



Registrata presso il Tribunale di Milano n. 378 del 23/06/2010 - ISSN 2038-4386



«Welt ist zeitlich seiend, sie ist selbst nichts anderes als erfüllte Zeit - Weltzeit, Raumzeit». 'Il mondo è una struttura temporale, non è altro che il tempo nella sua pienezza - il tempo del mondo, lo spaziotempo'.

Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934) *Die C-Manuskripte*, C7, Text 28, p. 120.

LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA



DIRETTORE RESPONSABILE
Augusto Cavadi

DIRETTORI SCIENTIFICI
Alberto Giovanni Biuso
Giuseppina Randazzo

RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE
Registrata presso il
Tribunale di Milano
N° 378 del 23/06/2010
ISSN 2038-4386

INDICE



ANNO X N. 21
GENNAIO 2020
RIVISTA DI FILOSOFIA
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET

WWW.VITAPENSATA.EU

QUARTA DI COPERTINA



IN COPERTINA
PERSIANE, 2014
(OLIO SU TELA, 30x40CM)

© ENRICO MERLI

RIVISTA DI FILOSOFIA **VITA PENSATA** Anno X N.21 - **Gennaio 2020**

EDITORIALE

AGB & GR *SULLA CONTEMPORANEITÀ* 4

TEMI

SELENIA ANASTASI *CREATURE E CREATORI. LINEE DI FUGA E RESISTENZE NATURALCULTURALI* 5

DARIA BAGLIERI *L'ATTUALITÀ DEL MODERNO: SCHELLING E HEIDEGGER IN DIALOGO SULLA CONTEMPORANEITÀ* 11

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *SCUOLA, SOCIETÀ, COSTITUZIONE* 15

LOREDANA CAVALIERI *EMBODIMENT & DESIGN DELLE SCUOLE INNOVATIVE* 22

LUCREZIA FAVA *LEGGERE SLOTERDIJK E RICOMPREDERE HEIDEGGER* 27

ELENA FERRARA *NUOVI DIRITTI PER I MINORI: LA LEGGE 71/17 DI PREVENZIONE E CONTRASTO AL CYBERBULLISMO* 36

GIUSEPPE FRAZZETTO *SENTIMENTI DEL TEMPO ED ESPERIENZA ESTETICA* 47

ENRICO MONCADO *GEO-TECNICA COME METAFISICA* 53

ENRICO PALMA *LA PARRÈSIA E LA SOCIETÀ DEL VERO IN MICHEL FOUCAULT* 59

GIUSY RANDAZZO *GIOCO DI RISPETTO A SOMMA ZERO* 66

MASSIMO VITTORIO *IL DIRITTO ALL'INUTILITÀ NELLA SOCIETÀ DEL FUNZIONAMENTO* 74

AUTORI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *GIOVANNI VERGA* 80

RECENSIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *ERACLITO / HEIDEGGER* 82

GIANLUCA GINNETTI *LA CAVERNA DI SARAMAGO* 84

VISIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *METAFORE POLITICHE CONTEMPORANEE* 87

ENRICO PALMA - ENRICO MONCADO *ANTIGONE* 91

GIUSY RANDAZZO *BELLEZZA SE-DUCENTE* 95

LEGGERE SLOTERDIJK E RICOMPREDERE HEIDEGGER

di

LUCREZIA FAVA

U no studioso di scienze umane non può che gustare attentamente il libretto di Peter Sloterdijk *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale*. Gustare il piacere di trovare in poche pagine un chiarissimo intreccio delle più complesse questioni esistenziali dell'antichità ma anche del mondo contemporaneo, cioè di sempre perché appunto «esistenziali», congenite all'esistenza umana, universali per noi. Un intreccio che Sloterdijk, naturalmente, ha saputo creare grazie alle sue conoscenze degli ambiti più diversi e all'originalità del suo sguardo teoretico. Molti temi del saggio provengono infatti da autori celebri come Wittgenstein o Heidegger, ma sono stati rimodellati (a volte forse in maniera un po' approssimativa o parziale) e risultano nuovi nella personale ricostruzione e interpretazione che ne dà Sloterdijk.

Non soltanto le questioni generali che hanno coinvolto Heidegger ma anche le pieghe che ha preso il pensiero heideggeriano sembrano delinearci nel testo di Sloterdijk dall'inizio alla fine. E questo è un dato fondamentale, poiché consente di vedere e valutare quanto sia pertinente e utile il confronto tra la filosofia heideggeriana e l'antica saggezza delle metafisiche religiose al centro del lavoro sloterdijkiano.

Il mio obiettivo, quindi, sarà duplice: da una parte mostrare come il discorso di Sloterdijk sia profondamente vero e urgente per l'età contemporanea; dall'altra parte sondare alcuni concetti heideggeriani che ritornano nella riflessione sloterdijkiana, in modo che si veda quale tono o quale dimensione ulteriore essi rivelano quando vengono osservati da una prospettiva differente.

