

## Esercizi per cambiare la vita In dialogo con Peter Sloterdijk

Premessa

**Peter Sloterdijk** Due risposte ad "aut aut"

**Pier Aldo Rovatti** Esercizi ma senza ascesi

**Giovanni Leghissa** L'esercizio come condizione di possibilità del soggetto  
(e della sua sparizione)

**Marc Jongen** La resurrezione dalla non-morte. Sloterdijk  
trainer dell'iperimmaginazione

**Thomas Macho** Tecniche di solitudine

**Antonio Lucci** L'incontro mancato. Il solipsismo aristocratico di Sloterdijk

**Graziella Berto** Perdere la testa. Ginnastica e filosofia

**Edoardo Greblo** Mi esercito, dunque sono

**Tiziano Possamai** La vita di Diogene e il busto di Apollo

**Massimiliano Nicoli, Carla Troilo** Ceci n'est pas un livre

**Fabio Polidori** Fine dell'esercizio

**Elettra Stimilli** Per una vita in debito

**Dario Consoli** La filosofia oltre l'esercizio immunitario

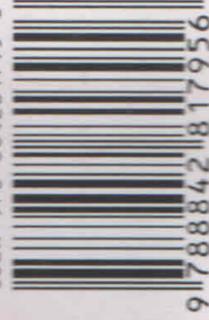
**Martino Doni** L'obbedienza della parola negli esercizi di Ignazio di Loyola

Prossimo fascicolo:  
**Vuoti di sapere**

€ 19,00

Spedizione in abbonamento postale 45% art. 1 comma 1, decreto legge 353/03 convertito in legge 46/04-Filiale di Milano

ISBN 978-884281795-6



9 788842 817956

# «L'Europa soffre di troppa austerità.»

Joseph Stiglitz,  
premio Nobel 2001



David Graeber  
**DEBITO**

I primi 5000 anni  
978-88-428-1797-0  
€ 23,00 | pp. 528



Aa.Vv.  
**OCCUPY!**

Teoria e pratica del movimento  
contro l'oligarchia finanziaria

978-88-428-1804-5  
€ 16,00 | pp. 288



Lynda Gratton  
**IL SALTO**

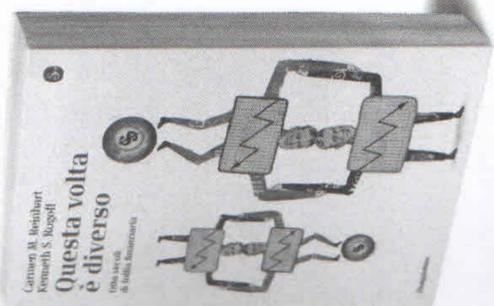
Reinventarsi un lavoro  
al tempo della crisi

978-88-428-1788-8  
€ 20,00 | pp. 352



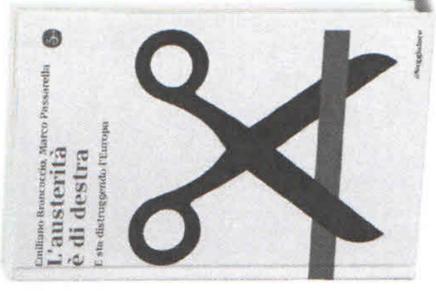
Ha-joon Chang  
**23 COSE  
CHE NON TI HANNO  
MAI DETTO  
SUL CAPITALISMO**

978-88-428-1776-5  
€ 15,00 | pp. 286



C.M. Reinhart, K.S. Rogoff  
**QUESTA VOLTA È DIVERSO**

Otto secoli  
di follia finanziaria  
978-88-428-1649-2  
€ 22,00 | pp. 432



E. Brancaccio, M. Passarella  
**L'AUSTERITÀ È DI DESTRA**

E sta distruggendo l'Europa  
978-88-428-1777-2  
€ 13,00 | pp. 152

# aut aut

355

luglio  
settembre 2012

## Esercizi per cambiare la vita In dialogo con Peter Sloterdijk

Premessa

**Peter Sloterdijk** Due risposte ad "aut aut"

**Pier Aldo Rovatti** Esercizi ma senza ascesi

**Giovanni Leghissa** L'esercizio come condizione di possibilità del soggetto (e della sua spaziazione)

**Marc Jongen** La resurrezione dalla non-morte.

Sloterdijk trainer dell'iperimmaginazione

**Thomas Macho** Tecniche di solitudine

**Antonio Lucci** L'incontro mancato. Il solipsismo aristocratico di Sloterdijk

**Graziella Berto** Perdere la testa. Ginnastica e filosofia

**Edoardo Greblo** Mi esercito, dunque sono

**Tiziano Possamai** La vita di Diogene e il busto di Apollo

**Massimiliano Nicoli, Carla Troilo** Ceci n'est pas un livre

**Fabio Polidori** Fine dell'esercizio

**Elettra Stimilli** Per una vita in debito

**Dario Consoli** La filosofia oltre l'esercizio immunitario

**Martino Doni** L'obbedienza della parola negli esercizi di Ignazio di Loyola



ilSaggiatore



## L'esercizio come condizione di possibilità del soggetto (e della sua sparizione)

**GIOVANNI LEGHISSA**

**D**a quando Kant ci ha suggerito che per capire cosa possiamo conoscere bisogna anche chiedersi di cosa è capace il soggetto che conosce, ne sono successe di tutti i colori. Per alcuni, è più che sufficiente chiedersi come è fatto il soggetto. Una volta risolta questa questione, la domanda sullo statuto della soggettività perde poi ogni significato, in quanto ciò che la filosofia mette sotto la rubrica “soggetto” finisce sotto quella “strutture cognitive”. Se vogliamo dare un senso cronologico alla questione, da Johannes Müller in avanti<sup>1</sup> questa linea di pensiero ci ha portati dritti verso i meandri oscuri delle neuroscienze (oscuri non perché il programma di ricerca di queste ultime sia poco chiaro o poco persuasivo, ma oscuri perché nel cervello non c'è luce, se non quella, di vario colore, che appare sui monitor del *brain imaging*).

