



Economia e politica delle passioni in Peter Sloterdijk  
Antonio Lucci  
Esercizi Filosofici 4, 2009, pp. 172-185  
ISSN 1970-0164

# ECONOMIA E POLITICA DELLE PASSIONI IN PETER SLOTERDIJK

Antonio Lucci

## 1. *Il Dio dell'ira*

Il Dio della Vita era il dio malvagio. Di fatto l'unico Dio. E la Terra, questo mondo, era l'unico regno. E loro, tutti loro, costituivano i suoi servi, in quanto da più di duemila anni rispondevano ininterrottamente ai suoi comandamenti. E la sua ricompensa era stata adeguata alla sua natura e ai suoi comandamenti: era stata l'Ira. La Collera. [...] Il nemico ultimo che Paolo aveva riconosciuto – la morte – alla fine aveva vinto; Paolo si era sacrificato per niente.<sup>1</sup>

È al romanzo *Deus Irae* del grande scrittore di *science fiction* americano Philip Kendrick Dick (insieme al teologo Roger Zelazny) che si debbono le pagine visionarie da cui è tratta la citazione appena riportata.

Il mondo descritto da Dick nel suo romanzo è un mondo post-apocalittico, devastato, post-storico potremmo dire. Un'arma nucleare lanciata nell'atmosfera ha annientato, esplodendo, tre quarti del genere umano, ed ha irreparabilmente contaminato tutto quello che è rimasto in vita. I governi, le istituzioni, le società come le conosciamo, si sono disintegrate progressivamente, insieme alle comunicazioni e alla tecnologia.

Le ossessioni catastrofistiche dell'America degli anni Sessanta (il libro ha una lunghissima gestazione, che va dal 1964 al 1976, anno della sua pubblicazione negli Stati Uniti) si riflettono in pieno nei lavori di quel genere letterario, la letteratura di fantascienza, ancora oggi così ingiustamente sottovalutata negli ambienti della cultura «alta», come notava, voce fuori dal coro, Hannah Arendt: «La fantascienza (alla quale, purtroppo, nessuno ancora ha dedicato l'attenzione che merita come veicolo di sentimenti e desideri di massa)».<sup>2</sup>

La fantasia dello scrittore americano dipinge a larghe pennellate un mondo in cui restano solo le rovine dell'umano, vestigia misere di un mondo se possibile ancora più misero, devastato dalla brama dei potenti, e dall'odio, soprattutto: dall'ira inarrestabile dell'uomo nei confronti del suo simile. In

<sup>1</sup> P.K. Dick, R. Zelazny, *Deus Irae*, Fanucci, Roma 2001, p. 43.

<sup>2</sup> H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2006, p. 2.

questo mondo atomizzato, sia nel senso letterale della catastrofe nucleare che in quello esistenziale della distruzione dei rapporti sociali e umani tra individui, le uniche realtà sociali che permangono, le uniche fonti di aggregazione rimaste, sono quelle di carattere religioso. Abbiamo due chiese, o meglio, due sette, due agglomerati religiosi: una ridimensionata, quasi ritornata alla clandestinità delle lontane origini, Chiesa Cristiana, e la Chiesa dell'Ira.

Il dio venerato da questa chiesa quasi-gnostica è il Dio dell'Ira, l'unico vero dio, e la sua incarnazione terrena, il suo profeta, l'uomo che pose fine al mondo premendo il tasto che fece esplodere l'ordigno nucleare: Carleton Luftuefel (Dick gioca molto nel creare etimologie, rimandi, genealogie, in particolari nel dare nomi a personaggi e luoghi: in questo caso Luftuefel è la composizione dei termini tedeschi *Luft* aria, e *Teufel*, diavolo).

Il Dio dell'Ira è un dio malvagio, come il Signore di questo mondo lo era per gli gnostici, e il mondo, il mondo in cui vive ciò che resta dell'umanità, è il luogo della Collera. Il genere umano è nelle mani iraconde di un Dio che la spazzerà inevitabilmente via, prima o poi: è solo questione di tempo, da attendere con timore e tremore.

L'intuizione più interessante di Dick, forse, è già nel titolo del romanzo: *Deus Irae*. È l'accostamento dell'*ira*, della passione più potente e distruttrice, alla figura di Dio a essere il nucleo portante del libro. Un'ira così potente, così grande, da assorbire, risucchiare tutti gli attributi della divinità: un Dio assorbito dall'Ira, un'Ira che diventa essa stessa Dio. E gli uomini sembrano esserne solo dei servi, tremanti di paura e furore al contempo, piccoli riflessi di un'ira che tutto inghiotte, ingloba, osserva e determina.

Un'analisi filosofica dell'*ira*, della sua genealogia storico-filosofica, è stata tentata, recentemente, da Peter Sloterdijk, nel testo dal titolo *Ira e tempo*<sup>3</sup>.