1. Come tradurre l'esser-via

Presupposto e punto di convergenza delle analisi di Sloterdijk è il fatto che l'uomo sia «già da sempre, prevalentemente, colui che è *via*»¹,

come osserva anche Heidegger nei *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*². Nella prospettiva ontologico-ermeneutica di Heidegger l'esser-via appare come la forma imprescindibile secondo cui vive l'essere umano, e che egli riceve dalla dinamica temporale a fondamento di tutto. L'Essere, infatti, intride di finitezza temporale, di *Temporalität*, il mondo che esso stesso (l'Essere) schiude e lascia avvenire, rende presente e manifesto. Il mondo è il luogo (*Örtlichkeit*) dell'Essere e come luogo si dà, si apre, permane nel diradarsi temporale dell'Essere. Ogni cosa che accade nel luogo dell'Essere è disposta perciò secondo la logica temporale che anima la presenza di questo luogo. Proprio perché entra a far parte, come esistente, del luogo dell'Essere, l'umano è esser-via, sia nel senso che la sua vita è tempo cosciente del proprio andare irreversibilmente verso la fine, verso l'ultimo compimento delle sue stesse possibilità esistenziali; sia nel senso che la sua vita si assenta, viene a mancare, nel luogo in cui appare. Già nel momento in cui entra nel mondo, la vita si trova nell'assenza incombente di ogni cosa e va diventando niente, perché entrare nel mondo e soggiornarvi significa, per essa, aver fondamento, trovarsi e identificarsi nell'essenziale possibilità di perderlo, di scivolarne via per sempre, come effettivamente succede in un certo momento.

La filosofia di Heidegger, dunque, esamina sempre più a fondo la dimensione ontologico-temporale del Sé per arrivare a comprendere la realtà trascendente che lo precede, lo sostiene e gli succede, e dunque l'evento-limite in cui il Sé viene a delimitarsi, a stagliarsi e a sentirsi nell'Essere. O meglio, a scindersi dall'integrità dell'Essere nell'atto in cui egli si individualizza come ente. L'evento-limite infatti non implica soltanto il modo in cui si forma l'ontologia umana ma anche il modo universale in cui avviene l'ente, si rende manifesto l'esser-manifesto, si fenomenizza il fenomeno. Lo scopo

dell'indagine heideggeriana è la comprensione della *ontologische Differenz*, della differenza ontologica tra l'Essere e l'ente.

Se seguiamo invece l'analisi di Sloterdijk restiamo dentro l'ontologia umana. Sloterdijk infatti si interessa delle condizioni che sono essenziali e determinanti specificatamente per l'*anthropos*. E tra queste per l'appunto l'esser-via, da cui dipendono, secondo Sloterdijk, fenomeni di ogni tipo: fisiologici, psichici, sociologici, comportamentali.

Alla fenomenologia dell'esser-via nel senso delle volgari assenze di mondo, appartengono tutti gli stadi di esonero [*Entlastung*], di dispersione e di ricercata dimenticanza. Sonno e svenimento, sogno ad occhi aperti e sogni notturni, ebbrezza e tossicodipendenza, disattenzione e distrazione, irrigidirsi e specializzarsi: queste sono solo le più evidenti manifestazioni del principio di acosmicità nelle sue caratterizzazioni mediane. Nella patologia di questa serie di fenomeni si annoverano follia e demenza, entrambi comportamenti con cui il soggetto si finge morto di fronte alle pretese eccessive dell'apertura al mondo³.

Osservazioni simili vanno comprese nel più ampio discorso di Sloterdijk sulle attuali scienze umane e le tradizioni metafisiche e religiose. Un discorso critico che mostra la grave inadeguatezza e povertà di un sapere contemporaneo ostile ed estraneo a quelle tradizioni. Infatti, se è vero, come sostiene Sloterdijk, che religioni e metafisiche furono la più originaria elaborazione del senso dell'esser-via, e inoltre che esse nacquero per curare quel bozzolo doloroso vissuto proprio da chi è-via, quel male nucleale di ogni tendenza acosmica – il dissidio lacerante tra sé e la propria situazione esistenziale –, allora risulta insensato e controproducente, da parte delle scienze umane, mettere a punto e rivendicare per sé dei sistemi antimetafisici d'indagine. Com'è possibile offrire una descrizione scientifica della natura umana

se si esclude il valore di verità dei processi di autocomprensione del sé che sono alla base di metafisiche antiche e moderne? Chi invalida tali processi evidentemente non è interessato a penetrare in quella configurazione essenziale della vita umana che si è travasata ed espressa in essi.

Oggi, in questo contesto, alcuni analisti parlano senza peli sulla lingua delle patologie del pensiero metafisico e della malignità dei processi di pensiero filosofico che, non di rado, disturbano sistematicamente il loro soggetto. [...] I risoluti portavoce della seconda lingua, chiamiamola «antropologica» e «psicoanalitica», un giorno pretenderanno di avere illuminato più profondamente la relazione tra verità e vita riuscita di quanto si sarebbero potuti sognare i metafisici malaticci, da Parmenide a Schopenhauer. Ciò che ha preteso di essere, nella prima lingua, la verità stessa, nella seconda lingua assume la valenza di un sintomo vero della vita falsa, impedita, ferita⁴.

A partire da Nietzsche siamo soliti indirizzare contro tutta la metafisica platonizzante il sospetto che essa sia una fuga (sospetto che più avanti diventerà un sospetto psicoanalitico di resistenza), una diffidenza che, occasionalmente, si acutizza fino alla diagnosi di negazione delirante della realtà. Nel senso della seconda lingua, chi pensa metafisicamente ha già bisogno della metafisica. Solo la vita sbagliata può avere interesse a ricercare nel pensiero il potere di invertire tutti gli schemi naturali⁵.

