

CORPI, LINGUAGGIO E VERITÀ.
IL MATERIALISMO DIONISIACO DI SLOTERDIJK

di Marco Pavanini

Abstract

Sloterdijk's spherology has brought many contributions to contemporary philosophical debate, around themes as space, subject and society. Many roots of these reflections can be found in an earlier text, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus* (1986). In a strict dialogue with Nietzsche's thought, Sloterdijk envelopes here the relation between bodies, language and subjectivity. The result is a radical deconstruction of the classical metaphysical subject, characterized by self-reflection and personal autonomy, in order to conceive the individual as a point of emergency of different forces and impulses. These are independent and not reducible one to another and crystalize themselves in a totally accidental illusion of autonomy. This theory can also be useful to rethink a possible global ethics, which, according to Sloterdijk, should not be based on the violent imposition of abstract ideals, but it should realize a systemic and complex cooperation between human and non-human agents, in order to endure ecologically sustainable life conditions on the earth-system.

Introduzione

La riflessione sviluppata da Peter Sloterdijk all'interno della trilogia *Sfere* è volta a fornire, allo stesso tempo, una teoria della costituzione della soggettività, una descrizione del processo di civilizzazione occidentale e una concettualizzazione dei caratteri peculiari dell'epoca contemporanea. Essa ha messo in evidenza come la spazialità rappresenti una dimensione fondamentale costitutiva dell'umano: secondo Sloterdijk, l'uomo può darsi soltanto all'interno di sfere, ossia di spazi antropicamente climatizzati. In quest'ottica, il soggetto "forte" proprio di un certo genere di riflessione filosofica, moderna e non solo, tende a scomparire, in favore del darsi di differenti campi di forza e di attrazione. In essi vigono dinamiche sistemiche complesse, nella misura in cui, in primo luogo, l'uomo diviene pensabile solo come prodotto di fattori tecnici e proto-tecnici, programmatici o spontanei; in secondo luogo, esso risulta inserito in meccanismi di attrazione e repulsione che, affondando le proprie radici nella materialità dei corpi, trascendono la volontà e riducono drasticamente l'autonomia del singolo individuo, costituendosi in tal modo come schemi di relazione eminentemente impersonali.

Sebbene *Sfere* si ponga esplicitamente come opera centrale all'interno della riflessione di Sloterdijk, grazie al riuscito connubio di sistematicità ed ecletticità che propone, i molteplici ed eterogenei fondamenti teorici della sferologia possono essere rinvenuti nell'arco di tutta la produzione sloterdijkiana precedente al primo volume dell'opera, *Bolle* (1998). In particolare, ci si propone qui di analizzare come alcuni dei concetti portanti della teoria delle sfere, relativi ad una radicale ridiscussione dei rapporti tra spazio, corpo e processo di individuazione, siano già contenuti, seppure in forma embrionale, all'interno di uno dei primissimi testi del filosofo di Karlsruhe, ossia *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, pubblicato nel 1986.

A prima vista, il testo si presenta come un'opera a carattere monografico, dedicata a un autore come Friedrich Wilhelm Nietzsche, al quale Sloterdijk non ha mai fatto mistero di essere profondamente debitore¹. In *Der Denker auf der Bühne* è tentata infatti, in primo luogo, un'esegesi della giovanile opera di Nietzsche *La nascita della tragedia* e, in secondo luogo, «di pensare – in libera continuazione con alcune suggestioni nietzschiane – il concetto di illuminismo assieme a quello del dramma»², in un confronto quindi con alcuni dei concetti portanti della filosofia nietzschiana più matura. Come sintetizza Sjoerd van Tuinen, «la lezione cruciale di quello che Sloterdijk ha chiamato “il materialismo di Nietzsche” è che l'illuminismo è sempre drammatico e performativo»³. In un senso più ampio tuttavia, il concetto di materialismo dionisiaco si rivela essere anche molto di più, al punto da costituire un paradigma epistemologico fondamentale per comprendere gli sviluppi successivi della riflessione sloterdijkiana. D'altronde, all'interno di questo testo, come in molteplici luoghi dell'opera del filosofo di Karlsruhe, non è sempre possibile distinguere con esattezza i momenti in cui Sloterdijk sviluppa un'interpretazione del pensiero nietzschiano, da quelli in cui è egli stesso a parlare per bocca di Nietzsche, talmente radicale è l'influenza esercitata da quest'ultimo su di lui, così che si può asserire, con Holger von Dobeneck, che Sloterdijk «anche quando si occupa di direzioni di pensiero totalmente diverse, pensa in fondo nello spirito di Nietzsche. [...] Il pensatore sulla scena di Nietzsche ha preparato la scena anche per i movimenti di pensiero di Sloterdijk, e le intenzioni di Nietzsche indicano affinità sotterranee»⁴.

Verità dionisiaca e rappresentazione apollinea

La specificità del pensare nietzschiano è individuata da Sloterdijk, innanzitutto, nel suo carattere “centaurico” (*centaurisch*): all'interno della riflessione di Nietzsche si manifesta una compresenza di differenti impulsi indipendenti e irriducibili a una funzione comune, una «doppia natura, musicale-teoretica»⁵. *La nascita della tragedia* rappresenta il tentativo riuscito di comprimere attraverso il *medium* della scrittura questa pluralità di linguaggi in un risultato unitario e questa dinamica costituisce al contempo il carattere precipuo e la migliore chiave di lettura dell'opera stessa⁶. Il problema che si manifesta all'interno di essa, infatti, è individuato nel modo in cui l'uomo e il pensatore Nietzsche affrontano la scissione e l'opposizione, propria della modernità, tra scienza (conoscenza del mondo) e arte (espressione del sé), ossia la questione se «la liberazione filosofica dall'apparenza non debba lasciare il posto a una liberazione attraverso l'apparenza»⁷.

