

Il problema dell'uomo tra Peter Sloterdijk e Arnold Gehlen: una questione antropologica.

di Antonio Lucci

1. Il problema della formazione del Sé in Peter Sloterdijk

Nel presente saggio intendiamo delineare le basi di un confronto possibile tra Peter Sloterdijk e Arnold Gehlen, relativamente alla problematica della costituzione della soggettività e alla questione della tecnica. I punti che intendiamo dimostrare nella nostra esposizione saranno principalmente due: il legame che c'è, per quanto riguarda le analisi relative al soggetto, tra Gehlen e Sloterdijk, e la base "antropologica" della teoria della soggettività di quest'ultimo. Vedremo che il cardine di questa teoria della soggettività sarà la nozione di "ambiente" e ancor di più di "medium", termine che va inteso nell'accezione più ampia possibile: come milieu d'immersione totale e continua entro cui tutti i attori sono posti e che agisce e retroagisce sulla loro costituzione soggettiva.

Già a una prima analisi, prendendo in esame la totalità della produzione sloterdijkiana, il tema del soggetto appare centrale per l'autore tedesco. È possibile riscontrare un interesse che va dagli anni '80 (portato avanti da testi come *Eurotaoismus*¹, *Zur-Welt-Kommen, zur-Sprache-kommen*²), ai pieni anni '90 (*Im Selben Boot*³, *Selbstversuch*⁴), per arrivare alle soglie del 2000 (*Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*⁵, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*⁶). È con questi ultimi due testi che le analisi sloterdijkiane sulla nascita del soggetto giungono a piena

¹ Sloterdijk, P., *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

² Sloterdijk, P., *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

³ Sloterdijk, P., *Im selben Boot*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.

⁴ Sloterdijk, P., *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*. Carl Hanser, München, 1996.

⁵ Sloterdijk, P., *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998 [d'ora in avanti Sp. I]. Trad. it. *Bolle. Sfere I*, Meltemi, Roma, 2009.

⁶ Sloterdijk, P., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001. Trad. it. *Non siamo ancora stati salvati*, Bompiani, Milano, 2004

maturazione: dopo le sperimentazioni linguistiche e concettuali dei primi lavori è negli ultimi due che Sloterdijk giunge a una concezione piena e articolata sulle modalità di costituzione della soggettività.

Infatti il primo volume della trilogia *Sfere* rappresenta una summa delle analisi sloterdijkiane sulla nascita dell'individuo dei due decenni precedenti. Il punto nodale delle considerazioni che intendiamo analizzare qui è costituito dalla nozione di *noggetto* [*Nobjekt*]. Sloterdijk mutua questa nozione dal teorico dei media Thomas Macho, definendola nei seguenti termini: «*Noggetti*: Si tratta di co-realtà che, con una modalità che non prevede confronto, aleggiano come creature della vicinanza, nel senso letterale del termine, davanti a un sé che non sta loro di fronte: trattasi precisamente del pre-soggetto fetale».⁷

Il primo *noggetto* di cui Sloterdijk tratta è la madre, da intendersi come ricettacolo d'intimità, come spazio interno che già dal momento in cui vi è il concepimento ci fa essere-in-situazione: proto-ambiente, immagine e ricordo ancestrale, che pone l'uomo nella condizione di essere influenzato dall'inclusione materiale entro coordinate spaziali concrete. E questo co-originariamente al suo formarsi: l'uomo viene all'essere nello spazio, l'inclusione-in è la caratteristica psichico-semanticamente originaria di una soggettività che ancora non è tale. Il *noggetto*, per Sloterdijk, rappresenta un punto di partenza fondamentale e un momento di rottura con importanti tradizioni filosofiche: innanzitutto quella che lega originariamente, innanzitutto e per lo più, l'essere alla determinazione temporale. Secondo Sloterdijk il *noggetto* (e, successivamente, il soggetto) precipuamente è-in-uno-spazio: e ciò quando ancora un tempo propriamente detto non esiste (vale a dire prima dell'evento della soggettivazione per eccellenza, la nascita).

