

Ricerche

Peter Sloterdijk. La decostruzione mediologica della filosofia del linguaggio

Antonio Lucci

Articolo ricevuto il 21 febbraio 2010, accettato il 30 giugno 2010

Riassunto Questo saggio analizza la filosofia del linguaggio di Peter Sloterdijk: l'attenzione si concentra sul movimento che porta il filosofo tedesco da un iniziale interesse per il linguaggio come tale a un progressivo abbandono del linguaggio come centro della propria riflessione. Il linguaggio viene infatti soppiantato gradualmente da una più generale analisi dei sistemi di comunicazione ("mediologia"). In una prima sezione si analizza la premessa dell'analisi linguistica di Sloterdijk, che tratta il linguaggio in relazione al problema della nascita e della morte. Le sezioni successive sono dedicate alla discussione dell'assunzione – da parte di Sloterdijk – di una vera e propria "filosofia dei media", mediante un confronto con le posizioni di Marshall McLuhan.

PAROLE CHIAVE: Peter Sloterdijk; Marshall McLuhan; Linguaggio; Mediologia; Comunicazione.

Abstract *Peter Sloterdijk. A Mediologic Deconstruction of Philosophy of Language* - This paper focusses on Peter Sloterdijk's philosophy of language: the analysis shows the movement which leads him to reject language as the centre of reflection and to replace it with a broader analysis focussed on contemporary communication systems ("mediology"). In the first section, the premises and theoretical grounds of Sloterdijk's linguistic analysis are presented, whereby language is related to to the issue of birth and death. Then the perspective of Sloterdijk' "Philosophy of Media" is introduced and discussed in relation to Marshall McLuhan's thought.

KEYWORDS: Peter Sloterdijk; Marshall McLuhan; Language; Mediology; Communication.



LE PRESENTI RIFLESSIONI SI STRUTTURANO come una disamina teoretica della problematica del linguaggio nella filosofia di Peter Sloterdijk. Anche se si attraverseranno diacronicamente una serie di opere che si susseguono nell'arco di più di un decennio il nostro intento non è quello di proporre la storia della nascita e dell'evoluzione di un concetto in un sistema di pensiero, bensì quello di sviluppare il nucleo teoretico sotteso a tale processo. Per questo i

paragrafi della presente esposizione assumeranno un valore autonomo, quasi di *exempla* della multipolarità dell'indagine sloterdijkiana, per poi andare a confluire, verso la delineazione di una tesi unica che intendiamo chiarire lungo il nostro percorso espositivo.

Il libro di sabbia

Nel testo del 1988 *Zur Welt kommen-zur*

A. Lucci - Dipartimento di Filosofia, Lingue e Letterature, Università degli Studi di Trieste (✉)
E-mail: ant.lucci@gmail.com

Sprache kommen,¹ la *Sprache*, il linguaggio, è evidentemente, fin dal titolo, una componente fondamentale della riflessione. In particolare è il tema del *venire-al-linguaggio* la struttura basilare del testo in questione, in rapporto al tema della nascita, del *venire-al-mondo*. Per mettere in reciproca correlazione i due temi, Sloterdijk, come spesso fa nei suoi saggi, usa un'immagine presa a prestito da un grande maestro della letteratura, Jorge Louis Borges. Borges nel racconto che conclude e dà il titolo alla sua raccolta *Il libro di sabbia*² narra la storia di un libro, fantastico e mostruoso al contempo. Il nome di questo testo è *Libro di Sabbia*. Perché «quel libro e la sabbia non hanno né principio né fine».³

Il libro in questione è un testo che, se aperto due volte allo stesso punto, non ripresenterà mai la stessa pagina. Un libro in cui le pagine sono disposte arbitrariamente e in cui, per quanto vi si provi, è impossibile raggiungere la pagina iniziale o quella finale. Questo libro, straordinario e terrificante al contempo, diverrà l'ossessione del protagonista del racconto borgesiano.

Sloterdijk userà questa bella e inquietante immagine in *Zur Welt kommen-zur Sprache kommen*, come esempio del rapporto che ha l'uomo nei confronti della propria vita: seppure la nostra esistenza ha un inizio e una fine fattuali, identificabili, (come il libro in questione, visto che, nonostante la sua particolarità, resta pur sempre un oggetto fisico che può essere tenuto in mano) essa, come il libro di sabbia, ci tiene preclusa la possibilità di gettare uno sguardo, di dare una teoresi sugli eventi della nostra nascita e della nostra morte.

Come nel libro di sabbia, l'inizio, ciò che può essere letto, quindi ciò che può essere detto, non coincide col vero inizio. L'inizio è sempre un essere-già-iniziato. L'inizio coincide sempre con la prima parola della prima pagina leggibile, che però non è la prima pagina *tout court*. La leggibilità si fa cifra dell'inizio, eppure, sia nel libro di sabbia sia nella vita, siamo coscienti che prima del primo ricordo vi è qualcosa, qualcosa di non-linguistico, di preistorico, che è già avvenuto e che ci ha strutturato. Il primo evento è già stato, prima che

ogni linguaggio giungesse per enunciarlo. E l'enunciazione è qualitativamente differente da esso, dunque irrimediabilmente inadatta alla sua rappresentazione.

Il primo evento è stato l'irrapresentato ed irrapresentabile venire-al-mondo. Solo in seguito vi è stato il venire-al-linguaggio. Anzi, si domanda Sloterdijk: «non risulta qualcosa di scandaloso che il linguaggio si arroghi il diritto di separarmi per sempre *ab origine* dalle origini prelinguistiche della vita?».⁴

A tale domanda l'argomentazione di Sloterdijk risponde, sorprendentemente, vista la perentoreità con cui si è posto l'interrogazione, negativamente. L'atto di separazione del linguaggio dal mondo prelinguistico che lo precede non è uno scandalo in maniera assoluta. E questo perché il linguaggio è l'unico mezzo con cui possiamo interrogarci su che cosa è l'inizio. Pensare l'inizio. Tentare di *ripensarlo* in maniera differente.

Il linguaggio, nelle forme storiche della filosofia, della poesia, del mito, della psicanalisi, è ciò che permette agli uomini di opporsi a ciò che è fattuale in nome di una contro-fattualità.⁵ Ciò che permette all'uomo di opporsi al dato in nome di una origine che, in quanto non conosciuta, può essere differente. Richiamarsi alla possibilità di un altro inizio significa lottare perché un altro presente e un altro futuro siano possibili.

Sloterdijk ritiene che la dimensione culturale, in ogni sua esplicazione, sia proprio un tentativo di superare il traumatismo del reale, la ferita che il reale rappresenta in ogni soggettività, attraverso un ripensamento radicale dell'origine, capace di donare senso alla fattualità insensata, o provvista di un senso inaccettabile.

Sloterdijk giungerà alle conclusioni più organiche relativamente a questo ripensamento dell'origine nel primo volume della trilogia di *Sfere*,⁶ e precisamente nella formulazione della nozione di *noggetto* [*Nobjekt*]. Con questo concetto, mutuato dall'antropologo e teorico dei media Thomas Macho, Sloterdijk intende definire delle realtà che sfuggono alla bipartizione classica soggetto/oggetto, fulcro della metafisica occidentale. I *noggetti* sono delle datità

non oggettuali, ma non ancora fattesi soggetti, appartenenti agli stadi di formazione biologica della soggettività umana durante la gestazione. È dunque il pre-soggetto fetale, nel suo rapporto con l'ambiente corporeo della madre, ciò che è individuato dall'espressione *nogetto*.

Così come tutto l'insieme di relazioni e pre-esperienze che tale pre-soggetto *nogettuale* intrattiene con l'*Umwelt* entro cui si sta formando quale soggettività *in fieri*. Il portato esperienziale che farà proprio il pre-soggetto fetale in formazione sarà a sua volta costituito da "non-relazioni", esperienze che esulano dal rapporto tra una soggettività e un'oggettualità, ma che sono riconducibili al campo delle interazioni mediali (che, lo ricordiamo, comunque, vengono fatte da quello che ancora non è un soggetto).

Sloterdijk individua tre esperienze *nogettuali* caratterizzanti: l'inclusione nella madre del pre-soggetto fetale che condivide lo spazio e l'essere con il suo "doppio" placentario (dunque il con-essere inseriti entro delle determinazioni spaziali concrete, il co-abitare lo spazio, il venire-all'esistenza già in un rapporto, non come monadi individuali), lo "stadio delle sirene" (il rapporto uditivo del feto con la voce della madre, e con il mondo sonoro in generale), la sospensione entro un *medium* (quello amniotico-fluidico, che al momento della nascita verrà sostituito da quello aereo-atmosferico, facendo sì che la prima esperienza del soggetto propriamente detto sia quella del mutamento di *medium* entro cui si è materialmente inseriti).