La situazione, in sintesi, si è completamente ribaltata. Mentre un tempo era l'autocomprensione religiosa e metafisica del sé la cura ideata per l'esperienza dolorosa, drammatica, dissonante di stare al mondo e di non poter sostenere il peso d'esserci; nella

contemporaneità la cura individuata per lo stesso male è rimuovere la metafisica, senza neppure soffermarsi sul suo rapporto con il religioso. Rimuoverla, ad esempio, riducendola a dato biografico di una cartella clinica; storicizzando il suo fenomeno come se esso non avesse più alcuna forma propria nel presente; negando, in sostanza, il valore di verità del pensiero metafisico, ovvero ciò che esso comprende, i significati che coglie. «È come se i sistemi d'immunità collettiva fossero diventati, nel frattempo, quasi totalmente metafisicoresistenti»⁶.

Il lavoro di Sloterdijk va in senso opposto: avvia e sostiene fermamente un confronto tra il linguaggio religioso e metafisico e il linguaggio delle scienze umane; un confronto bilingue quindi, in cui soltanto la condivisione delle potenzialità di ciascuna lingua rende possibile comprendere meglio e ridefinire le questioni esistenziali da cui derivano e a cui fanno riferimento entrambe. Se infatti si ammette che una teoria dell'acosmismo – una teoria che si può ricavare, ad esempio, da sistemi simbolici come lo gnosticismo, il brahmanesimo e il buddhismo – è fondamentale per completare saperi come l'antropologia, la psicologia o la psicoanalisi, allora sia gli antichi discorsi sull'esistenza terrena come destino di dannazione, sull'ascesi dell'anima attraverso le sfere celesti, sull'illuminazione mistica, sulla dissoluzione dell'identità cosciente e della polarità io-mondo e su quant'altro rientri nell'immaginario mitico e religioso tradizionale; sia i sistemi metafisici in cui sono confluiti, razionalizzandosi e chiarendosi, le nozioni di quell'immaginario antico, non risulteranno né errati né strani, ma saranno dei luoghi essenziali da esaminare al fine di sviluppare analisi più ampie, più radicali del Sé⁷.

Nel confronto bilingue auspicato da Sloterdijk diverrà chiaro innanzitutto che «tutte le anime a loro modo esercitano l'arte di essere nel mondo e al contempo di non esserci»⁸. Esse non sono sempre e soltanto colpite dalla totalità dei fenomeni del mondo, sempre e soltanto aperte in una cosciente e lucida ricezione di qualsiasi accadimento. Perché un'«esistenza» [*Dasein*] permanente, nel senso di essere cronicamente in allerta a causa dell'assalto di informazioni allarmanti»⁹ significherebbe «per qualsiasi uomo

una tortura permanente: i fantasmi infernali del medioevo sono raffigurazioni dell'idea di essere consegnati a un dolore sempre presente senza possibilità di fuga nel non-essere; in tali fantasmi si esperisce il lato oscuro dell'idea di eternità come presente senza interruzione». Identico è il senso della dottrina psicoanalitica dei meccanismi di resistenza: anch'essa rappresenta «un caso particolare di una fenomenologia generale dell'assenza di mondo, e della sua irruzione attraverso il reale emergente».

L'uomo tende per essenza a rifugiarsi nel non-essere, a sospendersi dal mondo presente, o all'inverso a trovarsi nell'assenza di mondo, per evadere da un dolore permanente in cui imploderebbe. Questa tensione è il nucleo propulsore sia dei sistemi speculativi dei metafisici, sia dei meccanismi di resistenza teorizzati della psicoanalisi, sia di ogni altro esercizio pratico o simbolico che serva a definire, lenire, allentare la tensione stessa. Essa è il dato che rende comprensibili simili speculazioni ed esercizi sul piano filosofico, cioè che ne giustifica il senso e la validità universale per l'umano.

2. Fenomenologia dell'acosmismo, ovvero gnosi e metafisica

L'esser-via non è uno dei costituenti della compagine ontologica del Sé ma è la dinamica della compagine complessiva: la dinamica matrice di quella fenomenologia quotidiana che Sloterdijk chiama acosmismo, ma per cui vale anche la definizione, ben chiarita e giustificata da Hans Jonas, di demondizzazione¹⁰.

Jonas parla di demondizzazione analizzando il fenomeno della gnosi in età tardoantica. E così anche Sloterdijk. Perché fu l'antica gnosi, nelle sue diverse formulazioni in miti, religioni e speculazioni filosofiche, a portare per la prima volta a espressione, volutamente e lucidamente, l'acosmismo connaturato nell'individuo: l'attitudine esistenziale a distanziarsi dal mondo, a sottrarsi a esso per controbilanciarne il peso annichilente, a purificarsene per non continuare a contaminare se stessi alla radice, come succede fin dalla nascita proprio per il fatto imprevisto, subito, d'esistere nel mondo. Una testimonianza raffinata e penetrante di tutto ciò si trova nelle fonti scritte dello gnosticismo cristiano, diffuso

nei paesi del bacino Mediterraneo tra il II e il III secolo d.C.

