



Proiettili esistenziali: la motilità in Heidegger e Sloterdijk
Antonio Lucci
Esercizi Filosofici 4, 2009, pp. 55-75
ISSN 1970-0164

PROIETTILI ESISTENZIALI: LA MOTILITÀ IN HEIDEGGER E SLOTERDIJK

Antonio Lucci

Le traiettorie dei pensatori si incontrano in modi spesso oscuri, parabole che si inabissano, in apparenza così diversamente, nascondendo sottotraccia legami insperati. È per questo che quando si cerca di ricostruire un concetto, o di risemantizzare un termine, è necessario far rivivere quegli incontri, quei nodi in cui, di tanto in tanto, parabole di pensatori prossimi/lontani sono solite intrecciarsi chirurgicamente.

Nel presente elaborato proverò a portare alla luce uno di quei nodi, mostrando come sul tema della *motilità* le riflessioni di Peter Sloterdijk incontrino quelle di Martin Heidegger. Il dialogo tra i due autori partirà dai testi di Heidegger *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele Introduzione alla ricerca fenomenologia*,¹ (trascrizione, purtroppo in quanto tale molto frammentaria, di una serie di corsi tenuti a Friburgo tra il 1919 e il 1923) ed *Essere e Tempo*,² il capolavoro heideggeriano del 1927, che, a causa della sua nota densità di problematiche (che per ovvi motivi non è possibile qui trattare), sarà preso in considerazione relativamente al solo paragrafo 38 (*Deiezione ed essere-gettato*). I testi di Sloterdijk a cui si farà riferimento sono *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*,³ (specificatamente al saggio *Caduta e Svolta*) e *Il mondo dentro il capitale*,⁴ in particolar modo alla prima parte di questo testo, che, negli intenti di Sloterdijk, rappresenta una sorta di compendio a quel progetto filosofico che lo ha tenuto a lungo impegnato, e che egli ha più volte definito «progetto sfere».

Ringrazio per il prezioso aiuto nella formulazione del presente lavoro il dott. Davide Acampora.

¹ Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, (1985); trad. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli, 1990.

² Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927); trad. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2005.

³ Sloterdijk, P., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (2001); trad. *Non siamo ancora stati salvati*, Bompiani, Milano, 2004.

⁴ Sloterdijk, P., *Im Weltinnenraum des Kapitals* (2005); trad. *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma, 2006.

È necessario prima di intraprendere la trattazione del concetto di motilità soffermarsi brevemente sul contenuto di tale progetto, al fine di fissare i punti principali della riflessione di Sloterdijk nell'ambito che ci interessa.

Il «progetto sfere» ha occupato la riflessione di Sloterdijk dal 1998 al 2004, le poche righe che abbiamo a disposizione non permettono quindi di rendere conto a pieno di un progetto così vasto, per questo lasceremo spazio alle parole dell'autore:

«I tre grandi stadi della globalizzazione si differenziano perciò, in primo luogo, secondo il loro *medium* simbolico e tecnico: costituisce una differenza epocale se si misura una sfera idealizzata con linee e tagli, se si circumnaviga una sfera reale con navi oppure se si fanno circolare aeroplani e segnali radio nella calotta atmosferica. Costituisce una differenza ontologica se si pensa un cosmo che ospita il mondo delle essenze o se si pensa a una Terra che funge da supporto per diverse immagini del mondo».⁵

Ancora con le parole di Sloterdijk riportiamo brevemente (ripercorrendo i punti salienti del primo capitolo de *Il mondo dentro il capitale*), i caratteri di ciascuno dei tre periodi sopraelencati:

- Periodo della «globalizzazione cosmo-uranica» (o «morfologica»): «Nella sfera che tutto comprende gli antichi scoprono una geometria della sicurezza: in questa si dispiegava, come si doveva mostrare il forte *movens* della produzione dell'immagine metafisica o totale del mondo».⁶
- Periodo della «globalizzazione terrestre» (1492-1945): «Sviluppato in *Sphären II, Globen*, [...] l'ubicazione dell'uomo, il pianeta Terra, si mette sempre più esplicitamente in risalto. In un'alba durata per secoli la Terra è emersa come l'unica vera sfera alla base dell'intero insieme del vivente, mentre tutto ciò che sino ad allora era valso come cielo gemello e carico di senso va incontro a uno svuotamento. Questo divenire fatale della Terra, evocato dalle pratiche umane, insieme a una contemporanea perdita di realtà della sfera dei numi, sino ad allora vitale, non delinea il semplice sfondo degli avvenimenti che oggi prendono il nome di globalizzazione; è la rappresentazione teatrale [*Drama*] stessa della globalizzazione. Il suo nocciolo si trova nell'osservazione che sulla Terra scoperta in ogni angolo, collegata in una rete e resa singolare, le condizioni dell'immunità umana mutano completamente».⁷

⁵ Sloterdijk, P., *Il mondo dentro il capitale*, op. cit., p. 38.

⁶ Ivi, p. 33.

⁷ Ivi, pp. 33-34.

- Periodo della «globalizzazione elettronica» (Sloterdijk in questo testo non la descrive esplicitamente, se non nell'ultima parte, tra l'altro non denotandola mai come globalizzazione *strictu sensu*, bensì come *posthistoire*), di cui è possibile dare un'idea con la seguente affermazione : «Entro un intenso traffico di eventi le singole iniziative sono sottoposte alla legge di un sempre crescente ostacolo reciproco – fino al punto in cui la somma di tutte le imprese che avvengono contemporaneamente non si stabilizza in un'iperattiva e vibrante gelatina: è questo il significato dell'espressione “civilizzazione poststorica”, se la si intende in modo corretto». ⁸

Dopo aver cercato di stabilire dei punti fermi in cui collocare le considerazioni di Sloterdijk che analizzeremo, possiamo ora alla trattazione del problema della motilità.

1. Caduta e Svolta, presentazione

Il saggio *Caduta e Svolta* è contenuto nel testo *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. Si tratta di un testo provocatorio, come è nello stile di Sloterdijk, che trae la sua intestazione da una sorta di *risposta* a quella che fu l'ultima intervista di Heidegger (concessa allo *Spiegel* e pubblicata postuma) dal titolo *Solo un dio ci può salvare*. E' lo stesso Sloterdijk che ha interesse a chiarire meglio il significato di un'espressione come «dopo Heidegger»: «Dopo Heidegger è emerso un ambito teorico in cui si entra solo quando, pensando con Heidegger contro Heidegger [...] ci si libera dall'ipnosi del maestro per giungere con le proprie forze a un punto che a lui, per quanto ne sappiamo, non sarebbe piaciuto», ⁹ un punto in cui «Il dio che potrebbe ancora salvarci, se la prende comoda». ¹⁰

La decisione di trattare il saggio *Caduta e Svolta* ha due motivazioni: la prima è che questo è lo scritto di Sloterdijk maggiormente inerente alle problematiche della spazialità, della gettatezza e del movimento, analizzate nei loro reciproci rapporti. La seconda è che questo saggio presenta un *modus* argomentativo esemplare per comprendere il metodo di scrittura di Sloterdijk e spesso il significato si manifesta proprio nei meandri espliciti del significante.

