

Il processo antropotecnico di civilizzazione. Note sul valore immunitario delle pratiche in Peter Sloterdijk e Norbert Elias.

Luca Valsecchi

Abstract. *This paper aims to highlight the immunitary role of practices within Peter Sloterdijk's philosophy and Norbert Elias's sociological theory of the civilizing process. Starting from a theoretical perspective, I will outline some point of affinity between the immunitary aim of what Sloterdijk calls "anthropotechnics" and the development of customs and manners described by Elias. In both cases a general tendency towards the reduction of uncertainty, unpredictability, risks of harm by violence or sudden and violent death, will be found within the inner core of habitual, repeated actions. It will be clear, in fact, that the increase in human interdependence and social differentiation, with their reduction of immediacy, theorized by Elias, describe something quite similar to what Sloterdijk sketches as the anthropological need to distance from the immediate pressure of reality expressed in the building of habits and institutions.*

Riassunto. *L'articolo si propone di sottolineare il ruolo immunitario delle pratiche nella filosofia di Peter Sloterdijk e nella teoria sociologica del processo di civilizzazione delineata da Norbert Elias. Partendo da un punto di vista teorico, si tratterà di evidenziare alcuni punti di affinità, una certa "aria di famiglia", tra lo scopo immunitario di ciò che Sloterdijk chiama "antropotecnica" e lo sviluppo di costumi e maniere descritto da Elias. In entrambi i casi, all'interno del nucleo di azioni abituali ripetute, sarà riscontrata una tendenza generale alla riduzione dell'incertezza, dell'imprevedibilità, del rischio di danno derivante da violenza o di morte violenta e improvvisa. Si chiarirà infatti come le teorie di Elias circa l'incremento dell'interdipendenza e della differenziazione sociale nei rapporti umani, con la loro conseguente riduzione dell'immediatezza, descrivano qualcosa di piuttosto simile a ciò che Sloterdijk abbozza nei termini di bisogno antropologico di distanza dall'immediata pressione della realtà espressa nella costituzione di abitudini e istituzioni.*

Keywords. Anthropotechnics, Civilizing process, Immunity, Habits, Institutions.

Parole chiave. Antropotecnica, processo di civilizzazione, immunità, abitudine, istituzioni.

Luca Valsecchi è dottorando in Mutamento Sociale e Politico tra l'Università degli Studi di Firenze e l'Università degli Studi di Torino. Laureatosi in filosofia all'Università di Torino con una tesi dedicata alla possibile politicità del concetto sloterdijkiano di antropotecnica e all'intreccio tra esercizi di soggettivazione e dinamiche istituzionali, i suoi interessi di ricerca vertono sul nesso tra pratiche, genesi dei soggetti individuali e genesi dei soggetti collettivi, a partire dal dialogo tra le prospettive di autori come Peter Sloterdijk, Heiner Mühlmann, Dieter Claessens e Norbert Elias.

EMAIL: luca.valsecchi@unifi.it

*fino ad allora dovranno ripetersi di continuo:
"la civilizzazione non è ancora compiuta: è in divenire".
Norbert Elias*

1. Introduzione. Una premessa metodologica.

Norbert Elias e Peter Sloterdijk? Potrebbe sembrare un accostamento azzardato. I riferimenti alla nozione di *Zivilisationsprozeß*, seppur presenti qua e là, disseminati all'interno dell'opera del filosofo di Karlsruhe, sembrano tutti accomunati da un carattere occasionale e sporadico, e l'uso della stessa pare essere più generico che tecnico. Anche nei rari luoghi

in cui il richiamo alla teoria di Elias appare più chiaro, esso non supera la mera suggestione o il riferimento ironico, senz'altro corroborato dall'ampia polemica circa la plausibilità dell'immensa costruzione teorica di Elias scatenata dalla critica – in cinque corposi volumi – dell'antropologo Hans Peter Duerr (1988), per il quale il processo di civilizzazione altro non sarebbe che un mito sociologico marcatamente eurocentrico e viziato da un pregiudizio teleologico di fondo.¹ Oltre a ciò, le loro rispettive produzioni sono espressione di percorsi intellettuali e di retroterra teorici profondamente diversi.

Norbert Elias è stato, com'è noto, uno dei più importanti sociologi del XX secolo: influenzato sia dalle scienze sociali tedesche sia dalla sociologia funzionalista anglosassone, si è interessato allo studio di fenomeni di lunga durata – quali i rapporti individuo-società, o il nesso tra mutamento delle forme di comportamento (e sensibilità) e mutamento delle strutture sociali – analizzati tramite l'originale messa a punto di una sociologia dei processi in cui risulta centrale il concetto di configurazione (*Figuration*), o rete delle interdipendenze (*Interdependenzgeflecht*). Peter Sloterdijk, invece, è senz'altro uno dei più noti e discussi filosofi viventi: la sua produzione, prolifica e in costante aggiornamento, spazia tra ambiti disciplinari diversi: antropologia filosofica, teoria dei media, estetica, teoria politica e *Kulturwissenschaft*, sconfinando persino nella letteratura e nella narrativa. Un approccio multidisciplinare costituito da molteplici linee argomentative, tra le quali assume una certa centralità la formulazione del problema antropologico, mediata – nell'oscillazione tra le tradizioni dell'antropologia filosofica e dell'antropologia storica (Lucci 2024b) – tanto dalla fenomenologia della costruzione umana di spazi proposta nella trilogia *Sfere*, quanto dall'introduzione della nozione di antropotecnica, chiave di lettura per comprendere il processo di antropogenesi così come la costituzione dei soggetti individuali e collettivi.

Si prenda ad esempio la conferenza tenuta a Varsavia l'11 ottobre 2010, *Von der Domestikation des Menschen zur Zivilisierung der Kulturen*, poi confluita nel volume del 2016 *Che cosa è successo nel XX secolo?*. Qui Sloterdijk, in esplicito dialogo con le tesi della *kulturge-netische Theorie* di Heiner Mühlmann (2023), si sofferma sui molteplici significati di ciò che chiama *processo di domesticazione*, delineando l'arco che procede dai primordi dell'addomesticamento antropotecnico di *homo sapiens*, da tempo compiuto, alla «domesticazione di secondo grado» (Sloterdijk 2017, 45), ancora di là da venire, che dovrebbe in futuro caratterizzare quelle unità internamente domesticate ma tra loro in un rapporto di polemogena non domesticazione che sono le culture. A questo proposito scrive:

[...] se si riuscirà a tenere sotto controllo per un lungo periodo i due esplosivi biologici delle culture umane, ossia i programmi di stress polemofili e le smodate tendenze alla riproduzione, si potrà formulare una prognosi fausta per il processo di autoaddomesticamento globale (oppure, come altri direbbero, per il “processo di civilizzazione”). (Sloterdijk 2017, 50).