Queste tre pre-esperienze saranno decisive nella storia individuale e culturale dell'essere umano: tutta la storia della tecnica e della cultura sarà, secondo una bella espressione sloterdijkiana, un'*uterodicea*, un tentativo di ricreare il sempre perduto stadio uterino originario. L'intera trilogia di *Sfere* può essere letta come l'analisi della storia della cultura umana nei suoi tentativi di ripetizione tecnica (e con tale termine intendiamo "culturale" nel senso più ampio) degli stadi *nogettuali* primari. Se torniamo al nostro tema, l'analisi del problema del linguaggio nel pensiero sloterdijkiano, il

concetto di *nogetto* ci serve per comprendere ancora più a fondo il fatto che, prima dell'evento linguistico (ma addirittura prima del processo d'individuazione), vi è tutta una serie di pre-realtà che struttureranno in maniera fondamentale il soggetto dopo la sua venuta al mondo.

Il paradossale corollario della teoria dei *nogetti* è che ogni presa di posizione teoretica che critichi il linguaggio come espressione (dal *fascismo* di ogni linguaggio di cui parlò Roland Barthes, alla parola *Sein* barrata usata da Martin Heidegger), o che ponga un "prima" rispetto a esso (come nel caso dei *nogetti*, appunto), si deve necessariamente servire di questo per esplicitarsi. Dunque ogni preteso a priori prelinguistico si struttura solo a partire da quell'a priori linguistico che ne rende possibile l'espressione.

È prendendo come punto di partenza queste considerazioni che intendiamo sviluppare il nostro ragionamento, che avrà come fine quello di dimostrare la seguente tesi: *Sloterdijk non è un filosofo del linguaggio*. Cerchiamo, innanzitutto, di spiegare le basi di questa nostra tesi.

Per cominciare è necessario rilevare che Sloterdijk non si pone il problema, (cardine per altri filosofi contemporanei), che abbiamo accennato nelle righe precedenti, del cortocircuito che vi è tra il postulare un a priori materiale e la sua necessaria espressione linguistica. O meglio, egli si pone questo problema da una prospettiva non solo linguistica.

Per Sloterdijk la problematica del linguaggio non ha un'assoluta priorità filosofica o particolare eminenza. Essa si inserisce, di volta in volta, entro le considerazioni storico-antropologiche che sono in corso, cambiando anche notevolmente a seconda del testo e del contesto presi in esame.

Crediamo però che tale punto non sia dovuto a una carenza del discorso del Nostro, ma debba essere inteso entro la prospettiva filosofica che Sloterdijk ha fatto propria: quella della *teoria dei media*. In tale contesto il linguaggio rappresenta un *medium*, sicuramente eminente, ma non unico, né, tanto meno, definitivo, con cui l'umanità si è rapportata, nel corso

della propria storia, a se stessa e a ciò che la circondava. È per questo che, in Sloterdijk, non può darsi una filosofia del linguaggio propriamente detta, ma solo una sua accezione entro una più ampia *teoria dei media*. Ed è anche per questo motivo che non dedicheremo una trattazione univoca al tema del linguaggio. Cominceremo, nel paragrafo successivo, riprendendone la trattazione in *Zur Welt kommen-zur Sprache kommen*, unendo alle considerazioni presenti in questo testo altre tratte da *Weltfremdheit*.⁷

■ Ripensare l'inizio

In *Zur Welt kommen-zur Sprache kommen*, come avevamo precedentemente rilevato, viene analizzato il linguaggio in alcune delle sue articolazioni fondamentali. Partiamo dal considerare il linguaggio come *promessa*. Per capirne il carattere intendiamo prendere le mosse da una aforisma⁸ di Émile Cioran, tratto da *L'inconveniente di essere nati*: «non mi perdono di essere nato. È come se, insinuandomi in questo mondo, avessi profanato un mistero, tradito un qualche impegno solenne, commesso una colpa di inaudita gravità. Mi capita però di essere meno perentorio: nascere mi appare allora una calamità che sarei inconsolabile di non aver conosciuto».⁹

È sulla seconda parte di questa considerazione che fa leva l'argomento sloterdijkiano: se si può considerare l'umanità come la comunità di coloro che sopportano sulle loro spalle il peso dell'inconveniente di essere nati, al contempo, entro i confini di questa onnicomprensiva comunità della depressione, vi è uno strumento che può permettere di alleviarne il peso: la scrittura. Essa è ciò che ci permette di *parlare*, di *lamentarci*, dell'inconveniente di essere nati: «la promessa del linguaggio: trasformare l'inconveniente di essere nati nel vantaggio di venire al mondo attraverso il libero parlare».¹⁰ È qui che trovano il loro *trait d'union* le considerazioni iniziali sul linguaggio quale *modalità controfattizia* di approccio alla realtà e del linguaggio come promessa.

Proprio a partire dalla lacuna originaria che

è per ciascuno la propria nascita, il linguaggio è ciò che permette di ripensare un inizio che sia in contrasto con quello che ha portato alle circostanze attuali, spesso insopportabili. E tale insopportabilità è costitutiva per Sloterdijk: solo da una *catastrofe sferica*, dalla disintegrazione di un modo di vivere, o dalla constatazione dell'impossibilità esistenziale di continuare a vivere nelle condizioni presenti nasce, ogni volta nuovo, l'interesse per l'origine, per un'origine diversa, interesse reso possibile proprio dal fatto che noi nasciamo sempre al linguaggio.¹¹ Ma di tale promessa originaria il linguaggio diverrà anche il primo traditore.¹²

Per comprendere tale tradimento dobbiamo calarci in una spiegazione politica della semplice considerazione che il venire-al-mondo è sempre un venire-al-linguaggio in quanto il mondo in cui veniamo è sempre un mondo linguistico: dire che il nostro mondo è linguistico significa, praticamente, collocare ogni individuo entro una comunità linguistica preformata che ne decide dal giorno della nascita la conformazione linguistica che gli apparterrà primariamente per il resto della sua vita. Il legame che tale comunità linguistica ha con il nascituro è ben esemplificato da uno dei nomi che essa assume: *nazione*. La nazione è il luogo in cui si nasce, luogo che fa le veci di ciò che è la natura per gli animali. Indicativo a tale riguardo è il nome che assume il (difficile) processo di acquisizione di nazionalità da parte di individui che non sono nati nella nazione in questione: *naturalizzazione*. Dunque le lingue nazionali sono le basi su cui coloro che sono appena giunti al mondo si inseriscono.

Per Sloterdijk le lingue nazionali rappresentano dei grandi collettori di passioni e concetti etnico-regionali che mirano alla propria auto-perpetuazione, a discapito di quella altrui: «a partire dalle lingue materne e dalle autorità paterne crescono e si sviluppano le forme collettive d'identità in cui i soggetti abitano come in caverne nazionali oppiacee».¹³

È questo il tradimento che ogni linguaggio opera su sé stesso e su ognuno di noi al momento della nostra individuazione in una comunità nazionale.

Eppure, anche se solo accennato nell'argomentazione sloterdijkiana, vi è un orizzonte di apertura rispetto a questa *impasse* delineata dalla promessa linguistica e dal suo tradimento. Quest'apertura è segnata indicativamente dal duplice riferimento, in apertura e in chiusura del testo, alla poesia di Paul Celan. Infatti proprio la poesia, fulcro ed emblema dell'uso transnazionale del linguaggio che fa la produzione artistica, è ciò che sfugge alla caratterizzazione *fascista* del linguaggio, non per ultimo perché porta con sé le fondamenta orali che sono alla sua origine. Le medesime fondamenta orali che appartennero anche alla filosofia dei primi pensatori greci e che trovarono la loro espressione più compiuta nella pratica della maieutica socratica.¹⁴

Le parole di Celan che riteniamo più significative nel nostro contesto non sono tanto quelle, bellissime, della poesia *Atemkristall* che Sloterdijk riporta a conclusione di *Zur Welt kommen-zur Sprache kommen*, ma quelle che, potremmo dire, quasi programmaticamente, aprono il testo: *la poesia non si impone, si espone*. [*Die Poesie zwingt sich nicht auf, sie setzt sich aus*].

Sulla differenza originaria tra linguaggio ed esempio: per un'interpretazione politica della morte di Socrate

Proprio nell'ottica di tale *ex-positione* che, come visto, è propria anche degli esordi della filosofia greca, intendiamo dedicare il presente paragrafo alla figura di Socrate, a cui Sloterdijk, in molte pagine delle sue prime opere, presta grande attenzione.

Anche se qui seguiremo Sloterdijk in alcune considerazioni leggermente decentrate rispetto alla figura del grande maestro greco, quelle relative a uno dei suoi discepoli, a cui viene dedicato l'ultimo paragrafo del quarto saggio di *Weltfremdheit: Come si scopri l'«istinto di morte»?* *Su una teoria della finalità dell'anima con attenzione costante a Socrate, Gesù e Freud*.¹⁵ Il paragrafo in questione ha come titolo *La domanda di Critone* [*Kritons Bitte*]. È appunto Critone il protagonista delle riflessioni sloterdijkiane che intendiamo analizzare.

Sloterdijk pone in rilievo due caratteristiche dell'atteggiamento di Critone, dando particolare risalto alla prima, tratteggiando invece solo i contorni della seconda. Al contrario noi, dopo aver esposto quella che, propriamente, potremmo chiamare *l'obiezione nietzscheano-critoniana*, cercheremo di analizzare più approfonditamente il secondo carattere, la sua origine e le sue finalità psicopolitiche. Andiamo ad analizzare il primo punto.