Il testo inizia con un aneddoto di carattere biografico: camminando nel campus del Bard College, nello stato di New York, Sloterdijk si imbatte in un

⁸ Ivi, p. 41.

⁹ Sloterdijk, P., *Non siamo ancora stati salvati*, op. cit., p. 1.

¹⁰ *Ibidem*.

piccolo cimitero di docenti, che non era separato da nessuna cesura architettonica dal resto della città universitaria. Tra le semplici tombe vi è anche quella di Hannah Arendt.

Il pensiero di Sloterdijk allora inizia a correre verso chi nella vita di Hannah Arendt aveva ricoperto un ruolo di maestro e di amante, al contempo:

Bisogna riconoscerlo esplicitamente, come se fosse un teorema: la tomba del professor Heidegger non si trova in un *campus*, bensì in un camposanto di campagna, non nella sua città universitaria, ma nella nascosta cittadina dai nomi pii, non in prossimità di aule e biblioteche, dove il filosofo aveva lavorato, bensì non lontano dalle case e dai campi della sua infanzia, come se anche *in extremis* l'ordinato professore di filosofia della famosissima Albert Ludwigs Universität avesse rifiutato di trasferirsi nel mondo della città.¹¹

La riflessione di Sloterdijk sul movimento in Heidegger prende le mosse da qui, dalla sua tomba, luogo immobile per definizione, e dalla dissonanza tra questa apparentemente inessenziale connotazione biografica sulla locazione della sua tomba e la definizione immediatamente successiva di Heidegger come pensatore *del* movimento. O meglio *nel* movimento. Nel suo pensiero sostiene Sloterdijk «La cinetica precede la logica»,¹² fino al punto in cui sarebbe possibile, «Di seguire col movimento-del-discorso la vera e inaggrabile motilità».¹³

2. Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica

Prima di proseguire nel dettaglio le analisi di Sloterdijk sulla motilità è necessario spendere alcune considerazioni sull'importanza che assume il tema del movimento nel pensiero di Heidegger negli anni precedenti a *Essere e tempo*.

Cominceremo dal testo (che, come ricordato all'inizio, è una raccolta dei materiali delle lezioni che Heidegger tiene dal 1919 al 1923 a Friburgo, ma che nel *corpus* principale è la trascrizione del semestre invernale del 1921-22) *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*.

Tralasciamo in questa sede le prime due parti (*Aristotele e la sua ricezione; Che cos'è la filosofia?*) per focalizzarci soprattutto sulla terza, dal titolo *La vita*

¹¹ Sloterdijk, P., *Non siamo ancora stati salvati*, op. cit., p. 8.

¹² *Ivi*, p. 19.

¹³ *Ibidem*.

fattizia. Qui Heidegger arriva a definire la «fatticità» (*Faktizität*) come la «cosa più importante» della filosofia.¹⁴

La fatticità, non è né «fattualità», né «effettività», di cui non possiede minimamente il carattere di presunta immediatezza e semplicità. La traduzione di questo termine, come sottolinea il curatore e traduttore Massimo De Carolis, oscilla tra due poli, uno esistenzialista se si accentua il carattere dell'immediato e dell'autentico, l'altro orientato nel senso della ricostruzione di una struttura (con i termini di *Essere e tempo* probabilmente Heidegger l'avrebbe definita un «esistenziale esser-situato») in sé opaca e opacizzante, costitutivamente autoreferenziale. Al di là delle oscillazioni terminologiche il carattere principale della vita fattizia è proprio la motilità, oggetto della nostra trattazione. Una motilità che nel pensiero di Heidegger andrà pian piano modificandosi (più che altro terminologicamente, ma non nel senso fondamentale) nelle strutture che caratterizzano la «deiezione» di *Essere e tempo*. a esse volgeremo ora la nostra attenzione.

3. Le categorie della motilità della cura nella vita fattizia

Heidegger rileva come strutture fondamentali della vita fattizia tre categorie. Il termine «categorie» ha in Heidegger un valore non riconducibile né all'uso che ne fa Aristotele, né Kant, né tutta la tradizione metafisica precedente. La categoria non è mai un substrato, o una griglia interpretativa di predicati attribuibili a un qualche ente. Le categorie di Heidegger sono da intendersi qui come degli «esistenziali» (per usare la terminologia di *Essere e tempo*), mai separati tra di loro, ma sempre coimplicantesi reciprocamente e reciprocamente coappartenentesi, che costituiscono attivamente, in questo caso, la vita fattizia, in *Essere e tempo* il *Dasein*. E non sono neanche da considerare come separate dal «mondo». In queste lezioni Heidegger farà già uso del famoso neologismo *Es weltet*, «si fa mondo, mondeggia», a indicare che non esiste una separazione metafisica classica tra soggetto conoscitivo (un ego di stampo cartesiano o kantiano) e polo oggettuale (un mondo o una realtà qualsiasi), ma che essi appartengono, inscindibilmente uniti, a una struttura unica.

Al fine di porre le basi di un confronto col concetto di «mondo» di cui tratterà Sloterdijk riportiamo la distinzione (ma solo a livello formale, perché ne sottolinea più volte la non-unilateralità, la coappartenenza costitutiva, il fatto che la distinzione tra di essi non è mai netta perché dipende dalle diverse modalità della cura) che Heidegger fa tra tre «mondi»:

¹⁴ Heidegger, M., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele Introduzione alla ricerca fenomenologica*, op. cit., p. 131.

- «Mondo proprio» (una sorta di polo soggettivo, anche se Heidegger ci tiene a distinguerlo dall'ego di stampo husserliano)
- «Mondo collettivo» (che potrebbe essere paragonato al mondo dell'intersoggettività husserliana)
- «Mondo ambiente» (che qui potrebbe essere considerato una sorta di mistura tra un polo oggettuale e il *Lebenswelt* husserliano, stretto parente dell'*Umwelt* di *Essere e tempo*)

Questa tripartizione lascerà spazio alla struttura dell'«essere-nel-mondo» (*in-der-Welt-sein*) in *Essere e tempo*.