Già in *Weltrevolution der Seele*, svolgendo un primo compendio sul fenomeno della religione e soffermandosi in particolare sullo gnosticismo, Sloterdijk chiarisce che lo gnosticismo non è

un fenomeno religioso localizzato storicamente a livello spazio-temporale e concettuale, quanto piuttosto una «tendenza» filosofica, un orientamento esistenziale del pensiero [...], una tensione, che ha attraversato da sempre la vita e il pensiero degli esseri umani, e che è possibile riassumere sotto il nome «gnosticismo» senza che esso assuma dei connotati che ne incasellino l'entità e la provenienza entro una precisa griglia storica o concettuale. [...] Sarà questo il motivo che spingerà lui e Macho a inserire nella loro antologia anche testi di «gnostici contemporanei»: da Jung a Bataille, da Leopardi a Cioran, la tendenza gnostica rilevata da Sloterdijk si apre come una spaccatura nella logica e nell'ontologia occidentali, regolatesi sulla composizione in un monismo (logico e ontologico) delle divergenze rispetto al mondo e alla vita che l'esistenza stessa pone di fronte agli esseri umani¹¹.

Esistere vuol dire trovarsi in una condizione di *divergenza* dal doppio contesto della propria vita personale e del mondo in cui la vita accade. Heidegger ha dimostrato come la divergenza sia originariamente il movimento stesso dell'Essere, prima che la condizione esistenziale in cui l'uomo conduce la sua vita nel mondo. Ma è anche vero che Heidegger approfondisce la sua analisi della differenza ontologica dopo aver mostrato in *Sein und Zeit* come la comprensione autentica dell'esistenza umana avvenga in un movimento di distanziamento e sottrazione dagli enti in mezzo a cui siamo situati e a cui innanzitutto e per lo più siamo completamente rivolti e dediti. Un distanziamento che sia così estremo da tradursi nel confronto immediato e rivelativo con



© E. Merli, *Artigiano del mare* (2017), 50x80cm, olio su tela

l'esito della vita mortale, o più specificatamente: nella prefigurazione della propria morte come possibilità predisposta ad accadere per l'umano in quanto umano, come ultimo evento verso cui trascina inesorabilmente e a cui giunge l'ontologia temporale del sé (la *Zeitlichkeit*), secondo i modi in cui essa risulta modellata dalla temporalità universale (*Temporalität*). Quella temporalità che Heidegger ridefinirà come eventuarsì, dis-velarsi, diradarsi del Nulla e cioè dell'Essere che non si dà ancora, resta velato e ignoto, nascosto in se stesso.

Soltanto attraverso la visione angosciante della propria finitezza nella finitezza che intride tutto, soltanto in questa situazione, sostiene Heidegger, la persona può raggiungere una consapevolezza più profonda, anzi, la più profonda: quella della differenza tra l'Essere (*das Seyn*), che si dispiega da sé concedendo che qualcosa per l'appunto *sia*; e l'essere dell'ente (*das Sein von Seiendem*), cioè l'essere che appartiene a un ente come l'uomo e ne costituisce l'avvento, l'identità, la durata. In questo caso si tratta una differenza/divergenza generata e custodita dall'Essere stesso, dalla differenziazione in atto nel suo dispiegamento. Heidegger la definisce brevemente quando ad esempio afferma che «l'essere passa-verso (qualcosa), si tramanda, svelando, a (qualcosa) – un qualcosa che solo grazie a tale tramandamento (*Überkommnis*) adviene (*ankommt*) in quanto alchunché di svelato a partire da se stesso»¹².

Del tutto esatto, allora, mi sembra parlare, come fa Sloterdijk, di *gnostiche Differenz* per indicare quell'esperienza della differenza ontologica non ancora chiarita e ridefinita da una

prospettiva ermeneutico-filosofica come quella heideggeriana ma vissuta nella sua dimensione insieme mitica, religiosa e speculativa.

Lo gnosticismo infatti percorre a modo suo l'itinerario tracciato da *Sein und Zeit* – il cammino in cui il Sé comprende la propria ontologia passando attraverso il riconoscimento del divenire nulla della vita umana e del mondo. I testi gnostici sono infatti la testimonianza di chi si avverte così estraneo a quanto accade nel mondo, e trova a tal punto inaccettabile tutto ciò che può voler dire «essere-nel-mondo» e nascere e morire nel ciclo di riproduzione della vita umana, da rifiutare l'esistenza mondana come tale e concepirla e volerla piuttosto come inesistente, come nulla. Come un nulla che serva però a fare spazio ad Altro. Lo gnostico desidera e prova a raggiungere la massima distanza dalla materia (sfaldabile, corrosiva, limitata) del mondo nell'avvicinarsi e per avvicinarsi, tramite la gnosi, al totalmente altro dal mondo e della vita mortale. E si mantiene teso all'Altro finché con l'Altro – assunto come Principio fondativo di un'ontologia qualitativamente contraria a quella manifesta, incarnata e conosciuta – non avvenga un'unione mistica che lo trasformi, che rifondi le sue possibilità esistenziali. Paradossalmente, quindi, lo gnostico ha bisogno del mondo e ha bisogno di restarvi, per trovare in un'esatta condizione di contrapposizione a esso – in una certa fenomenologia dell'«esser-via» – il modo di radicarsi in Altro, rifondarsi, trasfigurarsi.