Critone, come è presentato nel *Fedone*, è colui che meno sembra essere convinto dal lungo discorso socratico sull'immortalità dell'anima. Infatti, alla fine di tale discorso è soltanto lui, tra i discepoli, a porre al maestro delle domande. Ciò che vi è di speciale in esse è il loro tenore.

Le domande di Critone sono di carattere pratico, di una prosaicità imbarazzante, se paragonata al tono del dialogo precedente, che è una mirabile dimostrazione dell'immortalità dell'anima nonché una descrizione del mondo ultraterreno e del destino delle anime dopo la morte.

Critone domanda a Socrate i dettagli del funerale che voleva gli fosse fatto, le sue disposizioni testamentarie. Il giorno prima era andato a trovare il maestro nella sua cella per supplicarlo di evadere con il suo aiuto. Le preoccupazioni di Critone provocano il bonario sorriso socratico-platonico: Socrate chiede agli altri discepoli di convincerlo che quello che di lì a poco vedrà morto non sarà più lui, ma solo il suo corpo, un involucro vuoto la cui essenza immortale sarà in viaggio verso il posto che le spetta.¹⁶

Di fronte all'atteggiamento del maestro il discepolo non porrà più alcuna obiezione. L'unica rottura del rispettoso silenzio sarà la seguente:

Ma il sole, disse, o Socrate, è ancora, credo, sui monti, non anche è tramontato. E io so che altri assai più tardi bevono dopo che ne hanno avuto l'annuncio; e dopo aver mangiato e bevuto a loro volontà, e taluni perfino dopo essere stati insieme a loro piacere con chi vogliono. Tu dunque, se non altro, non avere fretta, perché c'è tempo ancora.¹⁷

In queste parole, per Sloterdijk, e nel silenzio che le segue, vi è il supremo atto filosofico del *cattivo discepolo* Critone. In questa frase vi è l'obiezione in favore della vita che si scaglia contro gli esordi della metafisica intesa come superamento del mondo (attraverso una sublimazione che può avvenire solo dopo, e tramite, la morte): in essa si può cogliere, con tutta la paradossalità cronologica del caso, l'eco della rivolta vitalista antimetafisica di Nietzsche. Sulla scena della morte più famosa della storia della filosofia Socrate e Nietzsche si incontrano, uniti e contrapposti al tempo. È in tal senso che Sloterdijk può affermare: «per Nietzsche la vita sembra essere la quintessenza del critonismo».¹⁸

Eppure, a un'osservazione ancora più attenta, nell'ultima domanda di Critone a Socrate è celata anche un'altra intuizione, se possibile, ancora più profonda, che agli altri discepoli sembra sfuggire. Egli, unico e un po' ridicolo *mondano* all'interno di una cerchia di iniziati alla morte, si rende conto di qualcosa, nell'atteggiamento di Socrate, che gli appare incomprendibile: questi sta *affrettando* la propria morte, quando invece qualsiasi altro uomo, nelle sue stesse condizioni, farebbe del tutto per procrastinarla. Critone sembra essere l'unico ad accorgersi che Socrate non solo non ha paura di morire, ma *ha fretta* che ciò accada al più presto. Il motivo della fretta socratica è quello che ci ha spinto a inserire le presenti riflessioni in un capitolo dedicato al linguaggio:

Figure come Socrate e Gesù incarnano l'avanguardia di una intelligenza della specie che non è d'accordo con la saggezza mediana autodistruttiva dei più.

Ciò che Critone giunge a notare nella fretta di Socrate è la serietà di una dottrina che risponde alla necessità di insegnare in pochi anni ciò che deve essere conosciuto affinché anime e comunità non finiscano male. [...] Questa educazione per l'esistenza nel mondo globalizzato è seria perché deve determinare in un tempo limitato ciò che è vitale per stati e regni [...] La fede in verità rivelate fu, negli ultimi due millenni,

l'organo di una precipitazione ragionevole che doveva aiutare le anime di chi è alla ricerca [*die suchenden Seelen*] a orientarsi nella fede in ciò che con la propria intelligenza ancora non possedevano. La fede dà a innumerevoli persone il coraggio di accogliere dai grandi maestri quello che il lume della loro propria intelligenza ancora non ha illuminato abbastanza.¹⁹

Per Socrate, così come per Cristo, la propria morte diventa un mezzo per scolpire indissolubilmente un insegnamento nelle menti delle persone, più incisivamente di come vi sarebbe potuta mai riuscire la scrittura.

La morte di Socrate rappresenta lo strumento potentissimo che egli lancia contro la realtà, al pari di una bottiglia incendiaria: solo turbando con un gesto simile le coscienze si può, nel breve lasso di tempo che la vita concede a un uomo, far sì che le proprie idee sulla conduzione degli uomini e degli stati rimangano impresse a lettere di fuoco sul libro della storia.

Nella loro creazione di dottrine metafisiche Socrate e Cristo si sottraggono, nella nostra prospettiva, a ogni fine metafisico o religioso; essi hanno compreso che il loro esempio, condensato nell'atto del sacrificio supremo, è ciò che permetterà a menti ancora troppo scarsamente illuminate di accettare una dottrina per cui solo pochi erano intellettualmente preparati.

Ciò che possiamo dire oggi riguardo a quei gesti è che essi hanno ottenuto l'ascolto per cui erano stati pensati:

a volte è necessario vivere poco prima dell'anno 2000 dopo Cristo per comprendere la connessione tra mancanza di tempo e apprendimento riguardo vita e morte senza nessun esoterismo e metafisica.²⁰

Desideriamo concludere il presente paragrafo ricordando il gesto che unì per l'ultima volta le figure di Critone e del suo maestro ormai morto: la mano pietosa del discepolo che si china sugli occhi spalancati del maestro, chiudendoli per l'ultima volta.

Mani ed occhi, simboli dell'ultimo contrasto tra insegnante e allievo. Contrasto tra Critone, che nella sua mano porterà il peso del mondo e della perdita dell'amico e maestro, e Socrate, che chiude i suoi occhi su questo mondo affinché molti altri, in questo mondo, li aprano.

■ Verso la galassia Gutenberg e oltre

*La Galassia Gutenberg*²¹ è il titolo di una fondamentale opera del grande studioso dei media canadese Marshall McLuhan, edita nel 1962.

Non potendo trattarne approfonditamente in questa sede, a causa dell'estrema complessità che la caratterizza e che ci condurrebbe troppo lontano, ci limitiamo a fornirne uno schizzo funzionale ai nostri intenti. In questo testo McLuhan offre un ampio e dettagliatissimo resoconto dei cambiamenti apportati a tutti i livelli della società dall'introduzione della stampa a caratteri mobili di Gutenberg, nel XVI secolo. Gli aspetti che ci interessano, perché direttamente collegati al pensiero di Sloterdijk, sono due.

Il primo è quello che vede nella società anteriore alla stampa un tipo di società prettamente *orale*, caratterizzata da una concezione dello spazio e del tempo che non sono quelli che noi, da Kant e Newton in poi, consideriamo degli *a priori*. Secondo McLuhan, lo spazio lineare, uniforme e divisibile, proprio della fisica newtoniana, è nient'altro che un *prodotto* della stampa: questa, introducendo la standardizzazione delle lingue e del format del sapere, ha per sempre contribuito, istituendolo, alla creazione dello spazio-tempo così come lo concepiamo oggi.

L'eredità di questa riflessione è fatta propria da ciò che Sloterdijk definisce *fonotopo*: con quest'espressione Sloterdijk designa il fattore acustico di inclusività delle società arcaiche (diretto retaggio dello "stadio delle sirene" noggettuale la cui definizione abbiamo riportato nel primo paragrafo della presente esposizione), che arriverebbe addirittura a essere un *proprium* dello stare-insieme degli esseri uma-

ni. Questo fattore appartiene anche, in una prospettiva mcluhaniana, a tutte le culture non influenzate dalla stampa (*tribali*); per Sloterdijk la concezione è la stessa, con l'unica, seppur fondamentale, differenza, che il *fonotopo*, è una categoria antropologica non-superabile, che semplicemente si modifica col mutare delle formazioni sociali umane, ma che non può essere rimosso.

Il secondo punto interessante, da una prospettiva sloterdijkiana, è il valore che ha il medium tecnico della scrittura nelle analisi mcluhaniane. Questo, e McLuhan è stato uno dei primi, se non il primo, a notarlo, influenza direttamente il pensiero e il modo di vedere dell'epoca che lo ha prodotto, e di quelle che lo hanno adottato. Generalizzando, «il *processo* del mutamento è implicito nelle *forme* della tecnologia dei mezzi di comunicazione».²²

È questa la scoperta, solo apparentemente banale, di McLuhan: *i media* sono non solo i vettori dei cambiamenti, ma essi sono importanti ai suoi fini, tanto quanto lo stesso contenuto che essi veicolano. Insomma, nessun contenuto senza medium. Concetto espresso in un famoso *slogan* mcluhaniano: «il medium è il messaggio».²³

Attraverso queste coordinate mediologiche cercheremo di seguire un percorso che ci porti a comprendere come e perché Sloterdijk abbia spostato il proprio interesse dalla filosofia del linguaggio a quella dei media.