Secondo Sloterdijk, *La nascita della tragedia* concerne quindi maggiormente la condizione dell'uomo moderno che una teoria della greicità, o meglio: Nietzsche tratta della greicità riferendosi implicitamente all'uomo contemporaneo e, precisamente, a se stesso. Il primo tema fondamentale è la messa in discussione dell'autonomia “metafisica” del soggetto,

¹ Vedi P. SLOTERDIJK, É. ALLIEZ, *Vivre chaud et penser froid*. In “Multitudes”, 1 (2000), pp. 64-87, in part. pp. 74-76.

² P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 9. Ove non diversamente specificato, le traduzioni delle citazioni sono dello scrivente.

³ S. VAN TUINEN, *From Psychopolitics to Cosmopolitics: The Problem of Ressentiment*. In S. ELDEN (a cura di), *Sloterdijk Now* (pp. 37-57). Polity Press, Cambridge – Malden 2012, in part. p. 40.

⁴ H. VON DOBENECK, *Das Sloterdijk-Alphabet: eine lexikalische Einführung in Sloterdijks Gedankenkosmos* (seconda edizione riveduta). Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 190-191.

⁵ P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 23.

⁶ Vedi *ivi*, p. 26.

⁷ P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001. Trad. it. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. Bompiani, Milano 2004, p. 106.

cosicché «la soggettività appare [...] come epifenomeno di un gioco di grandezze cosmiche prive di soggetto – come un fatuo spazio intermedio fra tendenze di autoconservazione e di autodissipazione in un processo naturale non intenzionale, crudelmente traboccante [*überschäumenden*]»⁸. Come riconosce anche Magnus Striet, è proprio la critica, attraverso Nietzsche, della soggettività metafisica ad essere servita a Sloterdijk «per un nuovo orientamento nella questione dell'uomo»⁹, la quale costituirà sempre di più il fulcro delle sue riflessioni successive.

La seconda tematica portante è la descrizione della trasformazione della dinamica stessa di ogni possibile *theorein* nell'era moderna: ciò è rappresentato dal concetto-guida di “pensatore sulla scena” (*Denker auf der Bühne*). Il pensare nietzschiano è un pensare sulla scena, o meglio, egli è identificato con la scena stessa, in quanto «Nietzsche era una scena per forze che si davano battaglia in lui e il cui scontro doveva costargli l'unità della sua persona»¹⁰. Questo concetto rappresenta un pensare che, nel suo svolgersi, mette in discussione il pensatore stesso, costituendo e definendo la sua personale ricerca di sé, dato che «il fascino di queste lotte sta nel fatto che chi le guarda deve anche combatterle!»¹¹. Tale vero e proprio “drammatizzarsi” della teoria implica che le conoscenze ottenute tramite questo processo sperimentale siano da considerarsi come personali autorealizzazioni del pensatore, mentre gli eventuali errori si costituiscano come altrettanto personali fallimenti. In un tale pensare appare vero «non ciò che è stato meglio provato teoricamente, ma ciò che meglio si mostra nel senso di una vita che riesce»¹².

Sloterdijk procede esaminando, tramite il concetto di scena del pensiero, la dinamica esplicita costituente *La nascita della tragedia*, ossia la relazione tra impulso apollineo e impulso dionisiaco. Nell'opera nietzschiana si assume che la vita individuale è caratterizzata da una dolorosità originaria e costitutiva, la quale può essere resa sopportabile unicamente dall'estasi allucinatoria (patrocinata dal dio greco Dioniso) o dall'illusione del sogno (patrocinata dal dio greco Apollo), che trovano la loro perfetta sinergia nella tragedia greca arcaica. Il risultato di entrambe queste pratiche è il superamento dell'individuazione, considerata come la fonte di tutte le sofferenze, sebbene l'impulso dionisiaco approdi a questo risultato tramite l'annullamento delle limitazioni dell'io, a favore di un senso di appartenenza cosmica a un tutto; mentre l'impulso apollineo consegue lo stesso obiettivo tramite la trasfigurazione dell'individuo in una forma di esistenza estetica necessaria. Sloterdijk sottolinea però che, contrariamente alle esegesi tradizionali, una “lettura drammaturgica” (*dramaturgische Lektüre*) dell'opera porta a rilevare che non è il trionfo dell'impulso dionisiaco ad essere descritto in essa, quanto piuttosto la sua sottomissione al principio apollineo:

in verità la polarità fra Apollo e Dioniso non è un'opposizione mossa, che liberamente costringe [*zwingt*] fra gli estremi – piuttosto abbiamo a che fare con una polarità sospesa, che conduce a un raddoppiamento clandestino [*clandestinen Verdoppelung*] dell'apollineo. L'Uno apollineo provvede, attraverso l'assioma dell'equilibrio, silenziosamente elevato, che l'Altro dionisiaco non entri mai come tale in gioco, ma sempre solo come Altro dialettico o simmetrico dell'Uno. Un principio apollineo regna sul contrasto dell'apollineo e del dionisiaco¹³.

⁸ P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 38.

⁹ M. STRIET, *Der neue Mensch?: Unzeitgemässe Betrachtungen zu Sloterdijk und Nietzsche*. Knecht, Frankfurt am Main 2000, p. 50.

¹⁰ P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet*, cit., p. 19.