Dopo queste precisazioni è opportuno ora descrivere i tre caratteri di motilità che assume la vita fattizia, nel suo rapportarsi al mondo, nella sua cura di esso. Heidegger in forte polemica con la filosofia classica nei suoi aspetti teoreticizzanti che, in quanto tali, astraggono dalla fatticità, parlerà di «inquietudine» affermando che «La disposizione teoretica è sbiadita».¹⁵ Tutto ciò come vedremo si rifletterà anche sui tre caratteri della motilità:

- «Inclinazione» (*Neigung*): è una «gravità», un «impulso-verso», che spinge la vita nel suo mondo, facendo così maturare una stabilizzazione della presa di direzione della vita. Heidegger parla di una modalità dell'esser-trascinata della vita, di un abbandonarsi della vita alla pressione del mondo. Per Heidegger nell'inclinazione veniamo trascinati da noi stessi al mondo. Ci reifichiamo. Siamo distratti. E ciò inevitabilmente. A causa di un nostro essere costitutivo. L'inclinazione è un perdersi nelle inessentialità mondane, un distrarsi verso il mondo. E ciò inevitabilmente, perché essa è un esistenziale costitutivo della vita fattizia.
- «Distanza» (*Abstand*): essa è l'articolazione categoriale del riferirsi a qualcosa. La vita, nel suo riferirsi al mondo, ha le proprie significatività concrete (il suo mondo), dinnanzi a sé. Questo «dinnanzi a sé» è la «distanza». Essa, poiché è un esistenziale nel senso che abbiamo chiarito sopra, è co-originaria all'inclinazione, e da essa viene coperta, rimossa, trascinata nella distrazione. Il dinnanzi a sé viene rimosso, la vita fattizia, nella cura del mondo, si immerge nella significatività, diventa questa stessa significatività, si assimila al proprio oggetto comprendendosi a partire da esso, come se fosse essa stessa un oggetto semplicemente presente, perde di vista se stessa.

¹⁵ Ivi, p. 130.

- «Chiusura» (*Abriegelung*): è da considerare come un effetto (anche se inscindibilmente co-originario a esse) di inclinazione e distanza. Quanto più queste si impongono a partire dalle significatività del mondo vissuto, tanto più la vita fattizia si fa trascinare nel mondo, ed evita continuamente se stessa. È questo il dramma della motilità: l'inclinarsi verso le significatività (che per Heidegger non sono solo i meri oggetti fisici, ma anche il rango, il successo, la posizione nella vita, avanzamento, vantaggio, calcolo, attivismo, fama, sfarzo), la cancellazione della distanza che ci separa da esse, porta a una chiusura della vita contro se stessa. Si badi bene, non in se stessa, ma contro se stessa, una perdita dell'auto-appropriazione, in nome delle significatività. Come è evidente, la prospettiva dischiusa dall'unione dei tre tipi di motilità heideggeriane, è una terrificante trasappropriazione del sé verso le significatività, che chiude il sé fuori dalla sfera del proprio, lasciandolo passare da una significatività mondana all'altra, da una cosalità mondana all'altra. Nella «chiusura» la vita fattizia si prende cura di sé attraverso una non-cura, che ha i caratteri della cura e dell'apprensione crescente verso il mondo. Con le parole di Heidegger «Nel farsi trascinare dalle significatività del mondo, nell'iperbolico dar forma a nuove possibilità di esperienza e di cura del mondo, è chiaro che la vita fattizia non fa che evitare continuamente se stessa in quanto tale». ¹⁶ Eppure all'interno di questa prospettiva Heidegger trova un carattere di inassimilabilità della vita a questo movimento traspropriativo. Come vedremo, questa possibilità di uscita, di salvezza, da tale gettatezza tra le cose, verrà mantenuta, ma al contempo radicalmente mutata, nella trattazione di Essere e tempo della deiezione. Sloterdijk parlerà a tal proposito di «svolta»: tenteremo di mostrare come questa si annunci progressivamente già nel testo che stiamo analizzando.

Heidegger tratta dell'impossibilità del liberarsi da sé della vita, come se volesse dare a intendere che, nonostante il perdersi nella distrazione del mondo, nella vita vi sia un'irriducibile spinta all'autoappropriazione, che sorge inaspettata dalle sue profondità proprio nel momento massimo dell'esser trascinato tra le cose: «Nella cura la vita si chiude contro se stessa e tuttavia, proprio in questa chiusura, non può liberarsi di sé. Nel suo incessante guardare altrove, essa si cerca sempre e si incontra proprio là dove non se l'aspetta, per lo più proprio nei suoi mascheramenti». ¹⁷

¹⁶ Ivi, p. 138.

¹⁷ *Ibidem*.

Riprenderemo la possibilità della *svolta* sia alla fine della trattazione di questo testo, sia al termine della presentazione del paragrafo di *Essere e tempo* sulla deiezione, ma, prima di procedere all'analisi di questo importante paragrafo, vogliamo dedicare ancora qualche parola all'esposizione dei motivi della motilità nelle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*.

4. Il rovinio

Questo è il titolo del capitolo conclusivo del testo che stiamo analizzando. Il «rovinio» sarà quello che poi diventerà la «deiezione» di *Essere e tempo*.

Il «rovinio» è il titolo del capitolo conclusivo del testo che stiamo analizzando, ciò che poi diventerà la «deiezione» di *Essere e tempo*.

Probabilmente la migliore definizione di questo movimento (perché di ciò si tratta) è quella data da Heidegger nel capoverso conclusivo del paragrafo precedente a quello finale del testo: «La motilità è tale che, come movimento in se stessa, si porta a se stessa; è la motilità della vita fattizia che costituisce questa vita stessa, ma in modo tale che a produrre il movimento non è autenticamente (!) la vita fattizia in se stessa, in quanto vive nel mondo, ma il mondo in quanto è ciò in cui, verso cui e per cui la vita vive».¹⁸

Questa motilità della vita fattizia che risulta prodotta come tale dal suo mondo è il rovinio. Esso è dunque una diretta coimplicazione (bisogna sempre ricordare la co-originarietà e la indistinzione degli esistenziali heideggeriani) delle tre strutture che abbiamo analizzato sopra della cura. Il *rovinio* è l'emblematico movimento di *caduta* della vita fattizia. Scorrendone velocemente le caratteristiche (che riprendono il modus argomentativo dell'esposizione delle categorie esistenziali della cura sopra esposte), Heidegger parla di:

- «Apprensione»: «Il coinvolgimento nel mondo della cura sembra nell'apprensione un compito assunto con fermezza, che tiene in agitazione notte e giorno e per il quale la vita sembra essersi impegnata fino in fondo, ma in verità è soltanto (e “a volte ancora” per l'apprensione stessa) un mero farsi trasportare e trascinare, così che in questo rovinare la stessa chiarificazione viene ceduta e abbandonata al rovinio».¹⁹ All'interno dello stesso movimento d'apprensione

¹⁸ Heidegger, M., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele Introduzione alla ricerca fenomenologica*, op. cit., p. 160.

