

Il corpo vivo come medium originario e il corpo fisico come veicolo della tecnica: fenomenologia e fenomenotecnica

*(The Body as Original Medium and Vehicle of Technique:
Phenomenology and Phenomeno-technique)*

Bernhard Waldenfels

Ruhr University Bochum - DE

Abstract

Living corporeity is the intermediate element between nature and culture, which must be thought of as a reciprocal interconnection, since as corporeal beings we always move on a threshold. In the reflection of the bodily self, a doubling between the living body as a functioning subject and as a material object is revealed; after all, even one's own body sometimes takes on the features of a foreign body, as is the case in the experience of illness. In the technical instrument, the body is prolonged and this highlights the connection between the technique of the thing and the technique of the self; however, despite the gradual autonomisation of the technical element from the living corporeity, there remains what escapes calculation and looms large in the subtraction of the alien.

Keywords: body, culture, nature, phenomenology, technique

Abstract

La corporeità vivente è l'elemento intermedio tra natura e cultura, che devono essere pensate in una reciproca interconnessione, giacché come esseri corporei ci muoviamo sempre su una soglia. Nella riflessione sul sé corporeo si rivela un raddoppio tra il corpo vivo come soggetto fungente e come oggetto materiale, del resto anche il proprio corpo assume talvolta i tratti di un corpo estraneo, come avviene nell'esperienza della malattia. Nello strumento tecnico il corpo si prolunga e questo evidenzia il nesso tra tecnica della cosa e tecnica del sé; peraltro, nonostante la progressiva autonomizzazione dell'elemento tecnico dalla corporeità vivente, resta comunque quanto sfugge al calcolo e si profila nella sottrazione dell'estraneo.

Parole chiave: corpo, cultura, fenomenologia, natura, tecnica

Un'esperienza frammentata è fragile, necessita di forze coesive. «Natura e cultura, sembrano fuggirsi reciprocamente», si potrebbe modificare così un vecchio motto di Goethe. Eppure, si sono mai ritrovate «prima di quando abbiamo incominciato a pensarle insieme»? E se sì, dove si trovano? La natura sta qui al posto di ciò che avviene ciecamente senza un nostro intervento, la cultura sta per tutto ciò che noi uomini facciamo di noi stessi e del nostro ambiente e che attraverso l'abitudine diventa una seconda natura. Come elemento intermedio significativo si offre il corpo vivo, ma soltanto allorché sappiamo distinguere la corporeità vivente, che appartiene a ciascuno di noi, dalla pura corporalità fisica che appartiene anche ai corpi celesti e ai solidi della fisica. Alla corporeità fisica pertengono in fondo anche le tecniche, sui cui significati sempre più importanti torneremo alla fine.

1. Tra natura e cultura

Nell'Europa antica, il cui pensiero era sotto molti rispetti prossimo alla visione del mondo dell'estremo Oriente, l'essere umano era incluso

nella *physis* con l'anima e il corpo. Come cosmo bene ordinato, la natura comprendeva in sé tutto ciò che si muove da se stesso verso il proprio fine. Nel *Timeo* di Platone l'universo è dotato non solo di un'anima del mondo, ma anche di un corpo del mondo (σῶμα τοῦ κόσμου).

Con l'irruzione della modernità, la *physis* si trasforma in una *natura*, in cui nulla si muove da sé stesso, ma tutto segue leggi meccaniche senza fini né scopi. La natura bruta si contrappone ad un mondo autarchico dello spirito. La generosa *Madre Natura* si trasforma in John Locke in *materiale* che serve alla creazione di un mondo culturale umano. In questo modo noi uomini ci comportiamo, così profetizza Descartes, come *maîtres et possesseurs de la nature*, dominatori e proprietari della natura. Così si secolarizza l'invito biblico alla creazione, che implicava la conservazione della Terra.