¹¹ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* (1872). In G. COLLI, M. MONTINARI (a cura di), *Kritische Gesamtausgabe*, Abteilung 3, Band 1. Trad. it. *La nascita della tragedia*. Adelphi, Milano 1977, p. 104.

¹² P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 40.

¹³ Ivi, pp. 55-56.

Pertanto «il dramma è la rappresentazione apollinea sensibile di conoscenze e moti dionisiaci»¹⁴: l'impulso dionisiaco necessita di una dinamica apollinea per manifestarsi ed è impossibilitato a rendersi manifesto in quanto tale, ma può farlo solo come controparte della componente apollinea.

Verso l'immunologia

Sloterdijk conduce un'analisi del processo di costituzione dei due elementi, mostrando come il momento dionisiaco originario, simboleggiato dal culto orgiastico arcaico di origine orientale, sia stato, secondo Nietzsche, considerato ben presto dai Greci come una forza aberrante, in cui l'impulso terribile di disgregazione della personalità prepondera su quello benefico di appartenenza ad un tutto. Ciò ha comportato che i Greci abbiano sentito l'esigenza di introdurre l'elemento apollineo, simboleggiato dal momento dell'arte dorica (*dorische Vorzensur*), per "purificare" il dionisiaco, rendendolo inoffensivo per l'individuo, in quanto mera "rappresentazione" sussistente all'interno di una struttura apollinea, che lo limita e al contempo lo permette, cosicché «in questo modo la riconciliazione tra Apollo e Dioniso è essa stessa apollinea»¹⁵. Questa è inoltre per Sloterdijk la dinamica stessa della civilizzazione, nella misura in cui il necessario ed inevitabile processo di rimpiazzamento sia svolto come sostituzione benefica e non come mera confisca dell'originale: se, da una parte, «lo stare-in-luogo-di diviene chiave del mistero di tutti i fenomeni di civilizzazione»¹⁶, dall'altra, «cultura è possibile, solo se ciò che è più vecchio di essa e la mantiene e supporta [*sie trägt*] rimane conservato in essa»¹⁷.

Al contempo però, se l'elemento dionisiaco, per manifestarsi, ha dovuto sacrificare alla struttura rappresentazionale apollinea la sua componente originaria e autentica, l'elemento apollineo stesso si rivela nella sua totale mancanza di fondamento e autonomia in quanto mera rappresentazione del dionisiaco. Fondamentale conseguenza di tale meccanismo è l'impossibilità che autoriflessione e identità si presentino contemporaneamente nel "soggetto". Ciò comporta ciò che Sloterdijk definisce il realismo (*Realismus*) di Nietzsche, cioè l'intuizione che la confutazione di ogni ideale, ossia di ogni menzogna, non esaurisca l'esigenza stessa di produrre ideali. La verità stessa è anzi ciò che origina «l'ineluttabilità esistenziale della menzogna»¹⁸.

Nietzsche infatti, riprendendo, in questa fase del suo pensiero, la filosofia di Arthur Schopenhauer, identifica la verità con il dolore originario (*Urschmerz*), che corrisponde all'imposizione del *principio individuationis*¹⁹. La condanna all'individuazione equivale contemporaneamente, per ogni individuo, alla più profonda verità e al più grande dolore, strutturalmente impossibile da sopportare. In questo modo, il pensiero nietzschiano mette in luce come ogni presunto tentativo, effettuato fino ad ora, di ricerca della "verità" non sia, in realtà, altro che un moto volto ad evitarla, costruendo menzogne che promuovano la vita, costituendosi come verità rassicuranti, appartenenti a un livello epistemologico diverso da quello della terribile verità originaria. È la verità stessa che fa sì che l'individuo non possa trovarla né lo voglia, «giacché possiamo volere sempre solo l'ancora tollerabile»²⁰.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 61.

¹⁵ P. SLOTERDIJK, *Weltfremdheit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, p. 347, nota.

¹⁶ P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 66.

¹⁷ Ivi, p. 110.

¹⁸ Ivi, p. 80.

¹⁹ Vedi A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1859). Trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Laterza, Roma – Bari 1997.

²⁰ P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 83.

L'individuo è già sempre posto ad una distanza (*Distanz*) adeguata dalla terribile verità. La principale implicazione di questi assunti è l'estinguersi dell'illusione della possibilità stessa di una vita senza illusioni, in quanto «siamo condannati a fingere dalla verità stessa»²¹.