Sloterdijk riprende la riflessione filosofica su questa passione di cui tanto si era dibattuto nell'antichità greca e romana: il punto più alto di quelle riflessioni fu, probabilmente, il *De ira*<sup>4</sup> di Seneca. Ma mentre Seneca, nelle sue analisi, si rivolgeva principalmente ai potenti, che dovevano tenere a freno la loro ira personale, e non riversarla sui deboli e gli indifesi; al contrario Sloterdijk, come Dick, ritiene che l'*ira* sia una passione collettiva, un *proprium* dell'umano, che può essere addirittura fattore di unione, cemento di collettivi riuniti in suo nome.

Probabilmente è la costituzione diversa dei due mondi in cui si trovano da una parte, Seneca, e dall'altra Dick e Sloterdijk, a essere la causa del discriminare delle due analisi: diverse costellazioni di ira e di tempo creano anche diverse descrizioni dell'*ira* medesima.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, Meltemi, Roma 2007.

<sup>4</sup> L.A. Seneca, *Opere*, Mondadori, Milano 2008, pp. 175-286.

<sup>5</sup> Ci sia permesso, su questo tema, rimandare a A. Lucci, *Il concetto di "ira" tra Lucio Anneo Seneca e Peter Sloterdijk: una passione tra morale, economia e politica*, «Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 2-3, 2008, pp. 127-139.

Dunque secondo Sloterdijk l'ira ha un grande valore aggregativo, costitutivo di gruppi umani, *sferopoietico*<sup>6</sup>, nella terminologia sloterdijkiana.

L'ira sarà, nella prospettiva determinata da Sloterdijk, la base su cui si formeranno due tra i collettivi umani più significativi dell'intera storia occidentale: la Chiesa e il Partito Comunista.

Per comprendere appieno la dinamica aggregativa che porta dal fenomeno-ira (che di solito viene considerato nella sua singolarità individuale ed estemporanea) a grandi collettivi che su di esso si fondano è necessario chiarire un concetto cardine dell'argomentare sloterdijkiano: quello di *monetarizzazione dello psichico*. Solo dopo aver chiarito il *valore monetario* (e monetarizzabile) delle energie psichiche attraverso la disamina di questo concetto si potrà tentare di stabilire un parallelismo tra le riflessioni di Sloterdijk e quelle che uno dei grandi della letteratura e della filosofia francese del Novecento, George Bataille, ha affrontato nel suo testo forse più rilevante, per quanto riguarda le analisi sulle passioni in relazione alla politica e all'economia: *La parte maledetta*.<sup>7</sup>

Dal confronto tra questi due autori, riteniamo, potrà scaturire un dialogo fecondo, che possa portare alla delineazione di uno scenario utile alla comprensione delle dinamiche filosofiche e politiche sottese ad alcuni eventi capitali della modernità.

## 2. Filosofia ed economia delle passioni nel pensiero di Peter Sloterdijk

È utile esporre, con le parole dello stesso Sloterdijk, come egli definisce il concetto di *monetarizzazione dello psichico* o *valore monetario delle energie psichiche*:

Ci si deve liberare del pregiudizio che le banche concludano esclusivamente affari monetari. In verità, la funzione della banca copre un ambito fenomenico molto più ampio [...] Dei processi analoghi a quelli bancari si presentano ovunque entità culturali e psicopolitiche – come conoscenze scientifiche, atti di fede, opere d'arte, moti politici di protesta e altro – si accumulino per passare, da un certo grado di accumulazione in poi, dalla forma di tesoro a quella di capitale. Se si ammette l'esistenza di una scienza bancaria non monetaria, appare perciò evidente l'osservazione che banche di

<sup>6</sup> La facoltà di *creare sfere* (*sferopoiesi*, appunto) è un autentico *proprium* dell'essere umano, secondo Sloterdijk. Sfere che Sloterdijk chiama, definendo con questo termine gli agglomerati sociali in genere, *macrosfere*: gruppi dotati di regole interne, di una costituzione, in grado di creare un effetto di *climatizzazione* autogeno (ossia un'omeostasi interna che si regola autonomamente), sia a livello tecnico che di routine sociale e culturale, e per questo in grado di strutturare proficuamente la vita umana, cercando di sottrarla all'imponderabilità esterna della natura e del caso.

<sup>7</sup> G. Bataille, *La parte maledetta*. Preceduto da *La nozione di dépense*. Bollati Boringhieri, Torino 2003.

un altro tipo, intese come punti politici di raccolta di affezioni, possono amministrare l'ira degli altri come le banche che si occupano di denaro amministrano quello dei loro clienti. [...] Tali banche si presentano di regola come partiti politici o movimenti, cioè sull'ala sinistra dello spettro politico.<sup>8</sup>

Per Sloterdijk, dunque, l'ambito problematico definito dal termine *economico* non è solo quello che si occupa del denaro, della liquidità, della *moneta* in senso ampio, insomma. Nell'economico, invece, rientrerebbero anche una vasta gamma di processi psichici, di movimenti concettuali e culturali. Lo psichico, secondo Sloterdijk, è una grandezza suscettibile di trattazione *economica*, vale a dire di accumulazione e differimento, come il capitale monetario. Chi, storicamente, si è impegnato ad accumulare le energie psichiche dei singoli e delle masse sono, per Sloterdijk, quei grandi collettori (come, per esempio, il Partito Comunista o la Chiesa Cattolica) che sono stati in grado di agire come *banche* delle passioni, dei sentimenti, delle energie mentali in genere. Vale a dire che hanno operato un immagazzinamento delle energie psichiche e un loro differimento dall'immediato dispendio, in vista di uno sfruttamento futuro.