La filosofia del linguaggio, legata all'istituzione-libro, appare, già negli anni Sessanta a McLuhan, come superata nella direzione dei nuovi media *elettrici* (lo studioso canadese non parla ancora di *elettronica* ne *La Galassia Gutenberg*). Riteniamo che Sloterdijk concordi in pieno con tale posizione. Per questo, nel presente paragrafo, non parleremo più di linguaggio, ma di *media*, riprendendo così anche le considerazioni della parte iniziale del nostro lavoro.

Lì avevamo descritto i tre stadi noggettuali, osservando il loro carattere mediale. Se per il primo stadio noggettuale (quello dell'inclusione nell'utero materno) fanno da pendant i fenomeni d'insulazione e di condivisione dello

spazio (che Sloterdijk tratta nel primo e nel terzo volume di *Sfere*), e per il secondo (lo stadio delle sirene) le analisi sul fonotopo sopra accennate e altre di filosofia della musica (che non possiamo, ovviamente, seguire qui), per il terzo stadio (quello che vedeva il passaggio dall'immersione fetale nel medium amniotico alla trasposizione post-parto della vita entro altri media, primo tra tutti quello aereo-atmosferico) cercheremo di porre, come correlati, gli studi mediologici che andiamo qui di seguito a sviluppare.

■ L'autoaccoppiamento

Una prospettiva privilegiata sulla mediologia ci viene fornita dalle considerazioni sloterdijkiane sulla figura dell'uomo in quella *bolla mundana* che è il suo appartamento: a partire da esse riteniamo possa essere ricostruito esemplarmente il ruolo e la portata dei nuovi media sulla costituzione dell'individuo nell'epoca attuale.

Sloterdijk, trattando della figura moderna dell'uomo *da appartamento*, sostiene che la sua solitudine sia del tutto peculiare: una solitudine *condivisa*. Una condivisione che è ai limiti della schizofrenia, in quanto è una condivisione *con se stessi*. Sloterdijk usa il termine *Autoaccoppiamenti* [*Selbstpaarungen*] per definire adeguatamente questo concetto. Si è soli con se stessi nell'appartamento, e al contempo si è circondati da una moltitudine di sé fantasmatica, ma anche pesantemente materiale.

Questi Sé non sono entità psichiche, ma tecniche, di una concretezza disarmante: «la condizione della messa in opera dell'autoaccoppiamento sono i media che abbiamo designato col termine di egotecniche – i vettori mediali correnti del compimento di sé, che permettono ai loro utilizzatori un ritorno costante a se stessi e, *eo ipso*, la costituzione della coppia con se stessi».²⁴

Queste *egotecniche* possono essere adeguatamente definite anche come *tecniche di solitudine*²⁵ [*Einsamkeitstechniken*]. Quest'espressione, come quella di oggetto, viene mutuata da Sloterdijk da Thomas Macho. Le tecniche

di solitudine non sono nient'altro che tutte quelle tecniche (la cui forma originaria è l'alfabeto) che hanno permesso, nel corso della formazione delle culture, di passare da una forma di esistenza totalmente condivisa, quale è quella propria delle civiltà orali, a una che permette l'introspezione del singolo, il rapporto a se stessi e, di conseguenza, la nascita dell'individuo nel senso moderno del termine.

Ovviamente parlare di *autoaccoppiamento* in una *bolla mundana* non può che far pensare a una trasposizione della realtà del primo stadio nogettuale a un piano esterno:

L'espressione *autosimbiosi* [*Autosymbiose*] deve indicare che la struttura diadica della sfera primitiva può, in determinate condizioni, essere formalmente messa di nuovo in scena [*nachgespielt*] dagli individui – se, e solo se, questi dispongono degli accessori mediali necessari a installarsi totalmente nell'autoaccoppiamento delle relazioni costituite. Ciò di cui si tratta, nella metafisica del quotidiano, sotto il concetto di indipendenza, si rivela, dal punto di vista sferologico, come una virtualizzazione della diade attraverso l'autoaccoppiamento [*Selbstpaarung*], la cura di sé [*Selbstsorge*], auto-completamento [*Selbstergänzung*], auto-modellamento [*Selbstmodellierung*]. In questa prospettiva si può comprendere l'appartamento come un atelier di rapporti a sé [*Selbstverhältnissen*].²⁶

Col termine *autosimbiosi* si intende quello che finora abbiamo chiamato *autoaccoppiamento*. La citazione appena riportata è illuminante, in quanto spiega con estrema chiarezza come l'appartamento sia la cellula monosferico-architetonica in cui l'individuo trova – tramite mezzi tecnologici – quell'accoppiamento che sembrava totalmente perduto dopo la catastrofe della venuta al mondo.

Prassi egotecniche particolarmente interessanti sono, ad esempio, il diario intimo e la pratica della cosmesi. Il primo rappresenta la preistoria di tutte le tecniche di autoaccoppiamento e di creazione dell'individualità per

mezzo di un rapporto tecnico a se stessi. Nelle seconde invece è riscontrabile il segno dello spirito del tempo: al culto dell'individualità si assomma quello dell'esteriorità fine a se stessa. A tal proposito è interessante notare che, nella lingua italiana, il termine comune per indicare gli strumenti di cosmesi è *trucchi*: esattamente lo stesso che definisce gli effimeri artifici del mago, destinati a essere svelati, e che, al fondo, non contengono altro che l'inganno della loro stessa apparenza.

Altro momento emblematico delle tecniche di autoaccoppiamento citate da Sloterdijk è l'atto di *prepararsi qualcosa* (da mangiare) [*Etwas-für-sich-Zubereitens*]. In questo gesto quotidiano è condensato uno dei più importanti momenti arcaici originari del vivere-lo-spazio-condiviso dell'essere-*sapiens*: il collettivo vegliare sul fuoco affinché la comunità umana sia protetta dai pericoli esterni, come gli animali feroci, e possa nutrirsi di cibo cotto. Quando l'uomo solo nell'appartamento gira la manopola del gas per cucinarsi qualcosa non siamo più nell'ambito della veglia condivisa del fuoco che ha permesso all'animale *sapiens* di divenire uomo, ma nello spazio della routine del vizio che ha standardizzato e isolato le pratiche di benessere che precedentemente erano il frutto consapevole di uno sforzo collettivo.

Evidenti pratiche attive di solitudine, momenti come quello appena elencato fanno parte della costituzione della soggettività moderna così come si è creata a partire dal Medioevo, diventando quella che oggi conosciamo (e di cui facciamo parte). Entro tale cornice non può mancare l'analisi dei media tecnologici di autoaccoppiamento maggiormente legati al dispiegamento universale della tecnica.

Ad esempio la radio riesce a fare ciò che prima della sua produzione era impensabile: creare un fonotopo individuale. Avevamo visto che il fonotopo, quale comunità di creazione e condivisione di suoni e rumori, era stato considerato da Sloterdijk come uno dei luoghi principali delle primigenie associazioni umane. Attraverso la possibilità di ripetizione e selezione di campane musicali *ad hoc* la radio si sostituisce al fonotopo quale creatore d'indi-

dualità collettiva: è l'individuo a scegliersi il proprio fonotopo privato, facilmente deducibile dalla collezione di compact disc che fa bella mostra di sé nella maggior parte dei salotti. È evidente come qui vi sia stata la trasformazione di una tecnica formatrice d'identità collettiva in una tecnica di solitudine.

È interessante notare come Sloterdijk interpreti anche la televisione in chiave fonotopica:

Anche la coesistenza, divenuta normale, di un mezzo centinaio di programmi televisivi, non può mascherare il fatto che la televisione, per il suo modo di azione fonotopica, non è altro che una radio a cui è stato aggiunto l'elemento visivo.²⁷

Vedremo che Sloterdijk, appropriatamente, in seguito darà una connotazione differente al fenomeno-televisione. La riduzione della televisione a una radio che produce immagini sembra qui una forzatura, introdotta per incentrare tutta l'attenzione sulla componente fonotopico-radio-televisiva.

Sloterdijk ritiene però necessaria, anche nelle sue versioni tecnologizzate, la tendenza all'estroversione propria dell'elemento fonotopico: la comunità radiotelevisiva, pur singolarizzata attraverso il processo d'isolamento-autoaccoppiamento, tende a estroflettersi verso un'alterità continuamente cercata, addirittura agognata, e che viene ricercata per il solo fatto di essere alterità (e non per una qualche qualità interna): esempio lampante di ciò sarebbero gli ossessivi culti per le *star* e per la loro vita privata.

Da parte nostra riteniamo ancor più significativi i dati d'ascolto dei *reality show*: persone senza qualità che non fanno niente vengono osservate costantemente da milioni di spettatori: è questo forse il dato più significativo relativo alla necessità di apertura verso l'altro dell'esperienza (audio-) fonotopica.