«Con acume Sloterdijk nota che il solo pronunciare la parola “esistenza” (*ex-sistenza*) comporta l'affermazione del principio gnostico per cui “esistere” è in qualche modo essere in rapporto con un *fuori* di cui il dentro è solo un rovescio, un momento provvisorio, costringitivo, forzosamente inclusivo»¹³. Già Heidegger aveva formulato una lettura dell'esistenza come e-staticità: originario rapportarsi a ciò che fa da esterno, o apparire come esterno, rispetto al luogo in cui si è situati stabilmente; dove l'“esterno” qui è l'aperto in cui soltanto qualcosa può venire a stare, a configurarsi. E-staticità, quindi, nel significato, reso dal greco ἔκ-στασις, di instabilità, dislocazione, venir fuori dalla propria condizione stabile; ma anche nel significato, compreso nel latino *ex-sistēre*, di venire allo scoperto, svelarsi, rendersi visibile, stare nella

luce che appartiene – per dirla sempre con Heidegger – alla radura dell'Essere. «Ciò che l'uomo è, ovvero, nel linguaggio tradizionale della metafisica, l'“essenza” dell'uomo, riposa nella sua e-sistenza. [...] In *Sein und Zeit* (p. 42) è sottolineata la frase: “L'“essenza” dell'esserci sta nella sua esistenza”. [...] la frase dice che l'uomo dispiega la sua essenza (*west*) in modo da essere il “ci” (*Da*), cioè la radura dell'essere. Questo “essere” del “ci”, e solo questo, ha il carattere fondamentale dell'e-sistenza, cioè dell'e-statico stare-dentro (*das ex-statische Innestehen*) nella verità dell'essere. L'essenza e-statica dell'uomo riposa nell'e-sistenza»¹⁴.

Tuttavia, la stessa attitudine esistenziale a cui diede voce il pensiero occidentale era stata assimilata dalla spiritualità indiana già secoli prima che nascessero le scuole gnostiche della tarda antichità. L'assioma *sarvam dukha*, spiega Sloterdijk, articolava

in modo sicuro e definitivo un sentimento globale totale, una summa della vita offesa, e l'impazienza del desiderio di liberazione. [...] Il *sarvam dukha*, il «tutto è pieno di dolore», ha, nella prospettiva della storia dello spirito e delle idee, la rilevanza di un annuncio di catastrofe. Da esso si deduce che tutto ciò che c'è da dire sul mondo, sulla vita e sull'essere deve portare alla decisione di rovesciare il mondo, la vita e l'essere attraverso negazioni salvifiche. Con ciò, per la prima volta, risulta stabilita la prevalenza metafisica del no e il primato motivazionale dell'idea di redenzione. La vita nella «realtà» appare, a partire da qui, come l'errore totale sul quale è stata fatta luce¹⁵.

Essenziale e condivisibile mi sembra la tesi sloterdijkiana secondo cui la metafisica consiste essenzialmente nella elaborazione concettuale, sistematizzata e divulgabile della fenomenologia quotidiana dell'esser-via – che poi è la tesi intorno a cui ruotano le osservazioni di Sloterdijk, già accennate prima, su quale rapporto i saperi

contemporanei debbano instaurare con l'antica saggezza del rapporto io-mondo e di Dio. Da questo punto di vista la metafisica possiede una forte tonalità o caratterizzazione identificativa, giacché vi confluisce, vi risulta trasposto, il rifiuto gnostico della datità del mondo, la rinuncia cioè a lasciarsi coinvolgere e dominare dai fenomeni, dall'ordinamento, dalle disposizioni complessive della realtà manifesta; la rinuncia di chi intende un simile gesto come l'unico atto rivoluzionario, liberatorio e salvifico che gli è possibile compiere.

Questa rottura con tutto ciò che accade [*Fall*], è già presupposta nel momento in cui viene effettuato il primo autentico atto linguistico metafisico. Sono soprattutto coloro che sono giunti a perdere il mondo che si apprestano a dire definitivamente cos'è il mondo nella sua totalità. Per poter determinare il mondo nelle sue caratteristiche essenziali bisogna aver già fatto l'esperienza della sua negatività: o forse sarebbe meglio dire della sua distanziabilità e perdibilità. Chi parla del mondo in generale, vi ritorna dalla notte artificiale della meditazione o lo riscopre dopo il viaggio celeste dell'anima come qualcosa di tenacemente apparente e persistente¹⁶.

3. Antropotecnica antica e moderna

Secondo lo gnosticismo la gnosi è l'unica valida testimonianza del fatto che un uomo possieda un'essenza acosmica, o per essere più precisi, un'altra possibile condizione d'esistenza che nel mondo si presenta con un'esatta fenomenologia, con un modo preciso di pensare, di agire, di portare la carne addosso. La gnosi infatti è in se stessa un esercizio di distanziamento praticato per purificare e divenire pronti, essenzialmente perfetti, per una realtà che non perda mai nulla in se stessa. E viceversa: vivere un rapporto di contrasto totale e reciproco con i fenomeni del mondo significa aver raggiunto la gnosi, cioè un certo riconoscimento di sé, una determinata visione del tutto, una peculiare metafisica o

conoscenza mitica. Soltanto tramite questa conoscenza che è rivelazione del sé a se stesso, ovvero tramite questo esercizio di distacco che è liberazione, si mostra, si va compiendo e confermando nel presente, nel mondo attuale, l'essenza acosmica dell'io: la possibilità ontologica, data all'io, di un'esistenza redenta dalla finitezza temporale, perfetta per sempre, divina.