Ma l'addomesticamento della natura si vendica, giacché separa il nostro corpo vivo dall'anima e lo trasforma in un corpo meccanico. A partire da Descartes la dualità di mondo interiore culturalmente curato e mondo esterno tecnicamente elaborato diventa un tema costante. Inizia un processo di permanente bricolage, che dura tuttora. Costruzioni *dualistiche* conducono ad alternative estreme come naturalismo o culturalismo, materialismo o spiritualismo. Queste sono poi compensate da visioni unitarie *monistiche*, che in parte si articolano specularmente, in parte finiscono nell'esoterico e nell'irrazionale.

Da allora non mancano tentativi che mirano al superamento dei vecchi dualismi senza ricadere in un nuovo tipo di monismo. L'opposizione di natura e cultura lascia il posto ad un intreccio, ad una reciproca *interconnessione* di natura e cultura. La fenomenologia postcartesiana del corpo vivo, che trovò i primi spunti in Ludwig Feuerbach e Friedrich Nietzsche e che deve gli impulsi decisivi a Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty e Helmuth Plessner, svolge in questo caso un ruolo decisivo. La revisione proposta da Husserl parte

dal mondo della vita. Nello scritto sulla *Crisi*, elaborato negli anni 1935-'36, di fronte ad un'estesa messa in ombra della filosofia da parte della psicologia, solleva la questione: «E le anime umane?» La risposta è lapidaria: «Concretamente esperiti sono soltanto gli uomini». Solo la riduzione del mondo a un mondo esterno di puri corpi fisici e la riduzione dell'uomo a pura corporeità materiale evoca un mondo interiore psichico come una «astrazion[e] integrant[e]» (Husserl 1954: 231; Id. 1983: 249). Ma il mondo della vita è precedente rispetto al raddoppio di cultura e natura. Nessuna cultura è accessibile senza che la natura «si costituisca insieme» (Husserl 1950: 162; Id. 1997: 152). La natura è "sempre comunque presente", come il nostro stesso corpo vivo.

In questo punto la fenomenologia trascendentale ed esistenziale si incontra con l'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss. Nella sua opera *Le strutture elementari della parentela*, composto circa dieci anni dopo la *Crisi* di Husserl, egli sostiene che l'opposizione di cultura e natura non sia «né una datità originaria, né un aspetto oggettivo dell'ordine del mondo», bensì piuttosto una «creazione artificiale della cultura». Quindi non ci sono «popoli naturali», bensì soltanto una prossimità o lontananza rispetto alla natura che è culturalmente variabile (Lévi-Strauss 1981: 24). Appartiene all'autoesplicitazione della cultura l'idea che essa stessa sia più che pura cultura, che essa rimandi oltre se stessa ad un ambito preliminare preculturale, ad ambiti intermedi interculturali e ad eccedenze transculturali.

2. I fenomeni intermedi del corpo vivo

Sorge la questione del come possiamo cogliere la collocazione intermedia del corpo vivo, senza cadere in una prospettiva e in una collocazione concettuale unilateralmente culturalistica o naturalistica. Non appena consideriamo fenomeni corporei ordinari e poco appariscenti senza farci abbagliare dai pregiudizi, ci accorgiamo di

quanto ci muoviamo, come esseri corporei, sulla soglia tra cultura e natura.

Questo inizia con la postura eretta e con il semplice *camminare*. Gassendi, che attinge alla fisica della scuola epicurea, contrappone all'affermazione di Cartesio «Io penso» un «Io cammino»; il *cogito ergo sum* lascia il posto a un provocatorio *ambulo ergo sum*, prima di trasformarsi nella terza persona di un semplice «cammina, procede». La conversazione tra i due avversari, riportata nelle obiezioni alla *Seconda Meditazione*, si conclude con un'impasse. Il saluto altezzoso di Cartesio: 'oh carne' funge da replica ironica al saluto beffardo di Gassendi: 'oh anima' (Descartes 1964: 413). Ma in che lingua parlano tra di loro i due filosofi? Gassendi non avrebbe potuto invocare il fatto che anche il *procedere* del pensiero ha qualcosa a che fare con l'andatura eretta del corpo? In un testo intitolato lapidariamente *Gehen* (Camminare), lo scrittore austriaco Thomas Bernhard riprende questa vecchia disputa, intrecciando tra di loro in modo ossessivo camminare e pensare e scoprendovi tracce di malattia mentale. Vi si legge: «Non possiamo dire che pensiamo come camminiamo, come non possiamo dire che camminiamo, che pensiamo» (Bernhard 1971: 85), L'asserita incomparabilità del pensare e del camminare nasce proprio da un paragone.