Un'altra espressione della necessità di aprirsi all'alterità del fonotopo contemporaneo è per Sloterdijk il telefono:

nei confronti dei media a senso unico più

diffusi (radio, televisione, giornale, libro) il telefono detiene un doppio privilegio ontologico: non solo trasmette (più spesso) delle chiamate provenienti dal reale, ma pone anche colui che è stato chiamato, dal momento in cui risponde, in una simultaneità (vissuta come reale) con colui che chiama – all'altezza d'Essere con l'attore dell'appello [*Appells*] a distanza. Tenuto conto di questo effetto d'immediatezza, è legittimo descrivere il telefono come un biofono – ciò che è di meno di una vita non può chiamare. [...] La vicinanza effettiva non è più la vicinanza nello spazio, ma la vicinanza telefonica.²⁸

Dunque il telefono, e Sloterdijk definisce Internet un'estensione di esso (così come la televisione lo è della radio), è il limite tecnico della chiusura autoreferenziale del fonotopo: bi-unità, canale d'accesso all'alterità, è il punto in cui le tecniche di solitudine fonotopiche raggiungono il limite delle proprie possibilità.

Tale interpretazione non sembra tener conto della moderna ipertrofia dei rapporti telefonici. Quando Sloterdijk afferma che *ciò che è di meno di una vita non può chiamare*, pare non tener conto dei moderni servizi di chiamata automatica a fini commerciali, così come sembra dimenticare l'esistenza delle segreterie telefoniche e dei messaggi preregistrati. Forse allora il telefono è solo limitatamente un biofono, almeno fino a quando non risponde la segreteria telefonica, o ci *chiama* un messaggio preregistrato.²⁹ Anche la riduzione di internet a una mera estensione del telefono ne misconosce profondamente il carattere olistico.

Infatti internet, attualmente, può funzionare anche da telefono, con la caratteristica però di poter anche epochizzare totalmente il proprio referente, quando la sua funzione smette di essere meramente telefonica.

Se internet è solo, come ci dice Sloterdijk, un ampliamento del telefono, lo è, per noi, nel senso dell'*Aufhebung*, in quanto ci dà la possibilità di usare contemporaneamente mezzi di comunicazioni letterari (come le e-mail), visivi (immagini, filmati, web-cam) e uditivi (telefo-

no), la cui simultanea molteplicità dissolve la prospettiva telefonica del legame biologico dell'uomo all'uomo, che era la sua caratteristica principale dalla prospettiva sloterdijkiana.

La sottovalutazione di internet quale medium totalmente innovativo rispetto ai precedenti è forse dovuta a un legame (implicito) troppo stretto con la distinzione di Marshall McLuhan tra *medium caldo* e *medium freddo*.³⁰

Il *medium caldo*, secondo il mediologo canadese, è quello che porta alla frammentazione e alla specializzazione, e che non induce l'utente alla partecipazione attiva, ma che bensì lo rende passivo rispetto a una serie di prospettive trasmesse univocamente. Media caldi sono, ad esempio, l'alfabeto fonetico e la sua principale estensione tecnologica, il libro. Il *medium freddo* è al contrario legato al mondo dell'inclusività e della comunicazione orale proprio delle società pre-alfabetiche o non-principalmente-alfabetiche. Esso comporta un elevato grado di partecipazione individuale e collettiva: media freddi sono il telefono, il giornale e la televisione.

Sloterdijk, come abbiamo visto, riconduce internet a un'estensione visiva del telefono, a nostro parere perché lo ritiene un medium freddo, almeno quanto e come lo è il telefono. In realtà crediamo che internet sia un medium non riconducibile alla bipartizione mcluhiana, in virtù del suo sincretismo. Esso è l'unione in un'unica entità a-spaziale e a-temporale dei media freddi e caldi mai apparsi finora. E dunque ha la capacità di includere ed escludere al contempo. Basti pensare alle barriere poste dai linguaggi informatici dal difficile apprendimento, e al contempo all'estrema fruibilità di molte delle risorse virtuali.

Riteniamo che la prosecuzione dell'argomentazione sloterdijkiana sull'appartamento quale luogo di solitudine in cui avviene il progressivo e costante autoaccoppiamento dell'uomo, acquisti maggiore comprensibilità se rapportato al medium-internet.

Ad esempio Sloterdijk vede l'appartamento come un erototopo³¹ minimo in cui l'accoppiamento sessuale prende principalmente la forma dell'onanismo, ossia dell'autoaccoppia-

mento. È la solitudine della casa per single a creare, per il filosofo di Karlsruhe, l'autoerotismo quale pratica emblematica della modernità. Ancora più significativo, a tal fine, è il binomio Sé-internet, in quanto l'ipertrofia dell'immagine sessuale sulla rete ha raggiunto una diffusione che nessun medium ha mai avuto la capacità di esprimere. E riteniamo che questo sia possibile solo in virtù del carattere di *tecnica di solitudine da appartamento* che internet, nella sua accezione erototopica, assume.

Sloterdijk vede le pratiche di fitness individuali e di autoaggiornamento intellettuale come effetti della contrazione dovuta alla forma-appartamento dell'ergotopo³² e dell'alethotopo.³³ Se, per quanto riguarda il *fitness* (moderno strumento di scarico individuale dello stress, che però, bisogna ammettere, è ancora sopravanzato da quello collettivo delle palestre), concordiamo con Sloterdijk nel ricondurlo al medium-televisione, invece, per quanto riguarda le pratiche di autointensificazione alethotopica, crediamo che sia ancora internet l'emblema dell'egotismo mediatico contemporaneo. Più che la lettura privata di libri e riviste, nonché la visione di film e documentari (esempi citati dal Nostro), oggi la più diffusa e completa pratica individuale alethotopica è il *downloading* di informazioni dalla rete: la pratica di *scaricare* è ciò che si è sostituito rapidamente all'accumulo di testi.

Sembra avverata la previsione platonica del *Timeo*, in cui vi era il timore che la scrittura aiutasse l'uomo non a ricordare, ma a dimenticare, dal momento che forniva supporti capaci di immagazzinare sapere al posto della memoria individuale e collettiva: il carattere più diffuso della pratica del *downloading* sembra essere infatti la connessione tra mole gigantesca di dati immagazzinati e l'impossibilità fisica di usufruire di essi nella loro totalità, talmente grande da non essere padroneggiabile.

Le nostre considerazioni sul medium-internet, che si distanziano da Sloterdijk, sono però imprescindibili dalla sua trattazione dell'appartamento, in quanto riteniamo che sia solo il binomio solitario internet-apparta-

mento che possa dare l'idea completa del concetto di autoaccoppiamento.

Le considerazioni sulla forma del medium-internet ci portano anche a riflettere sull'impossibilità dell'esistenza di un medium *puro*: esso è un'illusione, come lo è il fatto che il medium porti un messaggio senza trasformarlo.

È questa l'opinione che McLuhan in tutta la sua opera si sforza di avversare. Secondo il mediologo è la *forma* a essere il carattere fondamentale del medium, forma che è da considerarsi del tutto scollegata dal proprio contenuto (che è un altro medium). È questo il senso profondo della già citata frase mcLuhaniana *il medium è il messaggio*. Vedremo che Sloterdijk farà propria questa concezione del medium, aprendo a essa delle interessanti prospettive sul piano della storia delle religioni e delle idee.

■ L'impossibilità di un medium puro: egiziani postmoderni

Il punto della produzione sloterdijkiana più significativo per l'esemplificazione del ruolo del medium è il capitolo VII³⁴ di *Sfere II*. Qui la mediologia di McLuhan è applicata all'ambito storico-religioso della formazione del cristianesimo: «È sovrano chi può farsi rappresentare come se fosse presente nel proprio rappresentante». ³⁵ Questo l'esordio, folgorante, dell'argomentazione di Sloterdijk.

La sovranità viene intesa come la possibilità di presentificarsi, da parte di un attore (sociale, politico, religioso), in un rappresentante. Chi ha un rappresentante, meglio due o più, attua la propria presenza in una lontananza indefinita, propagando i propri effetti come cerchi concentrici creati da un sasso lanciato nell'acqua. È per questo che avere rappresentanti è sempre stata prerogativa delle grandi strutture dotate di potere (imperi, stati, sette, società, aziende).

Ma perché la struttura di potere attui nella rappresentanza la propria presenza sono necessarie almeno due condizioni: che il rappresentato esista e che il rappresentante sia *puro*. In quelli che sembrano due truismi già trasparenti l'inganno mediologico che Sloterdijk ci an-

drà pian piano a svelare.

Per *medium puro* si intende un medium trasparente, privo di volontà propria, capace di essere permeato e attraversato totalmente, senza che l'esistenza del messaggero sia riscontrabile nel messaggio. Sloterdijk ci mostrerà come la posizione del medium diverrà sempre più equivoca. Un esempio di quello che può essere considerato un medium *puro* (nella sua astrazione fittizia) può essere la determinazione che l'antica setta eretica dei pauliciani dava di Maria, ossia quella di essere come una *canna* attraverso cui passò lo spirito angelico di Cristo senza ricevere alcuna contaminazione³⁶. Tale dottrina è presente anche nell'ortodossia cattolica, che però si distanzia dalla pauliciana perché questa considerava Maria solo come una donna pia, che, tra le altre cose, aveva avuto dopo Cristo altri figli da Giuseppe. Invece il cristianesimo cattolico esige una trasparenza perpetua dei propri media: Maria è vergine prima e lo sarà dopo la nascita di Cristo.