È in questo senso che, seguendo il ragionamento di Sloterdijk, non bisogna considerare l'ambito dello psichico come sovrastrutturale rispetto a quello del *monetario* (come indicherebbe una certa vulgata, di stampo marxista, che tende a interpretare come *economico* solo il *monetario*): le leggi dell'economia strutturano in egual misura sia il campo dello strettamente monetario, sia quello dello psichico. Dunque, riteniamo di non fraintendere la posizione di Sloterdijk affermando che psichico e monetario rispondono entrambi alle medesime leggi *economiche*: quelle leggi che le banche classiche e le banche dell'ira hanno sempre ben compreso, e messo puntualmente in pratica. Tra psichico e monetario, quindi, in una prospettiva sloterdijkiana, non va stabilita alcuna priorità, nessuna gerarchia: sono entrambe grandezze che possono (e devono) essere trattate con gli strumenti dell'economia, un'economia «allargata», potremmo dire.

Si potrebbe, in tal senso, parlare di una *genealogia timotica dell'economico*, per definire questo allargamento del pensiero e delle categorie dell'economia ai processi di psicologia storica.

Quello che propone Sloterdijk, infatti, non è una monetarizzazione dello psichico *tout court*. Non tutte le energie psichiche hanno lo stesso valore economico, secondo il filosofo di Karlsruhe: solo quelle così violente, forti, inestirpabili, da poter muovere gli esseri umani con la più grande forza, accecati quasi dalle proprie passioni. Sloterdijk raggruppa questo genere di energie psichiche sotto il nome-collettore di *ira*, più precisamente di *thymós*: desiderio di riconoscimento, odio, volontà di autoaffermazione, desiderio di riscatto,

<sup>8</sup> P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, p. 162.

indignazione, risentimento, ira, invidia, ambizione, sono solo alcune delle passioni che è possibile annoverare entro la macrocategorizzazione sloterdijkiana del concetto di *ira*. Va notato, e in questo l'opinione di Sloterdijk ci sembra sostenibile, come tutti questi moti dell'animo, fin dalla terminologia che li designa, portino con sé le stimmate del rifiuto e della condanna, sociale e morale.

Il carattere monetario di queste passioni, dunque, può essere considerato il nodo cruciale del testo che stiamo analizzando: il carattere monetario e monetarizzabile dello psichico è un fattore fondamentale per comprendere i processi politici.

Ed è proprio in questo punto che si inserisce la trattazione della nozione bataillana di *dépense*: con questo concetto, vedremo, Bataille cercherà di spiegare come il monetario addirittura *dipenda* da un'organizzazione economica dello psichico del tutto peculiare, basata sull'eccesso e sul dispendio.

### 3. *Thymós e Dépense*

Il saggio di Bataille *La nozione di dépense* presenta già *in nuce* gli argomenti che l'autore svilupperà nel testo *La parte maledetta*.

Il nucleo dell'argomentazione bataillana è perfettamente espresso fin dal titolo del paragrafo introduttivo: *Insufficienza del principio classico dell'utilità*.

L'*utilità* a cui fa riferimento Bataille è quella economica. La tesi bataillana è la seguente: il principio classico di utilità, ossia quello di produttività, non basta a spiegare il funzionamento dell'economia reale, se non attraverso una *fictio* che non tiene conto di una parte importantissima dell'economia reale, quella che appunto è la *parte maledetta*.

L'attività umana non è interamente riducibile a processi di produzione e di conservazione, e il consumo dev'essere diviso in due parti distinte. La prima, riducibile, è rappresentata dall'uso del minimo necessario, agli individui di una data società, per la conservazione della vita e per la continuazione dell'attività produttiva: si tratta dunque della condizione fondamentale di quest'ultima. La seconda parte è rappresentata dalle spese cosiddette improduttive: il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuosi, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè deviata dalla finalità genitale) rappresentano altrettante attività che, almeno nelle condizioni primitive, hanno il loro fine in se stesse.<sup>9</sup>

Vi è dunque una parte, anzi, *la parte*, dell'economia e della produzione, che viene sprecata, distrutta, destinata all'in-produzione, all'in-produttivo: la parte

<sup>9</sup> G. Bataille, *La parte maledetta*, op. cit., p. 44.

maledetta, il limite dell'utile (titolo degli appunti preparatori di Bataille a *La parte maledetta*, poi pubblicati separatamente), la *dépense* appunto.