La gnosi, in sintesi, è un potente strumento di resistenza al mondo. Per dirla con Sloterdijk, è un'antropotecnica di tipo mnemonico: una «mnemo-antropotecnica, per cui la conoscenza di cosmologie complesse è l'unica possibilità di salvezza dalla menzogna rappresentata da questo mondo e di ritorno nel *vero* mondo»¹⁷. E rientra quindi tra le diverse antropotecniche che l'uomo dispiega per immunizzarsi dal dolore. Sia dal dolore di uno stato di debolezza sia dal dolore di uno stato d'angoscia. Dal male generale, quindi, di una vita che può sempre fallire nello sforzo che essa stessa dispiega per stare al mondo; sforzo che in effetti fallisce, se la vita appunto soffre, si ammala, svingorisce, s'angoscia e soprattutto muore.

Ma ciò che vale per lo gnosticismo riguarda anche le religioni e discipline spirituali dell'India, quali il brahmanesimo e il buddhismo. Tralascio le osservazioni di Sloterdijk su queste culture orientali – mentre un approfondimento dello gnosticismo mi sembra utile per una rilettura retrospettiva, alla sua luce, di alcune questioni heideggeriane. Nel contesto di questo lavoro basterà ricordare l'elemento comune a gnosticismo, brahmanesimo e buddhismo. Sono infatti tre religioni che si muovono allo stesso modo nell'«operare una trasposizione, dal punto di vista simbolico, della spiegazione relativa alla natura e all'origine del male su di un piano trascendente. [...] Le tre religioni elencate, metafisiche alternative a quella cristiana, hanno in comune tra di loro (e col Cristianesimo) l'intento di dare una spiegazione alle sofferenze mondane, implicandovi una possibilità di uscita»¹⁸.

Le metafisiche dunque «entrano prepotentemente nella storia come sistemi di lotta cognitiva al dolore»¹⁹ E da questo punto di vista non sono diverse da altri sistemi simbolici o pratici che

rappresentano, esplicitamente o implicitamente, una reazione drammatica, acuita, cicatrizzata, al dolore. Secondo Sloterdijk esse non sono «ontologicamente diverse da quei brutali strumenti materiali»²⁰ a cui ricorrono ad esempio ubriachi e drogati. Si tratta evidentemente di una tesi radicale, a cui Sloterdijk arriva nell'enucleare «l'essenza comune delle antropotecniche: che siano maggiormente legate alla *praxis* o alla scrittura esse restano sempre inscindibilmente connesse all'esercizio, vale a dire a quella pratica performativa e plasmatrice del sé che sempre più ha acquisito [...] valore di costante antropologica fondamentale nel pensiero sloterdijkiano»²¹.

Se è vero che gnosticismo, brahmanesimo e buddhismo sono soltanto alcune delle molte tecniche messe a punto contro il dolore, è vero anche che non tutte le tecniche sono uguali. Ve ne sono di più raffinate, di più conformi alla natura umana, di più giuste per il fine che essa persegue. Se Sloterdijk si interessa innanzitutto dello gnosticismo è proprio perché gli sembra uno dei sistemi immunologici più appropriati, più giusti. Possiede una giustezza che risulta maggiore anche nel confronto con un'antropotecnica dello stesso tipo (speculativo e spirituale) come il cristianesimo.

Lo gnosticismo infatti è una tecnica in grado di smagliare il tessuto essenziale del Sé, dunque non è un sistema che possa servire a riconciliarsi con l'essente in cui si è situati, a ricucire il divario tra sé e il mondo, a radicarsi più a fondo nell'ordinamento cosmico e a garantire all'umano una presenza fissa in esso. Diversamente dalle metafisiche prodotte dallo spirito occidentale da Platone in poi, lo gnosticismo non prova a inchiodare l'io nella realtà manifesta e conosciuta – anche perché ogni tentativo in questa direzione fallisce con la perdita della propria singolarità e del suo mondo circostante –, ma gli indica la via d'uscita giacché e finché vi resta, e così facendo riproduce lo iato, la differenziazione dei distinti direbbe Heidegger, già in atto nello stato d'appartenenza del sé al mondo. Per questo può agire come un dispositivo di sicurezza contro il carico oppressivo, schiacciante, estraniante in cui spesso consiste la conduzione della propria vita tra gli enti, l'impegno incessante ad abitare il mondo.

Lo gnosticismo è principalmente, secondo Sloterdijk, puro spirito di dissidenza contro la datità del mondo ma anche, più specificatamente, contro ogni tecnica di plasmazione e dominio dispiegata da religioni, politiche, arti, saperi o, in una parola, dalla cultura umana, al fine di acquietare l'uomo nel mondo e renderlo perfettamente idoneo e disponibile a rispettarne l'ordinamento interno²². In virtù di questo aspetto, proprio perché non è un esercizio conoscitivo che possa tradursi in dogmi e istituzionalizzazioni, cioè nei mezzi necessari ad adagiare e inquadrare la coscienza umana nella sua circostanza generale, lo gnosticismo appare una antropotecnica/metafisica *sui generis*.