Sloterdijk con questo concetto pone le basi (a livello di antropologia fisica e filosofica) di quella che sarà tutta la sua teoria del soggetto successiva. Il termine "noggetto" porta in sé il rifiuto della terminologia filosofica e metafisica classica: nella sua formulazione risulta evidente il distacco dalla bipartizione soggetto/oggetto fulcro dell'ontologia occidentale. Sloterdijk prepone lo stadio del *noggetto* a quello dell'individuazione (i *noggetti* sono realtà che, pur non essendo meri oggetti, non sono ancora soggetti), e questo in polemica con la tradizione freudiana: a Freud Sloterdijk rimprovera la fissazione all'oggetto che, a suo parere, caratterizzerebbe i tre stadi di formazione (sessuale) dell'individualità: orale, anale, genitale. Secondo Sloterdijk le "esperienze" (se di esperienze si può parlare nel caso di non-ancora-soggetti) decisive per la formazione della soggettività *precedono* e non seguono la nascita. E sono esperienze *mediali*, di rapporto; si potrebbe dire, con lessico fenomenologico, *intenzionali*: si creano in un *tra*, in una situazione. A questo va ad aggiungersi il fatto che la relazione all'oggetto, nelle non-relazioni *noggettuali*, è sospesa dalla mancanza di un soggetto propriamente detto. Appare evidente come la cura con cui Sloterdijk sceglie la propria terminologia non sia casuale: essa è indice di una precisa volontà di emancipazione dalla terminologia della tradizione filosofica.

⁷ Sp. I, op. cit., p. 298.

Secondo il parere di chi scrive uno dei punti più fecondi della teoria sloterdijkiana è proprio l'ipotesi di una riforma di alcune categorie fondamentali dell'ontologia e della logica occidentale: quelle che Sloterdijk chiama "ontologia monovalente" (l'essere è, il non essere non è) e "logica bivalente" (vero/falso). Sloterdijk, sulla scia di pensatori come Gotthard Günther e Bruno Latour, che hanno criticato l'impianto metafisico classico basato sulle bipartizioni summenzionate (Latour chiamandolo addirittura "costituzione", termine che ricorda il *Ge-stell* heideggeriano, nella sua traduzione vattimiana con *im-pianto/im-posizione*), cerca, anche attraverso la propria scrittura, che potrebbe essere definita una *poetica filosofica* (se si intende col termine "poetica" il richiamo alla *poiesis* greca) di sfuggire a un'*impasse* concettuale considerata ormai definitiva.

Il mutamento stilistico fa da *pendant* alle innovazioni teoretiche della proposta sloterdijkiana: è solo a partire dalla sua teoria del *nogetto* che Sloterdijk può pensare il rifiuto delle categorie sostanzializzanti di una logica non mediale. Ed è soltanto a partire da quella teoria che può portare avanti le sue analisi sulla storia della cultura intesa come *uterodicea*: come il tentativo, sempre tardivo e sempre incompleto, di ricreare all'esterno, tramite mezzi tecnici, le condizioni oggettuali perdute al momento dell'individuazione.

A questo punto della nostra esposizione Sloterdijk sembra aver trovato nel *nogetto* le condizioni pre-originarie di possibilità della soggettività, il punto di partenza per una nuova grande narrazione: un'antropologia filosofica teoreticamente e scientificamente fondata, che faccia di un Sé costruito attraverso nuove coordinate il proprio punto di partenza. Vedremo che questa però è solo una prima fase del percorso teoretico sloterdijkiano che andiamo qui di seguito a sviluppare.