Non meglio se la passa la nozione di soggetto all'interno di quei programmi di ricerca che, pur partiti bene, nel senso che volevano tener conto della centralità del soggetto, si sono poi ridotti a considerare la sola componente culturale o *langagiere* della soggettività. Si comincia col dire che il soggetto trascendentale ha bisogno di scoprire le forme simboliche, perché queste non sono solo un prodotto della storia, ovvero della multiforme attività

1. Sull'importanza di Johannes Müller, padre degli studi di neuroscienze, ovvero di quella naturalizzazione del trascendentale che Kant, nella lettera a Samuel Thomas Soemmering del 10 agosto 1795, sconsigliava di intraprendere, si veda M. Hagner, B. Wahrig-Schmidt (a cura di), *Johannes Müller und die Philosophie*, Akademie, Berlin 1992.

umana di *sensemaking*, ma sono anche ciò entro cui si muove il soggetto stesso, sono insomma ciò che rende possibile per un soggetto comprendere la mutevolezza del proprio rapporto con la datità del mondo. Da Lazarus in poi<sup>2</sup> si è dunque percorsa con profitto la pista che porta a segnalare tutta la produttività del culturale, dello storico, del socialmente costruito. Si è però giunti a decretare la totale immersione del soggetto – che di tutta questa produttività è responsabile – nel mare di segni da esso stesso iscritti in quell'archivio che accoglie enciclopedie, manuali per la falconeria, testi ispirati da qualche divinità, monumenti letterari e artistici, sistemi giuridici, ricettari, trattati di buone maniere, fino all'ultimo catalogo dell'Ikea.

Va decisamente meglio se ci si rivolge a due autori che nella loro opera si sono costantemente confrontati con le difficoltà che una ripresa creativa della nozione di soggetto comporta: Derrida e Foucault. Grazie a loro, oggi sappiamo una volta per tutte che il soggetto è sì fondamentale, ma non per questo fonda alcunché. Tanto la decostruzione derridiana quanto la genealogia foucaultiana ci permettono infatti di cogliere come sia bassa e impura l'empiria dei processi di soggettivazione – e precisamente questa bassa empiria non autorizza a porre la soggettività al di fuori delle pratiche che essa è chiamata a giustificare. I soggetti costruiscono la storia di cui sono protagonisti utilizzando materiali che trovano pronti, di cui non possono rendere conto all'interno di una teoria pura. In questa direzione si muove il discorso di Derrida da un lato sull'iterabilità come condizione di possibilità del categoriale, ovvero sulla scrittura come quasi-trascendentale, dall'altro sulla necessità di tener conto, all'interno della filosofia, della nozione di desiderio di provenienza freudiana e lacaniana. Ho appena nominato due aspetti apparentemente irrelati, ma, assieme, essi permettono a Derrida di circoscrivere uno scenario filosofico in

---

2. Moritz Lazarus può ben essere considerato il padre di quella tradizione delle *Kulturwissenschaften* che oggi, con intenti diversi ma senza grandi innovazioni sul piano epistemologico, viene continuata per esempio dai *Postcolonial* e *Cultural Studies*. Si vedano alcuni dei saggi raccolti in M. Lazarus, *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura. Scritti*, a cura di A. Meschiari, Bibliopolis, Napoli 2008.

cui la nozione di soggettività si pone non come figura coestensiva con quella di fondazione, ma come punto cieco della riflessione filosofica, come sfondo da cui proviene la richiesta di una continua chiarificazione; questa richiesta va mantenuta nella sua apertura – da qui il carattere interminabile della decostruzione, in questo simile all’analisi freudiana – in modo tale da impedire che la discorsività filosofica occupi il luogo della fondazione e se ne appropri; se tale appropriazione avesse luogo, infatti, la filosofia si renderebbe complice di quella violenza (solitamente associata al mito e al dogma) che stabilisce genealogie, filiazioni, fratellanze, appartenenze e inclusioni di varia natura.

Foucault, dal canto suo, ci insegna che il soggetto si costituisce confrontandosi con quella rete di discorsi che descrivono, classificano, studiano e, direttamente o indirettamente, guidano le pratiche individuali e collettive. La verità che può dire su di sé, quindi, va non solo conquistata attraverso una chiarificazione intellettuale, che si combatte sul terreno delle discipline e della loro gerarchizzazione all’interno dell’enciclopedia dei saperi, ma va anche strappata alle istanze di potere che hanno il compito di gestire la circolazione di quegli stessi discorsi. In Foucault la sottolineatura del ruolo giocato dalle pratiche in vista di una comprensione dei processi di soggettivazione è certo più marcata che in Derrida, tuttavia non deve sfuggire che per entrambi gli autori la posta in gioco della teoria risiede non solo e non tanto nella capacità di maneggiare complessi di concetti, quanto piuttosto nell’esibizione del fatto che la stessa teoria è una pratica immersa in una rete di altre pratiche e che in virtù di tale immersione può essere usata quale parte integrante di un progetto di emancipazione.