Ogni forma di istituzionalizzazione corrisponde a un'azione oscurante e violenta dell'essere umano, nel doppio senso del genitivo. Un'azione esercitata per rinsaldare il proprio legame contingente, temporaneo, labile con il mondo, ed evadere da una situazione di attrito, da una coscienza del divario tra sé e il mondo la quale, così com'è – se non producessimo mezzi per attutirla – sarebbe insostenibile. È un'azione oscurante, allora, perché avendo come condizione la mancata consapevolezza del plesso io-mondo ha l'effetto di rinsaldare l'ignoranza di chi la esercita; ed è violenta perché per ottenere un risultato fa assumere al sé una posizionalità dalla quale non può fare un'esperienza diretta e totale di se stesso – è come se egli si trovasse a forzare o reprimere quanto ha di più essenziale.

L'abilità, il successo, la resistenza nel tempo del cristianesimo derivano proprio dall'aver esercitato ed esercitare un'azione simile; dal fatto che producendo promesse, dogmi e istituzioni riconcilia gli uomini col mondo, vale a dire: ribalta la loro originaria esperienza di insensatezza dell'essente, di rifiuto di tutto, nel riconoscimento acquietante della necessità e bontà di tutto.

Il Cristianesimo ha trovato il proprio nucleo fondativo, la propria origine psicoenergetica e psicopolitica, nella capacità di immagazzinare l'ira [*Zorn*] degli ultimi della Terra, degli umiliati e offesi dalla vita, con la promessa dell'edificazione



© E. Merli, *Luna sul porto di Genova* (2006), 25x35cm, olio su cartone telato

di un Regno migliore, più giusto. Questo progetto, che ormai dura da più di duemila anni, ha portato all'istituzionalizzazione delle strutture e dei dogmi della metafisica cristiana. Se lo gnosticismo ha alla base lo stesso comune denominatore, la negazione della struttura mondana, sostiene Sloterdijk, a differenza del cristianesimo esso è rimasto «fluido», non suscettibile di istituzionalizzazione, «critico» nella sua più intima essenza²³.

Il merito, la giustezza della gnosi sta proprio in questo: nell'offrire «la possibilità di essere, sempre e comunque, almeno in parte, al di fuori dell'esistente: sia dallo *status quo*, sia dalla volontà di volontà che quello *status quo* intende cambiare»²⁴.

Lo gnosticismo – nello specifico «le sottotradizioni gnostiche e mistiche occidentali»²⁵, ma anche «le principali correnti brahmaniche e buddhiste orientali», cioè quei focolai spirituali che «hanno creato culture dell'illuminazione di una potenza tale che non possono essere nascoste a lungo al mondo» – come consapevole deposizione della volontà di volontà, come rinuncia alla propria persona, all'umano, al mondo con lo scopo di rendersi liberi per l'Altro, come cedimento mistico che lascia al mistero la possibilità di rivelarsi, come unità di svuotamento (*kenoma*) e

riempimento (*pleroma*), di *nirvana* e *samsara*, lo gnosticismo così interpretato, mostra di nuovo la sua affinità con le tematiche heideggeriane. Possiamo vedervi infatti, sotto il profilo storico-cronologico, una forma *ante litteram* della *Gelassenheit*: l'abbandono proposto da Heidegger come disposizione esistenziale in cui si compie effettivamente l'oltrepassamento della metafisica e degli effetti annichilenti di un'autocomprensione metafisica del Sé – l'attuale dominio tecnico-scientifico dell'essente. Quell'oltrepassamento che Heidegger auspica e prova a compiere con il proprio percorso teoretico.

Può forse lasciare perplessi l'accostamento di un'antropotecnica/metafisica come la gnosi alla *Gelassenheit*, che Heidegger intende come fondamentale disposizione non metafisica e non tecnica dell'essere umano. Ma in realtà è un gesto coerente, sia nel contesto dell'analisi sloterdijkiana che in quello della filosofia heideggeriana. Secondo Sloterdijk infatti non vi è nulla in ciò che l'uomo fa, pensa e produce che non serva direttamente o indirettamente a curare il tessuto doloroso dell'esistenza terrena, e che non sia allora strumentale, tecnico in questo senso. Anche la disposizione dell'abbandono risponde a modo proprio a tale necessità e possiede quindi un proprio grado di tecnicità.

Da parte sua Heidegger prova a dare ragione della dinamica contrastiva dell'Essere, nella consapevolezza che la compagine dell'umano scaturisce da tale dinamica e la coscienza non

può, quindi, che essere riferita a essa e riferire di essa. In virtù delle antitesi che si dispiegano nell'Essere, l'essenza umana si manifesta a sua volta in forme (di pensiero, di azione, di atteggiamenti) antitetico e lo stesso vale per la tecnicità che appartiene a essa. In altre parole, l'uomo è in grado, per la conformazione della sua stessa essenza tecnica, di sospendere la sua attuale disposizione verso l'ente finalizzata al dominio (auto)logorante e (auto)annichilente di esso, e mostrare così, proprio in tale sospensione, la disposizione opposta, che "sente" l'ente, lascia che l'ente si riveli nella sua essenza riempiendo di essa la coscienza. Come afferma Heidegger, l'essenza della tecnica è in se stessa pericolo e salvezza²⁶: dominio che innestandosi nell'oblio della verità dell'Essere nega e logora l'ente in quanto ente, e perciò dominio annichilente; e pensiero che aprendosi, abbandonandosi a ciò che fonda il pensiero stesso e l'intero essente, non può che rendere grazia all'Essere.