2. Venire-al-mondo, Venire-alla-tecnica: seconda natura e allotecnica.

Una delle fonti meno citate e, a nostro parere, più importanti, della speculazione sloterdijkiana è Arnold Gehlen. Diffusamente ne viene fatta menzione solo nel terzo volume della trilogia di *Sfere*⁸, per lo più in toni critici. Riteniamo invece che la teoria della soggettività sloterdijkiana sia impensabile senza il retroterra gehleniano che la struttura: lo stesso tentativo sloterdijkiano di "incarnare" le proprie analisi sull'uomo nella sua costituzione psichico-biologica, e il modo ardito in cui questo progetto viene portato avanti, a nostro parere, non può non essere paragonato agli intenti originari del movimento dell'antropologia filosofica di inizi '900, di cui Gehlen fu uno dei massimi esponenti.

Arnold Gehlen, pone al centro della propria speculazione l'idea che l'uomo sia un "animale carente per natura" [*Mängelwesen*]: fisicamente non adattato (a differenza di tutti gli altri esseri viventi non possiede strutture fisiche specifiche di adattamento a un determinato ambiente),

⁸ Sloterdijk, P., *Sphären III - Schäume, Plurale Sphärologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

non specializzato, privo di un forte impianto istintuale che gli permetta di padroneggiare gli stimoli provenienti dall'ambiente esterno e di rispondere a essi prontamente, con reazioni immediate (secondo Gehlen, per quanto riguarda l'uomo, si può parlare solo di "residui istintuali").

A questa condizione congenita di carenza, a questa "prima natura", l'essere umano riesce a supplire tramite la propria "seconda natura": è con questa espressione che Gehlen definisce la tecnica, e di conseguenza tutti gli impianti culturali creati dall'uomo nel corso della storia.

La posizione di Gehlen è stata discussa e criticata a lungo nel corso del '900: è la posizione di un pensatore che fu pesantemente colluso con il nazismo, decisamente distante dal darwinismo. La critica classica avanzata a Gehlen da una posizione darwiniana ortodossa (che in alcuni luoghi anche lo stesso Sloterdijk fa propria) è la seguente: un "animale carente" non avrebbe mai potuto avere un successo evolutivo senza precedenti come quello che ha avuto l'uomo. Probabilmente, pur contenendo un'argomentazione inoppugnabile, questa posizione non coglie appieno il portato del discorso gehleniano, o meglio, coglie solo la prima parte del ragionamento: Gehlen, dopo aver esposto la sua teoria dell'uomo come "animale mancante", ci dice anche che l'uomo «è per natura un essere culturale»⁹. È dunque la capacità tecnica (la "cultura") ad essere la risposta "evolutiva" dell'uomo ai problemi posti dalla natura. Sloterdijk partirà proprio da questo punto (oltre che dalle considerazioni sul soggetto riportate all'inizio) per spiegare la sua peculiare concezione di "antropogenesi": per dimostrarlo andremo ora a considerare i testi *Im selben Boot*¹⁰ e *Nicht Gerettet*¹¹, che possono essere letti assieme, come portatori di una stessa idea.

In *Im selben Boot* Sloterdijk opera una genealogia del politico tripartita secondo un criterio cronologico: paleopolitica, politica classica, iperpolitica.

Vogliamo qui analizzare, estrapolandola dal suo contesto d'appartenenza, la *paleopolitica*, in quanto riteniamo che la sua descrizione possa aiutare a comprendere la particolare concezione sloterdijkiana del fenomeno dell'antropogenesi.

Sloterdijk pone l'antropogenesi nel passato umano, nell'epoca dell'umanità preistorica. Facendo ciò si sottrae sia a una prospettiva gradualista-continuista, sia a una prospettiva (di stampo heideggeriano, ad esempio) che vede nell'uomo l'esponente di un *evento*, diviso dal resto dei viventi da una differenza ontologica che lo rende a essi incommensurabile.

Ciò appare ancora più chiaro se si analizza ciò che Sloterdijk considera come "evento originario".