Ora, è precisamente questa impossibilità di distinguere il momento in cui comincia la teoria da quello in cui finisce la pratica ciò che caratterizza in modo peculiare la soggettività di cui Sloterdijk ripercorre il cammino. Tradizionalmente, il discorso filosofico tende a non insistere troppo sul fatto che la sfera pratica e quella teoretica sono interconnesse; anzi, si è sempre voluto minimizzare il fatto che il soggetto capace di riflessione – o di *epoché* – coincide con quell’animale parlante che agisce nel mondo e fa un sacco di cose

anche in modo irriflesso o inconsulto, le quali risulteranno giuste o sbagliate solo col senno di poi. Per dar conto del fatto che si è superiori alla moltitudine nel momento in cui si riflette, l'istituzione filosofica spesso ha adottato forme di distinzione (uso il termine nel senso conferitogli da Bourdieu) volte a marcare la differenza tra il filosofo e i comuni mortali. Ricordo solo la postulazione dell'identità tra il divino e il pensiero che pensa se stesso da parte di Aristotele nel libro XII della *Metafisica* (*met.* 1072 b 14–26). Al di là del delirio dei filosofi, si può dire questo: laddove si accorda una qualche virtù alla teoria, e viene attribuita una qualche utilità pubblica alle sue prestazioni, si pensa sempre che la teoria serva a qualcosa *proprio perché* è distinta dalla pratica, perché cioè permette una presa di distanza dalla sfera banale delle pratiche: chi vede dal di fuori è supposto vedere meglio, o comunque in modo diverso, più creativo. Tale posizione ha una sua plausibilità. Il problema però è un altro: i professionisti della teoria, di solito, omettono sistematicamente di ricordare ai profani e ai non addetti ai lavori che il sapere da loro acquisito è costato sforzo ed è comunque riconducibile a un insieme di tecniche di apprendimento. Come i signori e le signore della famiglia Guermantes, ai cui pranzi e alle cui serate partecipa, distaccato e ammirato al tempo stesso, il Narratore della *Recherche* proustiana, esprimono in ogni gesto, in ogni atteggiamento, il lavoro nascosto di una lunga consuetudine, trasmessa di generazione in generazione, con modi di dire e di fare tipici dell'aristocrazia, al punto da averli incorporati nel proprio *habitus*, così chi ha raggiunto una qualche maestria nelle sfere della teoria si comporterà sempre come se il proprio sapere fosse innato, quindi come se l'averlo acquisito non fosse frutto di un esercizio che richiede tecniche del tutto particolari.

In realtà, sin dagli inizi la filosofia si configura come un esercizio, come una prassi, in concorrenza con altre forme di esercizio. In quella sorta di critica della ragione esercitante ed esercitata che è *Du muß dein Leben ändern*, Sloterdijk mostra come essa altro non sia che un aspetto, locale e specifico, di una storia più vasta e onnicomprensiva, della storia cioè dello sforzo umano di plasmare la propria soggettività tramite l'esercizio. È in questo senso che possiamo affermare che per Sloterdijk l'esercizio diviene

condizione di possibilità della soggettivazione: c'è soggetto solo là dove c'è l'*opus operatum* di un esercitante, ovvero dove si lascia osservare quel movimento che porta un organismo capace di porsi obiettivi a raggiungere questi ultimi secondo modalità, tempi e pratiche specifiche. Soggetto, dunque, è “il portatore di sequenze di esercizi”,<sup>3</sup> e la soggettività si configura come “portatrice delle proprie sequenze di attività, come praticante di moduli allenabili e come titolare delle proprie acquisizioni abituali”.<sup>4</sup> Mentre “esercitarsi” significa “ripetere un modello di azione in modo tale che, in seguito alla sua esecuzione, venga migliorata la predisposizione alla successiva ripetizione”.<sup>5</sup>

Acquista peso e rilievo in questo contesto una delle nozioni più interessanti del pensiero di Sloterdijk, ovvero la nozione di antropotecnica – nozione che potrebbe ben aspirare a conquistare un posto fisso nella civil conversazione filosofica, al pari di nozioni come decostruzione o genealogia, con le quali intrattiene alcune non secondarie affinità, come si evidenzierà tra breve. Le antropotecniche sono complessi di esercizi. Sono meccanismi comunicativi e istituzionali atti a produrre individuazione, sono fabbriche di soggettività inserite in semiosfere densamente codificate, ricche di rimandi multipli a semantiche condivise, sono palestre che autorizzano sequenze specifiche di esercizi e ne rendono impossibili altre – vietandole o, semplicemente, rendendole impensabili.

Cercherò di trarre alcune conseguenze di portata più generale dalla nozione di antropotecnica, mostrandone la fecondità teoretica e sistematica, cercando di vedere sia che ruolo essa giochi nell'opera di Sloterdijk, sia che uso possiamo farne noi, andando anche oltre quelle che mi sembrano essere le intenzioni dello stesso Sloterdijk. In primo luogo, in virtù della nozione di antropotecnica si chiarisce assai bene l'assunto generale del discorso di Sloterdijk, secondo cui essere soggetti significa essere capaci di pianificare – o di subire – e

---

3. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* (2009), a cura di P. Perti-cari, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 274.

4. Ivi, p. 394.

5. Ivi, p. 500.

di mettere in atto determinate serie di esercizi. Tale assunto potrebbe essere frainteso, nel senso che potrebbe indurci a pensare che Sloterdijk voglia proporre una concezione tetragona del soggetto, che voglia insomma invitarci a compiere quegli esercizi di cui avremmo bisogno per acquisire una piena padronanza di noi stessi.