Altri direbbero, scrive Sloterdijk...e *chi* altri se non Elias? Ciò detto, sebbene l'influenza di Elias sia qui più che evidente, non soltanto mascherata dietro all'accenno ironico sopra

¹ Quale testimonianza dell'adesione di Sloterdijk alla critica avanzata da Duerr si consideri il seguente passo di *Ira e tempo*: «Rimane vittima di una mistificazione chi parla dei tempi moderni senza prendere atto della misura in cui essi sono segnati da un culto privo di modelli di vendetta eccessiva. Bisogna ammettere che questo culto appartiene al punto cieco della storia della cultura – come se il “mito del processo di civilizzazione” non volesse solo rendere invisibile nella modernità la liberazione delle maniere più volgari (come Hans Peter Duerr ha mostrato con sconvolgente ricchezza documentativa), ma anche l'inflazione dei fantasmi di vendetta. Mentre la spinta globale della civilizzazione mira alla neutralizzazione dell'eroismo, alla marginalizzazione delle virtù militari, alla promozione pedagogica degli affetti pacifico-socievole, nella cultura di massa dell'epoca illuministica viene spinta a misura drammatica la venerazione delle virtù vendicative, se si possono chiamare così» (Sloterdijk 2019, 70-71).

citato, ma anche rintracciabile a livello dei contenuti – il riferimento al *sistema delle interdipendenze* come ciò la cui intensificazione consente non soltanto il controllo dell'imprevedibilità e della violenza nei rapporti tra gli individui, ma anche nei rapporti reciproci tra le entità statuali (Sloterdijk 2017, 48) –, ² è bene procedere oltre. Non è infatti nelle possibilità e nei limiti di questo lavoro stabilire, mediante una meticolosa indagine testuale, la perfetta rispondenza tra le tesi di Sloterdijk e quelle di Elias; o, ancora, la loro totale discordanza. Più forte è invece l'interesse verso il tentativo di operare un confronto teorico che sottolinei le affinità e i punti di contatto tra la prospettiva antropotecnica sostenuta da Sloterdijk e la teoria sociologica di Elias. E questo a proposito di un tema particolare, rispetto al quale si intende dimostrare l'opportunità di un tale intreccio – vale a dire, la questione del carattere *immunitario* di pratiche, esercizi, comportamenti, buone maniere, o, nei termini di Sloterdijk, antropotecniche.

A deporre in favore dell'approccio qui proposto è poi un ulteriore elemento, radicato in quel peculiare esercizio di pensiero che è la filosofia sloterdijkiana. Stando a quanto accennato si sarebbe portati a pensare l'ipotetico legame teorico tra Sloterdijk ed Elias come una sorta di *debito*, connotato da una certa dose di insolvenza (e apparente ingratitudine) del primo nei confronti del secondo. Debito, peraltro, supportato – o mascherato? – dall'adesione esplicita alle critiche di Duerr.

Un'immagine del genere, per quanto plausibile, rimane tuttavia parziale e manca di cogliere un punto determinante. Come è stato sottolineato (Bonaiuti 2019), il gesto che anima il filosofare di Sloterdijk prende le mosse da una posizione volutamente parassitaria. Un «parassitismo metodico», al contempo nuovo modo di abitare i testi e nuovo genere di critica, che consente al filosofo di Karlsruhe di installarsi – quale raffinato parassita – nella storia del pensiero (occidentale e non), per muoversi in essa con uno sguardo duplice, interno e laterale, operando selezioni, tradimenti calcolati, ibridazioni inattese e spiazzanti, risemantizzando vecchi concetti e inventandone di nuovi. Il tutto attraverso l'esercizio di una forma di esplicitazione che obbedisce a una logica della posterità o del supplemento.³ Logica di cui l'ironia è uno strumento fondamentale, atto non solo a sancire l'impossibilità di uno sguardo esterno al suo oggetto, o a fungere da dispositivo di pensiero che consenta di liberarsi da ogni forma di «ipnosi del maestro» (Sloterdijk 2024, 9), nonché immunizzarsi dai pericoli insiti nelle dinamiche identitarie e dalle tendenze paranoide proprie di ogni *esprit de système*. Ma anche, e soprattutto, per pensare *dopo* – con, contro e oltre – gli «antichi maestri»,⁴ per «giungere con le proprie forze» (9) là dove a loro non sarebbe piaciuto andare.

In base a queste premesse non si tratta allora di pensare il duplice riferimento di Sloterdijk a Duerr ed Elias nei termini di un *aut aut*: al contrario, proprio in virtù di quel parassitismo ironico che è la cifra del suo filosofare, entrambe le posizioni sono, entro il discorso sloterdijkiano, a loro modo vere e false; come nella cibernetica di Gotthard Günther – autore, del resto, ben noto a Sloterdijk – *tertium datur*.

² Tale questione è messa a tema da Elias attraverso l'analisi delle *modificazioni dell'equilibrio Io-Noi* (Elias 1990, 177-267).

³ Come nota Antonio Lucci (2024a, 441), in ciò si dà a vedere una precisa strategia argomentativa attuata da Sloterdijk: il tentativo di costruire un canone filosofico alternativo, nella convinzione che per pensare a un'altra modernità sia necessario pensare a partire da nuovi riferimenti, spesso marginali o poco noti, per dare luogo a «un progetto di relativizzazione e contemporanea rivitalizzazione del sapere filosofico tramite continue ibridazioni e dialoghi con le discipline della letteratura, dell'antropologia, della sociologia, della teoria dei sistemi e delle scienze della cultura».

⁴ Per dirla con un altro grande ironista, il romanziere austriaco Thomas Bernhard.

2. Antropotecnica, civilizzazione, immunità.

Il concetto sloterdijkiano di “antropotecnica”, elaborato a più riprese dal filosofo di Karlsruhe tra la metà degli anni Novanta e il 2009, anno di pubblicazione del fondamentale saggio *Devi cambiare la tua vita*, è un concetto-ombrello dalla portata estremamente vasta, adatto a descrivere un insieme piuttosto disparato di fenomeni. Le antropotecnica sono innanzitutto quelle pratiche attraverso le quali, a seguito di una prima fase spontanea di domesticazione, stimolata dalla coabitazione di uomo e animali e dall’influsso dei quattro meccanismi antropogenetici fondamentali (insulazione, liberazione dai limiti corporei, neotenia e trasposizione), si sono potute esercitare, storicamente, la produzione e la riproduzione di esseri umani. Detto altrimenti: il «modellamento diretto dell’uomo attraverso la messa in forma civilizzante», tradizionalmente veicolato da «espressioni come educazione, allevamento, disciplinamento, formazione» (Sloterdijk 2024, 216). Tra di esse si annoverano, allora:

[...] le istituzioni simboliche – scrive Sloterdijk (2024, 215-216) – 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 ordinamenti, tecniche e rituali e abitudini insomma con cui i gruppi umani hanno preso “in mano” da soli la propria formazione simbolica e disciplinare.*

Manifestazione di una tendenza autoplastica di *homo sapiens*, dunque, che trova espressione, come Sloterdijk mostrerà più avanti, in molteplici esercizi – individuali e collettivi, laddove l’esercizio è per Sloterdijk (2010, 7) «ogni operazione mediante la quale la qualificazione di chi agisce viene mantenuta o migliorata in vista della successiva esecuzione, anche qualora essa non venga dichiarata esercizio» – caratterizzati da una tensione di ordine immunitario. Le antropotecnica sono infatti definite da Sloterdijk come «condotte mentali e fisiche *basate sull’esercizio*, con le quali gli esseri umani delle culture più svariate hanno tentato di *ottimizzare il loro status immunitario* sia cosmico sia sociale, dinanzi ai vaghi rischi per la propria vita e alla certezza di morire» (Sloterdijk 2010, 14).⁵ Un’immunità, quella in questione, a metà tra il biologico, lo psicologico e il sociale, che coincide con la qualità fondamentale dei viventi in quanto sistemi autopoietici – e ciò vale per i singoli come per le culture (Mühlmann 2023, 39-40) – i quali soltanto «per via delle loro qualità immunitarie [...] salgono nella gerarchia delle unità capaci di auto organizzarsi, di conservarsi e di riprodursi in costante relazione con un ambiente potenzialmente e concretamente invasivo e infettivo» (Sloterdijk 2010, 11).