Nel caso del *nuoto*, per cui noi esseri umani perdiamo il terreno solido sotto i piedi, affonderemmo come un sasso pesante senza gli abili movimenti grazie ai quali ci teniamo a galla. La natura ci lancia un salvagente, dotando tutti gli esseri viventi di impulsi spontanei al movimento. Tuttavia, a differenza dei pesci, che nell'acqua si sentono nel loro elemento, noi dobbiamo imparare a nuotare, fino ad apprendere tecniche di nuoto come il crawl. Siamo per natura animali terrestri. Lo stesso vale per il volo, con il quale imitiamo gli uccelli. Icaro paga con la vita i suoi voli troppo audaci verso l'alto.

La *mano*, che per Aristotele funge da «organo degli organi», serve come un ponte multiplo, che alterna tenere carezze e schiaffi violenti, afferramenti manipolatori e indicazioni simboliche. La persona cerebrolesa che Kurt Goldstein ha visitato nella sua clinica di Francoforte presenta carenze che non possono essere spiegate né dal punto di vista puramente fisiologico né da quello puramente mentale. Allontana senza sforzo una mosca dal naso e invece fallisce quando nel corso di un test gli si chiede semplicemente di indicare il suo naso (Goldstein 2014: 192). Nella sua grande opera *Le geste et la parole*, il paleontologo André Leroi-Gourhan mostra quanto sia importante in ogni cultura che l'uomo non solo abbia un *logos*, ma anche una mano flessibile, con cui esplora ed elabora le cose, ma anche le passa ad altri, fino a dare la sua stessa mano. *Là ci darem la mano*, canta Don Giovanni nel celebre duetto amoroso. Siamo molto lontani dai processi digitali. La stretta di mano, carica di significati simbolici, non si riduce all'azionamento meccanico di un pulsante.

La nostra voce utilizza organi vocali naturali come la laringe e l'apparato respiratorio, mentre il suo contenuto espressivo e il suo significato variano culturalmente. Questo vale in una certa misura anche per le esclamazioni e le grida che si articolano in situazioni estreme. Persino il gallo canta diversamente per orecchie tedesche e per orecchie francesi. Ma nei «suoni selvaggi» della prima infanzia (Jakobson 1969: 26) e allo stesso modo nei cambiamenti di voce della pubertà, nella raucedine, nel grido di paura o di dolore irrompe la ruvidezza della natura. Nel risuonare della voce la natura si trasforma in cultura, così come, secondo Arthur Rimbaud, nella musica «l'ottone si ridesta tromba» (Rimbaud 1961: 23).

Anche *l'arte del cibo*, che provvede al benessere del nostro corpo, è caratterizzata dall'alternanza di prossimità e distanza rispetto alla natura, che Lévi-Strauss assegna all'opposizione elementare di *cru* e *cuit*, crudo e cotto. Il pesce crudo, che è parte integrante della cucina

giapponese, è preparato in porzioni minori rispetto alla carne cotta. Se il cibo si riduce a mero nutrimento e si misura soltanto secondo le calorie, allora la vita rischia di appassire nella pura sopravvivenza. Se il proverbio dice «la necessità non conosce comandamenti», si potrebbe aggiungere: «la necessità non conosce alcun gusto». Come essere culturale, l'uomo non è soltanto un essere carente, ma un essere che ama il superfluo, le cui invenzioni superano in molti modi la cornice del necessario. Lo stesso vale per *l'arte della riproduzione*, che si rivela essere «polimorficamente perversa» nella sessualità infantile (Freud 1940-, vol. 5: 91 s.), per non parlare dei rituali erotici.