Bataille riconduce la nascita stessa dell'economia alla *dépense*, seguendo le analisi di Marcell Mauss sul dono: non sarebbe stato il baratto la forma arcaica dello scambio, ma il *potlâc*. Con questo termine le scienze etnoantropologiche definiscono il dono spropositato di ricchezze fatto al fine di obbligare, umiliare, sottomettere il donatario al prestigio di colui che dona. O addirittura la distruzione spettacolare delle suddette ricchezze, effettuata per lo stesso fine.

A un *potlâc* doveva necessariamente far seguito un altro *potlâc*, di grandezza uguale o maggiore: solo in questo modo chi era stato fatto oggetto del dono poteva non sentirsi umiliato, in debito, nei confronti del donatario.

Nasce così, coestensivamente all'economia, il prestito a usura, che, sostiene Bataille, assomiglia molto al sistema di prestiti bancari delle società attuali: nelle società del *potlâc* assommando tutti gli averi effettivi di coloro che si facevano prestare beni al fine di rispondere al dono obbligante non si sarebbe mai avuto il reale importo dei beni imprestati, ma sempre di meno. Esattamente come accade nel moderno sistema bancario: assommando i beni dei beneficiari dei prestiti non si avrà mai una somma pari al prestito erogato.

Dunque alla base dell'economia monetaria c'è, secondo Bataille, una questione di *riconoscimento*, di orgoglio: di *thymôs* potremmo dire, in una parola.

È per essere riconosciuti,<sup>10</sup> per affermare il proprio rango sociale, per umiliare l'avversario, per ricoprirsene di gloria che si distruggono, con spettacolari ecatombi di bestiame e schiavi, con distruzioni apparentemente assurde di beni accumulati in lunghi periodi di tempo, i frutti dell'accumulazione economica, la parte più rilevante di essi.

È la *proprietà positiva della perdita*, come la definisce Bataille: il fatto che la parte delle passioni, forse la parte più rilevante dell'animo umano, non sia, non possa essere, soddisfatta dal mero consumo e accumulazione dei beni prodotti. Entrano in gioco altri valori, valori propri del *thymôs*, di quel *cotè* umano che non risponde alle leggi dell'economia di produzione. Non a caso Bataille riporta come sia la *gloria*, disposizione emotiva timotica per eccellenza, un validissimo esempio di sentimento collegato alla parte dell'animo che sottostà alle leggi della *dépense*.

Non si pensi che le argomentazioni bataillane siano valide solo per quel lontano mondo arcaico in cui valevano le leggi (che per gli appartenenti alle società contemporanee possono sembrare assurde, persino al limite del ridicolo) del *potlâc*.

<sup>10</sup> Il riconoscimento è una tematica cara a Bataille, che l'aveva appresa dal suo più importante referente filosofico (nonché amico e maestro): Alexandre Kojève, che aveva fatto proprio del *desiderio di riconoscimento* la chiave di lettura della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

La *dépense* vive, ed è costantemente presente anche (e forse soprattutto) nel mondo di oggi:

Intorno alle banche moderne, come intorno agli alberi totemici dei kwakiutl, il medesimo desiderio di offuscare gli altri anima gli individui e li trascina in un sistema di piccole parate che li acceca reciprocamente, come se fossero davanti a una luce troppo forte. A qualche passo dalla banca, gioielli, abiti, macchine attendono nelle vetrine il giorno in cui serviranno a costituire l'accresciuto splendore di un sinistro industriale e della sua vecchia consorte, ancor più sinistra. A un grado inferiore, pendole dorate, credenze per sale da pranzo, fiori artificiali, rendono servizi egualmente inconfessabili a coppie di droghieri. L'invidia da essere umano a essere umano si libera come tra i selvaggi, con equivalente brutalità: solo la generosità, la nobiltà sono scomparse e, con loro, la contropartita spettacolare che i ricchi ricambiavano ai miserabili.<sup>11</sup>

La *virtù che dona* (incisiva espressione di Nietzsche) è quella che è venuta a mancare: la *dépense* antica si dispiegava nelle feste, nei banchetti pubblici, fino alle opere straordinarie dell'evergetismo greco-romano: strade, monumenti, opere pubbliche erano finanziati dai ricchi, dai nobili, dai potenti, solo per accrescere il proprio onore, la propria gloria; solo per appagare il proprio desiderio di riconoscimento.

Al contrario, oggi, la *dépense* si esaurisce nell'accumulazione di beni, nella loro esposizione o anche nella loro mera conservazione: macchine di lusso, gioielli, oggetti *inconfessabili* secondo Bataille. Lo spirito della *dépense* della nostra epoca, probabilmente, potrebbe essere ben rappresentato dai programmi televisivi in cui celebrità del mondo dello spettacolo mostrano le proprie gigantesche case, con i propri mostruosi parchi macchine, a compiaciute telecamere e ad ancor più compiaciuti spettatori, appagati dalla mera automanifestazione dell'altrui *thymós*, in cui proiettano il proprio. *La parte maledetta* diviene ancora di più tale, oscura, maledetta sempre più, perché autoreferenziale.