Ora, dire esercizio certo significa anche dire libertà di scegliere sia il tipo di esercizi che si ha in mente di effettuare, sia l'allenatore a cui rivolgersi. Senza dubbio, tale libertà va sempre presupposta. Tuttavia, essa può essere limitata da cattivi esercizi pregressi, ai quali siamo stati sottoposti da altri e che hanno prodotto cattive abitudini. Essendo l'uomo un animale neotenico – e il riferimento alla neotenia è centrale in tutto il pensiero di Sloterdijk – non è difficile immaginare uno scenario in cui qualcuno decide per noi quali esercizi dobbiamo fare e quali no. Ed è questo il contesto in cui sorge la cattiva abitudine. Come liberarsene? Con l'esercizio, è chiaro, ma sarebbe del tutto ingenuo e irrealistico – oltre che ideologico – immaginare che decidere quali esercizi compiere per liberarsi dalle cattive abitudini sia sufficiente per cambiare vita e migliorare se stessi (qualunque cosa ciò voglia dire). E di questo Sloterdijk è perfettamente consapevole. Per dirla in modo esplicito, non è complice di quelle retoriche neoliberali che invitano gli individui a farsi imprenditori di se stessi, anzi. Nel suo pensiero, la pratica della libertà, intesa come capacità di plasmare la propria esistenza esercitandosi in un certo modo, non rimanda alla capacità di costruire il proprio sé come se questo fosse una proprietà di cui disporre: il soggetto di cui Sloterdijk disegna i contorni è sempre costretto a confrontarsi con antropotecniche date. Solo in un rapporto conflittuale con le abitudini indotte dalle antropotecniche si può dunque parlare di libertà individuale. Le abitudini sono, se considerate da un punto di vista fenomenologico più generale, il cuore stesso della soggettività. In questo, Sloterdijk non fa che ampliare la trattazione husserliana dell'io quale prodotto secondario di ripetuti atti di costituzione.<sup>6</sup>

---

6. Cfr. G. Funke, *Gewonheit*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 3, 1961, pp. 518–546 e W. Bergmann, G. Hoffmann, *Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl*, "Husserl Studies", 1, 1984, pp. 281–305.

Ma va anche oltre le analisi fenomenologiche in quanto ci induce a vedere nelle abitudini il risultato di pratiche di potere: siamo quel che siamo perché abitiamo parchi umani in cui altri hanno deciso di quali esercizi abbiamo bisogno.

In stretta connessione a quanto appena detto emerge un secondo punto. Si tratta del carattere politico che può essere attribuito all'analisi delle antropotecniche. Tanto in *Kritik der zynischen Vernunft* quanto nel saggio sul parco umano,<sup>7</sup> Sloterdijk non aveva nascosto la vocazione potenzialmente politica del proprio pensiero. In *Du mußt dein Leben ändern* è dal confronto con le posizioni di Foucault che tale potenzialità si fa strada in modo più o meno esplicito. In Foucault la questione politica non concerne la funzione degli apparati ideologici dello stato, né, poniamo, la rappresentatività della democrazia; per lui è invece centrale la domanda sul governo. Quanto governo siamo disposti ad accettare? È con questa domanda, per Foucault, che comincia a farsi strada quell'interrogazione sul rapporto tra le strategie di potere e le tattiche usate per sottrarvisi che tanta parte avrà nella riflessione moderna sul politico; ed è alla luce di tale domanda che va studiata la concreta vicenda storica di uomini e donne che negoziano l'ampiezza dello spazio di manovra di cui dispongono – e ciò sia in contesti totalitari, sia in contesti democratici. Tale negoziazione si fa tanto più difficile e complicata quanto più ci si lascia alle spalle il regime delle discipline, che, pur non essendo oggi sparito in modo definitivo, aveva caratterizzato soprattutto l'età del liberalismo e dei regimi totalitari; nell'età contemporanea, che potremmo definire neolibérale, più che attraverso la disciplina e il controllo diretto, i processi di soggettivazione sono sottoposti a varie forme di governo indiretto, le quali vengono giustificate semplicemente dalla volontà di applicare i criteri di efficienza che guidano la prassi economica a tutte le sfere dell'esistenza.

Ora, in modo abbastanza sorprendente, Sloterdijk offre la nozio-

---

7. Cfr. P. Sloterdijk, *Critica della ragione cinica* (1983), a cura di A. Ermano e M. Periniola, Garzanti, Milano 1992, e Id., "Regole per il parco umano. Una risposta alla *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger", in *Non siamo stati ancora salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 239–266.

ne di antropotecnica come correttivo a quella che gli sembra essere una mancanza di precisione nell'impianto teorico foucaultiano, il quale gli appare troppo concentrato sulla dimensione coercitiva del potere.<sup>8</sup> Al di là di questa volontà di comprendere Foucault meglio di quanto egli stesso si sarebbe potuto comprendere, preme qui sottolineare come anche per Sloterdijk la posta in gioco sia oggi costituita dal margine di manovra che resta al soggetto esercitante una volta preso atto del fatto che l'antropotecnica contemporanea non impone, ma governa a distanza. Quando per esempio deleghiamo ad altri il potere di operare su noi stessi, affinché ci aiutino a migliorare le nostre prestazioni, prendiamo atto del fatto che non possiamo dominare con competenza le tecniche necessarie per ottimizzare noi stessi, ma nel contempo godiamo di un ampio margine di libertà, in quanto possiamo scegliere tra gli operatori dell'ottimizzazione ai quali intendiamo rivolgerci. Tuttavia, l'infinita adattabilità dei soggetti ai vari programmi di *enhancement*, volti a potenziare le capacità vitali, le prestazioni psichiche e fisiche, riposa su una accettazione spesso acritica dell'imperativo dell'efficienza. Né del resto sembra facile sottrarsi a tale imperativo, dal momento che su ciascun soggetto che non si curi di ottimizzare se stesso incombe la minaccia – aleggiante ovunque nell'aria – di restare escluso dal gioco sociale, il quale coincide ormai con la lotta per la sopravvivenza ingaggiata tra quelle imprese in concorrenza tra loro che siamo divenuti noi stessi.<sup>9</sup>

In piena consonanza con le riflessioni condotte da Foucault negli ultimi corsi tenuti al Collège de France, Sloterdijk individua nelle ottimizzazioni che applichiamo direttamente a noi stessi, senza passare per l'intermediazione di allenatori esterni, la sola possibile forma di realizzazione del sé.<sup>10</sup> Ritirandosi dalle faccende mondane, l'asceta oggi non abita più i deserti, ma deve crearne di

---

8. Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 421 e 458–460. È noto che, dalla seconda metà degli anni settanta in poi, grazie al potere euristico di nozioni come governamentalità, biopolitica e dispositivo, Foucault ha sottolineato a più riprese il carattere produttivo, e non coercitivo, del potere.