Il *battito cardiaco*, che perde il suo ritmo nel batticuore e nell'insufficienza cardiaca, non è un mero indicatore di stati emotivi estremi, come se fosse un apparato ricetrasmittente; slanci di gioia o di paura vi si incarnano, così come la rabbia o la vergogna si incarnano nel rossore e non solo ne sono indicati. Non per niente il cuore è considerato un simbolo corporeo prediletto, la sede dei sentimenti. Nell'*Odissea*, il cuore diventa il destinatario di un soliloquio corporale quando l'eroe, da lungo tempo allo sbando, parla a sé stesso: «Tollera, cuore mio, hai già sopportato di peggio».

Appartiene alla dimensione del corpo vivo, non da ultimo, *l'orientamento spazio-temporale*. La posizione spaziale che occupo può essere disegnata in una rete cartografica come il campanile della chiesa vicina; ma il luogo in cui mi trovo in carne e ossa costituisce un punto zero da cui scaturisce il qui e ora e a partire da cui si misurano vicinanza e lontananza. Il punto rosso sulla pianta della città o sulla carta geografica segna il luogo in cui si trova colui che sta usando la mappa. Senza questo punto di ancoraggio simbolico, la mappa sarebbe inutile come tale. In questo caso non aiuta neanche un navigatore: come dispositivo di localizzazione, 'conosce' il percorso più veloce per andare da A a B, ma non sa dove si trova e, nel caso di un ingorgo, non mostra alcuna impazienza.

L'elenco dei fenomeni corporei intermedi potrebbe continuare. In tutti i casi, però, vale la semplice sentenza: «*Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme* – Tutto è fabbricato e tutto è naturale nell'uomo» (Merleau-Ponty 1945: 221). Questo riguarda persino, per finire, la variabilità del sorriso e dello sguardo. Ho imparato da un collega giapponese a prestare attenzione a come i giapponesi guardino diversamente, a come tendano ad abbassare lo sguardo e a dirigerlo lateralmente, a differenza dello sguardo frontale e fisso di un comune europeo. Allo stesso modo varia anche la prossimità sociale nei rituali di saluto, dall'inchino più o meno profondo, alla stretta di mano, fino all'abbraccio. L'abbraccio dei politici, a cui assistiamo ogni giorno sullo schermo, è certamente tutt'altro che un'espressione naturale del sentimento.

3. Il duplice ruolo del corpo vivo come corpo vivo organico

Ma come stanno le cose rispetto al già menzionato raddoppio e alla moltiplicazione del corpo vivo? Se partiamo dalle esperienze corporee, incontriamo il corpo vivo non in maniera sostanziale come un qualcosa o un qualcuno, appartenente a un mondo naturale delle cose o a un mondo culturale di significati spirituali, piuttosto lo incontriamo in senso modale e mediale nella forma di una *corporeità* attraverso la quale esperiamo noi stessi, gli altri e il mondo. «*Le corps est notre moyen général d'avoir un monde*», il corpo è il nostro mezzo generale per avere un mondo, così ripete più volte Merleau-Ponty (1945: 171). La nostra riflessione sul corpo vivo ci rivela un *sé corporeo che si raddoppia*. Questo raddoppio del sé significa che il nostro corpo vivo compare al tempo stesso come *corpo vivo fungente* e come *oggetto corporeo materiale*. L'enigma si trova in questa simultaneità. Ciò non rimanda ad una X identica, che si trova a fondamento della separazione, come se il corpo vivo somigliasse al pianeta Venere, che una volta brilla come stella del mattino e un'altra volta come stella della sera e che