¹⁹ Ivi, p. 166.

Heidegger scorge i quattro caratteri indicativo-formali: (1) seduttivo, (2) quietivo, (3) alienante, (4) negativo (nel senso di negatore, annientante). Quindi l'apprensione è quell'immersione nel mondo, nelle significatività, che occupa, che ci occupa, notte e giorno, ma che in realtà non è nulla, se non una traspropriaione, un essere trascinati, distratti, dalla chiarificazione di ciò che realmente è la vita fattizia.

- «Caratteri Cairologici»: qui è in nuce la riflessione heideggeriana sulla temporalità che si dispiegherà in tutta la sua potenza in Essere e tempo. Nella temporalità Heidegger trova un'apertura della vita fattizia su se stessa, seppur a partire dalla mondanità. Infatti nell'attuazione del prendersi-cura la vita si fa incontro in modo tale che essa traspare nella sua autenticità. Questo farsi incontro, che Heidegger chiama «avvento», è un modo di attuazione della stessa cura, che avviene nell'apprensione. Ma il rovinio sottrae il tempo. Con questa incisiva espressione Heidegger riporta l'attenzione sul fatto che nel rovinio la traspropriaione verso il mondo è così forte da farci perdere la temporalità propria che traspare in ogni apprensione del mondo, per cui non vi è una appropriazione della temporalità, ma solo un tempo che si perde, o che si spende, o che si utilizza, nelle faccende, nel lavoro, nei divertimenti... nella rovina.
- «Il niente»: Heidegger sottolinea per prima cosa che ciò che intende per «direzione» del rovinio non è assolutamente una determinazione spaziale, ma una di tipo «mondano-ambientale» (inserita dunque in quel contesto di inscindibilità di polo soggettivo e polo oggettivo di cui abbiamo parlato precedentemente). La caduta del rovinio non ha un da-dove né un verso-dove, ma è solo e semplicemente caduta. Il verso-dove della caduta è il niente della vita fattizia. Ma questo niente non è il vuoto, bensì è un niente che «non dà luogo», che partecipa alla maturazione della caduta, è un annientamento. Questo annientamento non è altro che la non-cura che ha verso di sé la vita nella sua forma rovinante di prendersi-cura delle significatività mondane. L'annientamento è il venire incontro assieme e come mondo della vita fattizia.
- «L'oggettualità»: in questo breve paragrafo Heidegger sottolinea di nuovo l'inscindibilità delle strutture esistenziali-soggettive (polo soggettivo) dalla loro oggettualità significativa mondana (polo oggettivo)
- «La problematicità»: nel paragrafo conclusivo del capitolo sul rovinio Heidegger tenta un approccio propositivo rispetto all'orizzonte di frammentazione, solitudine e rovina che ha prospettato fino a questo punto. Qui si parla, infatti, di una motilità contro-rovinante (mentre vedremo che in Essere e tempo non sarà affatto così), ossia quella

dell'attuazione dell'interpretazione filosofica. Il giovane Heidegger vede ancora una possibilità di contro-movimento, rispetto al rovinio, nella filosofia. Anche se questo contromovimento non è una teoresi nel senso che assume classicamente l'indagine filosofica, ma assume i caratteri di una vera e propria lotta. Riportiamo le bellissime parole di Heidegger:

È proprio nell'interrogare che la vita fattizia perviene alla sua autodatià genuinamente modellabile, e questa autodatià non può ora essere identificata col tipo di datià dell'immediatezza del mondo e nemmeno col tipo di autodonazione specificamente teoretica, connessa a una particolare disposizione, che prende forma come intuizione adempiente nei diversi ambiti oggettuali investiti da tendenze conoscitivo-esplicative e che possiede quindi, parallelamente, i suoi propri criteri teoretici di evidenza, legittimità e pretesa di validità. Gli ideali conoscitivi e i modelli di datià ottimale che possono essere ottenuti per questa via vanno eliminati, per principio e inesorabilmente, nella conquista e nella formazione dell'attuazione di una conoscenza filosofica e nella sua assicurazione metodologica. Questa eliminazione non viene però effettuata una volta per tutte con un'imposizione metodologica, ma costituisce la *lotta* dell'interpretazione filosofica fattizia *contro il suo rovinio fattizio*, una lotta che è sempre contemporanea all'attuazione del filosofare.²⁰

Dunque, per l'Heidegger di queste lezioni, nella filosofia *come lotta* vi può essere un modo, l'unico, di contrapposizione al rovinio. Vedremo come quest'opinione andrà a modificarsi nella trattazione della deiezione in *Essere e tempo*.

5. Considerazioni sul paragrafo 38 di *Essere e Tempo* e sulla sua interpretazione da parte di Sloterdijk

Nel trattare della deiezione in *Essere e tempo* intendiamo partire ricordando che il termine tedesco che usa Heidegger è *Verfallen*, in cui è contenuto il verbo *fallen* che, come l'equivalente inglese *to fall*, significa appunto «cadere». Dunque possiamo notare che nel passaggio dal rovinio alla deiezione il carattere di caduta è rimasto inalterato. E non è il solo, visto che Heidegger considera la deiezione (che, lo ricordiamo, è un esistenziale) una modalità dell'immedesimazione nel mondo che porta alla *fuga* dall'essere-nel-mondo in quanto tale. In base alla deiezione il *Dasein* è, innanzitutto e per lo più, *presso* il

²⁰ Ivi, p. 182

mondo di cui si prende cura, in una immedesimazione-in che assume i caratteri di uno smarrimento nel «Si» (*Man*). Nella modalità della deiezione il *Dasein* è *stordito* dal mondo e dal con-esserci degli altri nel *Man*. Nella deiezione il non-esser-se-stesso diventa il modo di essere più prossimo del *Dasein*. Come abbiamo visto, queste sono tutte caratteristiche proprie anche del rovinio. E come il rovinio stesso per Heidegger era un esistenziale, ossia un elemento costitutivo della vita fattizia, ineliminabile in quanto tale, lo è anche la deiezione. Ma se la deiezione è un esistenziale vuol dire che il *Dasein* stesso offre a sé la possibilità di perdersi nell'infondatezza, nel «Si». Questa possibilità Heidegger la chiama *tentazione* propria del *Dasein* (ricordiamo che questo termine compare anche nelle lezioni del 1919-23 a titolo di problematica che Heidegger si proponeva di approfondire, e che gli anni immediatamente precedenti a *Essere e tempo* sono occupati dallo studio approfondito di Agostino, in cui la tematica della tentazione è molto forte). In cosa consiste effettivamente questa tentazione? Nel convincersi che tutto sia esperibile. E' proprio a partire da qui che per Heidegger si matura un'indifferenza *tranquillizzante* nei confronti della comprensione emotiva autentica di ciò che è il *fondo* del *Dasein*: qualcosa che in sé non è tranquillizzante.