Nell'originaria costituzione del gruppo sociale più antico, l'orda, Sloterdijk individua il *luogo* di formazione originario dell'umanità. L'orda rappresenta un gruppo totale e inclusivo in cui i propri membri sono allevati e sostenuti al fine di perpetuare l'esistenza dell'orda stessa;

⁹ Gehlen A., *Prospettive antropologiche*, Il mulino, Bologna, 1987, pag. 187

¹⁰ Op. cit. [d'ora in avanti ISB]

¹¹ Op. cit. [d'ora in avanti NG]

sarebbe questa, per Sloterdijk, la forma originaria della (paleo-)politica: «Per ciò che concerne la paleopolitica [...] l'importante non è che essa presupponesse l'uomo, ma che essa produca l'uomo. [...] La paleopolitica è il miracolo della ripetizione dell'uomo attraverso l'uomo»¹².

È dunque l'orda l'unità umana originaria, fonte di distanza rispetto al mondo naturale e luogo originario della prima separazione natura-cultura mai provata precedentemente da alcun essere vivente. Questa separazione originaria va presa come evento *antropogenetico* nel senso anche strettamente etimologico del termine: *antropo-genetico*. La separazione dalla forma di vita animale totalmente integrata nella realtà naturale porterà l'uomo, secondo Sloterdijk, a un'evoluzione, e tale termine va preso anche con tutte le sue caratterizzazioni biologiche, che non seguirà più, soltanto, il tracciato segnato dalla natura, ma anche uno, diverso e divergente, dovuto alla sua evoluzione culturale, sociale, politica. "Tecnica" potrebbe glossare Gehlen. La vicinanza tra i due autori su queste tematiche crediamo cominci a diventare evidente.

Come del tutto in linea con le teorie di Gehlen appaiono considerazioni come la seguente: «Le particolarità biologiche dell'*homo sapiens* sono, a livello generale, il risultato dell'evoluzione in incubatrice interna all'orda. È già l'inizio, per l'uomo, della storia naturale della non-natura. [...] È nell'incubatrice delle orde primitive che hanno avuto luogo, per l'uomo, le più sconvolgenti esperienze biologiche di plasmazione»¹³.

Definendo l'orda come un'*incubatrice*, si allude qui alla capacità di questo *luogo sociale* di fornire all'essere umano caduto nel tempo, gettato nell'esistenza, un apparato sociale, tecnico e simbolico (per quanto arcaico) che lo aiuti a inserirsi nella realtà data e che gli dia la possibilità di perpetuare la propria esistenza insieme ad altri suoi simili.

Le precedenti considerazioni ci hanno preparato ad affrontare uno degli argomenti centrali del volume *Nicht gerettet*. Come visto, Sloterdijk arriva a considerare l'uomo come l'unico animale che si separa dal corso evolutivo biologico della propria specie in virtù di un'automanipolazione dovuta al proprio modo di rapportarsi (tecnico) alla natura circostante. Quest'automanipolazione viene definita da Sloterdijk *antropotecnica*.

«Per farla finita con la messa in pericolo di sé che infesta l'essere-*sapiens* a causa della sua singolare posizione biologica, gli uomini hanno prodotto l'inventario delle procedure di autoformazione di cui oggi discutiamo, riassumendole nel concetto complessivo di cultura [...] Delle tecniche di formazione dell'uomo che agiscono a livello culturale fanno parte le istituzioni simboliche come le lingue, le storie di fondazione, le regole matrimoniali, le logiche della parentela, le tecniche educative, la codificazione dei ruoli per sesso ed età e, non ultimi, i preparativi per la guerra, così come i calendari e la divisione del lavoro; tutti quegli

¹² ISB, op. cit., pagg. 16-17: "Für die Paläopolitik (...) ist es wesentlich, dass sie „den Menschen“ nicht voraussetzt, sondern Menschen hervorbringt. (...) Paläopolitik ist das Wunder der Wiederholung des Menschen durch des Menschen."