A fronte di questa breve panoramica, perché non includere – verrebbe da chiedersi –, nello spazio della discussione sull’antropotecnica, l’apporto dei due monumentali volumi, vero pezzo di virtuosismo sociologico, del *Prozeß der Zivilisation* di Norbert Elias? Certo, come si notava, in Sloterdijk è pressoché assente ogni menzione esplicita che avvalori questa possibilità, eppure il guadagno che deriva da questa contaminazione è troppo grande per essere ignorato, consentendo di illuminare ulteriormente alcuni aspetti della trattazione antropotecnica, di cui il valore immunologico degli esercizi e delle pratiche di auto-poiesi non è né l’ultimo né il meno importante. Quello dell’immunità è infatti un problema che attraversa in modo trasversale le diverse linee di indagine della filosofia di Peter Sloterdijk: dalla sferologia alla teoria generale dell’antropotecnica, passando per l’analisi della

⁵ Non è possibile soffermarsi in questo contesto sulle oscillazioni interne all’elaborazione del concetto di antropotecnica da parte di Sloterdijk e alle loro conseguenze teoretiche; circa la differenza tra *antropotecnica primarie, secondarie e terziarie* e circa la questione della loro declinazione individuale o collettiva, antica o moderna, si veda l’ottima ricostruzione proposta da Antonio Lucci (2014).

costituzione timotica dei collettivi. Un pensiero immunologico in cui, come è stato sottolineato (Lucci 2014, 216), l'immunità è concepita in termini prevalentemente difensivi, come riduzione della pressione ambientale esterna e costruzione di uno spazio interno climatizzato. In Norbert Elias, invece, pur mancando una trattazione della questione immunitaria posta esplicitamente in questi termini, è presente una messa a tema della civilizzazione come progredire dell'inibizione comportamentale e affettiva, come "ingentilimento" – vale a dire riduzione della violenza interna alle configurazioni sociali.

I due concetti, va da sé, non sono perfettamente sovrapponibili.⁶ Come si vedrà, tuttavia, il dispiegarsi della civilizzazione così intesa non manca di esercitare effetti a loro modo "immunizzanti" – tanto per i singoli, quanto per la società –, come una generale riduzione dell'incertezza, un aumento della prevedibilità dei comportamenti, nonché una diminuzione della possibilità stessa di esercitare la violenza fisica o di subirne gli effetti.

2.1 Una "contronaturale naturalezza".

Quello che il lavoro di Elias, introducendo la categoria descrittiva di *processo di civilizzazione*, consente innanzitutto di focalizzare, è l'assoluta non ovvietà che caratterizza quel *corpus* variegato di azioni e condotte comunemente inteso con il termine "buone maniere", si riferiscano esse a determinati modi di comportarsi a tavola, curare il proprio aspetto e la propria persona o interagire, nel modo opportuno, nella vita sociale (non sputare, non soffiarsi il naso con le dita, non espletare in pubblico le proprie funzioni corporali, adoperare un linguaggio appropriato al contesto ecc.). Un'assenza di ovvietà di ciò che si potrebbe chiamare, con una crasi tra le due prospettive, il *processo antropotecnico di civilizzazione*,⁷ e che risuona innegabilmente nell'affermazione sloterdijkiana, chiave di volta del nesso tra antropogenesi e antropotecnica, secondo la quale «l'uomo è da capo a piedi un prodotto» comprensibile soltanto «seguendo in maniera analitica il suo processo produttivo e i suoi rapporti di produzione» (Sloterdijk 2024, 164). Del resto, da un punto di vista sloterdijkiano, questa stessa contronaturale naturalezza ravvisabile nelle *routines* comportamentali studiate da Elias è un dato che si radica nelle profondità della storia evolutiva, in quell'avventura dell'ominazione che ha portato al venire all'essere dell'uomo «in quanto specie» quale «grandezza che non può darsi nella semplice natura, e che si è potuta formare solo come effetto di ritorno di [...] processi di formazione lunghissimi in cui ben presto si mostra una tendenza paranaturale» (164).

Come ricorda Elias, si tende a dare per scontato il fatto stesso che si dia qualcosa come un comportamento "civile", a cui viene contrapposta, per antitesi, ogni forma di "inciviltà",

⁶ Quale *trait-d'union* tra questi due aspetti è bene tuttavia ricordare la figura del sociologo e antropologo Dieter Claessens, vicino all'ambito di Norbert Elias, il cui saggio *Das Konkrete und das Abstrakte* rappresenta una delle più importanti fonti di ispirazione della sferologia di Sloterdijk. In esso, per qualificare il compimento del meccanismo antropogenico dell'insulazione e delle tecniche di distanziamento dalla *Alte Natur* attuate dai gruppi umani originari, impiega il concetto eliasiano di *befriedete Raum*: «nella protezione di gruppo stabilizzata "insulazione contro la pressione selettiva" compaiono nuovi climi interni, una sempre più consapevole tecnica di autocreazione di nicchie ecologiche nella forma di climi interni lussureggianti. In essi possono svilupparsi e si sviluppano modi di comportamento meno protetti. Prima che compaiano nuovi problemi tra i compagni a questo nuovo livello di organizzazione stessa, il risultato più importante dell'insulazione stabilizzata e distanziata è lo "spazio pacificato" (Norbert Elias)» (Claessens 1993, 64-65, *trad. mia.*)

⁷ Sull'opportunità di tale definizione ricordo, quale giustificazione, le molteplici denotazioni del concetto di antropotecnica fornite da Sloterdijk tra la fine degli anni '90 e il 2009, nonché la grande elasticità intrinseca alla teoria sloterdijkiana dell'esercizio. Si veda in merito anche il breve accenno (non ulteriormente sviluppato) all'affinità tra le proposte teoriche di Marcel Mauss, Norbert Elias e le antropotecniche sloterdijkiane avanzato da Eleonora de Conciliis (2023, 82).

come se quell'assetto di regole di buona condotta attualmente diffuso fosse stato da sempre presente, pressoché uguale a se stesso, ognora sottomano e soprattutto avente valore universale, non soggetto a variabilità né storica, né interculturale. Tuttavia: «la “civiltà” – scrive Elias (1998, 181) – che siamo soliti considerare come un patrimonio che ci è semplicemente pervenuto come fatto quale ora ci appare, senza chiederci come siamo arrivati a possederlo, è in realtà un processo, nel quale noi stessi siamo coinvolti». Un processo, quello di civilizzazione, nel quale «non è possibile risalire all'infinito» in quanto «[...] non ha un principio. Da qualunque parte si cominci si trova un movimento, qualcosa che procede» (181); non si dà, del resto, nella prospettiva di Elias, un vuoto, un momento di assenza assoluta di condizionamento sociale, perché «da questo punto di vista, non esiste un punto zero. L'uomo privo di restrizioni non esiste» (Elias 1998, 381) *Civilitas non facit saltus* – insomma.

A questo proposito, scrive ancora Elias (1998, 243):

Nei modi di comportarsi a tavola non vi è nulla di immediatamente ovvio, che sia per così dire il prodotto di un “naturale” senso di decoro. Cucchiaio, forchetta, tovagliolo, non sono stati inventati per caso da qualcuno, come un utensile tecnico, con un obiettivo evidente e chiare indicazioni sul loro uso; al contrario, per secoli la loro funzione si è via via precisata attraverso i rapporti e gli usi sociali, così come la loro forma si è delineata e consolidata. Qualsiasi consuetudine, per quanto insignificante, del mutevole rituale, si impone con infinita lentezza, e ciò vale anche per certi comportamenti che a noi appaiono semplicemente elementari o “ragionevoli”, come ad esempio l'uso di servirsi del cucchiaio per i cibi liquidi; anche certe prese, ad esempio il modo in cui si prendono e si adoperano coltello, cucchiaio o forchetta, si sono standardizzate in modo graduale.

