di ammirazione – ammirate qual buon uso del proprio membro egli ha fatto! E quanto al cacare, egli cacava sotto gli occhi di tutti! Quindi il cacare non può esser la cosa malvagia che si dice... Ecco, la risata filosofica di contenuto veritativo segna qui il suo primordio, che occorre richiamare alla mente, se non altro perché oggi tutto sembra concorrere a togliercelo di bocca, il sorriso[153].

La risata filosofica di contenuto veritativo .

Una risata dunque, anche quella di Sloterdijk, come quella di Diogene, o una sfrontatezza, ragionate; non un riso disperato, una sfrontatezza fine a se stessa, uno sconfinamento nell'irrazionale, ma un riso e una sfrontatezza indirizzati verso quella stessa verità della quale anche il pensiero di Severino vuol farsi testimone.

152 P. Sloterdijk, *La critica della ragion cinica*, cit., p. 67.
153 *Ivi*, p 74.

Bibliografia

Opere di Emanuele Severino consultate

E. Severino, *Essenza del nichilismo. Saggi*, Brescia, Paideia, 1972; seconda edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1982; nuova ediz. Ivi 2010

E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979, nuova ediz. Ivi 1993

E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980

E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988; nuova ediz. Ivi 2008

E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998; nuova ediz. Ivi 2009

E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2012

E. Severino, *La potenza dell'errare*, Rizzoli, Milano 2013

Opere di Peter Sloterdijk consultate:

P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernuft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983; Trad. it a cura di A. Ermano e M. Perniola, *La critica*

della ragion cinica, Garzanti, Milano 1992; nuova ediz. A cur di A. Ermano e M. Perniola, *La critica della ragion cinica,* Raffaello Cortina 2013

P. Sloterdijk, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993; Trad. it. a cura di L.Pastore, *Sulla stessa barca. Saggio sulla iperpolitica*, «Il giornale della filosofia», 9, 2003, pp. 3-11

P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993

P. Sloterdijk, *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; Trad. It. A cura di G. Bonaiuti , *Sfere I – Bolle, Microsferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014

P. Sloterdijk, *Sphären II - Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; Trad. It a cura di G. Bonaiuti, *Sfere II – Globi, Macrosferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014

P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; trad. it. di A. Calligaris, *Regole per il parco umano. Una risposta alle lettera sull'"umanismo" di Heidegger*, in aut aut, n.301-302/2001, pp. 120-139. Poi inserito in *Nicht gerettet*. Versuche nach Heidegger, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001. Trad. it. a cura di A. Calligaris e S. Crosara, *Non siamo ancora stati salvati*, Bompiani, Milano 2004, pp. 239-266

P. Sloterdijk, *Sphären III - Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp,

Frankfurt am Main 2004

P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009. Trad. it. a cura di P. Perticari, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010

Bibliografia secondaria consultata:

N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011

U. Galimberti, *Psiche e Techne*, Feltrinelli, Milano 1999; nuova ediz. Ivi 2011

U. Galimberti, *Emanuele Severino e la filosofia della prassi. Confronto con Heidegger e Jaspers*, in AA. VV., *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005

M. Heidegger *Die Grundbegriffe der Metaphisik. Welt Endlichkeit Einsamkeit*. Trad. it. A cura di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, il melangolo, Genova 1999

A. Lucci, *Il limite delle sfere. Saggio su Peter Sloterdijk*, Bulzoni Editore, Roma 2011

A. Lucci, “L’animale acrobatico. Origini e sviluppo del concetto di antropotecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk”, in: *Esercizi filosofici* vol. 7 n. 1/2012, pp. 78-97

A. Lucci, *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Aracne Editrice, Roma 2014

M. Mcluhan, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it a cura di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 2008

Parmenide, *Poema sulla natura*, trad. it. a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2012

Platone, *Teeteto*, trad. it a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2006

Sitografia

A. Lucci, *Il problema dell’uomo tra Peter Sloterdijk e Arnold Gehlen: una questione antropologica*, in *Lo sguardo. Rivista elettronica di filosofia*, N.3, 2010, http://www.losguardo.net/public/archivio/num3/articoli/201003.%20Antonio_Lucci_Il_problema_dell_uomo_tra_Peter_Sloterdjik_e_Arnold_Gehlen.pdf

Ringraziamenti

Desidero ringraziare innanzitutto il prof. Giorgio Brianese e il prof. Luigi Vero Tarca per avermi seguito nella stesura di questo elaborato in qualità, rispettivamente, di relatore e di correlatore.
Un ringraziamento più che doveroso va al dott. Antonio Lucci, il quale mi ha fornito con premura preziosissimi consigli in qualità di studioso del pensiero del filosofo tedesco Peter Sloterdijk.
Inoltre vorrei ringraziare anche il dott. Alessandro Di Bari e la dott.ssa Giulia Cristina Ecotti per l'aiuto che mi hanno fornito nel dare un taglio stilisticamente corretto al mio lavoro, oltre che per i numerosi consigli sia contenutistici che metodologici.