Sloterdijk porta avanti una fenomenologia del medium puro con particolare attenzione all'apostolato cristiano: Paolo sarà il primo medium ad assumere su di sé, con rilevanza *filosofica*, il compito non solo di rappresentare, ma anche di *essere* il veicolo finito di un messaggio infinito, dato da un emittente altrettanto infinito. Non bisogna mai dimenticare che primi media, quelli che hanno carattere più radicale e multiforme, sono gli uomini.

Partendo dalla figura di Paolo, Sloterdijk pone le basi per far esplodere la contraddizione che vi è nella posizione del medium: la necessità che esso sia puro e *al contempo* che non lo sia.

Abbiamo appena visto il motivo per cui il medium deve essere puro. Ma perché è necessario che esso non lo sia? La risposta di Sloterdijk è che: «il vero emissario può rappresentare in modo palese il signore sovrano solo se, come portatore dei segni, partecipa al contempo della sostanza del signore e la manifesta in presenza reale».³⁷

Vediamo sorgere la contraddizione insita in ogni messaggero: dover essere trasparente, obliato di sé, dileguante e al contempo portare

con sé l'elezione, e i motivi per cui l'elezione è caduta su di sé. Questo è vero anche per i messaggeri dei poteri effettivi. Ma con il messaggero apostolico vi è una differenza rilevante: se il medium di un potere effettivo tradisce il messaggio affidatogli è sempre passibile di verifica. Al contrario, le referenze dell'apostolo, postino di un servizio intermondano tra immanenza e al di là, non possono essere controllate. Il discorso dell'apostolo si basa su un circolo vizioso è *pre-originario*, in quanto egli non fa altro che ripetere la tautologia dell'affermazione critica "Lo sono". Cristo affermava di essere il Messia, e tale affermazione, performativamente, bastava a sé. Queste sono anche le condizioni dell'apostolo. Con la differenza che l'apostolo, anche volendo, non può confermare con atti (miracoli, ad esempio) l'origine del proprio mandato.³⁸

Ci si può chiedere a questo punto cosa abbia decretato la vittoria del *medium-ismo* cristiano nei confronti di quello preesistente delle altre religioni. Sloterdijk ne dà una spiegazione psicostorica, basata su considerazioni immunologiche³⁹: l'Apostolo ha vinto sulla Pizia, sugli sciamani e sui maghi perché l'umiliazione del narcisismo consistente nel farsi trasparente per il messaggio dell'Altro (con gli echi volutamente lacaniani che tale espressione porta con sé), nel caso dell'apostolo era compensata (a differenza degli altri casi) dalla partecipazione attiva al progetto divino. Come il dio biblico crea il mondo attraverso la parola, Paolo crea, con la sua parola, il mondo cristiano, la prima ecumene.

La ricompensa per il servizio postale paolino era il paradiso. Ma, nota acutamente Sloterdijk, il cristianesimo non avrebbe avuto (e non avrebbe tutt'oggi) tanto successo se le ricompense celesti fossero state limitate alla messaggeria apostolica. Infatti, «il messaggero ha successo solo quando riesce a convocare e a motivare messaggeri di secondo grado».⁴⁰

La forza del cristianesimo fu di non fornire una teoria astratta del mondo data da messaggeri che sventolavano la propria elezione come un foglio di via verso una beatitudine trascendente a loro riservata (come avevano fatto fino

ad allora tutti le classi sacerdotali delle altre religioni e come, di lì a pochi secoli avrebbe fatto lo stesso cristianesimo), bensì di proporre una *figura macrosferica di alleanza e una offerta di relazione d'intimità microsferica*, ossia una prospettiva di salvezza universale a chiunque si fosse fatto portavoce del messaggio, apostolo di secondo grado.

Il Cristianesimo fu il primo sistema a occuparsi di una propaganda generalizzata e dei mezzi con cui perpetrarla a tutto il mondo conosciuto.

Gli atti fondatori del contro-impero escatologico parallelo cristiano sono gli atti degli apostoli e dei martiri. Essi non sono l'esposizione del Messaggio, ma le storie di chi ha portato il Messaggio. La divinizzazione del lavoro del postino dell'Assoluto.

La conseguenza politica necessaria della ricerca di universalità del cristianesimo fu una domanda di imperialità integrale:

che lo spazio globale di annuncio e proclamazione del messaggio cristiano fosse concepito effettivamente come imitazione escatologica della sfera imperiale del mondo e della presenza romana del potere nell'orbe terrestre mediterraneo lo dimostra praticamente tutta la prima letteratura cristiana dall'Apocalisse di San Giovanni fino alla dottrina agostiniana de *La città di Dio*.⁴¹

Ormai il Messaggio ha creato l'impero. Ma cosa ne è del messaggero? Cos'è veramente il messaggero, canna vuota o prescelto araldo dell'Assoluto? È possibile che esista un medium veramente puro? Cerchiamo di rispondere a queste domande, con Sloterdijk. Per farlo è necessario però un passo indietro, per comprendere appieno l'esito del discorso sloterdijkiano.

■ Mosè, un egizio

Questo è l'argomento scelto da Freud per uno dei saggi più noti e dibattuti della sua produzione: *L'uomo Mosè e la religione mono-*

teista.⁴²

Scritto in tre parti negli anni dal 1934 al 1938 è un esempio paradigmatico di analisi sulla reale possibilità di un medium di essere trasparente. Consideriamo brevemente la seconda parte del saggio, *Se Mosè era egizio*:

Freud, dopo che nella prima sezione aveva cercato di dimostrare l'origine egizia di Mosè partendo dall'analisi della struttura del mito della sua nascita, cambia approccio al problema. Passa dal mito alla storia del faraone "eretico" Amenofi IV/ Eknathòn che, intorno alla metà del XIV secolo a.C., istaurò, per i 17 anni del proprio regno, al posto del politeismo tradizionale egizio, un monoteismo rigido, la venerazione del dio solare Atòn, imposto con la violenza. Violenza che venne ripagata ben presto: alla morte del faraone, il suo nome venne proscritto, i templi del dio unico distrutti.

Ma, ovviamente, non è verosimile che una religione si possa estirpare di colpo; dovette necessariamente rimanere qualche adepto deluso, magari qualche sacerdote decaduto, di Atòn. Freud propone l'ipotesi che Mosè fosse proprio uno di questi che, avendo visto morire le proprie ambizioni col faraone Eknathòn, decise di crearsi un popolo proprio, approfittando del periodo di vacanza del potere centrale che seguì la morte di Eknathòn. Si mise a capo dei futuri ebrei, gli diede il proprio dio (tra Atòn e il dio veterotestamentario vi sono impressionanti coincidenze che Freud evidenzia), e li rese eletti, dandogli la pratica che rendeva superiore, il proprio popolo, quello egizio: la circoncisione.

In seguito Mosè sarebbe stato trucidato dal proprio popolo, che poi, pentito, sviluppò la tradizione di un futuro ritorno dello stesso Mosè alla guida di coloro che lo avevano ucciso. Freud a questo punto si confronta col problema storico di *Yahweh*. Originariamente tale divinità era un dio sanguinario dalla forma di serpente. Come poteva coincidere col diafano e irrepresentabile dio di Mosè l'egizio? Freud sostiene che il popolo ebraico, nato dall'unione di più tribù, originariamente aveva un'anima religiosa divisa: da una parte il primitivo *Yah-*

weh, dio ctonio adorato dalla parte del popolo originaria della tribù dei Medianiti, dall'altra il dio unico predicato da Mosè a coloro che aveva portato con sé dall'Egitto, il suo seguito, che sarebbero poi divenuti i Leviti.

Yahweh sarà il risultato dell'unione di alcune caratteristiche del dio-serpente con Atòn e verrà reputato il vero artefice dell'uscita dall'Egitto, Mosè sarà invece "risarcito" con l'attribuzione dell'instaurazione del canone religioso monoteista del popolo (che invece, più probabilmente, era stata opera di un sacerdote medianita).

Come s'inserisce il saggio freudiano nelle nostre considerazioni sul medium? Freud, esemplarmente, ci dice qualcosa riguardo Mosè in linea con le considerazioni da cui siamo partiti.

Ossia che anche il medium più trasparente sarà necessariamente opaco, lontano costitutivamente dalla purezza (che pure dovrebbe appartenere all'essenza del medium).

Mosè, il fondatore della legge ebraica, non è ebreo. Il dio Atòn, che egli annuncia, è un dio dell'amore, ma Mosè, secondo la tradizione fatta propria da Freud, è un uomo duro, iracundo, tutt'altro che amorevole. *Yahweh*, non è il dio unico, che non può essere né nominato né rappresentato. È un dio-serpente, mostro annidato sotto un vulcano, che esige sacrifici di sangue. La storia dell'antico testamento è fatta di rimozioni e omissioni, risarcimenti postumi, sincretismi tra divinità. Insomma, Freud ci guida verso la realtà del medium che, come comincia a essere sempre più evidente, è tutt'altro che pura.