2.2 Sociogenesi, psicogenesi, incorporazione.

Nel passo appena citato, oltre all'assodata non-ovvietà delle pratiche prese in considerazione, emerge un ulteriore spunto che spinge in direzione del secondo aspetto, cruciale, dell'apporto che la trattazione del processo di civilizzazione descritto da Elias può fornire alla prospettiva antropotecnica. Già Marcel Mauss, coniando la nozione di “tecniche del corpo”, aveva insistito sul loro legame con l'autorità sociale e la sua incorporazione (Mauss 1991, 385-409).⁸ E già nel caso delle *techniques du corps* – guardando al momento della loro iscrizione nei corpi individuali – è possibile riscontrare un'affinità con l'impulso inizialmente eteronomo che, in Sloterdijk, strappa il soggetto dal pantano delle condotte abituali in cui da sempre si trova irretito, consentendogli di cambiare la propria vita, al netto del fatto, tuttavia, che nell'opera del filosofo di Karlsruhe, soprattutto dopo la “svolta antropotecnica” del 2009, l'accento cada più che altro sul lato della presa in carico soggettiva dell'imperativo metanoico assoluto: *du mußt dein Leben ändern!* (Lucci 2014, 139).

Quello che allora Elias permette di sottolineare è, si potrebbe dire, il *lato sociale*, il meccanismo sociale alla base dell'instaurarsi di pratiche, rituali, “buone maniere” e antropotecniche. Aspetto che in Sloterdijk, specialmente – come si diceva – nella formulazione dell'antropotecnologia generale proposta in *Devi cambiare la tua vita*, sembra assai poco preso in considerazione, ancor più se si considera l'atteggiamento ambivalente che il filosofo di Karlsruhe intrattiene nei confronti di un altro sociologo non lontano da Elias, vale a dire Pierre Bourdieu. È infatti al concetto bourdieusiano di *habitus* che Sloterdijk (2010, 215-231) rivolge, con il consueto stile ironico e incisivo che distingue la sua prosa, una critica feroce, per non dire ingiusta: il sociologo francese sarebbe, ai suoi occhi, «il sociologo del campo

⁸ Mauss (1991, 392) concepisce le tecniche del corpo come «montaggi fisio-psico-sociologici di serie di atti», montati «nell'individuo» in modo efficace in quanto «messe insieme da e per l'autorità sociale».

base definitivo», colpevole di aver prodotto una nozione incapace di raffigurare in modo adeguato ciò che vorrebbe spiegare – il ruolo dell’abitudine nella costituzione soggettiva – riducendo l’*habitus* a «coscienza di classe somatizzata».

Al di là delle critiche di Sloterdijk, per certi versi contestabili e certamente funzionali al suo progetto di declinazione dell’antropotecnica in senso soggettivo e prescrittivo,⁹ è tuttavia innegabile che tra la descrizione eliasiana della sociogenesi delle buone maniere, le antropotecniche come fondamento della costituzione routinaria dei soggetti, e la teoria bourdieusiana dell’*habitus* sussista una certa aria di famiglia. In Elias, infatti, il ricorso al termine “*habitus*” sta a indicare, nella sua versione individuale, le disposizioni comportamentali ed emotive acquisite in modo unico dai singoli e, nella sua versione sociale, i codici affettivi e comportamentali appresi e condivisi tra i membri di un gruppo entro una data configurazione delle interdipendenze (Fletcher 1997, 70). Analogamente, per Bourdieu (2003, 206- 207) gli *habitus* sono, nella definizione più classica, «sistemi di disposizioni durature, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti» l’agire di coloro che si muovono entro un determinato campo, producendo comportamenti regolari e adatti al contesto in assenza di intenzionalità cosciente, e condotte apparentemente finalizzate in assenza di teleologia. Prodotto di un *sens pratique* che «permette di agire come si deve [...] anche senza porre un “si deve”» (Bourdieu 2022, 84), attraverso l’incorporazione, la sedimentazione nei corpi di esperienze passate sotto forma di «schemi di percezione, di valutazione e di azione» (Bourdieu 1997, 145) che inducono all’anticipazione e alla riproduzione delle strutture oggettive di cui è il prodotto, in un gioco incessante tra probabilità oggettive di un dato ambiente sociale e aspirazioni soggettive, tendenzialmente ad esse accordate.

A dettare l’adozione di determinate condotte conviviali o di particolari espressioni e convenzioni linguistiche non sono motivi “igienici”, estetici o comunque, quali che siano, di natura strettamente razionale. Sono invece «le motivazioni sociali, l’adeguamento del comportamento ai modelli dei circoli che dettavano il tono», mentre «le cosiddette “motivazioni razionali” rispetto ad altre stanno al massimo sullo sfondo» (Elias 1998, 251). Si ha a che fare, in sostanza, con i frutti di una spinta sociale all’imitazione, ai quali vengono poi attribuite, in un secondo momento, delle giustificazioni a posteriori: in modo non dissimile al ruolo che Gabriel Tarde (2012), assegnava all’*imitazione* come motore delle trasformazioni sociali.¹⁰

Il tutto ruota, nella ricostruzione offerta da Elias, attorno a un allargamento a macchia d’olio del senso del disgusto, della sensibilità, sempre più esigente, verso ciò che viene percepito come ripugnante. Ma quali sono questi modelli a cui conformarsi, questi “circoli che dettavano il tono”, motori dell’affinamento della sensibilità? «Da principio – scrive Elias (1998, 252) – questa “delicatesse”, questa sensibilità, [...] sono le caratteristiche che contraddistinguono la più ristretta cerchia di corte, e in seguito la società di corte» in generale. Si ha dunque una cerchia più o meno ristretta di individui dalla posizione sociale di spicco, la quale, esclusivamente «per le esigenze della propria situazione sociale e in conformità alla situazione psicologica ad essa corrispondente» (Elias 1998, 243), si impone determinati

⁹ L’*habitus* come forma di riproduzione infallibile, adattamento quasi miracoloso tra disposizioni incorporate e posizioni dello spazio sociale è un caso-limite: l’omologia tra le due non è mai perfetta e si trovano sempre agenti pronti «a cambiare di posto conformemente alle esigenze dell’*habitus*, invece di adattare l’*habitus* alle attese del posto» (Bourdieu 1997, 165).

¹⁰ La vita sociale è infatti regolata, secondo Tarde, da una dialettica tra invenzione e imitazione. La comparsa di novità, di cui Tarde sottolinea il carattere individuale, genera ondate concentriche di contagio imitativo, «azione a distanza da una mente all’altra» (2012, 38). Pur evidenziando, in modo affine a quanto farà Elias, il carattere prevalentemente extralogico dell’imitazione, in Tarde l’accento cade molto, a differenza di Elias e in modo più vicino a Sloterdijk, sul peso dell’azione individuale come solo motore del progresso umano.

modelli di condotta che, con l'andare del tempo e il mutare degli equilibri di potere e degli assetti sociali, si diffondono a strati sempre maggiori di popolazione fino a prendere la forma di uno stile unitario e universalmente condiviso. E ciò in accordo con la *legge fondamentale della sociogenesi e della psicogenesi*, la quale recita: «le norme sociali alle quali il singolo è stato costretto ad aderire innanzitutto per una costrizione esterna, alla fine si riproducono in lui in modo più o meno automatico grazie all'autocostrizione, la quale entro un certo limite opera anche se il singolo a livello di coscienza non lo desidera» (Elias 1998, 268).

Meccanismo analogo a quello enunciato in un'altra legge fondamentale – quella *antropotecnica* – che Sloterdijk (2010, 391) pone al cuore della sua analisi della vita incentrata sull'esercizio, fondata su una logica retroattiva: «quella della ripercussione autoplastica di tutte le azioni sugli attori». È infatti l'esercizio stesso, inteso come azione abituale ripetuta nel tempo, a costituire retroattivamente il soggetto dell'esercizio: «l'azione produce gli attori, la riflessione i riflessivi, l'emozione i sensibili, l'esame di coscienza la coscienza stessa. Le abitudini creano i virtuosi e i viziosi, mentre i complessi di abitudine creano le "culture"». In questa formulazione, tuttavia, non giace soltanto il fondamento della teoria sloterdijkiana dei soggetti individuali e collettivi, entrambi concepibili, pur con le dovute differenze di scala, come concrezioni temporanee di abitudini e *routines* abitualizzate.