Unitamente alle riflessioni contenute nel breve e coevo scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale*²², queste teorie nietzschiane costituiscono i principali fondamenti teorici di quella che, nel pensiero sloterdijkiano successivo, diventerà la teoria della funzione immunitaria della verità e fanno di Nietzsche «il filosofo che ha cercato di pensare senza riguardo alcuno per la stabilizzazione dei suoi propri sistemi di illusioni vitali»²³. Seguendo Nietzsche, la verità è compresa da Sloterdijk, innanzitutto, come l'insieme dei sistemi simbolici di illusioni condivise che l'uomo è costretto a porre in atto per sopravvivere agli effetti distruttivi, a livello psicosociale, della pressione del mondo esterno, in cui si trova a dover vivere. Contemporaneamente però, la speculazione nietzschiana rivela, secondo Sloterdijk, l'esistenza di un secondo ordine di verità, le quali sono messe in luce nel momento in cui il pensiero immunologico riflette sulle sue stesse strutture, scoprendo il carattere sostanzialmente fittizio dei sistemi simbolici costruiti collettivamente. Questo secondo ordine di verità è ostile alla vita e la espone al pericolo dal quale le verità del primo ordine tentano di proteggerla, ossia la rivelazione dell'essenziale carenza di senso del mondo e del carattere illusorio di ogni antropocentrismo e soggettivismo. Questa dinamica, messa in evidenza per la prima volta da Nietzsche, innesca il fenomeno proprio dell'età moderna, che, secondo Sloterdijk, si esplica in modo drammatico all'interno di ogni individuo, e specialmente del filosofo, il quale sperimenta continuamente su se stesso il carattere annichilente e destabilizzante delle verità da lui stesso messe in luce, cosicché Nietzsche «è in balia di un totale sospetto circolare [*kreisenden Totalverdacht*] contro se stesso – che con il tempo crescerà fino a diventare sospetto contro tutte le “verità” e tutti i surrogati»²⁴. Come evidenzia Dario Consoli, questo movimento di pensiero, di ascendenza eminentemente nietzschiana, è da collocarsi tra i presupposti teorici costitutivi di quella che può essere considerata come una delle teorie fondamentali di Sloterdijk, ossia l'immunologia generale, dato che «è soprattutto il Nietzsche epistemologo, che scopre la verità come funzione immunitaria, ad aver aperto la strada allo studio dei fenomeni simbolici e culturali in termini immunitari»²⁵.

Soggettività dionisiaca

A questo punto, è possibile apprezzare pienamente in che misura Sloterdijk, rifacendosi ad alcune intuizioni nietzschiane, liberamente rielaborate, delinei una teoria del soggetto radicalmente non sostanzialista. In quanto insieme composito di impulsi eterogenei ed indipendenti, il “soggetto” è, infatti, sempre e soltanto il risultato di questo intreccio di forze: l'individualità e l'autonomia della persona sono solamente l'epifenomeno tardivo e occasionale di dinamiche eminentemente impersonali situate alla base di ogni espressione dell'umano e totalmente radicate in una corporeità cieca e non riflessiva. Il fondo dionisiaco del reale si può manifestare come soggetto soltanto come coagulo e punto di emergenza di tendenze in sé non rappresentabili razionalmente: per “credere in se stesso”, per agire come

²¹ Ivi, p. 85.

²² Vedi F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (1873). In G. COLLI, M. MONTINARI (a cura di), *Kritische Gesamtausgabe*, Abteilung 3, Band 2. Trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Adelphi, Milano 2015.

²³ P. SLOTERDIJK, É. ALLIEZ, *Vivre chaud et penser froid*, cit., p. 78.

²⁴ P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 69.

²⁵ D. CONSOLI, *La filosofia oltre l'esercizio immunitario*. In “aut aut”, 355 (2012), pp. 171-184, in part. p. 177.

persona, tuttavia, l'individuo deve, secondo Sloterdijk, obliare il carattere irrimediabilmente contingente della sua individuazione, in favore della supposizione di un principio regolativo logico-pragmatico, il quale in realtà è solo risultante e mai fondante la soggettività.

Alla luce di queste riflessioni, il pensiero dell'ultimo Nietzsche sembra a Sloterdijk scarsamente coerente con quello delle origini, seppure profondamente connesso con esso. L'apparato concettuale della volontà di potenza rappresenta infatti, secondo Sloterdijk, così radicalmente un'involuzione del pensiero nietzschiano e un tradimento dei suoi presupposti, che «la sua intera vita parla contro di esso»²⁶. Ne' *La nascita della tragedia* la vita è essenzialmente costituita da un'autorappresentazione creativa (*dichtend*), che si muove, in modo compulsivo e volitivo al tempo stesso, dalla verità originaria insopportabile (il dolore causato dal principio di individuazione) all'arte, intesa in senso ampio come l'insieme dei processi creativi. La volontà di arte (*Kunstwille*), sebbene si mascheri da elemento originario, è in realtà solamente un epifenomeno, in quanto è prodotta dall'autonascondimento dell'insopportabile verità, della quale l'individuo può essere consapevole solo indirettamente, e si caratterizza quindi come volontà di illusione. Dunque, «la volontà di illusione non è affatto in sé originaria, ma è fondata in una coazione all'illusione»²⁷. Al contrario, la dottrina della volontà di potenza pone quest'ultima alla base del fatto vitale: anche se si considerasse la volontà di potenza come «la volontà di imposizione della propria vera menzogna artistica della vita [*Lebens-Kunstlüge*] contro altre»²⁸, essa non sarebbe comunque un fenomeno originario, in quanto ogni processo di autocomposizione non solo deve essere preceduto da una volizione verso tale processo, ma anche la volizione stessa deve essere preceduta da una compulsione all'(auto)composizione (*Dichtenmüssen*) e da una facoltà di (auto)composizione (*Dichtenkönnen*). Quindi la volontà di potenza, alla luce delle prime riflessioni nietzschiane, non solo non è altro che uno dei possibili modi di manifestarsi del processo autocompositivo, ma soprattutto non ne è l'elemento originario e fondante:

probabilmente l'errore più grave di Nietzsche, psicologicamente come filosoficamente, è quello di aver trasposto la volontà dall'occasionale al fondamentale. [...] La volontà di potenza non è ai miei occhi una tesi "metafisica" da leggere all'indicativo, ma una posa ipotetico-drammatica²⁹.