solo a posteriori si rivela essere la stessa stella. La presenza a sé va piuttosto di pari passo con uno *slittamento* spazio-temporale *del sé*, che caratterizzo come diastasi. Nello specchio vedo me stesso, nella eco della mia stessa voce ascolto me stesso, eppure chi vede e chi è visto, chi ascolta e chi è ascoltato non sono affatto lo stesso. Sorprendiamo noi stessi quando non ci accontentiamo di ciò che è normale; di 'identità' dovremmo parlare solo con precauzione. Il *rimando a sé* si intreccia con un *ritiro da sé*; il proprio corpo vivente, in francese il *corps propre*, assume esso stesso i tratti di un corpo estraneo. In questo senso ci riferiamo, con Husserl, Scheler o Plessner, ad un corpo vivo organico (*Leibkörper*) per cui l'essere un corpo vivo (*Leibsein*) si collega con l'averne un corpo fisico (*Körperhaben*). Già Pascal concepisce l'essere umano in maniera paradossale come una «canna pensante (*roseau pensant*)». Mettere insieme il pensiero e una canna, suona come il fuoco e l'acqua. Eppure, effettivamente esperisco la natura nel mio proprio corpo vivo come «la 'mia natura'» (Husserl 1952: 280; Husserl 2002: 279), mentre al contrario nella natura compaiono tracce del mio fare, per esempio come impronte digitali o tracce dei miei passi.

Ci sono certamente esperienze specifiche che fanno risaltare in maniera peculiare il *diventare estraneo del proprio corpo vivo*. In primo luogo ci sono i *malfunzionamenti spontanei* in cui deraglio da me stesso, come l'inciampare di cui ho parlato prima, oppure nella balbuzie come *lapsus linguae* o anche nella stanchezza quotidiana. Paul Valéry, che ha fornito molti spunti alla fenomenologia del corpo proprio di Merleau-Ponty, scrive a questo proposito nei suoi *Cahiers* (Valéry 1973-74, vol. 1: 1137): «*Dans la fatigue le 'corps' devient chose étrangère* – Nella fatica, il 'mio corpo' diventa qualcosa di estraneo». In questi casi è l'atteggiamento naturale nel senso di Husserl ad estraniarsi da sé. – In secondo luogo sarebbero da menzionare *le operazioni e gli interventi eseguiti con metodo*, per esempio la misurazione della pressione

sanguigna, l'assunzione di farmaci, l'impianto o l'amputazione di un arto. Nel trattamento medico avviene una separazione tra corpo vivo e corpo fisico. Si cura il paziente in carne e ossa, ma ciò avviene attraverso un intervento efficace sul suo corpo fisico. L'atteggiamento terapeutico, che si rivolge al paziente nella prospettiva della seconda persona, si trasforma in un approccio tecnico, che interviene con efficacia sul suo corpo fisico a partire da una prospettiva in terza persona. La distinzione husserliana tra un atteggiamento personalistico e un atteggiamento naturalistico finisce in una scissione, se l'utilizzo di una tecnica che agisce sul corpo fisico e la prescrizione di farmaci abbandonano il quadro terapeutico e promuovono una medicalizzazione della vita. – In terzo luogo, si dovrebbero considerare le *dissociazioni patologiche* e le scoperte della *psicoanalisi*, che saranno discusse nel prossimo seminario.

Questi riferimenti sommari mostrano che il proprio corpo vivo, a causa della sua mutevole prossimità e distanza da me stesso, non è mai davvero il mio corpo vivo, ma sempre soltanto di più o di meno. Perciò Husserl parla di un "punto di ribaltamento" oppure di un "punto di convergenza" tra causalità spirituale e causalità naturale, tra mondo interiore e mondo esterno (Husserl 1952: 161, 286; Husserl 2002: 162, 284). Allo stesso modo, dobbiamo partire da un punto di capovolgimento tra cultura e natura, in modo tale per cui acculturazione e naturalizzazione si intersechino senza coincidere tra di loro.