La ripetizione stessa, infatti, oltre a essere il veicolo della riproduzione degli attori mediante le azioni, si configura anche, nel praticante che la agisce, come motore tanto del cambiamento – quale che sia la sua direzione – quanto dell'incremento di una data prestazione o qualità. Sono infatti la più recente fisiologia dell'allenamento, con il concetto di supercompensazione, così come le evidenze che le scienze cognitive propongono riguardo alla teoria dell'apprendimento ad aver reso ragione, secondo Sloterdijk (392-393), del tesoro di esperienza pratica accumulata nei secoli, a livello interculturale, da varie forme di ascesi: «il saper-fare, che si trova in perdurante tensione per via delle pretese, produce, per così dire "autonomamente", un saper-fare accresciuto».¹¹

2.3 Violenza, incertezza e immunità.

Tornando a Elias, è nella società di corte del secolo XVIII – sebbene fenomeni simili si siano verificati, con una portata minore, più locale, ma costante, anche nelle epoche precedenti –, nello stadio finale della curializzazione delle aristocrazie guerriere, ricostruita da Elias con dovizia di particolari storiografici che in questa sede non è possibile approfondire, che viene fissato uno standard di comportamento che andrà incontro in seguito, con l'ascesa della borghesia, a una graduale democratizzazione. Si tratta insomma di un processo che lo stesso Elias paragona al processo chimico di cristallizzazione di un fluido, in cui si addensa dapprima un piccolo nucleo, attorno al quale, gradualmente, il resto della sostanza procede a raggrumarsi. Se è possibile che un dato strato sociale, in una data epoca, giunga a costituire un modello e che tale modello si diffonda anche agli altri strati, ciò avviene a causa delle mutazioni interne a «una particolare situazione e una particolare struttura della società nel suo complesso» (Elias 1998, 254). Si tratta di quelle dinamiche, per la precisione, di progressivo accentramento di potere, influenza e monopolio della violenza,

¹¹ L'ambito di applicazione della legge antropotecnica fondamentale eccede quello della legge della sociogenesi e della psicogenesi formulata da Elias: la versione sloterdijkiana si inserisce infatti entro una teoria generale dell'allenamento, ed è espressione di quelle *tensioni verticali* la cui origine oscilla in Sloterdijk tra *datum* psicogenetico – il sollevare lo sguardo del bambino verso l'Alto simbolico e spaziale dei genitori – e *apriori* biologico – l'*Auftrieb*, antigravitazione o spinta ascensionale, come tratto evolutivo caratteristico di *homo sapiens*, reso possibile dall'originario mecenatismo materno e dalla successiva protettizzazione della maternità, identificabile con la storia, macrosferologica, della cultura.

dalla storia lunga e travagliata, punteggiata di continue ricadute centrifughe, che coincide con la genesi degli stati-nazione e che Elias (1983, 127) ricostruisce nel dettaglio attraverso la descrizione dei *meccanismi di feudalizzazione* prima, e del *meccanismo monarchico* poi. Dinamiche di cui un altro sociologo ben noto a Elias, Max Weber (2004, 47-49), aveva già sottolineato la centralità avanzando la propria concezione dello stato moderno come comunità di uomini che, in un dato territorio, detiene il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica;¹² e che risuonano – pur con alcuni spostamenti e variazioni – nella celebre affermazione di Carl Schmitt (1984, 33) «sovrano è chi decide sullo stato di eccezione».¹³

Alla teoria eliasiana della formazione di monopoli della violenza come motore del processo di civilizzazione è connesso un altro tratto caratteristico, utile per integrare ulteriormente la prospettiva antropotecnica, approfondendo in essa la questione del mutamento delle strutture della sensibilità. La ricostruzione di Elias, infatti, aiuta a mettere a fuoco l'effetto delle dinamiche sociali sulle enormi trasformazioni incorse all'affettività degli individui e al modo stesso di provare ed esprimere le proprie emozioni nei rapporti interpersonali. Qual è la ragione del passaggio da quel regime di affettività libera, immediata, prossima tanto a grandi scoppi di gioia quanto a smisurate esplosioni d'ira, nonché caratterizzata da un repentino trapasso tra emozioni opposte, che doveva caratterizzare la vita medievale – tale quale Elias (1998, 351-384) la descrive nelle pagine, magistrali, dedicate al mutamento dell'aggressività come piacere e alla vita quotidiana di un cavaliere –, e il panorama emotivo contemporaneo, senz'altro più tenue, regolato, "civile" e dunque maggiormente prevedibile?

Il dominio di sé e la capacità riflessiva di autocontrollo sono il risultato dello stesso processo di civilizzazione: vale a dire del progressivo e contemporaneo aumento della differenziazione sociale e dell'interdipendenza funzionale tra gli individui di una società che si fa sempre più vasta e complessa e in cui il monopolio della costrizione e della violenza fisica si concentra nelle mani di uno specifico settore sociale. L'economia emotiva degli uomini si trasforma col mutare della struttura delle interrelazioni umane, secondo una direzione ben precisa, in cui l'autocontrollo psichico e pulsionale assume un ruolo dominante:

le società in cui il monopolio della violenza non è stabile sono sempre, nello stesso tempo, società in cui la divisione delle funzioni è relativamente limitata e le catene di azioni che legano i singoli individui sono piuttosto brevi. Inversamente le società in cui i monopoli della violenza sono più stabili [...] sono le società in cui la divisione delle funzioni è più o meno avanzata, le catene di azioni che legano gli individui sono più lunghe e le interdipendenze funzionali degli uomini sono maggiori. In esse, l'individuo è ampiamente protetto contro attacchi improvvisi, contro un brutale impiego della forza fisica ai suoi danni, ma nello stesso tempo è costretto a reprimere l'esplosione delle sue passioni, l'aggressività che lo spinge ad aggredire un altro. (Elias 1983, 307).

¹² Non è possibile ricostruire, in questa sede, i rapporti teorici tra Weber ed Elias. La concezione weberiana dello stato è senz'altro fondamentale per lo sviluppo della nozione eliasiana di monopolio della violenza: come osserva Fletcher (1997, 69-70), tuttavia, lo sguardo di Elias si concentra maggiormente sul *processo* di formazione dello stato-nazione, di cui il monopolio della violenza è *una* componente accanto alle altre (fiscalità e attività commerciali). Si ricordi inoltre la vicinanza di Elias all'ambito del fratello di Max Weber, Alfred, durante il periodo di studi a Heidelberg (van Krieken 1998, 10-40).

¹³ Nella concezione schmittiana dello Stato infatti «il sovrano [...] ha il monopolio sulla decisione ultima. In ciò sta l'essenza della sovranità statale, che quindi propriamente non dev'essere definita giuridicamente come monopolio della sanzione o del potere, ma come monopolio della decisione» (Schmitt 1984, 40). O ancora: «Lo Stato come modello dell'unità politica, lo Stato come titolare di tutti i monopoli, cioè il monopolio della decisione politica, questa fulgida creazione del formalismo europeo e del razionalismo occidentale [...]» (90).