■ Paolo, un ebreo

Torniamo al capitolo VII di *Sfere II*. Sloterdijk nelle ultime dieci pagine pone il nucleo costruttivo della sua argomentazione, dopo aver raccontato un episodio poco noto della storia della cultura. Si tratta di una controversia storica nata nell'ambito della riflessione filosofico-teologica di alcuni pensatori ebrei del '900: Rosenzweig, Taubes, Ben-Chorin.

Come Freud aveva ritrovato alla radice

dell'ebraismo il nucleo di un'eresia egiziana sopravvissuta all'ortodossia che l'aveva rimossa per ben due millenni, questi autori applicano le stesse categorie di pensiero all'ebraismo nei confronti del cristianesimo.

Nel Cristianesimo trionfante grazie all'ebreo Saulo, divenuto poi l'apostolo Paolo, vi sarebbe in realtà il trionfo della religione ebraica, perpetrata con altri mezzi: il cristianesimo paolino sarebbe il compimento dell'ebraismo, trasformato in religione universale tramite i mezzi della propaganda e dell'apertura a tutti i gruppi etnici.⁴³

Sarebbe dunque l'Ebraismo ad aver vinto nel cristianesimo, il rimosso del cristianesimo destinato a ritornare sempre e comunque, secondo la legge freudiana, e a rendere diviso nella sua propria essenza il soggetto religioso. In quest'ottica essere cristiani significa necessariamente essere *anche*, in primo luogo, ebrei. Ebrei di un ebraismo compiuto, quindi eretico. Cristiani cripto-ebrei, eretici, necessariamente. *Marrani*, secondo l'infamante definizione degli inizi dell'età moderna, affibbiata agli ebrei spagnoli convertiti. Letta in tale ottica la nota frase di Paolo (*I Lettera ai Corinti, cap. XI, v.19*) *Oportet et haereses esse* ("è necessario che vi siano [anche] eresie") assume quasi il significato di un messaggio criptato.

■ Paolo, un egizio

Se portiamo alle estreme conseguenze le precedenti considerazioni, attraverso gli strumenti fornitici da Sloterdijk e Freud, possiamo arrivare al rovesciamento della tesi sulla presunta purezza del medium apostolico. O addirittura alla distruzione del concetto di medium, inteso come insieme di forma esteriore e di contenuto.

Paolo, l'Apostolo, che col suo viaggiare ha creato l'ecumene cristiana, è stato colui che, in realtà, ha fatto conoscere in ogni angolo del globo la religione di *Yahweh*. Agente segreto inconsapevole (?) dell'ebraismo ha creato con le sue parole l'impero del cristianesimo trionfante, che però è anche il regno dell'ebraismo continuato con altri mezzi. Dobbiamo però

ricordare la lezione di Freud su Mosè: *Yahweh* è solo un *Atòn* egizio un po' più strisciante. Il dio degli ebrei sarebbe sostanzialmente il dio degli eretici egizi del XIV secolo a.C. Il Dio dei cristiani dunque non sarebbe altri che il vecchio *Atòn* egizio passato attraverso il camuffamento ebraico sotto il nome di *Yahweh*. Ma non è questa la chiusura del ragionamento di Sloterdijk. Il suo intento non è farci soffermare sulla necessaria opacità di ogni medium, e sul fondo di rimozione che vi è in ogni messaggio che pretende di essere univoco.

Sloterdijk, nella trilogia di *Sfere*, fa una grande opera di archeologia filosofica della cultura in vista di un'analisi del presente: per questo la sua riflessione sul medium religioso da Paolo ai teologi ebrei del Novecento non può che sfociare nella contemporaneità. Qual è il senso che assume *oggi* il discorso sul medium? Sloterdijk lo racchiude in una frase: «la rappresentazione ha la priorità».⁴⁴ La priorità su *ogni* cosa, secondo Sloterdijk.

Il discorso sloterdijkiano non vuole convincere i cristiani di essere in realtà adoratori di *Atòn*. Vuole semplicemente mostrare che il medium di un messaggio, e particolarmente quello di un messaggio religioso come quello cristiano, non è importante per quello che *riporta*. Importante è il motivo per cui egli inizia la propria opera di corriere. E questo motivo è stato il bisogno dell'uomo di creare un sistema di immunità, a livello psicologico prima e materiale poi, che lo difendesse dall'esteriorità assoluta, estranea, priva di dèi e uomini. Questo sistema (che Sloterdijk definisce con il termine *macrosfera*) è stata per secoli l'ecumene cristiana, fondata sul messaggio paolino, entro cardini eurocentrici e rigorosamente monoteisti.

La rappresentazione ha la priorità (Il medium è il messaggio, se volessimo esprimerci attraverso il linguaggio McLuhaniano) anche sul rappresentato, che può tranquillamente essere Atòn, Yahweh, Dio, il dio-serpente medianita o niente: essa sopravvivrà finché servirà all'umanità come sistema immunitario. Ossia, per Sloterdijk, fino all'epoca moderna, in cui tale sistema immunitario monocentrico e

monolaterico è crollato sotto i colpi del policentrismo attuale, fatto della scoperta delle Americhe, della globalizzazione terrestre, della circolazione del capitale.

Chiudiamo queste considerazioni sul medium in ambito storico-religioso con la stessa citazione con cui Sloterdijk conclude il suo capitolo, una breve parabola kaffiana, la migliore descrizione dell'attuale «libero mercato dei messaggi, che, per quello che si vede, resterà come il suo stadio finale».⁴⁵ La parabola è la seguente:

furono invitati a scegliere tra l'essere re o corrieri dei re. Da veri bambini, tutti vollero essere corrieri. Perciò esistono soltanto i corrieri, i quali galoppo attraverso il mondo e, non essendoci re di sorta, si gridano l'un l'altro i loro messaggi divenuti privi di senso. Ben volentieri la farebbero finita con la loro misera esistenza, ma non osano farlo per via del giuramento da loro prestato.⁴⁶

Il medium si è totalmente separato dal messaggio, che rimane, nelle sue mutevoli forme, in circolazione, esposto a ogni interpretazione e privo di referente.

Forse, in quello che può essere considerato uno slogan sloterdijkiano: *C'è l'informazione*, è riassunto tutto il senso del medium all'epoca della latenza del messaggio.

■ L'ultimo profeta: messianismo televisivo

Abbiamo appena esaminato come per Sloterdijk, nella sua fase di pensiero più recente, la riflessione sul linguaggio abbia lasciato il posto a quella sui media. Dunque non più un pensiero orientato classicamente e heideggerianamente a studiare la costellazione uomo-linguaggio come rapporto privilegiato e accesso univoco all'essenza. Ma un pensiero, fortemente influenzato dall'analisi mediologica, che ha fatto dell'interesse per *tutti* gli strumenti del comunicare il proprio fulcro.

In tale ottica il fenomeno-linguaggio, particolarmente nella sua accezione tipografico-

libresca, è un fenomeno che non ha alcun carattere di necessità. È solamente una delle innumerevoli costellazioni uomo-media sviluppatesi nel corso dei secoli. Non la prima né l'ultima, né tantomeno quella definitiva. Sloterdijk, come McLuhan, vede nei media delle *estensioni del sé* continuamente aggiornate dall'uomo, che influenzano radicalmente chi le ha ideate, soprattutto a livello inconscio. In ciò non vi è valutazione morale, ma semplice constatazione, interesse antropologico, diretta conseguenza delle analisi nogettuali sulla costituzione della soggettività. Andiamo a concludere il presente lavoro coniugando in maniera compiutamente esplicita l'analisi sui media e il terzo stadio nogettuale.

Sloterdijk parte, come più volte accennato, da analisi biologiche e antropologiche quando definisce la terza relazione nogettuale come quella che riguarda il mutamento di medium: quando il bambino nasce, lascia il medium acquatico-amniotico-placentario che lo ha visto sorgere dal nulla all'esistenza. L'aria è il primo medium che ci accoglie dopo la prima apocalissi, quella primigenia, che viviamo. Ad essa, in essa, si sovrapporranno una serie di media molteplici e diversi, che lungo tutta la vita cosciente formeranno sfere d'inclusività dal grado di partecipazione sempre più elevato, cercando l'avvicinamento mimetico con il medium amniotico pre-originario. In tal senso sia le entità sociali più ampie (dalla metafisica onto-teo-logica occidentale, agli Stati nazionali moderni) per arrivare a quelle più piccole (dalla setta esoterica alla coppia senza figli che vive in un appartamento) hanno la stessa funzione insulativo-climatico-mediologica: creare per l'individuo uno stato di sospensione entro una realtà confortevole.

I media propriamente detti sono mezzi la cui essenza è finalizzata proprio alla creazione di un surrogato tecnico dell'amnios che ci permetta un'esperienza paragonabile a quella pre-originaria.

È per analizzare la diversità di esperienze che ciascun medium porta con sé che Sloterdijk passa dai suoi interessi originari (il legame tra venire-al-mondo e venire-al-linguaggio) a quelli

per altre forme di coinvolgimento mediatico.