Effettivamente però, la critica sloterdijkiana alla dottrina della volontà di potenza sembrerebbe comprensibile più come una critica alle interpretazioni datene nel corso del Novecento e soprattutto a quella di Martin Heidegger³⁰, che come la denuncia di una contraddizione interna al pensare nietzschiano stesso. Secondo Sloterdijk, la teoria della volontà di potenza deve essere letta, in questa prospettiva, piuttosto come l'estremo e disperato tentativo di Nietzsche di rivendicare l'affermazione dell'apparenza estetico-creativa fine a se stessa come modo per sopportare il dolore tremendo che giace nel fondo dell'esistenza, piuttosto che come una tesi ontologica sul fondamento ultimo della realtà: essa è definita da Sloterdijk come "il capriccio dell'eccesso", in quanto «ciò che apparentemente sta alla base di tutto è in verità sin dall'inizio qualcosa che viene scagliato verso l'alto»³¹.

L'interpretazione sloterdijkiana procede sottolineando come, da quanto esposto, sia possibile inferire che il vero conflitto irrisolto, all'interno de' *La nascita della tragedia* e in generale in tutto il pensiero di Nietzsche, non sia quello tra impulso apollineo e impulso dionisiaco ma quello, considerabile come interno alla componente dionisiaca, tra elemento

²⁶ P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 189.

²⁷ Ivi, p. 97.

²⁸ Ivi, p. 98.

²⁹ Ivi, pp. 99-100.

³⁰ Vedi M. HEIDEGGER, *Nietzsche*. Neske, Pfullingen 1961. Trad. it. *Nietzsche*. Adelphi, Milano 1994.

³¹ P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet*, cit., p. 215.

tragico ed elemento non tragico. In particolare, la comparsa della figura di Socrate tra il pubblico della tragedia è considerata come un'ulteriore manifestazione dello stesso Dioniso, o meglio come «il vero e gravido di conseguenze irrompere del dionisiaco attraverso la fenditura culturale [*kulturellen Spalt*]»³². Sloterdijk precisa come Dioniso sia l'unico in diritto di ridere della tragedia e di non comprenderla, in quanto essa rappresenta soltanto una manifestazione del suo potere mediata e “castrata” dalla struttura rappresentazionale apollinea. L'infiltrazione del Socrate-Dioniso tra il pubblico è allora proprio il modo escogitato dal dio per manifestarsi indipendentemente dalla “censura” apollinea, «posto che il fronte del dionisiaco non sia più riconosciuto solo nello spettacolo tragico, ma anche e soprattutto nel gioco discreto del non-tragico»³³.

Ricollegandosi alle riflessioni sviluppate nella sua *Critica della ragion cinica*, di poco precedente³⁴, Sloterdijk sostiene che una rivalutazione di Socrate in quest'ottica è possibile solamente se lo si considera attraverso la sua controparte “antimetafisica”, impersonata principalmente da Diogene di Sinope, il “Socrate delirante” (*Sokrates mainomenos*), secondo la definizione platonica tramandata da Diogene Laerzio³⁵, o dal Socrate “musicista” descritto nel *Fedone* di Platone³⁶. Diogene costituisce la componente ordinaria, quotidiana, non nobile dell'impulso dionisiaco, indispensabile affinché l'autentico seguace di Dioniso non smarrisca totalmente la propria identità, perdendosi nell'estasi tragica: «fino a che punto la verità sopporta di essere assimilata? – questo è il problema, questo l'esperimento»³⁷.

Corporeità del linguaggio

È proprio da questa figura, ritiene Sloterdijk, che è possibile per Nietzsche ricavare la concezione della *physis* che gli permette una vera e propria rivoluzione nella pratica della teoria. Un radicale rifiuto delle norme umane in favore di una totale remissione al dominio della *physis* è infatti proprio dei primi filosofi cinici:

physis non significa qui l'essenza dei mondi-oggetto [*Objektwelten*] o l'ingranaggio di un'ostinata causalità cosmica; piuttosto è la garante di un'esistenza che non si piega ad alcuna reificazione ed è così considerata come fondo corporeo dell'estasi [...]. L'antico discorso sulla *physis* non era un fisicalismo oggettivante e assetato di dominio, ma un modo in cui si trattava la coscienza di una gnosi ermetica [*hermetischen Gnosis*] del corpo³⁸.

L'innovazione di Nietzsche consiste nel tentativo di immettere la corporeità, ossia la *physis*, all'interno del linguaggio. Questa “corporeità del linguaggio” (*Sprachkörperlichkeit*) rappresenta di fatto la scoperta di una corporeità del pensiero, di una drammatizzazione dello spirito, in quanto essa «non è un pensare *al* corpo, ancora meno un'ultima giocata del corporeo *contro* lo spirituale, ma una spiritualità corporea in cui appare la drammaticità dell'intelligenza post-metafisica»³⁹. Sloterdijk evidenzia come il processo di verbalizzazione

³² P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 112.

³³ Ivi, pp. 111-112.

³⁴ Vedi P. SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft* (2 voll.). Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983. Trad. it. parziale *Critica della ragion cinica*. Raffaello Cortina, Milano 2013, pp. 85-103.

³⁵ Vedi DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. REALE. Bompiani, Milano 2006, p. 661.

³⁶ Vedi PLATONE, *Fedone*, a cura di F. TRABATTONI. Einaudi, Torino 2011, pp. 17-19.

³⁷ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882). In G. COLLI, M. MONTINARI (a cura di), *Kritische Gesamtausgabe*, Abteilung 5, Band 2. Trad. it. *La gaia scienza e Idilli di Messina*. Adelphi, Milano 1977, p. 152.

³⁸ P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 123.

³⁹ Ivi, p. 137.