La violenza, in un certo senso, si sublima, si spiritualizza... si tramuta in una «pressione costante e uniforme sulla vita del singolo», pressione che passa attraverso la sua interiorità, come angoscia sociale – lo sguardo dell'altro che osserva e giudica ogni mia azione e omissione, e che io al contempo osservo – e riflessione sulle potenziali conseguenze delle proprie azioni (Elias 1983, 311-312). Come aveva già potuto notare Mauss a proposito delle tecniche del corpo, a un crescente aumento di complessità sociale e mediazione corrisponde un correlato incremento di riflessività, di controllo, e si richiede, in generale, una più elevata capacità *prospettica* nel condurre la propria vita. Il tutto, com'è ovvio, in accordo con una dinamica analoga a quella operante nella *legge fondamentale del processo di civilizzazione* sopra esposta: le eterocostrizioni si interiorizzano e, con l'andare del tempo e il variare dei rapporti sociali, divengono autocostrizioni spontanee. Educare il corpo al suo uso significa infatti, secondo Mauss (1991, 409), educare al sangue freddo, cioè imprimere nel corpo «un meccanismo di ritardamento, di inibizione dei movimenti disordinati» il quale «permette poi una risposta coordinata di movimenti coordinati in direzione dello scopo [...]», in quanto «la resistenza all'impeto dell'emozione è qualcosa di fondamentale nella vita sociale e mentale». In questo senso risulta cruciale l'apprendimento di una graduale disaffezione all'immediatezza, un'inibizione dell'impulso a reagire istantaneamente in presenza di uno stimolo, capacità fondamentale per muoversi con l'adeguata destrezza in una società resa sempre più complessa dall'intensificarsi delle catene di interdipendenza e di mediazione.

C'è poi un ultimo punto che segna la profonda consonanza tra la dimensione immunitaria delle antropotecniche, il tradursi degli esercizi che le costituiscono in un sovrappiù d'immunità con cui l'individuo si protegge dall'incertezza, dall'esteriorità gelida e spaesante del mondo, e l'immenso affresco tracciato da Elias: il fatto che in entrambi i casi sia in gioco una graduale riduzione della precarietà, del pericolo, della possibilità di morte violenta e improvvisa, attraverso l'intensificarsi della costruzione sociale. Sloterdijk se ne occupa, certo, in modo più panoramico: da un lato le antropotecniche costituiscono, nella loro declinazione individuale, quali pratiche di preparazione psicofisica all'incontro con l'imprevedibilità del mondo e della vita, forme di intersezione tra il sistema immunitario biologico e la sua prosecuzione a livello simbolico e psico-sociale. Dall'altro, nel loro aspetto collettivo, esse si inseriscono attivamente entro quei sistemi di trasmissione di pratiche ed esercizi che Sloterdijk (2014, 22), sulla scorta della teoria della cultura proposta da Mühlmann, chiama «culture» – vale a dire, in termini sferologici: *macrosfere* in cui ha luogo una costante «creazione di spazi dotati di un effetto immunosistemico per creature estatiche su cui lavora l'esterno»; in termini cultural-timotici: «reali unità operative di sopravvivenza» (Sloterdijk 2017, 46), *Maximal Stress Cooperation units*, «ensembles dell'orgoglio» (Sloterdijk 2019, 32) relativamente pacificati verso l'interno, ma aggressivi (o, il che è lo stesso, «sulla difensiva») verso l'esterno. Elias, invece, da sociologo, si impegna in un dettagliato resoconto, mostrando come il processo di civilizzazione sia frutto di meccanismi e automatismi sociali, né razionali né irrazionali, né caotici né pianificati – il processo di civilizzazione «non è stato pianificato «razionalmente», tuttavia non è neppure un alternarsi sregolato di strutture disordinate» (Elias 1983, 298) –, che si mettono in atto da sé, diventano effettivi, con l'aumentare della differenziazione e della complessità sociale.

Per dare un esempio di quanto appena affermato, vale a dire dell'affinità tra prospettiva immunologica sloterdijkiana e la spontanea tendenza alla riduzione della violenza e alla reclusione della stessa dietro le quinte della vita sociale, insita nel processo di civilizzazione, si pensi a quella che potrebbe benissimo essere chiamata la peculiare *antropotecnica del coltello*. «Nella società civilizzata», scrive infatti Elias (1983, 263), «vi è una tendenza, che lentamente si propaga dall'alto verso il basso, a limitare il più possibile l'uso del coltello, innanzitutto nell'ambito della tecnica del mangiare oggi vigente e, quando se ne può fare a meno, a eliminare del tutto tale strumento».

La sproporzione tra un odierno coltello da tavola e un'arma è certo qualcosa di innegabile; tuttavia, «il rituale del coltello contiene anche qui una parte di razionalità: qualcuno potrebbe approfittare di questo gesto per compiere improvvisamente un'aggressione. Ma da questo pericolo si è creato un rituale sociale [...]»: infatti «la società, che [...] si avvia a contenere le minacce reali nei confronti degli uomini e, di conseguenza, a modificare l'economia affettiva dei singoli, circonda sempre più di un muro di divieti anche i simboli, i gesti e gli strumenti di tali minacce» (1983, 262). Qualcosa di simile riscontra anche Canetti, nelle osservazioni che in *Massa e potere* dedica alla “psicologia del mangiare”.¹⁴ Perché, ad esempio, mangiamo a bocca chiusa? Perché evitiamo, nell'atto del mangiare, di mostrare lo spettacolo della masticazione, e i suoi protagonisti – i denti? Se anticamente il pasto collettivo poteva essere un luogo deputato al loro sfoggio, funzionale a lotte per il predominio interno al gruppo, «il nostro costume moderno esige che si mangi con la bocca chiusa. Anche la lieve minaccia, implicita nell'atto innocente di aprire la bocca, viene così ridotta al minimo» (Canetti 2015, 268).

Lo stesso si potrebbe dire dei prodotti alimentari di origine animale e del progressivo senso di ripugnanza che si diffonde alla vista della loro provenienza violenta: «da uno stadio di sensibilità in cui la vista della bestia macellata e l'operazione di scalco a tavola costituivano direttamente motivo di allegria» si è giunti al punto in cui «si cerca il più possibile di non pensare al fatto che la pietanza di carne ha a che fare con l'uccisione di un animale. Le nostre pietanze di carne in buona parte mascherano e modificano talmente, attraverso la preparazione e la trinciatura, la forma dell'animale, che mangiandolo non ci si ricorda quasi della sua provenienza» (Elias 1983, 258). Del resto: «questa tendenza a “relegare dietro le quinte” certe operazioni divenute ormai ripugnanti è il marchio impresso da quella che chiamiamo “civiltà”» (1983, 259).

3. Conclusioni. Verso un design immunitario globale?

Si è dunque riscontrata, nel paragrafo precedente, una serie di affinità che legano la prospettiva antropotecnica sloterdijkiana alla riflessione sociologica sullo sviluppo di determinate pratiche comportamentali come effetto dello *Zivilisationsprozeß* proposta da Elias. A fronte della grande elasticità del concetto di antropotecnica messo a punto da Sloterdijk, sembra ragionevole affermare che in esso possano essere senz'altro ricomprese le modificazioni del comportamento rubricate sotto il titolo di “civilizzazione”. Buona parte di esse fa capo a una tendenza latamente immunitaria. L'immunità, in questo senso, è concepita innanzitutto come una *vaccinazione* nei confronti dell'incertezza e dell'imprevedibilità, tipiche di un mondo «*non ergodico*» (North 2006, 39), simboleggiate al massimo grado dalla possibilità di incorrere in una morte violenta.¹⁵ Si comprendono così tanto la progressiva marginalizzazione, sostenuta dall'intensificarsi della sensibilità al disgusto,¹⁶ di tutto quel che rimandi alla violenza e alla morte, quanto il carattere immunitario stesso assunto dall'intensificarsi della costruzione sociale.

Il progressivo aumento di mediazione tratteggiato da Elias, effetto dalla comparsa di catene di interdipendenza sempre più estese tra gli esseri umani e di una differenziazione

¹⁴ Nell'atto stesso del mangiare, come distruzione e incorporazione di qualcosa d'altro da noi, si dà per Canetti un'espressione di potere, resa visibile dal godimento che si prova nella sazietà.