Note

¹ P. Sloterdijk, *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale* («Ist die Welt verneibar? Über den Geist Indiens und die abendländische Gnosis», in P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993), trad. di A. Lucci, InSchibboleth, Roma 2019, p. 118.

² M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* in Gesamtausgabe III Abteilung: unveröffentlichte abhandlungen. Vorträge - Gedachtes, Band 65, hg. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989, § 201, p. 323.

³ P. Sloterdijk, *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale*, cit., pp. 118-119.

⁴ Ivi, pp. 43-44.

⁵ Ivi, p. 55.

⁶ Ivi, p. 42.

⁷ Sulla necessità intramontabile della metafisica cfr. A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, in corso di stampa.

⁸ P. Sloterdijk, *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale*, cit., p. 119.

⁹ Ivi, p. 120, così come le citazioni successive.

¹⁰ In *Gnosi e spirito tardo antico* (Bompiani, Milano 2010) Hans Jonas svolge un'analisi della

demonizzazione – a cui corrisponde un'esperienza esistenziale precisa, con una sua complessità e fisionomia – come tensione peculiare del pensiero mitico e filosofico dell'età tardoantica, e in particolare dello gnosticismo e del neoplatonismo, ma anche di fenomeni moderni come l'esistenzialismo e il nichilismo.

¹¹ A. Lucci «Nel mondo, ma non del mondo. Peter Sloterdijk storico della cultura», in P. Sloterdijk, *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale*, cit., pp. 17-18.

¹² M. Heidegger, *Identità e differenza (Identität und Differenz)*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1957), a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, pp. 85-86).

¹³ A. Lucci, «Nel mondo, ma non del mondo. Peter Sloterdijk storico della cultura», cit., pp. 19-20.

¹⁴ M. Heidegger, *Segnavia (Wegmarken)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, «Lettera sull'«umanismo»», pp. 278-279.

¹⁵ P. Sloterdijk, *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale*, cit., pp. 56-57.

¹⁶ Ivi, pp. 60-61.

¹⁷ A. Lucci, «Nel mondo, ma non del mondo. Peter Sloterdijk storico della cultura», cit., p. 30.

¹⁸ Ivi, pp. 31-32.

¹⁹ Ivi, p. 32.

²⁰ Ivi, pp. 32-33.

²¹ Ivi, p. 33.

²² Sulla gnosi come dissidenza e affrancamento si veda il mio *Gnosi e liberazione*, in «Libertaria 2016», Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 153-165.

²³ A. Lucci, «Nel mondo, ma non del mondo. Peter Sloterdijk storico della cultura», cit., pp. 20-21.

²⁴ Ivi, p. 22.

²⁵ P. Sloterdijk, *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale*, cit., p. 114, così come le citazioni successive.

²⁶ Sull'essenza antitetica e ambigua della tecnica, intesa come tecnicità del *Dasein*, cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi (Vorträge und Aufsätze)*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2016, «La questione della tecnica», pp. 19 e sgg.

Proposte editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo redazione@vita-pensata.eu, accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

Formattazione del testo

Il testo deve essere composto in:
carattere Baskerville; corpo 12; margine giustificato; 40 righe per pagina.

Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: " ".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 12, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: lvi, p. 11.

Quando -sempre fra due note immediatamente successive- l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»¹.

Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, «Titolo», *Vita pensata*, Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: <http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/>)

Se si cita dalla versione PDF si aggiunga il relativo numero di pagina.

Invio proposte

Inviare le proposte di collaborazione soltanto in versione digitale, versioni in formato cartaceo non saranno prese in considerazione.





COLLABORATORI DEL NUMERO 21

Selenia Anastasi

Daria Baglieri

Alberto Giovanni Biuso

Loredana Cavalieri

Lucrezia Fava

Elena Ferrara

Giuseppe Frazzetto

Gianluca Ginnetti

Enrico Merli

Enrico Moncado

Enrico Palma

Giusy Randazzo

Massimo Vittorio

GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Eleonora Maria Prendy

Editor & Producer

E-mail: eprendy@gmail.com

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista: www.vitapensata.eu. Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

RIVISTADIFILOSOFIA **VITAPENSATA**

“La vita come mezzo della conoscenza” - con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 324)

Anno X N. 21 - **Gennaio 2020**

REDAZIONE

[AUGUSTO CAVADI](#), DIRETTORE RESPONSABILE

[ALBERTO GIOVANNI BIUSO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

[GIUSEPPINA RANDAZZO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

redazione@vitapensata.eu

RIVISTA ON LINE www.vitapensata.eu

Fax: 02 - 700425619

=====
La filosofia come vita pensata
=====