¹³ ISB, op. cit., pagg. 19-20: "Die biologischen Sondermerkmale des *homo sapiens* insgesamt als Ergebnisse der hordeninternen Brutkasten-Evolution begreift. Schon hier fängt im Menschen eine Natur-geschichte der Unnatürlichkeit an, (...) Im alten Hordenbrutkasten glückten die erstaunlichsten Experimente über die Menschenförmigkeit."

ordinamenti, tecniche, rituali e abitudinarietà insomma con cui i gruppi umani hanno preso “in mano” da soli la propria formazione simbolica e disciplinare. E con questa mano, potremmo dire più esattamente, essi stessi sono diventati per la prima volta degli uomini appartenenti a una cultura concreta. Questi ordinamenti e forze formative vengono indicati in modo appropriato con l’espressione di antropotecniche.»¹⁴

Questa è probabilmente la definizione più chiara e completa che Sloterdijk dà di *antropotecnica*.

I procedimenti che Sloterdijk definisce come *antropotecnici* sarebbero dunque l’insieme di tutte le pratiche sociali che, nella storia dell’uomo, hanno formato nel suo insieme la *cultura*. Qui tale termine è da intendersi come collettore dei fatti umani propriamente detti, non solo come ciò che viene inteso come *cultura* nel linguaggio quotidiano.

Il concetto di *antropotecnica* sloterdijkiano, a questo punto ci sembra evidente, è direttamente collegato (per non dire derivato) da quello di *seconda natura* gehleniano.

Il passo in avanti che Sloterdijk compie consiste nel calare nella biologia del soggetto quelli che definisce come “meccanismi dell’antropogenesi”: insulazione (la tendenza dell’uomo a creare ambienti e abitazioni, “spazi antropogeni”, in cui svolgere la propria esistenza), liberazione dai limiti corporei (l’uso dell’utensile), neotenia (mantenimento a livello biologico dei caratteri fetali anche in età adulta), trasposizione (meccanismo che permette di ricondurre il non-noto al noto, l’esempio classico sloterdijkiano è quello del linguaggio che, heideggerianamente, porta il “velato” al “dis-velamento”) sono i quattro meccanismi che vengono a sintetizzarsi nel quinto, quello della corticalizzazione, che li sussume tutti nell’organo-cervello. Qui Gehlen e Darwin vengono coniugati arditamente: la seconda natura viene localizzata nel cervello quale organo principale dell’adattamento biologico.

Le considerazioni espone in questo paragrafo rappresentano, nei nostri intenti, un necessario complemento a quelle del primo, rispetto a cui operano un minimo, ma decisivo, scarto: se lì veniva teorizzato un soggetto quasi-autotrofo, che plasmava il mondo a partire dalla sua esperienza intima, addirittura a partire dalla propria pre-soggettività, ora ci troviamo di fronte a una concezione della soggettività più complessa, che vede l’essere umano come un risultato di rapporti, di tecniche e di *routines*, che hanno *retroagito* sulla sua costituzione, fino a renderlo quello che è.

Il soggetto forte (usiamo volutamente qui quest’ossimoro solo apparente, in quanto abbiamo notato come il soggetto, istanza pre-soggettiva, abbia una grandissima importanza per la storia della saoggettività, che verrà influenzata sempre e costantemente dalle pre-esperienze oggettuali), delineato in *Sfere I*, viene implementato (e con ciò, paradossalmente, depotenziato nella sua soggettività) dal rapporto con l’alterità (culturale e tecnica): da essa infatti riceve un *feedback* che lo

¹⁴ NG, op. cit., pagg. 158-159

modifica, tramite i propri effetti di ritorno. Si cominciano a intravedere, attraverso queste notazioni sull'importanza della tecnica, i tratti di un mutamento di paradigma rispetto alla teoria della costituzione della soggettività che sembrava essersi delineata con la formulazione del concetto di oggetto.