Dopo aver visto come le sue analisi sia siano orientate prima sulle forme di inclusione mediatica proprie dell'ambito tecnico (telefono, stereo, radio, internet) e storico-religioso poi, facciamo un passo indietro per recuperare alcune interessanti considerazioni sul medium-televisione (esposte in *Selbstversuch*⁴⁷), che come abbiamo visto precedentemente, in *Sfere III*, è trattato forse troppo sbrigativamente. Nelle battute conclusive⁴⁸ del testo Sloterdijk schizza un'analisi molto interessante del medium televisivo che può essere riassunta con una frase-slogan à la McLuhan: «gli intermediari sono dei redentori».⁴⁹

Questa affermazione può essere considerata la condensazione di tutte le analisi che erano state fatte lungo il testo sulla televisione, incentrate principalmente sul carattere di profonda *libertà* che le apparterebbe. La televisione, secondo Sloterdijk, racchiude tutto il contenuto del medium tecnico e religioso, in quanto ci dà una molteplicità di programmi, lasciandoli però indifferenziati: essi sono privi di messaggio insomma, e danno così la possibilità a ciascuno di seguirne uno diverso.

La televisione è un messia che dà a ciascuno la possibilità di creare la propria religione di redenzione personale, attraverso la selezione dei programmi: buona novella e palinsesto televisivo finiscono per coincidere:

Gli individui, in fin dei conti, vogliono essere lasciati tranquilli, no? Vogliono anche dell'eccitazione [...], ma vogliono sempre e soprattutto che li si lasci tranquilli; questa tranquillità oggi la possono avere, una volta per tutte. La televisione ci informa sul fatto che, ogni cosa, al fondo, non è che immagine. Nella televisione si conclude la storia della redenzione dell'umanità. [...] La televisione è l'ultima tecnica di meditazione dell'umanità, nell'era che segue quella delle religioni regionali elevate.⁵⁰

La televisione rappresenta l'ultima forma, quella definitiva, di *pausa dal mondo*. Nell'epoca del ritirarsi dei macrosistemi immunita-

rio-religiosi è la TV più del sonno, delle droghe, dell'alcool, a offrire quell'orizzonte quasi-messianico di uscita dal mondo e dal tempo necessario all'uomo per sfuggire al peso dell'esistenza. Ciò è insito nel carattere stesso della trascendenza, che la televisione mette a nudo: il fatto che essa sia una dimensione ritmica e non metafisica⁵¹. È nella pausa dal mondo che comincia con la pressione del tasto di accensione sul telecomando che vi è la contrazione estrema del movimento di pendolarità esistenziale che sempre è stato un bisogno e un'ossessione per l'uomo.

La televisione rappresenta l'ultimo messia, quello postmoderno, che fa della discrezione⁵² e dell'accondiscendenza alle umane debolezze quotidiane la propria neutra novella: in esso vi è la sostituzione di ciò che era la Grande Notte [*Grosse Nacht*], la Grande Indifferenza [*Grosse Indifferenz*], la Grande Non-Volontà [*Grosse Nicht-Wollen*], esperienze proprie dell'orizzonte metafisico-religioso, con una serie di piccole notti, piccole liberazioni, piccole indifferenze, tra le quali è sempre possibile lo *zapping*. Con la TV finisce l'epoca del bisogno metafisico di apocalissi estesa a tutto l'esistente, a cui si sostituisce quello dall'apocalissi, discreta e quotidiana, che si esplica nel semplice gesto di spegnere l'apparecchio.

Note

¹ P. SLOTERDIJK, *Zur Welt kommen-zur Sprache kommen*, Suhrkamp, Francoforte 1988.

² J.L. BORGES, *El libro de arena*, Emecé, Buenos Aires 1975 (trad. it. *Il libro di sabbia*, in: J.L. BORGES, *Tutte le opere*, vol. 2, a cura di D. PORZIO, Mondadori, Milano 1985, in particolare pp. 648-652).

³ *Ivi*, p. 650.

⁴ P. SLOTERDIJK, *Zur Welt kommen-zur Sprache kommen*, cit., p. 50.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 54.

⁶ P. SLOTERDIJK, *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*. Suhrkamp, Francoforte 1998; Id., *Sphären II - Globen, Makrosphärologie*. Suhrkamp, Francoforte 1999; Id., *Sphären III - Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Francoforte 2004.

⁷ P. SLOTERDIJK, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Francoforte 1993.

⁸ P. SLOTERDIJK, *Zur Welt kommen-zur Sprache kommen*, cit., pp. 108-112.

⁹ E. CIORAN, *De l'inconvénient d'être né*, Gallimard, Paris 1973 (trad. it., *L'inconveniente di essere nati*, traduzione di L. ZILLI, Adelphi, Milano 1991, p. 20).

¹⁰ *Ivi*, cit., p. 112.

¹¹ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Zur Welt kommen-zur Sprache kommen*, cit., p. 48.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 155-175.

¹³ *Ivi*, p. 161.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 167-168.

¹⁵ P. SLOTERDIJK, *Wie wurde der „Todestrieb“ entdeckt? Zu einer Theorie der seelischen Endabsichten mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Jesus und Freud* in Id., *Weltfremdheit*, cit., pp. 161-212.

¹⁶ PLATONE, *Fedone*, pp. 115c-116a.

¹⁷ *Ivi*, p. 116e.

¹⁸ P. SLOTERDIJK, *Weltfremdheit*, cit., p. 207.

¹⁹ *Ivi*, pp. 210-211.

²⁰ *Ivi*, p. 212.

²¹ Cfr. M. MCLUHAN, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto University Press, Toronto 1962, (trad. it. *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, a cura di M. BELPOLITI, G. GAMALERI, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2006).

²² *Ivi*, p. 50 (trad. it., p. 67).

²³ È questo il titolo del primo paragrafo dell'altro testo fondamentale di McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Routledge and Kegan, London 1964, p. 7 e segg. (trad. it. *Gli strumenti del comunicare*, a cura di P. ORTOLEVA, P. PALLAVICINI, traduzione di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 29 e segg.).

²⁴ P. SLOTERDIJK, *Sphären III*, cit., p. 584.

²⁵ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Sphären I*, cit., nota 160 p. 390; TH. MACHO, *Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik*, in: A. ASSMANN, J. ASSMANN (Hg): *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI*, W. Fink, München 2000, pp. 27-44 (consultabile online alla pagina <http://www.culture.hu-berlin.de/tm/?node=72>).

²⁶ P. SLOTERDIJK, *Sphären III*, cit., p. 587.

²⁷ *Ivi*, p. 594.

²⁸ P. SLOTERDIJK, *Sphären III*, cit., pp. 595-596.

²⁹ Cfr. M. FERRARIS, *Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2005.

³⁰ Cfr. M. MCLUHAN, *Understanding Media*, cit., p. 24 e segg. (trad. it., p. 42 e segg.).

³¹ Con quest'espressione Sloterdijk definisce la tendenza umana a creare rapporti interpersonali più o meno duraturi basati sull'attrazione erotico-sessuale.

³² Con quest'espressione Sloterdijk intende considerare le comunità umane come portatrici di stress condiviso e cooperativo: gli uomini si aggregano per diminuire (condividendolo) lo stress a cui il mondo quotidianamente li sottopone.

³³ Con quest'espressione Sloterdijk definisce la tendenza umana all'aggregazione in vista del raggiungimento della *verità*, intesa come scoperta, esperienza di ciò che, precedentemente appartenente al regno dell'ignoto, poi giunge alla luce della conoscenza. A tal proposito l'aggregazione avviene tramite strumenti quali, tra gli altri: i riti d'iniziazione, la trasmissione di insegnamenti, lo studio e il riconoscimento sociale delle classi che hanno accesso alle conoscenze.

³⁴ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Sphären II*, cit., pp. 667-787.

³⁵ *Ivi*, p. 667.

³⁶ Mi riferisco qui al testo classico sulle eresie di R. MANSELLI *L'eresia del male*, Morano, Napoli 1980. Il capitolo sui paucicani è alle pp. 76-83.

³⁷ P. SLOTERDIJK, *Sphären II*, cit., p. 675.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 681.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 683-684.

⁴⁰ P. SLOTERDIJK, *Sphären II*, cit., p. 687.

⁴¹ *Ivi*, p. 696.

⁴² S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1938), in: S. FREUD, *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, Fischer, Frankfurt a.M. 1950 (trad. it., *L'uomo Mosé e la religione monoteista*, in: S. FREUD, *Opere*, vol. XI, a cura di C. MUSATTI, Bollati Boringhieri, Torino 1967-1980, pp. 329-453).

⁴³ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Sphären II*, cit., p. 774.

⁴⁴ *Ivi*, cit., p. 783.

⁴⁵ *Ivi*, p. 787.

⁴⁶ *Ibidem*; il passo di Kafka è relativo alle sue meditazioni personali e risale al 1914 (cfr. F. KAFKA, *Confessioni e diari*, Mondadori, Milano 1972, p. 722).

⁴⁷ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Carl Hanser, München 1996.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 122-148.

⁴⁹ *Ivi*, p. 142.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 142-143.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 145.

⁵² Non a caso McLuhan intitola *Television: the Timid Giant* la sezione 31 di *Understanding Media*, cit, p. 336 e segg. (trad. it., p. 277 e segg.).