Il petroliere interpretato magistralmente dal premio oscar Daniel Day Lewis in *There will be blood* (USA, 2007) potrebbe essere considerato come un soggetto emblematico della *dépense* timotica più oscura, in cui è sparita ogni traccia di apertura verso l'altro, verso la *societas*. Protocapitalista creatosi da solo, alla sua brama assoluta di affermazione sacrifica tutto: il figlio, l'amicizia, la famiglia, l'amore, l'onore, Dio. La frase che forse incarna meglio il suo *thymós* ipertrofico lanciato verso l'inferno dell'egoità autoreferenziale è la seguente:

<sup>11</sup> G. Bataille, *La parte maledetta*, op. cit., pp. 52-53.



Io non voglio che altri riescano. Odio la maggior parte della gente. Guardo le persone e non ci trovo niente di attraente. Io vedo il peggio nelle persone. La mia barriera di odio si è alzata, lenta negli anni.

#### 4. *Le passioni al potere*

Dunque possiamo dire che Bataille, prima di Sloterdijk, e in ciò riconosciuto dal filosofo di Karlsruhe, è stato uno dei primi a dare il giusto valore alle passioni-contro, alla timotica, in campo pubblico, economico-politico per la precisione.

Secondo Sloterdijk è attraverso una sapiente gestione dei potenziali timotici degli *ultimi*, degli *umiliati e offesi* prima dell'Impero Romano, poi dell'intero globo, che il cristianesimo ha fondato un impero politico mondano che dura da più di duemila anni.

Sloterdijk descrive appunto il cristianesimo come la prima grande *banca dell'ira*: si gestisce il mondano differendo i potenziali d'odio e di risentimento e rimandandoli al giorno finale, al *dies irae*, al giorno dell'ira, in cui Dio punirà tutti i colpevoli. E una delle somme beatitudini sarà, secondo Origene, padre della chiesa, guardare dal paradiso i malvagi che si contorcono nelle fiamme dell'inferno.

Bataille descrive il cristianesimo praticamente negli stessi termini: «Esso si lega strettamente alla disperazione terrestre, non essendo a sua volta altro che un epifenomeno dell'odio che divide gli uomini [...] Il senso del cristianesimo si dà nello sviluppo delle conseguenze deliranti della *dépense* di classe, in un'orgia mentale agonistica praticata a scapito della lotta reale».<sup>12</sup>

Secondo Sloterdijk e Bataille le passioni-contro, i sentimenti timotici, sono un patrimonio fondamentale da saper gestire e amministrare, particolarmente nella modalità del differimento, per istituire e mantenere un solido impianto politico terreno: e, paradossalmente, nota Sloterdijk, fu proprio il cristianesimo, per definizione rappresentante di un regno *che non è di questo mondo*, a mostrare per primo come, dalla gestione e strutturazione delle energie psichiche delle masse, si possa ricavare un duraturo regno mondano.

Solo da un ben organizzato impianto di accumulazione e differimento dell'ira possono essere gettate le basi per un controllo politico di masse svuotate dei loro potenziali distruttivi: l'ordine regna solo dove il *thymós* è impegnato in attività regolamentate da un fine immanente. Altrimenti all'ordine e alla regolamentazione statale si sostituisce la rivoluzione, la resistenza, il dissidio, l'ira delle masse.

Non a caso Sloterdijk ricorda che il concetto di *resistenza* è l'unica alternativa che rimane, fin dall'epoca dei Maccabei, agli sconfitti e agli oppressi

<sup>12</sup> Ivi, op. cit., p. 57.

per vivere nel reale, fatto salvo il sottomettersi agli impianti di gestione del *thymós* o a quelli di oppressione.

Questa lezione sarà compresa nel modo migliore dal comunismo: la seconda banca dell'ira, quella propriamente politica, a cui Sloterdijk dedica tutta la parte centrale di *Ira e tempo*.

### 5. *La banca comunista dell'ira: Lenin e Mao*

Nel paragrafo di *Ira e tempo* dal titolo *Comintern: la banca mondiale dell'ira e le banche fasciste dell'ira*.<sup>13</sup>

Sloterdijk rileva come l'organizzazione del *thymós* degli umiliati, nel campo dell'immanenza, dopo il fallimento del progetto timotico del cristianesimo, fu sempre catalizzato dai partiti di sinistra.

Essi fornirono il legame tra patrimonio d'ira e richiesta di dignità.

Per primi<sup>14</sup> posero come condizione il momentaneo differimento dell'ira da parte delle classi maggiormente disagiate (i proletari industriali), promettendo che in futuro esso sarebbe stato ripagato con una rendita che avrebbe avuto la forma di superiore autostima e ampliata potenza sul futuro tramite il medium della rivoluzione.