Per esplicitare al meglio questo concetto sarà necessario introdurre i concetti di retroazione e feedback, quali *questions en retours*, vere e proprie *Rückfragen* del nostro percorso.

3. Le istituzioni: retroazione e a priori acquisiti.

È noto come la teoria antropologica di Gehlen faccia da supporto e da *pendant* ideologico alla “filosofia delle istituzioni” dell'autore tedesco, esposta principalmente nel testo *Urmensch und Spätkultur*¹⁵. Come abbiamo visto Gehlen parte dalla sua peculiare analisi dell'uomo quale “essere carente”, per poi concentrarsi sulla sua “seconda natura” tecnico-culturale. Seconda natura che in realtà è già “prima”: non c'è uomo senza almeno i barlumi di una tecnica rudimentale. Lo svilupparsi progressivo della tecnica, e con questo termine intendiamo anche le prassi socio-culturali che vanno a instaurarsi nelle comunità umane nel loro continuo progredire, crea quelle che Gehlen chiama “istituzioni”: la religione, la storiografia, l'arte, la filosofia, il diritto, le configurazioni politiche.

Le istituzioni permettono a noi, animali carenti, di sgravarci del peso di cui ci opera la natura: il dover costantemente rispondere a un'infinità di stimoli ambientali, senza avere però i meccanismi fisici e istintuali con cui tutti gli altri animali vi fanno fronte. Questo processo di sgravio è definito da Gehlen “esonero” [*Entlastung*]. L'esonero è la caratteristica precipua di tutte le configurazioni tecniche create dall'essere umano. Le istituzioni rappresentano il punto più elevato del processo di auto-organizzazione delle strutture esoneranti. Queste infatti tendono a una progressiva complessificazione e a una successiva autonomizzazione (che Gehlen chiama “cristallizzazione”). È esattamente a questo punto dell'argomentazione gehleniana che intendiamo agganciare il nucleo problematico delle nostre riflessioni.

Infatti le opere di Gehlen danno adito all'ipotesi che le formazioni tecnico-culturali (le “istituzioni”) possano *retroagire* sulle soggettività dei singoli individui, modificandole.

Il circolo uomo-istituzioni-uomo non sarebbe, in quest'ottica, “neutro”, senza scarti. L'ultimo passaggio, quello istituzioni-uomo, comporterebbe un ritorno cognitivo, semantico, simbolico e linguistico tale da provocare modifiche radicali negli esseri umani stessi:

«Se si considera il fatto che la sfera della cultura umana ha nei fatti un significato biologico sembra logico applicare anche qui, come generalmente succede, il concetto di ambiente, utilizzato con successo in zoologia. Tuttavia c'è una differenza essenziale: bisogna collegare senza dubbio la mancanza organica di mezzi dell'uomo con la sua attività

¹⁵ Gehlen A., *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano, 1994

edificatrice di cultura e concepire entrambi come due fatti che si *condizionano strettamente a vicenda* da un punto di vista biologico»¹⁶.

Questa tesi ha dei caratteri a nostro parere decisivi, per diverse motivazioni. La prima è una radicale revisione delle teorie classiche della soggettività: si parla di a priori storici, sociali, o per meglio dire, *tecnici*, acquisibili. Di strutture create dall'uomo che, retroagendo, influenzano la stessa costituzione della soggettività umana: una teoria della conoscenza, ad esempio quella kantiana, che si basa sull'analisi delle strutture a priori della conoscenza e sulle loro condizioni di possibilità viene posta seriamente in discussione da assunti teorici come quelli appena presentati, che postulando la mancanza di fissità di queste strutture, ne negano l'universalità. La seconda è la messa in questione dell'evoluzionismo, per quanto riguarda l'essere umano: non la selezione naturale su base biologica, ma una selezione culturale sulla base di caratteri interni alla cultura stessa, sarebbe il criterio di evoluzione dell'animale della specie *homo sapiens*.