(*Versprachlichung*) della *physis* sia molto più antico del processo metafisico di incarnazione del *logos*:

giacché il parlare stesso è sempre più antico del *logos* proprio di una civiltà evoluta; da sempre i corpi hanno parlato dei loro “stati d’animo”, dei loro “gusti” e delle loro emozioni, prima che una parola-potenza [*Macht-Wort*] potesse loro prescrivere cosa dovessero dire o incarnare. Poiché l'essere dell'uomo, da antichi fondamenti corporei, già si basa su condividere e comunicare, non sussiste reale fondamento per un *logos*, che desideri farsi saltare fuori dal fondo corporeo e prendere questo tirannicamente sotto la propria regia⁴⁰.

Si evidenzia, dunque, una tendenza originaria nella fisicità a farsi discorso per esprimere il proprio contenuto (non linguistico) di verità. Il linguaggio è così soltanto un *medium* dell'elemento fisico, diversamente dalla concezione metafisica che lo presume elemento originario, fondante e regolante la realtà.

Sloterdijk riprende l'analogia tra il movimento di pensiero nietzschiano e la dinamica del processo di civilizzazione: nelle culture avanzate infatti, l'“irradiamento del corpo in lingua” (*Verstrahlung des Leibes zu Sprache*) costituisce l'opera di in-formazione di un individuo ancora *infans* da parte dell'insieme di procedure che compone i sistemi valoriali in cui esso viene al mondo, i quali lo definiscono come soggetto di quella specifica cultura portandolo, in un certo senso, a “parlarne” la lingua, in quanto «il linguaggio parlato non è certo il mio, ancora meno *interamente* il mio, sono sempre gli altri che mi hanno fatto parlare e ascoltare un linguaggio»⁴¹. Il processo di civilizzazione in quanto tale è perciò sempre un processo violento, che piega l'individuo alle sue dinamiche e che deve essere sempre di volta in volta ritradotto dai singoli in termini positivi, assumendo quindi un carattere essenzialmente rischioso, giacché «non solo la ragione di millenni – anche la loro demenza erompe in noi. È pericoloso essere eredi»⁴².

Sloterdijk prosegue, dimostrando come la dialettica tra apollineo e dionisiaco adottata per decostruire la soggettività autonoma sia applicabile anche ad una teoria della società. Un'organizzazione sociale, infatti, non deve essere concepita a partire da un principio astratto, di matrice contrattualistica od organicistica, che terrebbe necessariamente insieme individui eterogenei ed estranei l'uno rispetto all'altro⁴³. La società è invece immancabilmente il risultato di un intreccio di poteri, dell'interrelazione tra una molteplicità di agenti, umani e non umani, i quali solo *a posteriori* possono essere riconosciuti come un insieme in sé razionalmente coerente. La totalità delle istituzioni socio-simboliche deve tuttavia porsi come necessaria e fondante, al fine di tenere assieme una pluralità di istanze in realtà irriducibili a un denominatore comune e sussistenti in uno stato di aggregazione irrimediabilmente contingente e occasionale.

Etica omeostatica

Sloterdijk analizza quale potrebbe essere il significato politico per la modernità di questa interpretazione del pensiero di Nietzsche: la nostra epoca è caratterizzata dalla problematica del «rapporto tra la moderna costruzione di sopportabilità sociali [*sozialer Erträglichkeiten*],

⁴⁰ Ivi, p. 141.

⁴¹ Ivi, p. 144.

⁴² F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (1883-1885). In G. COLLI, M. MONTINARI (a cura di.), *Kritische Gesamtausgabe*, Abteilung 6, Band 1. Trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Adelphi, Milano 1976, p. 86.

⁴³ Vedi P. SLOTERDIJK, *Sphären III – Schäume. Plurale Sphärologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004. Trad. it. *Sfere III. Schiume*. Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 247-290.

da una parte, e l'insopportabile proliferazione del dolore appunto a causa di tali costruzioni di sopportabilità [Erträglichkeitskonstruktionen], dall'altra parte»⁴⁴. L'emergere nel campo politico della dinamica sopportabile-insopportabile rende la questione affrontabile solo nei termini di una "politologia dionisiaca delle passioni" (*dionysische Politologie der Passionen*) con una rispettiva algodicea dionisiaca, ossia una motivazione e un conferimento di senso al dolore nel mondo nella situazione moderna, nella quale la "morte di Dio" ha vanificato la possibilità di ogni teodicea. Questa algodicea è traducibile nella domanda sulla possibilità di una giustificazione estetica dell'esistenza, dal momento che la critica della morale, portata avanti da Nietzsche, ha posto fine alla fede in qualunque ideale trascendente, «fino alle sue moderne traduzioni in programmi di eliminazione del dolore e tecniche terapeutiche»⁴⁵. L'algodicea nietzschiana si basa proprio sulla relazione tra impulso apollineo e impulso dionisiaco: la "passione dionisiaca" (*dionysische Passion*), ossia il fondo di dolore insopportabile che costituisce l'esistenza, deve essere mediata dalla struttura apollinea in modo che essa la renda sopportabile, trasfigurandola in un'illusione vivibile. Il concetto di illusione che promuove l'esistenza permette all'interpretazione di Sloterdijk di passare dall'ambito estetico a quello etico:

nell'ottica di Nietzsche il mondo delle istituzioni morali-politiche si presenta come una sfera di apparenza necessaria alla vita, come forma di autocomposizione della vita collettiva, che – per rendersi sopportabile – deve simboleggiarsi, ritualizzarsi e porsi sotto valori. [...] Ma la sfera normativa di diritto, costume, convenzione e istituzione riceve la sua legittimità dalla compulsione all'arte della vita – non dall'autonomia di una legge universale dei costumi; tuttavia, per *valere*, la legge dei costumi deve presentarsi nella maschera dell'autonomia e dell'universalità⁴⁶.