I tre tipi di capitalizzazione dell'ira da sinistra furono: quella anarco-terrorista, quella comunista-centralistica e quella socialdemocratico-riformista.

Tutte queste istanze (soprattutto quella socialista) avevano nella lotta sopranazionale al capitalismo il loro culmine propagandistico-timotico. Culmine che diventò irraggiungibile quando, nel 1914, allo scoppio della I Guerra Mondiale, vi fu un ricompattamento delle forze politiche (anche di sinistra) sotto la bandiera del nazionalismo statale.

Fu una crisi bancaria dell'ira di dimensioni enormi: i depositi internazionali vennero deviati sul campo nazionale. Dal punto di vista psicopolitico questo fu un crack timotico-economico senza precedenti, da cui l'Internazionale Socialista non si sarebbe più ripresa. L'ira anticapitalista si trasformò velocemente in ostilità nazionale, disperdendo così il potenziale di risentimento contro il capitalismo che aveva accumulato.

L'ira, come il capitale, non permette un ritorno quando il potenziale d'acquisto è orientato a fini diversi da quello per cui era stato mobilitato originariamente.

Fu Lenin a scatenare di nuovo, con insperato successo, anche se aveva alle proprie spalle la vittoriosa Rivoluzione d'Ottobre, le forze timotiche proletarie

<sup>13</sup> P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, op. cit., pp. 170-191.

<sup>14</sup> Sloterdijk analizza anche il momento anarchico della stimolazione timotica del risentimento delle masse, che però, nella sua interpretazione rappresenta solo un momento *destruens*, mirato al puro scatenamento dell'ira e non ad un suo immagazzinamento programmatico.

entro la cornice della Terza Internazionale. I discorsi leninisti accolsero al proprio interno il furore distruttivo e omicida che era stato proprio dell'anarchismo: già nel 1918, tre anni prima dell'episodio celebre della rivolta dei marinai di Kronštad, Lenin predicò attivamente l'annientamento fisico dei propri avversari politici.

Il comunismo aveva accolto l'alienabilità anarchica del terrore: «Compagni, colpite senza pietà e senza compassione i social-rivoluzionari di destra. Corti e tribunali non sono necessari. L'ira del lavoratore deve risuonare [...] annientate fisicamente il nemico».<sup>15</sup>

Fin dal 1918<sup>16</sup> il giornale bolscevico *Pravda* inneggiava all'odio e alla vendetta. Si instaurava rapidamente la logica del sacrificio di pochi (migliaia) per molti (milioni).

Ben presto questo si trasformò nel sacrificio di milioni per pochi, guidati da un re-filosofo (Stalin) diffidente che diceva, nonostante tutto, di agire per il bene dell'umanità. Sloterdijk rileva accuratamente come l'ideologia sterminista in campo politico di Lenin preparò il terreno all'agire dei fascismi: bastò cambiare il nemico della classe con quello del popolo e della razza. I movimenti fascisti si costituirono come banche popolari dell'ira e della protesta (in questo molto simili ai partiti di sinistra). Dunque i fascismi di destra e di sinistra sono esempi lampanti di corpi d'ira che si trasformano in grandi banche. Punto a favore dell'immediatezza dei fascismi di destra fu l'attenzione per il legame con la Terra-Nazione (che sgravò il collettivo timotico della fatica d'identificarsi in un internazionalismo troppo spesso non direttamente visualizzabile).

Ritornando all'analisi del Comintern, Sloterdijk rileva che esso, quale *Internazionale dell'azione*, si proponeva come banca dell'ira dei potenziali timotici sparsi delle masse proletarie. Lenin sperava che la rivoluzione russa avrebbe acceso la miccia della dissidenza delle masse proletarie europee (e tedesche specialmente). Ma tale (verosimile) attesa fu sconfessata dal confluire delle masse nei movimenti nazional-rivoluzionari. Allora egli passò a cercare il potenziale d'ira necessario nelle masse contadine, forzosamente. Ciò creò un'enorme quantità di paura, che i vertici mascherarono come assenso. In ciò il Comunismo imitò i processi d'evangelizzazione coatta dei cristiani. Entrambi questi movimenti avevano compreso che l'affezione per una causa si può ottenere anche forzosamente. In ciò è però implicito che i fondi d'ira depositati vengano utilizzati per ciò che poi diventerà un capitalismo che rimanderà per sempre gli originari progetti rivoluzionari.

<sup>15</sup> P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, op. cit., p. 174.

<sup>16</sup> Sempre nel 1918 Zinov'ev, braccio destro di Lenin, esprimeva la necessità di sterminare un decimo (10 milioni) della popolazione per agire efficacemente con il resto. Il discorso in cui espresse l'idea appena riportata venne accolto da uno scrosciare di applausi (cfr. P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, op. cit., p. 177).