Gehlen era ben cosciente delle implicazioni teoriche del concetto di "a priori acquisito"¹⁷:

«A priori acquisito: nell'uomo verrebbero fissate tanto fisicamente quanto spiritualmente delle modificazioni temporalmente condizionate (storiche) in modo da influenzare irreversibilmente le categorie fondamentali di un essere. Già Max Scheler non assumeva più una costante dell'apparato spirituale di categorie ma solo modificazioni delle strutture della stessa coscienza. Si potrebbe applicare la stessa idea anche alla costituzione dell'uomo in generale, con ciò però si inseriscono elementi lamarckiani nella teoria dell'evoluzione. Qui sussistono ancora molti interrogativi»¹⁸.

Ci sembra che queste considerazioni siano del tutto in linea con le tesi di Sloterdijk sull'antropotecnica e sull'antropogenesi intese come istanze evolutive che partono dalla coesistenza già culturale degli uomini nelle orde primarie.

Anzi, tali analisi possono addirittura rappresentare, in un certo senso, il *trait d'union* con le (apparentemente scollegate) considerazioni iniziali sul concetto di *nogetto*.

Infatti, abbiamo visto che il concetto di *nogetto* fa della fluidità e della mancanza di fissazione all'oggetto le sue caratteristiche principali. Questo fa sì che sia la medialità, l'essere-strutturato-a-partirte-da-una-situazione, l'elemento che lo contraddistingue. La costituzione *nogettuale* della soggettività rende questa intrinsecamente dipendente dalla sua apertura all'essere-in.

¹⁶ Gehlen A., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli, 1990, pag. 88. (corsivo nostro)

¹⁷ Concetto derivato da Max Scheler a cui, per altro, Gehlen, non dedicherà che cenni sporadici nelle sue opere.

¹⁸ Gehlen A., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli, 1990, pag. 267

È questo il paradosso dell'antropologia sloterdijkiana: l'uomo dipende dal suo retaggio pre-natale, e da un trauma originario (il cambiamento di medium entro cui si è inseriti: da quello amniotico a quello aereo), ma questo retaggio e questo trauma lo costringono ad aprirsi, a crearsi continuamente attraverso la tecnica, la cultura, le istituzioni. Se volessimo parafrasare una bella frase sloterdijkiana potremmo dire: Siamo condannati alla libertà come alla musica e alla nostalgia¹⁹.

È all'autopoiesi che la struttura dell'a priori acquisito ci condanna dunque, un'autopoiesi che non ci vede però come soggetti-padroni, come agenti del nostro proprio destino, bensì come *prodotti*, come risultati di pratiche e tecniche culturali che ci sono proprie, ma che contengono in sé il germe dell'estraneità assoluta: Sloterdijk non si nasconde che il destino della filosofia nell'epoca contemporanea è quello di confrontarsi continuamente con le possibilità di autogenesi dischiuse all'uomo dalle nuove biotecnologie. Lo statuto di queste è ambiguo, se da un lato appaiono la "normale" prosecuzione dell'autopoiesi tecnica del soggetto cominciata con la sua stessa venuta all'essere, dall'altro è innegabile che esse aprano a scenari inquietanti, in cui è sempre presente il fantasma dell'eugenetica.

Riteniamo che a questo punto appaia evidente l'affinità tra Sloterdijk e Gehlen sulla questione del soggetto. Per entrambi gli autori veniamo al mondo venendo alla tecnica, che ci è consustanziale ed estranea al contempo. È grazie alla tecnica che siamo quello che siamo, ed è la tecnica a renderci *uomini*.

È nella luce cangiante che la tecnica diffonde sull'uomo che le categorie di natura e cultura si confondono, rendendo visibili i tratti del suo volto.

¹⁹ Cfr. Sloterdijk P., *Das ästhetische imperativ*, Philo & Philo Fine Arts, Hamburg, 2007, pag. 63