L'etica nietzschiana è dunque apollinea nella misura in cui ha sempre un fondamento dionisiaco e dionisiaca nella misura in cui la componente apollinea deve sempre simulare la propria autonomia. Essa agisce propriamente come una cibernetica, ossia imprimendo meccanismi e forme regolative, basate sulla razionalità e l'autolimitazione, sulla molteplicità caotica del dionisiaco, costituendo dei "mondi intermedi" (*Mittelwelten*) adatti alla vita. Come sottolinea von Dobeneck, «l'etica è dunque secondo Nietzsche propriamente cibernetica e omeostasi, che non persegue obiettivo alcuno, ma solamente elabora disturbi [*Störungen*]»⁴⁷. All'interno di questo contesto, la giustizia diventa «il titolo per un'etica omeostatica, la cui necessità si fonda nell'autoregolamentazione di processi vitali»⁴⁸, ossia un concetto che, come quello di conoscenza, riceve la sua reale fondazione a partire dalla *physis* e non da illusori ideali trascendenti.

È difficile non ravvisare in questi *Mittelwelten* i prodromi della teoria delle sfere, i "mondi-di-mezzo" (*Zwischenwelten*)⁴⁹ climatizzati antropicamente ed immunizzati in senso biopositivo. Ma nella proposta etica qui delineata è forse possibile intuire anche altro, ossia un'anticipazione di quel pensiero co-immunologico che ha impegnato Sloterdijk nei suoi lavori più recenti⁵⁰. Esso è basato su di una cooperazione omeotecnica⁵¹ tra collettivi

⁴⁴ P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 158.

⁴⁵ Ivi, p. 162.

⁴⁶ Ivi, pp. 164-165.

⁴⁷ H. VON DOBENECK, *Das Sloterdijk-Alphabet*, cit., p. 191.

⁴⁸ P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 167.

⁴⁹ Vedi P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet*, cit., p. 137.

⁵⁰ Vedi P. SLOTERDIJK, *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009. Trad. it. *Devi cambiare la tua vita*. Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 545-556 e P. SLOTERDIJK, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*. eBook Suhrkamp, Berlin 2016, pp. 6-24.

⁵¹ Vedi P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet*, cit., pp. 166-184.

composti da agenti umani e non umani in vista, in primo luogo, di una radicale revisione del principio fondamentale dei sistemi immunitari, secondo il quale, affinché dinamiche biopositive possano darsi all'interno di un collettivo, le istanze bionegative devono essere tradotte al di fuori di esso, nei confronti degli altri collettivi concepiti come alterità radicali ed irriducibili; in secondo luogo, in favore di uno sviluppo ecosostenibile, in grado di rendere conto della sopravvivenza del pianeta, preservando al contempo i campi di autonomia delle singole realtà. L'etica co-immunologica è radicalmente impersonale, in quanto non procede normativamente applicando ideali astrattamente e quindi soggettivamente stabiliti da singoli individui, ma si limita a moderare, tramite procedure di intervento non invasive, di stampo sistemico e cibernetico, l'insieme irriducibilmente complesso delle istanze globali, tentando di preservare un'omeostasi generale del sistema-terra.

Conclusione

Tematizzando il portato teorico complessivo de' *La nascita della tragedia*, ossia lo sforzo di Nietzsche verso una verbalizzazione e un'automobilizzazione della *physis*⁵², Sloterdijk può dunque finalmente introdurre il concetto di "materialismo dionisiaco" (*dionysischer Materialismus*) o "drammatico" (*dramatischer*). Si tratta di un atteggiamento cognitivo che è possibile, «perché può credere in se stesso come medium di un'universalità drammatica, che accade una sola volta [*einmaligen ereignishaften*]»⁵³, cioè è capace di mediare tra l'individuo e il mondo nella situazione propria della modernità, caratterizzata da una realtà iperconnessa e da una soggettività inevitabilmente decentrata. Tramite il materialismo dionisiaco, la soggettività moderna può imparare a "incorporare" gradualmente il carattere sempre eccedente del mondo post-metafisico, rendendo sopportabile ciò che è in sé insopportabile. Il materialismo dionisiaco si presenta, quindi, come un tentativo di rispondere alla domanda fondamentale della modernità, ossia «come possono in genere gli individui, che sono condizionati da carattere regionale, da finitezza e da paura della morte, tollerare la loro appartenenza ad un fatto planetario [*planetarischen Faktum*]?»⁵⁴.

Il concetto di materialismo dionisiaco, come sottolinea van Tuinen, risulta essenziale all'interno della critica sloterdijkiana al soggetto autonomo e astratto proprio della metafisica. In particolare, la trasformazione della concezione dell'individuo da soggetto morale-giuridico a fenomeno cibernetico-mediale permette a Sloterdijk di smorzare la stringente separazione, di ascendenza cartesiano-kantiana, tra interiorità ed esteriorità, anticipando uno dei portati teorici fondamentali della sferologia:

il materialismo di Nietzsche [...] costituisce il fondamento strategico, senza il quale il significato di quest'opera [*Sfere*] rimane irricognoscibile. [...] È fondamento per un vitalismo anti-idealistic, un'antropologia dell'estasi e una teoria della medialità postumanistica ampiamente elaborata⁵⁵. [...] Il concetto di materialismo significa in Sloterdijk una riconciliazione non-dialettica di spirito e corpo come il Non-Altro. A partire da Nietzsche la verità proviene dal basso⁵⁶.