9. Cfr. *ivi*, p. 403.

10. Cfr. *ivi*, p. 277.

artificiali ovunque si trovi, pena l'impossibilità di costruire quella sfera in cui diviene possibile proteggersi – o, meglio, immunizzarsi – dall'istanza nel nome della quale veniamo invitati a cambiare la nostra vita. Sviluppando un tema che da tempo si trova al centro delle sue riflessioni, Sloterdijk riconosce un valore antropologico primario alla necessità di costruire deserti,<sup>11</sup> pur essendo consapevole, da buon lettore di Nietzsche, dei rischi che corre chiunque aspiri a ritirarsi in solitudine. Il rischio principale non è certo quello di diventare più egoisti, essendo l'egoismo una virtù tutt'altro che disprezzabile, ma è invece quello di illudersi di aver trovato nella voce dell'allenatore invisibile la guida definitiva a cui affidarsi per condurre a buon fine l'esercizio. Tuttavia, per quanto sia importante non dimenticare mai che l'uscita dallo stato di minorità passa *in primis* attraverso il rifiuto di ogni antropotecnica orientata in senso religioso, volta cioè a farci sentire inadeguata ogni operazione di autoaffermazione basata sul desiderio individuale, il modellamento individuale della propria esistenza, compiuto sapendo che dio è morto, è condizione necessaria ma non sufficiente per immaginare un percorso politico alternativo.<sup>12</sup> Lo sa bene chiunque abbia letto l'ultimo Foucault: anche in quel caso si resta perplessi di fronte al compito non piccolo che consiste nell'immaginare come si faccia a passare dalla cura di sé alla costruzione di forme di resistenza politicamente efficaci. Sloterdijk, alla fine di *Du mußt dein Leben ändern*, ci ricorda quanto sarebbe opportuno, per la stessa sopravvivenza degli umani in quanto specie, almeno immaginare le operazioni necessarie per far diventare l'umanità "un concetto politico" e per giungere a "un design immunitario globale". A ciò si può giungere solo se sorge "una struttura co-immunitaria globale

---

11. Cfr. P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, pp. 80–117.

12. E viene il sospetto che su questo punto Nietzsche sia stato in qualche modo più radicale, dal momento che nella sua prospettiva il riconoscimento della morte di dio costituiva appena il primo passo di un lungo – e probabilmente interminabile – avvicinamento a un superamento del "tipo uomo" affetto dall'insopprimibile bisogno di trovare senso, patrie, sicurezze, fondamenti. Su ciò, cfr. K. Hemelsoet, "Wir stehen vor einem Problem der Ökonomie". *Notiz zu Sloterdijks politisch-philosophischem Versuch, Nietzsches Arbeit zu wiederholen*, in M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (a cura di), *Die Vermessung des Ungeheuren*, Fink, München 2009, pp. 303–313.

basata sull'inclusione delle singole culture, degli interessi particolari e delle solidarietà locali" – ma il presupposto per la realizzazione di tale utopia co-immunitaria resta, ancora una volta, l'esercizio: Sloterdijk invoca la codificazione di nuove regole monastiche, in virtù delle quali diviene possibile apprendere le antropotecniche che poi risulteranno "conformi al contesto di tutti i contesti. Voler vivere al loro cospetto significherebbe prendere la decisione di assumere, in esercizi quotidiani, le buone abitudini di una sopravvivenza comune".<sup>13</sup> Nulla, però, ci viene detto circa il contenuto di queste regole – né viene aggiunto alcunché in direzione di un possibile scenario abitato da umani che si esercitano ad acquisire le buone abitudini di una sopravvivenza comune.

Per spiegare – almeno in parte – questa sorta di reticenza a voler imprimere una direzione esplicitamente politica all'esercizio filosofico, forse torna utile ricordare – in terzo luogo – che Sloterdijk è e vuole essere un pensatore sistematico. L'antropotecnica, letta in questa chiave, diviene una delle cifre primarie di una concezione della soggettività che intende farsi carico dell'antropogenesi in quanto tale, e non intende quindi essere solo lo strumento privilegiato di cui servirsi in vista di una lettura critica dei fenomeni culturali e politici della modernità – o dell'età contemporanea.

Il tema dell'antropogenesi occupa una posizione centrale nella monumentale trilogia *Sphären*, in virtù della quale Sloterdijk si pone quale originale continuatore della tradizione dell'antropologia filosofica novecentesca.<sup>14</sup> Sarebbe qui opportuno un confronto con le posizioni di Cassirer, Gehlen e Blumenberg. Non potendo sviluppare in questa sede i termini del confronto, mi limito a considerare come si articolano il nesso tra antropotecniche e forme simboliche, la produzione delle quali è parte integrante dei processi antropogenetici. Nessuna forma di esercizio può prescindere da universi di significato condivisi: per ovvie ragioni, legate al funzionamento sia delle strutture cognitive sia di quelle corporee, le

---

13. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 556.

14. Su questo aspetto, mi soffermo in G. Leghissa, *Sulla sferologia di Peter Sloterdijk*, "Iride. Filosofia e discussione pubblica", 63, 2011, pp. 435–443.

modalità dell'esercizio sono finite, ma di volta in volta possono ricevere un senso diverso, a seconda di finalità e obiettivi che variano geograficamente e storicamente. Le antropotecniche sono, in questo senso, un insieme di invarianti rispetto alle forme simboliche, e permettono di gettare uno sguardo sul gioco profondo del mutamento culturale. Tuttavia, non avrebbe senso cercare di coglierne il supposto significato intrinseco, come se gli individui si esercitassero in assenza di cornici culturali.