¹⁵ La teoria delle istituzioni e del cambiamento istituzionale di North, pur se viziata dall'adesione alla *rational choice theory*, segue una direzione analoga a quella qui individuata, intendendo le istituzioni come vincoli consuetudinari che introducono regolarità, restringono il campo di possibili varianti e riducono così l'incertezza.

¹⁶ E il disgusto, come suggerisce il concetto di *Behavioral Immune System*, si qualifica come funzione comportamentale dell'immunità (Clark & Fessler 2014, 235–243).

delle funzioni sempre più elaborata, altro non è che una graduale e sempre reversibile immunizzazione dall'immediatezza, dal confronto con l'imprevedibilità di comportamenti e reazioni impulsive: mediazione significa, in questi termini, inserimento di regolarità e relativa possibilità di previsione. Una tendenza, questa, che nella prospettiva di Sloterdijk si radica in un'esigenza antropologica fondamentale: in dialogo, non privo di polemica, con la tradizione dell'antropologia filosofica tedesca da Gehlen a Blumenberg,¹⁷ il filosofo di Karlsruhe, reinterpretando la categoria gehleniana di *Entlastung* sotto il segno della sovrabbondanza invece che della carenza, mostra come tanto la comparsa delle istituzioni quanto la formazione stessa di *abitudini*, cruciale nel funzionamento di pratiche di qualsiasi genere (si tratti di "buone maniere" o "antropotecniche"), siano legate a un bisogno di presa di distanza dalla pressione immediata ed eccedente della realtà.¹⁸ Quasi fosse stato originariamente necessario, per quel *Luxuswesen* che è *homo sapiens*, dotarsi di dispositivi di sgravio – concretizzati in *routines* abitualizzate individuali e collettive (come le forme simboliche, le culture e le istituzioni) – per proteggersi dal pericolo di essere soverchiato dalla pressione ambientale esterna, attraverso la costruzione di ambienti interni climatizzati nei quali soltanto può prosperare. Costituendosi, grazie alla protezione di questa e altre forme di uterotecnia, come quel più-che-animale viziato, sovrabbondante ed eccedente, evolutivamente animato da una spinta verticale (*Auftrieb*) – resa visibile, a livello simbolico e biologico, nella sua stessa andatura eretta (Sloterdijk 2015, 724).

In questo atavico verticalismo che Sloterdijk attribuisce all'essere umano, che fa di esso un ente al contempo bisognoso di protezione – tecnica e culturale – e irrimediabilmente spericolato, si trova non soltanto il *trait-d'union* che, in Sloterdijk, tiene assieme i molteplici fili che costituiscono la trama della sua riflessione (antropotecnologia, sferologia e timotica), ma anche la possibilità di individuare un ulteriore termine di paragone, a livello politico e con uno sguardo all'attualità, tra l'orientamento immunitario delle pratiche in Sloterdijk ed Elias: l'interrogazione dell'ipotesi, presente in entrambi gli autori, che si possa giungere, mediante processi di bilanciamento e interdipendenza tra le entità statuali analoghi a quelli che ne hanno caratterizzato la formazione, a una spinta verso un livello di integrazione più vasto possibile, coincidente con l'instaurarsi di una *civiltà mondiale*, in cui l'umanità stessa divenga l'unità di sopravvivenza sovraordinata.

Espressione di verticalità sono infatti le passioni dell'ira (onore, ambizione, amor proprio, volontà di affermazione, senso di ingiustizia e desiderio di riconoscimento), su cui Sloterdijk (2019) riporta l'attenzione con il rilancio filosofico del sostantivo omerico *thymos*. Un rilancio che non consiste soltanto nel riconoscere tali passioni, storicamente vituperate, come forze fondamentali dell'economia psichica individuale; ma anche e soprattutto nell'individuazione del *thymos* come forza aggregante dei collettivi politici umani, concepibili in questi termini come *ensembles dell'orgoglio* (32-39). In tale dinamica di costituzione non è la semplice presenza di passioni timotiche ad essere condizione sufficiente; lo è invece la loro capitalizzazione entro forme progettuali dell'ira – detto altrimenti: vendetta –

¹⁷ Per un ulteriore approfondimento del legame teorico Gehlen-Sloterdijk, con particolare attenzione al problema delle istituzioni, si veda Lucci (2010). Per quanto riguarda Blumenberg, si tratta di fare riferimento alla concezione dell'uomo come essere antropologicamente connotato dalla *actio per distans*, tenendo presente il rapporto che quest'ultima intrattiene con l'originario «assolutismo della realtà» (Blumenberg 1991, 26). Per una più dettagliata ricostruzione della funzione antropologica della razionalità nell'opera di Blumenberg si rimanda all'articolo di G. Leghissa (2018).

¹⁸ Scrive Sloterdijk (2015, 673-675): «Lo sgravio è [...] un meccanismo economico [...]. Il suo effetto principale risulta dall'*immunizzazione rispetto all'immediatezza* – che si tratti del dispendio di energia eccedente nell'azione troppo spontanea oppure del profluvio di percezioni pericolosamente deautomatizzate che ci rende impotenti. In un certo senso esso installa un *primo sistema immunitario pragmatico* che respinge quelle infezioni che potrebbero causare alla psiche un'*overdose* di stimoli inassimilabili [...]».

ampliabili «fino a raggiungere la forma bancaria» (86). I collettivi umani, quelli politici così come quelli religiosi, sono allora concepibili storicamente come grandi *banche dell'ira*, fondate sul differimento degli affetti timotici locali e momentanei e sulla loro messa a credito in fondi di investimento a lungo termine. Cosa che, per inciso, produce un effetto latamente civilizzatore in un modo non troppo distante dalla concezione di “civilizzazione” avanzata da Elias: «quando l'economia dell'ira si eleva al livello della forma bancaria», infatti, «si compie una razionalizzazione delle energie vendicatrici» (87), che comporta, di conseguenza, una certa repressione della pura impulsività, degli scoppi d'ira individuali.

Quest'ultimo punto riporta, in modo circolare, a una questione che si era posta in principio, facendo riferimento all'ipotetica *domesticazione di secondo grado*: è possibile *dome- sticare* le culture? Detto altrimenti: è possibile che emerga uno spazio interno pacificato che comprenda la totalità delle relazioni internazionali – un *befriedete Raum* globale? Si tratta di una domanda che accomuna, ancora una volta, Peter Sloterdijk e Norbert Elias, che condividono, sotto questo aspetto, un'analogia tensione utopica.

Le entità statuali sono dunque aggregati umani interiormente pacificati per opera della formazione di monopoli della violenza e di configurazioni delle interdipendenze con effetti civilizzanti, così come concrezioni di esercizi collettivi di capitalizzazione di passioni timotiche, nonché, più in generale, sistemi di trasmissione intersoggettiva di pratiche. Una relativa pacificazione interna che si regge su un metabolismo di scarico delle energie conflittuali verso l'esterno, verso nemici reali o proiezioni immaginarie. E questo pure – e l'attuale insorgenza di conflitti sempre più intensi e ravvicinati ne è la prova più evidente – in un contesto in cui «l'ira non si può più condensare in raccolte universali», com'era il caso delle grandi banche mondiali dell'ira: cristianesimo e comunismo, «ma continua a farsi strada [...] in raccolte regionali» (301). A fronte di ciò, risulta estremamente interessante leggere in parallelo il capitolo finale del *Prozeß der Zivilisation*, intitolato *Per una teoria della civilizzazione* e l'ultimo capitolo di *Ira e tempo*, intitolato *Al di là del risentimento*. Tanto Elias quanto Sloterdijk, infatti, sembrano indicare un'analogia via d'uscita dall'*impasse* reciprocamente polemogeno che caratterizza i rapporti tra le entità statuali.