Heidegger qui aggiunge all'estraniamento nel mondo, che abbiamo visto trattata nelle lezioni su Aristotele, una nuova caratteristica: l'estraniamento in se stessi. Non solo la modalità dell'esser-trascinati nelle significatività è propria del *Dasein*, ma a essa va ad aggiungersi anche la tentazione della tracotante chiusura nella propria soggettività, nella convinzione che a partire da lì tutto sia esperibile. In queste modalità il *Dasein* raggiunge, nella deiezione, il «gorgo», per cui esso, fintanto che è, resta gettato e ingorgato nell'inautenticità del *Si*. Eppure la deiezione è un «modo eminente» dell'essere-nel-mondo dirà Heidegger. Un modo eminente della vita «in autentica». La distinzione tra «vita autentica» e «vita inautentica» in *Essere e tempo* è un problema complesso, che di certo non è possibile affrontare in questa sede. Per rendere intelligibile il proseguo del discorso, per chiarificare alcuni passi precedenti che sono stati dati per scontati, e soprattutto per comprendere le analisi di Sloterdijk che seguiranno, è necessario accennare almeno a un abbozzo di tale distinzione. Per «inautenticità» Heidegger intende quelle modalità del *Dasein*, esemplarmente presentate nella deiezione, che lo pongono in una situazione di quotidianità media, perso nel riferimento alle oggettualità (a partire da cui e come facente parte delle quali si interpreta) e nel «Si» del «Si dice», «Si parla», «Si fa» in cui ognuno è tutti e nessuno è propriamente se stesso. Per «autenticità» Heidegger indica quel profondo rivolgimento che subisce il *Dasein* dal momento in cui viene a contatto col suo «essere-per-la-morte», in quella che prenderà il nome di «decisione anticipatrice» (per Sloterdijk sarà un contatto teoretico, una bataillana meditazione sulla morte, ma Heidegger stesso non ne parla esattamente in questi termini, definendola più come una «disposizione emotiva»

che precede il teoretico, che lo supera in un senso di incommensurabilità qualitativa più che quantitativa). Dunque il *Dasein* «autentico» è quello che grazie a una presa di coscienza che anticipa quella che è la sua «possibilità più propria», ossia la sua morte, si distacca dal modo d'essere dell'Esserci quotidiano, dalla dispersione nel mondo e nel «Si».

Proprio in questo punto si articola il discrimine tra le *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele e Essere e tempo*: mentre nelle prime abbiamo rilevato che Heidegger vedeva nella filosofia (considerata come lotta) la possibilità di una *motilità contro-rovinante*, potremmo dire di una salvezza dal rovinio, nel testo del 1927 risulta molto più problematica la questione se la decisione anticipatrice dischiuda realmente una nuova prospettiva al *Dasein*, che è costitutivamente, necessariamente, esistenzialmente, deietto, oppure se essa sia solo una *presa di coscienza*, ma che si inserisce in un contesto imm modificabile. Sloterdijk è più propenso ad accogliere questa seconda interpretazione.

In uno dei paragrafi che stiamo utilizzando Sloterdijk riprenderà un'affermazione emblematica di Heidegger che va proprio in questa direzione: «L'esistenza autentica non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è solo un afferramento modificato di questa».²¹ Dunque il movimento di deiezione è imm modificabile. Non è più possibile, per l'Heidegger di *Essere e tempo*, una motilità contro-rovinante, la deiezione, la rovina, la caduta è continua, incessante. Al *Dasein* è concessa solo la possibilità di prendere consapevolezza della caduta, ma non può niente contro la sua ineffabilità.

6. Caduta e Svolta, ovvero Muoversi come un proiettile sul campo di battaglia

Sloterdijk nell'analisi del *Dasein*, parla addirittura di un «cogito cinetico», «Io esisto, dunque sono preceduto da un movimento».²² Il movimento è condizione dell'esistenza, al punto che è possibile sostenere che «Io sono la caduta e il caso».²³ L'attribuire centralità al problema della motilità nel pensiero di Heidegger (in particolare in *Essere e tempo*) permette di cogliere alcune caratteristiche del *Dasein* che contribuiscono alla differenziazione (che stava a cuore per primo a Heidegger) di questo da un qualsiasi ego riflessivo della tradizione metafisica.

²¹ Heidegger, M., *Essere e Tempo*, op. cit., p. 218.

²² Sloterdijk, P., *Il mondo dentro il capitale*, op. cit., p. 21.

²³ *Ibidem*.

In questa direzione vanno lette le seguenti parole di Sloterdijk presenti nel *Il mondo dentro il capitale*:

La *deiezione* [*Geworfenheit*] (in italiano è tradotto con *gettatezza*, per distinguerlo dal *Verfallen*) di Heidegger concettualizzava un *modus* pre-teoretico di accesso al mondo entro il quale la «comprensione intellettuale» costituisce una traccia perseguibile dell'esistenza in azione [...] Il *Dasein* conquista i tratti di munizione intelligente. Dall'intreccio costitutivo di capacità e visione risulta una chiara motilità, che trascina sempre in avanti e ciò non perché obbedisca a un ordine di attacco eteronomo bensì perché obbedisce a quell'impeto che essa stessa invece già è. [...] Lungo il suo cammino sceglie la propria direzione in piena autonomia. [...] Il proiettile esistenziale non si rapporta a se stesso in una modalità riflessiva, piuttosto fa proseguire il suo *èlan* pre-logico nei suoi orientamenti cognitivi – proprio questo si intende con la forte espressione dell'ontologia fondamentale della qualità di *deiezione* [*Geworfenheit*] e auto-progettazione dell'esistere. Se però il progettare si rivela quale attività primaria del *Dasein*, viene in luce una modalità dell'energetica intelligente in cui il pensiero non segue l'essere, bensì entrambi stanno sullo stesso piano.²⁴

Riteniamo che in particolar modo quest'ultima frase sia perfettamente allineata con ciò che intende Heidegger quando mette in guardia dai pericoli di un'autoanalisi eccessiva, che porta all'estraniamento.

Ma è soprattutto in *Caduta e Svolta*, Sloterdijk mostra di aver colto la caratterizzazione heideggeriana della *deiezione* come *tentazione* (del credere che sia possibile una esperienza onnicomprensiva) / *tranquillizzazione* (mentre il fondo del *Dasein* è inquietante) / *estraniamento* (dalla propria essenza) / *autoimprigionamento* (nel mondo, nelle cose, nelle significatività, nel *Si*); ed è proprio in questi luoghi che si consuma il cambio di direzione che il filosofo di Karlsruhe compie rispetto a Heidegger.