Sloterdijk, va detto, sottolinea di preferenza le continuità tra regimi di esercizi, evidenziandone i tratti comuni – aspirazione alla verticalità, desiderio di distinzione e di elevazione, distacco dal mondo e/o dalla massa informe di imbecilli che vegeta in assenza di aspirazioni verticalizzanti, e conseguente violenza esercitata da coloro che vogliono universalizzare, ovvero imporre a tutti, il proprio desiderio di verticalità, perfezione, superamento dell'umana condizione, eccetera. Questa attenzione per le continuità rischia di sminuire la differenza tra gli esercizi volti a perseguire la perfezione in un regime dominato dal dogma cristiano e antropotecniche moderne, funzionali alla creazione di parchi umani in cui trova posto anche lo sterminio di massa. In effetti, è in termini di secolarizzazione che Sloterdijk spiega di preferenza il passaggio dalle terapie ascetiche, imposte alle masse cristiane in vista del paradiso, alle biopolitiche moderne, volte a ottimizzare tutte le risorse di cui dispone l'umano.<sup>15</sup> A tale proposito, non è escluso che lo sforzo non trascurabile con cui Blumenberg ci ha reso disponibili paradigmi alternativi a quello della secolarizzazione per spiegare i passaggi d'epoca ci aiuterebbe forse a delucidare con maggiore precisione cosa cambia quando un dispositivo antropotecnico non è più sottoposto al regime discorsivo della teologia.<sup>16</sup>

Ma al di là di questo, resta un risultato acquisito l'indicazione di fondo che proviene da *Du mußt dein Leben ändern*: non c'è

---

15. Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 319. Nella nota a piè di pagina, l'autore ha parole di elogio per il classico libro di Löwith sulla secolarizzazione, *Meaning in History* (K. Löwith, *Significato e fine della storia*, 1949, Edizioni di Comunità, Torino 1979).

16. Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'epoca moderna* (1966–74), Marietti, Genova 1992.

soggettivazione senza discorso, senza cioè quel libretto di istruzioni che viene messo a disposizione di chiunque si eserciti da parte delle istituzioni preposte sia a sorvegliare i risultati dell'esercizio, sia a spiegarne e delucidarne le finalità. Si potrebbe provare qui una certa simpatia per quei pochi che si misurano con la non finalità dell'esercizio e sembrano in grado di accogliere la ripetizione che ogni esercizio comporta come il solo senso attribuibile all'esercizio stesso – e Sloterdijk stesso, a volte, ci ricorda l'assoluta inanità dello sforzo volto a raggiungere una qualche meta; ma va subito anche ricordato che questi pochi sono coloro per i quali Nietzsche aveva scritto i suoi libri, i quali esistono solo nella fantasia del filosofo, dal momento che, tanto dal buon senso quanto dalle prove accumulate dalla psicologia sperimentale, sappiamo che gli umani difficilmente compiono azioni prive di motivazioni, scopi e obiettivi.

L'aver indicato, almeno riguardo a uno specifico aspetto, quanto possa essere fruttuoso connettere il progetto filosofico di Sloterdijk alla traiettoria dischiusa dall'antropologia filosofica novecentesca ci consente di affermare – e così veniamo al quarto e ultimo punto – che l'analisi delle antropotecniche è nel contempo anche analisi delle differenze culturali. La nozione di antropotecnica, infatti, funge da operatore capace di connettere processi di individuazione e di soggettivazione lontani nel tempo e nello spazio. Già negli anni trenta Mauss si era interessato alle tecniche del corpo, intese come momento fondante della prassi culturale.<sup>17</sup> Sloterdijk sussume il dato antropotecnico, però, a un livello che si sottrae alla mera comparazione antropologica, sino a farne, come si è detto, parte integrante di un disegno antropogenetico. Per essere più chiari: mentre l'antropologo deve giustificare in qualche modo i concetti operativi di cui si serve per attuare la comparazione tra varie tecniche del corpo, a Sloterdijk sembra bastare l'aver posto l'esercizio come condizione di possibilità di ogni percorso di soggettivazione – qualunque sia il contesto culturale in cui esso ha luogo – per condurre un'analisi delle antropotecniche che induce

---

17. Cfr. M. Mauss, "Le tecniche del corpo" (1936), in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991, pp. 385–409.

a porle tutte sullo stesso piano. Chi parla delle antropotecniche in tal modo non si erge al di fuori di esse, né si autorizza, in virtù dell'esteriorità della propria posizione, a descriverne la vera natura. Per Sloterdijk, la teoria, la capacità di prendere distanza e di osservare, si configura a sua volta come una particolare tecnica, come un'opzione antropotecnica tra altre. L'individuo capace di *epoché* compie dunque un esercizio specifico, produttore di sguardi differenzianti sul mondo delle altre tecniche – ma tale produzione non comporta l'assunzione di alcuno sguardo superiore.

Un simile atteggiamento produce un effetto sul quale vale la pena di richiamare l'attenzione. Esso incide profondamente sul terreno da cui potrebbe sorgere una filosofia interculturale – una filosofia, cioè, capace di gestire in modo produttivo la differenza tra sistemi di pensiero europei e non europei. Ora, nell'opera di Sloterdijk si trovano vari riferimenti alle filosofie non europee. Ricordo – ma è un esempio tra tanti – come Sloterdijk consideri le moderne psicoterapie una forma di traduzione dell'acosmismo che caratterizzava tanto la gnosi antica quanto le religioni orientali come il buddhismo e la tradizione del vedanta.<sup>18</sup> Ma c'è ben di più: Sloterdijk stesso si presenta come un maestro spirituale, come un maieuta che insegna a venire al mondo e a starci non troppo male con l'ausilio della filosofia.<sup>19</sup> C'è una dose massiccia di ironia in questo ripetere il gesto classico delle filosofie tardo-antiche e orientali, anche se l'obiettivo che esse si prefiggevano conserva un'intatta attualità: sottrarre clienti al maestro spirituale e al prete, i quali sono abili costruttori di doppi vincoli, impediscono l'instaurazione di antropotecniche atte a produrre autonomia morale o autoaffermazione e quindi vincolano gli individui alla voce del Grande Altro che parla per mezzo loro (un tema, questo, centrale in *Du mußt dein Leben ändern*). L'ironia è assolutamente necessaria perché qualunque gesto pedagogico-maieutico volto a insegnare

---

18. Cfr. P. Sloterdijk, "Ist die Welt verneinbar? Über den Geist Indiens und die abendländische Gnosis", in *Weltfremdheit*, cit., pp. 213–266.