Per sostenere la dittatura (che non poteva sorreggersi unicamente sulla violenza repressiva) si crearono una serie d'immagini positive in cui i sopraffatti della rivoluzione poterono investire le proprie fantasie e ambizioni (eroi dello sport, della scienza, del partito, del lavoro, grandi opere pubbliche).

Se si ritorna, dopo aver descritto quasi fenomenologicamente il funzionamento della prima grande banca terrena dell'ira, alle analisi di teoria timotico-economica, è possibile rilevare che, sulla base dell'abolizione di ogni opposizione, i clienti della banca dell'ira comunista non potevano più ritirare i loro depositi per riporli altrove. Se la banca avesse restituito i crediti di paura per concedere una libera decisione avrebbe perso tutto il suo capitale (e il partito-banca si sarebbe sciolto).

In tale prospettiva Sloterdijk dà un'interessante definizione *economica* di totalitarismo: «È questo tipo d'incasso forzoso degli investitori, attraverso il sistema rivoluzionario di formazione dei clienti, che può essere indicato, non del tutto impropriamente, con il concetto, altrimenti dubbio, di "totalitarismo". Totalitaria è la riconversione del cliente in servo [*Leibeigenen*] dell'impresa».<sup>17</sup>

Il totalitarismo terroristico del partito comunista russo fu una necessità, dal suo punto di vista, per mantenere l'esclusiva sulla gestione delle energie timotiche. Tale esclusiva venne mantenuta sottraendo agli investitori qualsiasi fonte alternativa d'autostima, portando alla rassegnazione e alla rinuncia a sé.

Sloterdijk estende le sue analisi sulla timotica politica comunista all'operato di Mao Zedong in Cina. Quale sia il tenore di queste analisi è evidente fin dal titolo del capitolo che a esse è dedicato; che è *Il Maoismo: sulla psicopolitica del puro furore*.<sup>18</sup>

Il maioismo, forma cinese d'immagazzinamento dell'ira, è interpretato da Sloterdijk come una politica in cui la timotica precede qualsiasi altra forma d'organizzazione, è essa stessa l'unica forma d'organizzazione.

Mao capì fin dall'inizio che l'ira delle masse contadine a sua disposizione era insufficiente alla mobilitazione delle truppe di cui aveva bisogno. Allora ideò la politica militare delle piccole unità di guerriglia, che aveva il vantaggio di sfruttare il legame dei contadini con il proprio territorio, la loro disperazione, il loro risentimento contro le vessazioni dello stato centralista e l'odio contro il violento esercito di Chiang Kai-shek. L'invasione giapponese fornì il surplus timotico di cui Mao aveva bisogno per mobilitare una guerriglia totale. La guerra nazionale fu sfruttata ai fini della guerriglia rivoluzionaria (esattamente il contrario di ciò che era avvenuto con la mobilitazione delle forze timotiche internazionali socialiste a fini nazionalistici durante la I Guerra Mondiale).

Questa agiva all'inizio solo marginalmente sul corpo avversario, ma in maniera inesorabilmente logorante e dai controeffetti praticamente nulli: gruppi

<sup>17</sup> P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, op. cit., pp. 189-190.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 200-211.

di cellule distruttive attaccavano l'organismo statale dall'interno, distruggendolo pian piano senza che l'eliminazione di uno di questi gruppi potesse fermare il processo.

Sloterdijk conia per descrivere questa intelligente strategia bellica la definizione di *oncologia politica*.

Egli ritiene Mao, più che un marxista, un *volontarista mistico*, le cui convinzioni si basavano più su una primitiva ontologia della lotta politica continua che su una teoria dello sviluppo di tipo occidentale. Per questo, dopo il successo in guerra, si trovò di fronte all'incapacità di organizzare uno Stato con un'economia moderna. Simbolo di tale incapacità di superare la fase della mobilitazione timotica fu l'autorganizzazione che Mao impose a contadini incapaci di compierla e privi di motivazione, costringendoli a improvvisarsi produttori d'acciaio (simbolo all'epoca dell'avanzamento industriale di un paese) esportando immensi altiforni in tutti i paesi rurali (operazione che negli slogan politici maoisti fu definita *grande balzo*): «I risultati di queste attività frenetiche, la cui inutilità si evidenziò rapidamente, furono portati in discariche pubbliche isolate, e accumulati in montagne – se in Cina dovesse mai esserci una demaoizzazione, si dovrebbero spiegare queste montagne arrugginite nascoste all'eredità culturale del mondo».<sup>19</sup>

Demaoizzazione della Cina che Sloterdijk, per altro, ritiene molto improbabile, in virtù del fattore di unione psicopolitico che il simbolo-Mao rappresenta e del fatto che il governo centrale nega ogni possibilità di spiegazione della propria storia (con i suoi errori) a livello interno (e tanto meno da parte di cinesi fuoriusciti o di osservatori occidentali). C'è da rilevare che a livello di organizzazione economica la Cina ha voltato le spalle ai sogni (divenuti incubi) economici maoisti.