Lo stesso Sloterdijk, del resto, ribadisce chiaramente anni dopo l'importanza fondamentale e il valore paradigmatico che riveste per lui il concetto-guida di materialismo dionisiaco, la cui presenza, sebbene in modo implicito, sembra rimanere costante all'interno del suo intero

⁵² Vedi P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 178.

⁵³ Ivi, p. 174.

⁵⁴ Ivi, p. 175.

⁵⁵ S. VAN TUINEN, *Peter Sloterdijk. Ein Profil*. UTB/Fink, Stuttgart 2006, p. 10.

⁵⁶ Ivi, p. 87.

itinerario filosofico, caratterizzato da uno spiccato anti-idealismo e da un continuo richiamo all'importanza cruciale della corporeità:

è vero che non ho ripreso molto questa formula nei quindici anni che hanno seguito la pubblicazione del *Pensatore* sulla scena. Essa eppure è diventata per me come una seconda natura, e se non la pronunciavo spesso, è perché avevo preso l'abitudine di considerare tutti i miei problemi e tutti i miei interventi alla luce affettiva di questo concetto – senza aver più bisogno di sviluppare le sue dimensioni puramente teoriche. Questa nozione, la porto sulla testa come una lampada da minatore, senza la quale non potrei seguire il filone che mi anima⁵⁷.

Alla luce di queste analisi, è possibile rilevare come il plesso teorico sviluppato sotto il concetto-guida di materialismo dionisiaco sia rinvenibile specialmente in due ambiti del pensiero sloterdijkiano successivo, quello sferologico e quello omeotecnologico.

La teoria della costituzione della soggettività, sviluppata specialmente in *Bolle*⁵⁸, infatti, non sarebbe plausibile senza presupporre la radicale critica alla concezione sostanzialista del soggetto elaborata in *Der Denker auf der Bühne*. In particolare, l'approccio consentito dal materialismo dionisiaco permette di mettere in evidenza, da una parte, il ruolo fondamentale svolto dai *media* nella definizione dell'individuo; dall'altra, la derivazione irrimediabilmente corporea di ogni componente dell'umano. L'assoluta corporeità del soggetto sferologico è indice di una concezione dell'umano non solo indiscutibilmente materialista, ma anche profondamente dionisiaca, in quanto radicata negli stadi pre-soggettivi e nogettuali della gestazione intrauterina, come Sloterdijk sostiene, rifacendosi alle analisi svolte da Thomas Macho⁵⁹. La *physis* rappresenta, in questo contesto, l'unità originaria, in senso sia ontologico che cronologico, a partire dalla quale si costituisce il nucleo microsferico dell'umano, al cui interno soggetto e oggetto non sono altro che polarizzazioni contingenti e relative.

In un'ottica etica ed epistemologica, invece, il contributo apportato dal materialismo dionisiaco si esplica soprattutto nello sviluppo del concetto di omeotecnica, elaborato a partire da *La domesticazione dell'essere*⁶⁰. Sloterdijk definisce omeotecnico ogni paradigma pratico-cognitivo volto ad instaurare una cooperazione e un dialogo con l'insieme degli agenti, umani e non-umani, che costituiscono il sistema-terra. La prassi omeotecnica si contrappone all'atteggiamento tradizionalmente proprio dell'Occidente, definito allotecnico: esso concepisce la tecnica come l'intervento di un soggetto spirituale e padronale su di un oggetto materiale e inerte, che si dovrebbe adattare agli scopi impostigli, indipendentemente dalle sue proprietà intrinseche. Tale paradigma ha alla base un'interpretazione della realtà profondamente influenzata dalla contrapposizione ontologica ed assiologica tra soggetto e oggetto, che il materialismo dionisiaco confuta radicalmente, riconducendo il substrato del reale ad una *physis* pre-linguistica e arazionale, della quale la coscienza costituisce solo un epifenomeno tardivo e occasionale.

Solo a partire da questi assunti teorici fondamentali, Sloterdijk può dunque configurare i tratti essenziali di una prassi omeotecnica:

⁵⁷ P. SLOTERDIJK, É. ALLIEZ, *Vivre chaud et penser froid*, cit., pp. 80-81.

⁵⁸ Vedi P. SLOTERDIJK, *Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998. Trad. it. *Sfere I. Bolle*. Raffaello Cortina, Milano 2014.

⁵⁹ Vedi ivi, pp. 274-301 e T. MACHO, *Zeichen aus der Dunkelheit. Notizen zu einer Theorie der Psychose*, in R. HEINZ, D. KEMPER, U. SONNEMANN (a cura di), *Wahnwelten im Zusammenstoß. Die Psychose als Spiegel der Zeit*. Akademie Verlag, Berlin 1993, pp. 223-240. Trad. it. *Segni dall'oscurità. Note per una teoria della psicosi*, a cura di A. Lucci, Galaad, Giulianova 2013.

⁶⁰ Vedi P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet*, cit., pp. 166-184.

questa, per sua essenza, non può volere nient'altro che ciò che le 'cose stesse' di per sé sono o possono divenire. I 'materiali' nel pensare complesso vengono concepiti a partire dal loro senso proprio, e vengono utilizzati nelle operazioni sulla base della loro idoneità di massima⁶¹.

Agenti dal diverso statuto ontologico possono, quindi, cooperare in vista di un vantaggio comune, ossia la costituzione ed il mantenimento di un sistema omeostatico in cui non sussiste più una gerarchia assiologica tra i componenti, ma vengono piuttosto incentivati lo sviluppo delle relazioni più proficue e la prosecuzione dei rapporti più idonei.

⁶¹ Ivi, p. 179.