19. Su ciò, cfr. M. Jongen, *Wir sind nie zur Welt gekommen. Peter Sloterdijks Maieutik der Existenz*, in M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (a cura di), *Die Vermessung des Ungeheuren*, cit., pp. 144–162.

la via verso l'autorealizzazione – anche quello che si pone in concorrenza con sacerdoti e presunti illuminati – rischia di cadere nel ridicolo, o di generare colossali fraintendimenti, o entrambe le cose. Il modo in cui Sloterdijk declina tale ironia ricorda quello di Osho,<sup>20</sup> ma soprattutto quello di Nietzsche, che fu insuperabile tanto nell'indicare la via che conduce alla liberazione, quanto nel denunciare la violenza che si nasconde nell'annuncio messianico-liberatorio.<sup>21</sup> Ma, al di là di questa ironia e della sua necessità (etico-politica, prima ancora che filosofica), va aggiunto che non è possibile lasciar cadere nel vuoto l'intreccio tra training psicofisico e training mentale che più o meno tutte le filosofie orientali additano come base di ogni antropotecnica "sana" e liberatoria. Questo intreccio, se comparato ad alcuni momenti salienti del percorso filosofico occidentale, porta con sé degli indubbi punti di forza anche squisitamente filosofici.<sup>22</sup>

Ma è soprattutto in relazione a uno dei temi centrali del pensiero di Sloterdijk che mi sembra opportuno volgere lo sguardo a oriente. Per Sloterdijk, diventare soggetti significa venire al mondo e, col tempo, venire a capo di ciò che significa essere venuti al mondo – qui diventare adulti e buoni filosofi sono due facce della stessa medaglia. Tuttavia, alla rinuncia a tornare nell'accogliente ventre materno si accompagna un'irriducibile voglia di deserto, di acosmismo, di uscita dal mondo. In una parola, un desiderio di sparizione. Ora, nulla meglio delle tecniche di meditazione orientali insegna a praticare questa sparizione del sé nella cornice costituita dalla vita di ogni giorno, immersi in un "fare" deiettivo e anonimo. Lo scopo di tali tecniche – che mescolano esercizi corporei (la meditazione) con esercizi mentali (estenuanti diatribe logiche) – mira a mettere tra parentesi quella cattiva abitudine che consiste nell'attribuire un'importanza enorme all'autoappropriazione da parte di un soggetto che deve costantemente cautelarsi dalla paurosa possibilità che il mondo

---

20. Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 342 sgg.

21. Cfr. Id., *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes "Evangelium"*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001.

22. Cfr. G. Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Donzelli, Roma 1997.

fuori di lui, per una qualche misteriosa ragione, sprofondi nella più assoluta insensatezza. Ciò che si chiama “vuoto”, nella terminologia buddhista, addita proprio il risultato conseguibile con l’esercizio di tale messa tra parentesi. Ben sapendo, ovviamente, che la vacuità altro non è che una metafora.<sup>23</sup>

Prima di spiegare il senso di questa declinazione della soggettività che fa i conti con la possibilità della sparizione del sé, va ribadito in modo deciso che ogni rimando agli orienti del pensiero e alla possibilità di utilizzare in modo proficuo la nozione di vacuità non si aggiunge alla già lunga lista di tentativi, compiuti nel corso della storia europea moderna, di trovare altrove quello che non si trova a casa propria.<sup>24</sup> Utilizzare le indicazioni contenute nell’opera di Sloterdijk per effettuare tale ampliamento dei riferimenti solitamente presenti nel discorso filosofico significa prendere sul serio la dimensione globale della filosofia, la capacità che la filosofia ha – o può avere – di pensare la globalità. Si badi: la globalità come condizione strutturale, non la globalità come effetto di ciò che siamo ormai abituati a chiamare “globalizzazione”.<sup>25</sup>

Chiarito questo, cerchiamo di cogliere il senso di quel desiderio di sparizione, evocato sopra, che ci viene suggerito dalla nozione di vacuità. Che la vacuità sia una designazione metaforica, consegue dal fatto che se intendessimo la vacuità come qualcosa che esiste, ci muoveremmo ancora lungo i sentieri tracciati da un pensiero della dualità. La scuola buddhista della via di mezzo, assieme alla tradizione dell’*advaita vedanta* che con essa ha parecchio in comune (fatta salva l’enorme diversità degli obiettivi religiosi perseguiti dalle due tradizioni, buddhista la prima e induista la seconda), sottolineano invece l’impossibilità di giungere a una definizione sostantiva dei due poli entro i quali ci muoviamo di solito per orientarci nel mondo: l’essere e il nulla – dove la positività delle designazioni possibili che

---

23. Cfr. Nagarjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (madhyamaka karika)*, a cura di R. Gnoli, Boringhieri, Torino 1979, p. 123.

24. Per una ricognizione storica dell’incontro filosofico europeo con l’India, cfr. W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Schwabe, Basel–Stuttgart 1981.