Mao attivò ancora una volta (contro la propria marginalizzazione politica successiva all'insuccesso del *grande balzo*) le energie timotiche nella sua predicazione (1968-1969) della *rivoluzione culturale* basata sul contrasto di classe tra vecchi e giovani. In questo tentativo dell'ultimo Mao di uscire dalla marginalizzazione interna al partito sono visibili quei caratteri di *mobilitazione timotica continua* con cui sapientemente Sloterdijk ha definito il maoismo: una dottrina che, incapace di stabilizzarsi in virtù di una carenza cronica di principi regolatori che non facciano capo alla timotica, è costretta a trovare continuamente moventi che spingano all'ira, e nemici contro cui scagliarla.

## 6. Per un risveglio dell'odio politico

<sup>19</sup> Ivi, p. 206.

Sloterdijk, dopo aver analizzato Cristianesimo e Comunismo quali impianti psicopolitici di immagazzinamento e differimento dei potenziali d'ira, ne constata anche il fallimento. E descrive la nostra come un'epoca in cui il *thymós*, l'insieme delle passioni-contro, è andato verso l'atrofizzazione, atrofizzazione che ha rovesciato sulla parte erotico-appropriativa dell'animo tutto l'onere della soddisfazione delle esigenze psichiche degli individui.

In linea con l'apparato [*Ge-stell*] economico-politico occidentale, con la *società nell'abbondanza* [*Gesellschaft im Überfluss*]<sup>20</sup> e del consumo, non si lotta più per il riconoscimento, ma per l'appropriazione. Appropriazione eminentemente materiale, sempre meno spirituale.

Divengono così emblematici dello spirito del nostro tempo il *karoushi* giapponese, ossia la morte da sovraccarico di stress lavorativo, o la sindrome da shopping compulsivo che ha preso sempre più piede negli USA: gli affetti da quest'ultima (soprattutto ragazze della *middle class*) sperperano patrimoni (propri e dei familiari) in spese inutili per abiti che poi non indosseranno, che andranno ad accumularsi in mostruosi armadi senza mai essere indossati, frutto della necessità di riempire un vuoto che gli oggetti non riescono a colmare.

Con Heidegger si potrebbe dire che «Il vuoto dell'essere [...] non è mai suscettibile di venir riempito dalla pienezza dell'essente».<sup>21</sup>

Vuoto che non è altro che vuoto di riconoscimento, vuoto di confronto, vuoto di desiderio, svuotamento del luogo in cui le passioni timotiche trovano il loro terreno di confronto per eccellenza: il campo politico.

È il venir meno della possibilità di integrazione in strutture politiche, religiose, in *istituzioni* (nell'accezione che dà di questo termine Arnold Gehlen) che riescano a inserire l'individuo in un contesto propriamente *sociale* la causa prima del ritirarsi del *thymós* nella contemporaneità, secondo Sloterdijk.

Secondo questi anche le esplosioni di ira popolare sono estemporanee; vengono definiti come atti amorfi di *misocosmia*: il filosofo di Karlsruhe fa l'esempio dei roghi nelle *banlieue* parigine risalenti al 2005.

Sembra essere andata smarrita l'anima del concetto di politico come lo intese nella sua celebre definizione Carl Schmitt: contrapposizione di amico e nemico.

Il grande giurista tedesco, nelle sue analisi, non manca mai di sottolineare che nel concetto di politico è sempre insita, fin dall'inizio, la possibilità aperta del confronto violento tra le fazioni opposte, e la possibilità dell'annientamento fisico dell'avversario:

<sup>20</sup> Espressione coniata e usata da Sloterdijk (cfr. P. Sloterdijk, *Sphären III, Schäume*, Suhrkamp, Frankfurt am main, 2004, p. 804).

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2006, p. 62.

*In primo luogo* tutti i concetti, le espressioni e i termini politici hanno un senso *polemico*; essi hanno presente una conflittualità concreta, [...] la possibilità reale della lotta deve essere sempre presente affinché si possa parlare di politica [...] con il termine di nemico anche quello di lotta deve essere qui inteso nel senso di un'originarietà assoluta. Esso non significa concorrenza, non la lotta "puramente spirituale" della discussione, che alla fine ogni uomo in qualche modo compie sempre, poiché in realtà l'intera vita umana è una "lotta" ed ogni uomo un "combattente". I concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell'uccisione fisica.<sup>22</sup>

Sloterdijk e Bataille ci descrivono le dinamiche di un mondo che sembra qualitativamente, ontologicamente, diverso da quello in cui una definizione di *politico* «alla Schmitt» era ancora possibile, e questo proprio in virtù del depotenziamento del sentimento timotico, ormai privo delle sue strutture d'immagazzinamento.

Un mondo il cui reale è quello di una post-storia *gelatinosa*, in cui le parole di Schmitt sembrano assomigliare, sempre più, alla didascalia illeggibile di una foto in bianco e nero, appartenente a un tempo ormai irrimediabilmente passato.

<sup>22</sup> C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 113-116.