Infatti, come abbiamo rilevato, anche se Sloterdijk coglie in pieno che per Heidegger l'autenticità è solo un «afferramento modificato» della *deiezione* nell'inautenticità, nonostante ciò, continuerà a parlare di un «rivolgimento», dando a questo termine una valenza che ha caratteri fortemente materiali, mentre (per citare Sloterdijk contro Sloterdijk) in Heidegger «Il rivolgimento verso il proprio e nel più proprio dell'esistenza ha il carattere di una conversione ontologica: resurrezione dall'inautentico, rinascita nell'angoscia e nel tremore».²⁵ Come si cercherà di mostrare, proprio allontanandosi da questa considerazione della *svolta*, ma anche da quella che Heidegger prospettava come risultato di una lotta filosofica nelle *Interpretazioni fenomenologiche di*

²⁴ Sloterdijk, P., *Il mondo dentro il capitale*, op. cit., pp. 105-107.

²⁵ Sloterdijk, P., *Non siamo ancora stati salvati*, op. cit., p. 28.

Aristotele, per avvicinarsi al concetto totalmente nuovo (almeno nella sua considerazione all'interno di un contesto di carattere filosofico) di *volta do mar*, Sloterdijk avanzerà la sua innovativa proposta di riconsiderazione di ciò che egli definisce l'*ontocinetica heideggeriana*, e che noi ci sentiamo di definire (forse più propriamente) un'*ontocinetica a partire da Heidegger*.

7. Il concetto heideggeriano di esperienza nell'interpretazione di Sloterdijk

A permettere il passaggio dalla deiezione al rivolgimento, secondo Sloterdijk, deve intervenire un medium, che in Heidegger è assente.

Questo ruolo, per Sloterdijk, può essere assunto dalla entrata e dispiegamento su una superficie spaziale. Questa «motilità biologico-culturale» intermedia tra caduta e svolta viene definita *esperienza*. Il movimento dell'esperienza è un movimento orizzontale (in quanto comprende il dispiegarsi progressivo delle esperienze cumulative del saper-fare-nel-mondo proprio degli uomini) che rompe con la verticalità della caduta deiettiva heideggeriana.

In questa rottura Sloterdijk ritiene di poter aggiungere al *Dasein* il concetto filosofico-cinetico dell'entrata nella pienezza dell'esperibile. Ritenendo costitutivi dell'esperienza umana il potere e la facoltà di «inserimento», Sloterdijk rende l'essere umano ciò che era per il secondo Heidegger la tecnica, ossia il *Ge-stell*, l'im-pianto/im-posizione (secondo la traduzione di Vattimo), nel senso che, grazie all'esperienza, l'essere umano riesce a inserirsi, a impiantarsi in un ambito (politico-tecnico-culturale) di orizzontalità che lo strappa alla caduta incessante della gettatezza.

Il concetto di esperienza rende gli esseri umani per Sloterdijk degli «esseri-del-trasferimento» che non possono sottrarsi a ciò che li porta altrove, vale a dire la cultura e la tecnica. In questo contesto l'educazione diviene il trasferimento delle conoscenze da una porzione di umanità a un'altra, un venire-al-mondo storico che avviene solo attraverso il trasferimento e l'esodo tanto del sapere quanto degli uomini. Sloterdijk, con questa riproposizione del ruolo dell'educazione nella formazione di quella caratteristica fondamentale per l'essere umano che è l'esperienza, riprende le fila del discorso che aveva aperto all'inizio del saggio, parlando della differente ubicazione delle sepolture di Hannah Arendt e di Martin Heidegger. Infatti, egli, sostenendo la tesi per cui «Se il filosofo può compiere la sua escursione fuori dalla città, nella periferia come in cielo, bisogna però ammettere che egli è cresciuto proprio nello spazio della città. Il suo esodo dal civico al cosmico può giocarsi solo sul terreno urbano [...] Chi vuole aprirsi a ciò che si trova oltre la città deve innanzitutto

essere divenuto completamente civico». ²⁶ Non può non notare che questa è un'operazione che Heidegger non ha mai tentato di fare, preso quasi da «Una ritrosia, un furore del rimaner lì [*Dableibens*]». ²⁷ Proprio per questo motivo Sloterdijk arriverà a dire che «La sepoltura di paese è l'esistenziale di Heidegger, essa è già sempre là, in lui, come il primo scopo riconosciuto della sua finitezza». ²⁸

Ciò che Sloterdijk rimprovera alle tesi sul movimento di Heidegger è di praticare solo una «svolta sul posto», che non riesce a strappare il *Dasein* dal suo movimento di caduta deiettivo, se non nella modalità di una presa di coscienza di tale deiezione. A ciò si deve (al contempo causa ed effetto) la mancanza di considerazione che assume l'orizzonte politico in *Essere e tempo*, in cui, nel rapporto con gli altri, il *Dasein* trova solo dispersione. Dunque quella di Heidegger è per Sloterdijk una profondità senza ampiezza, propria di un pensiero fondato su istanze non-espansionistiche e non-violente, ma anche situabile solo in un'epoca «Post-missionaria, post-scientista, post-universalistica, post-volontaristica. Ma tale epoca non c'è». ²⁹

8. La Svolta

Sloterdijk col termine «svolta» indica un paradigma che accomuna all'interno di un orizzonte filosofico-cinetico tre grandi pensatori della storia della filosofia: Platone, Agostino, Heidegger.

Il modo di considerare il movimento, in questi tre grandi della storia della filosofia, influenzerà la totalità del loro pensiero.

Quelli appena citati sarebbero gli unici pensatori occidentali che hanno compreso che la rivoluzione ha luogo nell'essere stesso, una rivoluzione necessaria, perché l'errore, nel senso di erranza rispetto alla verità, è un connotato ontologico dell'uomo, un volgere le spalle a essa, un movimento che può essere invertito solo da una svolta.

Se si pensa, ad esempio, alla posizione degli uomini incatenati nella caverna del mito platonico risulta immediatamente evidente che essi *danno le spalle* alle idee.

Per uscire dalla caverna, per liberarsi dalle catene dell'ignoranza, dovranno volgersi verso ciò a cui prima davano le spalle.

²⁶ Ivi, p. 36.

²⁷ Ivi, p. 37.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, p. 41.

Per Sloterdijk questa metafora platonica contiene una forte carica rivoluzionaria, nel senso di una critica della conoscenza, e dell'insegnamento.

Il mito platonico non prevede la necessità dell'insegnamento per uscire dalla caverna, ma, più propriamente, della filosofia. La filosofia per Platone è ciò che rispetto alla comune pedagogia scolastica opera la svolta, la rivoluzione.