Il primo, ricordando che l'attuale rete delle interdipendenze sociali e delle relative trasformazioni del comportamento è la concrezione temporanea di un processo ancora in corso e dunque «non costituisce affatto un punto d'arrivo e tanto meno un culmine», nota che, proprio come all'epoca del meccanismo monarchico, «le costrizioni delle interdipendenze spingono verso analoghi conflitti, verso la formazione di monopoli della coercizione estesi a regioni sempre più vaste e quindi [...] si cominciano a intravedere i primi contorni di un sistema di tensioni esteso all'intero globo [...] premessa per la formazione di un monopolio mondiale della coercizione» (Elias 1983, 427-428). Un monopolio che dovrà accompagnarsi a una riconfigurazione del bilanciamento tra identificazioni individuali e collettive che, anche grazie al potenziamento di strumenti come il diritto internazionale, le organizzazioni intergovernative e i diritti umani porti dall'ancora attuale integrazione nelle forme statali a una forma di integrazione suprema: l'appartenenza all'umanità (Elias 1990, 254-267).

Il secondo invece, riscontrando l'impossibilità di riproporre, nell'attuale situazione globalizzata, qualunque tipo di «politica di livellamento della sofferenza in grande stile che si fondi sulle riserve di rancore per i torti passati» (Sloterdijk 2019, 302) e su programmi di redenzione del mondo – rivoluzionaria o messianica – fuori tempo massimo, invita a immaginare un altro programma: la «creazione di un *code of conduct* per complessi multicivilizzatori» la cui integrazione deve derivare non più da «sintesi ideali dall'alto», ma tramite «relazioni forza-forza mantenute in equilibrio» (303). Un programma che, anche in relazione all'urgenza di minacce comuni – la crisi climatica come Catastrofe Globale – non potrà che passare attraverso la trasformazione dell'umanità stessa in struttura co-immunitaria, «unità operativa di ordine supremo» (2010, 555). In altri termini, si tratterà «di formare un

set di discipline vincolanti dal punto di vista interculturale che, per la prima volta a ragione, si potrebbero indicare con un'espressione, finora sempre utilizzata in modo avventato: cultura universale [*Weltkultur*]]» (2019, 304).¹⁹

Una prospettiva, quella dell'autoaddomesticamento dell'umanità, per cui tuttavia «serve tempo», ma un tempo che «non è più il tempo storico dell'*epos* e del dramma tragico»: dunque molto di là dal venire. Con ogni probabilità infatti – ritiene Sloterdijk (2016, 50), non privo di un certo lucido pessimismo, di cui l'attualità più recente sembra rendere ragione – «la prima metà del XXI secolo ricorderà gli eccessi del XX».

Bibliografia

Blumenberg, H. (1991). *Elaborazione del mito*. Trad. it. a cura di B. Argenton. Bologna: il Mulino.

Blumenberg, H. (2010). *Teoria dell'inconcettualità*. Trad. it. di S. Gulì. Siracusa: duepunti edizioni.

Bonaiuti, G. (2019). *Lo spettro sfinito. Note sul parassitismo metodico di Peter Sloterdijk*. Milano-Udine: Mimesis.

Bourdieu, P. (1998). *Meditazioni pascaliane*. Trad. it. di A. Serra. Milano: Feltrinelli.

Bourdieu, P. (2003). *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Trad. it. di I. Maffi. Milano: Raffaello Cortina.

Bourdieu, P. (2022). *Il senso pratico*. Trad. it. a cura di R. Cipriani. Roma: Armando Editore.

Canetti, E. (2015). *Massa e potere*, Trad. it. di F. Jesi. Milano: Adelphi.

Claessens, D. (1993). *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Clark, J. A. & Fessler, D. M. T. (2014). Recontextualizing the Behavioral Immune System within Psychoneuroimmunology. *Evolutionary Behavioral Sciences*, 4, 235-243.

De Conciliis, E. (2023). *Sloterdijk Suite. Espansione e riduzione dell'umano*, Milano: Meltemi.

Duerr, H. P. (1988). *Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Band 1: Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elias, N. (1998). *La civiltà delle buone maniere. Trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*. Trad. it. di A. Roversi. Bologna: Il Mulino.

Elias, N. (1983). *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione vol. II*. Trad. it. di G. Panzieri. Bologna: Il Mulino.

Elias, N. (1990). *La società degli individui*. Trad. it. di G. Panzieri. Bologna: Il Mulino.

Fletcher, J. (1997). *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*. Cambridge: Polity Press.

Leghissa, G. (2018). La genesi del trascendentale. *Epoché e actio per distans* nella ricostruzione blumenberghiana della funzione antropologica della razionalità. *Dianoia*, 27, 83-95.

Lucci, A. (2010). Il problema dell'uomo tra Peter Sloterdijk e Arnold Gehlen: una questione antropologica. *Lo Sguardo*, 3, 1-9.

Lucci, A. (2014). *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*. Roma: Aracne.

¹⁹ La proposta sloterdijkiana va letta in parallelo alla proposta di una *cultural engineering*, volta a dar vita a culture a basso impatto energetico e a una civiltà globale come applicazione compiuta del relativismo culturale, che chiude il saggio di Heiner Mühlmann (2023), con il quale l'argomentazione di Sloterdijk è in esplicito dialogo.

Lucci, A. (2024a). Portare Heidegger all'estremo. Peter Sloterdijk tra antropologia e teoria iperbolica. Postfazione a Sloterdijk, P. (2024) *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. Roma: Edizioni Tlon.

Lucci, A. (2024b). Tra invarianti antropologiche e antropologia storica: la questione del divenire-umano in Peter Sloterdijk. *Philosophy Kitchen – Rivista di Filosofia Contemporanea*, 20, 159-168.

Mauss, M. (1991). Le tecniche del corpo. *Teoria generale della magia e altri saggi* (385-409). Trad. it. di F. Zannino. Torino: Einaudi.

Mühlmann, H. (2023). *La natura delle culture. Bozza di una teoria genetica della cultura*. Trad. it. di M. Caparrini e S. Rodeschini. Milano-Udine: Mimesis.

North, D. C. (2006). *Capire il processo di cambiamento economico*. Trad. it. a cura di V. Zamagni. Bologna: Il Mulino.

Schmitt, C. (1984). *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*. A cura di G. Miglio e P. Schiera. Bologna: Il Mulino.

Sloterdijk, P. (2010). *Devi cambiare la tua vita*. Trad. it. di S. Franchini. Milano: Raffaello Cortina.

Sloterdijk, P. (2014). *Sfere I. Bolle*. Trad. it. a cura di G. Bonaiuti. Milano: Raffaello Cortina.

Sloterdijk, P. (2015). *Sfere III. Schiume*. Trad. it. a cura di G. Bonaiuti. Milano: Raffaello Cortina.

Sloterdijk, P. (2017). *Che cosa è successo nel XX secolo?*. Trad. it. di M. A. Massimello. Torino: Bollati Boringhieri.

Sloterdijk, P. (2019). *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*. Trad. it. di S. Rodeschini. Venezia: Marsilio.

Sloterdijk, P. (2024). *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. A cura di A. Lucci, Roma: Edizioni Tlon.

Tarde, G. (2012). *Le leggi dell'imitazione. Studio sociologico*. Trad. it. a cura di F. Domenicali. Torino: Rosenberg & Sellier.

Van Krieken, R. (1998). *Norbert Elias*. London: Routledge.

Weber, M. (2004). *La scienza come professione. La politica come professione*. A cura di H. Grunhoff, P. Rossi e F. Tuccari. Torino: Einaudi.