25. Su ciò, oltre ai tre volumi di *Sphären*, si veda P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale* (2005), a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2006.

ineriscono al primo non ha alcun legame con l'assenza di designazioni possibili riferibili al secondo. Introdurre la nozione di vacuità, la quale, non esistendo di per sé, sfugge alla dicotomia essere–nulla, apre la possibilità di introdurre un operatore logico in virtù del quale si rende strumentale l'utilizzo dei principi base della logica bivalente. Quest'ultima non viene negata, viene semplicemente sussunta sotto un ordine superiore, in cui il *tertium datur* in quanto possibilità di gestire l'ordinaria quotidianità retta dal principio di non contraddizione da un punto di vista né esistente né non esistente.<sup>26</sup> Che una simile comprensione della vacuità comporti nel contempo anche l'acquisizione di una “salvezza” non deve assolutamente farci pensare a una qualche forma di uscita, o di presa di congedo, dalla realtà materiale presente dinanzi ai nostri occhi dalla mattina alla sera e della quale noi stessi siamo parte. Si tratta piuttosto di uscire dalla percezione ordinaria della realtà, ingenuamente realista, che presuppone come ovvia e non ulteriormente indagabile una serie di coppie oppostive come presenza e assenza, essere e nulla, razionale e irrazionale, coerente e contraddittorio, materia e mente.

Uscita, dunque, ma per andare dove? In direzione di un universo – concettuale ed esperienziale nel contempo – che alberga una pluralità di punti di vista, ciascuno dei quali dotato di una sua coerenza interna (coerenza che, ovviamente, si misura in base a una logica bivalente e in cui quindi vale il *tertium non datur*). In questo universo la soggettività cessa di essere un polo bloccato entro i parametri fissati da un'unica coppia oppositiva, cessa di fungere come corrispettivo di un mondo che potrebbe anche farne a meno per esistere. Il quadro che emerge in tal modo espone una scena caratterizzata da una distribuzione della soggettività entro una pluralità di livelli di realtà, connessi tra loro attraverso legami di tipo ciclico, strutturalmente diversi da quei legami che connettono il generale e il particolare entro la piramide concettuale di matrice platonica.

Ciò che in tal modo viene evocato è “orientale” solo nella misura in cui si tratta di un percorso filosofico ancora abbastanza estraneo

---

26. Sulla struttura logica di questo “né... né” e sul rapporto che tale impostazione intrattiene con quella aristotelica, cfr. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, PUF, Paris 1994.

al *mainstream* accademico euroamericano. Tuttavia, non appena si esce dal confine disciplinare della filosofia e si entra nelle scatole pensanti che ospitano le ricerche sulla cibernetica, è facile imbattersi in personaggi che hanno lavorato con acribia all'edificazione di un universo concettuale che, partendo proprio da un'esplorazione radicale della soggettività, ospita la dualità combattuta da Nagarjuna come un caso particolare. È interamente filosofica però la posta in gioco di tali ricerche: si tratta di partire dall'*Anfibolia dei concetti della riflessione per lo scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale*, con cui Kant conclude la trattazione della *Logica trascendentale*, e di perseguire una formalizzazione, ovviamente attraverso una logica non più bivalente, del problema posto dall'autoriflessione. A un simile programma di ricerca lavorò per lungo tempo Gotthard Günther, un autore rispetto al quale il pensiero di Sloterdijk mostra da sempre una spiccata affinità.<sup>27</sup> Dopo aver trovato rifugio negli Stati Uniti, Günther fu invitato a unire le proprie forze intellettuali a quelle dei padri della cibernetica, come von Foerster, Ashby e McCulloch, mettendo a frutto sia tentativi, compiuti in precedenza, di riformulare la dialettica hegeliana, sia la conoscenza del pensiero cinese e indiano<sup>28</sup> (oltre che la propria passione per la letteratura fantascientifica). Spingendosi in direzioni che in parte restano ancora da esplorare e che per ora sembrano riscuotere l'interesse solo dei biologi che studiano l'origine della vita (un problema che Darwin non trattò mai e che invece Lamarck ebbe invece sempre presente) e dei teorici dei sistemi adattativi complessi, Günther ha additato con lucidità la necessità di muoversi entro una struttura logica di tipo dialettico che abbracci non solo il soggetto,

---

27. *Das Bewußtsein der Maschinen* di Günther uscì nel 1957 e da Sloterdijk, allora studente universitario, venne subito letto con entusiasmo (comunicazione personale).

28. Su ciò che Günther cercò e trovò nelle filosofie orientali, cfr. C. Wertgen, *Kehren: Martin Heidegger und Gotthard Günther. Europäisches Denken zwischen Orient und Okzident*, Fink, München 2006.

in quanto portatore di operazioni logiche, e l'oggetto, isolato al di fuori di esso, ma anche il sistema che descrive la differenza tra i due.<sup>29</sup>

A conclusione di questo breve *excursus* che ci ha portato nell'India del II secolo *ante E. V.* e, da lì, nei centri di ricerca finanziati dal governo statunitense con la speranza – rivelatasi poi fondata – che dalle scienze dell'artificiale nascesse una nuova generazione di armamenti, suggerisco di assumere l'antropotecnica "liberatoria" che il "maieuta" Sloterdijk ci invita a praticare quale avvicinamento – faticoso come lo è ogni esercizio fatto seriamente – a un universo schiumoso in cui ha dimora una soggettività ontologicamente distribuita lungo una pluralità di centri soggettivi che "sanno" di essere in comunicazione tra loro solo se guardano al proprio reciproco relazionarsi dalla prospettiva impossibile di uno sguardo da nessun luogo.

---

29. Cfr. G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 voll., Mainer, Hamburg 1976–1980. Ovviamente sono altrettanto importanti i saggi dedicati a Hegel e quello volto a formulare il superamento della logica aristotelica, ma un'idea più avvincente del progetto filosofico di Günther è ricavabile da questi tre tomi, che raccolgono i testi appartenenti alla fase matura del suo pensiero.