Infatti i comuni insegnanti assecondano i bambini *nel* mondo (per esprimere quest'idea con una metafora platonica: insegnano ai bambini a riconoscere le forme proiettate sul muro), mentre il filosofo li rivolta *contro* il mondo falso dell'apparenza verso la purezza delle idee (dunque è colui che fattivamente scioglie le catene di quelli che sono imprigionati nella caverna).

Questa è per Sloterdijk «l'ironia idealistico-rivoluzionaria» di Platone.

Rispetto a Platone, per Agostino la rivoluzione è quella indetta dall'evento salvifico del farsi uomo di Dio in Cristo.

Secondo il pensiero del padre della chiesa, infatti, vi è un movimento iniziale che va da Adamo alla morte di Cristo, che è quello della «perversione». Essa nasce dalla volontà di autosufficienza rispetto a Dio. In questa definizione di «perversione» si può notare l'antecedente del concetto heideggeriano di «tentazione» di *Essere e tempo*.

Dunque il male per Agostino è questione di svolta cinetica, così come il bene. Solo che, se il male è stato attuato da una perversione originaria della volontà del primo uomo, il bene non può essere ristabilito dall'uomo se non tramite l'intervento divino.

Questa svolta guidata è ciò che Agostino chiama «grazia».

Per Sloterdijk il concetto di «abbandono» del tardo Heidegger deriverà proprio dalla «grazia» agostiniana.

In questo abbandono Sloterdijk vede la svolta heideggeriana, che poi muterà nell'«evento». In esso Heidegger troverà l'espressione di una libertà di appartenenza che viene guidata e che sfugge all'indifferenza del mero qualsiasi.

Nell'abbandono e nell'evento del secondo Heidegger, Sloterdijk vede un lasciarsi alle spalle il «decisionismo» di *Essere e tempo* (e anche quello, forse addirittura più marcato, delle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*), in cui, seppur l'alternativa tra vita autentica e vita inautentica era solo una presa di coscienza della propria deiezione, almeno questa veniva lasciata come possibilità di scelta al *Dasein* preso nella sua singolarità: «Se all'inizio il rivolgimento appariva ottenibile attraverso un risoluto autosuperamento in vista dell'autenticità rivoluzionaria, in seguito si fa sempre più evidente che l'uomo non diviene mai l'autore del ri-volgimento [...] Solo qualcosa di più originario dell'uomo, la certezza che rimane alla fine, dopo che la si è passata al setaccio

fino in fondo può portare il contromovimento contro la deriva fatale alla portata dell'uomo». ³⁰

9. La volta do mar

Nell'ultimo paragrafo del saggio *Caduta e Svolta* Sloterdijk fa alcune considerazioni politiche su Heidegger, rilevando che la sopra menzionata svolta da un iniziale decisionismo all'abbandono ha a che vedere con la constatazione (derivata dal naufragio del nazismo) che tutti i tentativi, nel senso di una svolta operata da un soggetto, sono destinati alla perversione. A partire dal rifiuto dell'abbandono heideggeriano Sloterdijk cercherà una *propria* possibilità di svolta:

Il tardo annuncio di Heidegger che solo un dio ci potrebbe salvare, rende ancora una volta più chiaro che, per lui, neanche in seguito l'uomo entra in questione come il soggetto della svolta. Ma forse un criptocattolico e ultimo metafisico non può parlare in maniera diversa. Per spiriti di tale provenienza tutto gira intorno al totalmente altro e all'uno, l'ultimo grande singolare. Ma dove dovrebbe cercare il punto di svolta di un possibile e concreto cambiamento del corso del mondo, qualcuno che non accetta la risposta di Heidegger? ³¹

Qui si inserisce la prospettiva sloterdijkiana, la cui articolazione è emblematica del suo filosofare.

Sloterdijk propone, contro Heidegger, di interpretare in chiave ontologica un evento della storia del mondo.

All'evento del filosofo di Messkirch, Sloterdijk contrappone quello dei *marinheiros* portoghesi del xv secolo, portatori di uno dei pensieri *più sconvolgenti* della modernità:

La loro idea, che si veniva chiarendo gradualmente, era di percorrere il mare aperto tenendo ostinatamente una rotta verso ovest dinanzi all'aliseo del nord, fino a imbattersi, vertiginosamente lontano, nelle zone del vento dell'ovest da cui si poteva guadagnare la spinta del vento per il ritorno. Quest'audace manovra che presto divenne così usuale (si dice che, eccetto i capitani, nessun altro più ci fece caso), ricevette dalla gente di mare portoghese un nome risonante: *volta do mar*, la svolta del mare. Essa è, per così dire, la *Kehre* d'alto mare. Si può dire che, attraverso di essa, il potenziale pratico della filosofia del movimento di Heidegger venne

³⁰ Ivi, pp. 53-54.

³¹ Ivi, p. 59.

realizzato a bordo delle navi. (...) Senza la svolta del mare l'America non sarebbe stata scoperta dagli europei. Senza di essa non ci sarebbe stata nessuna circumnavigazione del mondo (...) Nel centro della globalizzazione terrestre, nella quale la terra venne elaborata come monade geologica, si situa una figura nautica, che ha ispirato la gente di mare e che dà da pensare ai filosofi. La *volta do mar* impersona il tratto principale del *Dasein* come mosso: il lasciarsi cadere nella tendenza iniziale, la partenza nella lontananza, la svolta consapevole che porta indietro. Essa sembra rispondere da lontano alla dottrina di uno Heidegger risoluto non navigatore, secondo la quale il punto di svolta si nasconde nel cuore del pericolo.³²

10. *Seguire la stella, raggiungere la terra*

Sloterdijk, in conclusione, richiama un quarto concetto heideggeriano di movimento (i primi tre erano stati caratterizzati come «caduta», «esperienza», «svolta»), che è quello di *superamento* (*Verwindung*), concetto ontocinetico che compare tardi e rimane oscuro, e che forse è l'unico adeguato alle complessità del mondo contemporaneo. Se il pensiero filosofico non è stato in grado, con Heidegger, di porsi dalla parte di questo *superamento*, forse in ciò sono riusciti i marinai portoghesi.

Nonostante ciò Sloterdijk riconosce a Heidegger, di aver in qualche modo, seppur oscuramente, e senza riuscire né a tematizzarlo, né tanto meno a praticarlo, «presentito» tale *superamento*:

Si potrebbe pensare che Agostino di Tagaste e Heidegger di Messkirch riposino l'uno accanto all'altro, in una sorta di struttura oppositiva di ambizioni. A partire da lì dove si trovano, in abbandono, come è possibile solo a intelligenze che vedono il mostruoso, essi attendono che, il mondo che non si è convertito alla svolta, impari dalla sua progressiva autodistruzione. Da questa riserva sembra anche essere pronunciata la parola di Heidegger che la terra, dal punto di vista della storia dell'essere, sarebbe "l'astro errante". È la stella cui fa difetto la svolta. In un altro luogo, nella raccolta su *l'esperienza del pensare* del 1947, si legge l'oscura frase: "L'andare verso una stella, soltanto questo". Entrambe le frasi sono forse una parola-codice per una manovra ancora intentata: seguire la stella, raggiungere la terra.³³

Questa bella frase con cui Sloterdijk chiude il saggio in effetti risulta molto oscura, almeno quanto la citazione heideggeriana. Ci permettiamo qui solo di

³² Ivi, pp. 60-61.

³³ Ivi, pp. 62-63.

avanzare l'ipotesi che Sloterdijk alluda in questo passo a una nuova «esperienza del pensare», in cui si riesca a uscire dalla prospettiva che ci incatena al nostro «astro errante», ma non per andare verso una totalità assolutamente altra, bensì solo per tornare a esso, uomini nuovi come quelli che tornavano dai primi viaggi intorno al globo, o come i primi astronauti, o come pensatori del calibro di Humboldt, primi nella storia della modernità ad accettare il rischio di ritrovarsi in un puro fuori, sperduti da qualche parte all'interno di qualcosa di sconfinato.

Sloterdijk ricorda infatti che fu proprio Humboldt uno dei primi che, al di là delle descrizioni del «fuori» dei marinai al ritorno dalle circumnavigazioni del globo, si pose in una prospettiva filosofica extra-terrestre:

Cominciamo con le profondità del cosmo e con la regione delle più lontane nebulose, scendendo mano a mano attraverso lo stato di stelle di cui fa parte il nostro sistema solare, verso lo sferoide terrestre circondato d'aria e d'acqua, verso la sua forma, la sua temperatura e il suo campo magnetico, verso la pienezza di vita che, stimolata dalla luce, si dispiega sulla sua superficie [...]. Qui non si prendono più le mosse dal punto di vista soggettivo, dall'interesse umano. Ciò che è terrestre è lecito che appaia soltanto come parte del tutto, come a esso subordinato. L'osservazione della natura deve essere generale, vasta e libera, non limitata [...] da motivi di vicinanza, di comodità della partecipazione. Una descrizione fisica del mondo, un quadro del mondo non ha inizio, dunque, con ciò che è tellurico, bensì con ciò che colma gli spazi celesti. Tuttavia, a mano a mano che le sfere dell'intuizione si restringono nello spazio, si moltiplica la ricchezza individuale di ciò che è possibile differenziare, la pienezza dei fenomeni fisici [...]. Dalle regioni nelle quali riconosciamo soltanto la supremazia delle leggi della gravitazione scendiamo, quindi, verso il nostro pianeta (von Humboldt 1845, pp. 48-52).³⁴

Da questo punto di partenza è forse possibile restituire all'uomo proprio ciò che lo stesso Humboldt, un secolo prima di Kant, aveva definito come «sublime»: «La capacità dell'animo umano di tornare a sé, partendo dagli oggetti più grandi, più lontani e più estranei – sublime è secondo lui la coscienza umana della propria dignità che si oppone a tutti i tentativi di lasciarsi sopraffare da ciò che è travolgente».³⁵

³⁴ Sloterdijk, P., *Il mondo dentro il capitale*, op. cit., p. 51.

³⁵ Ivi, pp. 53-54.

11. Conclusioni

Ripercorrendo un sentiero possibile e parallelo Jorge Luis Borges, da tutta altra angolatura, finisce per incontrare Sloterdijk. La tematica sloterdijkiana della sfera attraversa in più punti anche l'opera del grande scrittore argentino, come ad esempio nel racconto *La sfera di Pascal*.

Ma è a partire dalla descrizione sloterdijkiana dell'immagine del mondo che viene trasmessa all'umanità dalla cartografia e dalla descrizione dei suoi risvolti psicologici, che si manifesta la prossimità più significativa dei due autori:

L'irresistibile tendenza verso la carta ripete per i mezzi di rappresentazione della globalizzazione il processo di conquista del mondo come immagine sottolineato da Heidegger. [...] Perciò i semiologi del xx secolo hanno tutte le ragioni di ricordare che la carta geografica non è la Terra stessa – questo avvertimento anticipa il “ritorno dello spazio”, di cui ha iniziato a parlare il pensiero stanco di storia della fine del xx secolo. [...] I planisferi –ovvero letteralmente, le sfere piatte- sia di nome che di fatto volevano eliminare il ricordo della terza dimensione, la profondità spaziale, che sfuggiva al dominio della rappresentazione. Chi riduce la profondità mette mano al reale. Ciò che ha da dire la storia dell'arte sul problema della prospettiva nella pittura del Rinascimento sfiora appena la superficie della guerra mondiale per il dominio della terza dimensione. Laddove si riesce a relegare su carta le sfere e a simulare una profondità su schermo, ecco aprirsi infinite nuove possibilità per la conquista del mondo come immagine. L'imperialismo è planimetria applicata, l'arte di restituire la sfere su una superficie piana e i mondi in tabelle. Il signore definisce l'unità di misura. Sovrano è colui che decide dell'operazione di appiattimento. Si può conquistare solo ciò che si può ridurre con successo a una dimensione.³⁶

Come in un'ideale prosecuzione Borges ne *L'artefice* (che, nella sezione *Museo*, è un'esposizione di stralci di testi della storia della letteratura mondiale di ogni tempo e paese), nel frammento dal titolo *Del rigore nella scienza*, riporta:

In quell'Impero, l'Arte della Cartografia raggiunse tale Perfezione che la mappa di una sola Provincia occupava tutta una Città, e la mappa dell'impero, tutta una Provincia. Col tempo, codeste Mappe Smisurate non soddisfecero e i Collegi dei Cartografi eressero una Mappa dell'Impero, che eguagliava in grandezza l'Impero e coincideva puntualmente con esso. Meno Dedite allo Studio della Cartografia, la Generazioni Successive compresero che quella vasta Mappa era Inutile e non Senza Empietà la abbandonarono alle Inclemenze del Sole e degl'Inverni. Nei deserti dell'Ovest rimangono lacere Rovine della Mappa, abitate da Animali e Mendichi; in

³⁶ Ivi, pp. 141-142.

tutto il Paese non è altra reliquia delle Discipline Geografiche. (Suárez Miranda, *Viaggi di uomini prudenti*, libro IV, cap. XLV, Lérida, 1658).³⁷

³⁷ Borges, J.L., *Obras Completas* (1974-1981); trad. *Opere Complete*, Mondadori, Milano, 1985, I, p. 1252-3.