Il diventare estraneo del proprio corpo vivo si intensifica nell'*estraneità del corpo vivo estraneo*, cosicché non solo cultura e natura, ma anche il proprio e l'estraneo si intrecciano l'uno all'altro. Lo sdoppiamento del corpo vivo assume allora forme particolari di una *intercorporéité*. L'alterità dell'altro, che rappresenta uno dei temi principali della fenomenologia del corpo vivo, non si limita al dato di fatto triviale che esistano diversi esemplari e tipi della specie umana,

oppure al dato di fatto che mi capita per caso di incontrare gli altri. Scopro l'altro in me stesso, così come scopro me stesso nell'altro. In questo senso, l'altro si smaschera come una sorta di *Doppelgänger*, come un sosia di cui non posso liberarmi, così come non posso liberarmi della mia ombra. Valéry osserva ancora:

Autrui, un autre semblable, ou peut-être double de moi, c'est le gouffre le plus magnétique [...]. Singe plus qu'imitateur – reflet qui répond, devance, étonne. – L'altro, un mio simile, o forse il mio doppio, è l'abisso più magnetico [...]. Più un copista che un imitatore – riflesso che risponde, anticipa, sconcerata (Valéry 1973-'74, vol. 1: 499).

Lo stupore per il fatto che esistano gli altri non è affatto inferiore allo stupore per il fatto che esista questo nostro mondo. Ma questo sarebbe un argomento a parte, che si spinge nel campo dell'esperienza sociale e che ho trattato ampiamente altrove, da ultimo sotto il doppio titolo *Socialità e alterità* (Waldenfels 2015). Interrompo qui l'analisi, per passare al mondo della tecnologia, che come somatotecnica si estende all'ambito dell'esperienza corporea.

4. Nel campo intermedio della fenomenotecnica

Il mondo intermedio cultural-naturale trova sostegno in realtà intermedie quali segni, simboli, insegne, doni, strumenti, armi, apparati, che svolgono tutti un ruolo mediale. Non si possono attribuire né all'ambito della soggettività né a quello dell'oggettività; vi si incarnano modalità di un'elaborazione anonima dell'esperienza, che soggiace sia a impronte di tipo culturale che a *imprinting* di tipo naturale. Così gli occhiali o i cannocchiali non stabiliscono che cosa si veda o chi guardi, ma certamente quanto accuratamente questo accada, e così un veicolo non decide da che parte si vada, ma

certamente se lo si faccia più o meno velocemente o comodamente.

L'influenza della tecnica ha un peso sempre più rilevante. Eppure, di fronte a un'euforia tecnicistica in crescita, a noi fenomenologi si impone la questione del posto della tecnica nel mondo della vita e di come ci confrontiamo quotidianamente con la tecnica. In questo contesto utilizzo l'espressione *fenomenotecnica*, coniata dall'epistemologo francese Gaston Bachelard. Si tratta del fatto che al *logos* dei fenomeni, che schiude il senso dei fenomeni, si affianca una *techne*, che dappertutto contribuisce in maniera specifica alla costituzione dei fenomeni stessi (Waldenfels 2002: 360–459). Il *techno-logos* è un *logos* funzionale che in ogni sapere e in ogni sforzo del fare dà la precedenza al *know-how*. La *techne* ha a che fare con il *come* dell'apparire, che conferisce al 'che cosa', 'chi' e 'a quale scopo' volta a volta una coloritura particolare. In questo il nostro corpo vivo organico entra immediatamente in gioco nella forma di una sofisticata *somatotecnica*. Già nei *Grundrisse* di Karl Marx (Marx 1953: 391), strumenti e mezzi di produzione sono attribuiti ad un «corpo vivo prolungato». Anche Marcel Mauss considera, nelle sue ricerche etnologiche, diverse «tecniche corporali», ancorate al proprio corpo fisico come al «primo strumento» (Mauss 1975: 206). Si incomincia con movimenti e posture elementari quali sedere, stare in piedi, distendersi, che esprimono il loro significato attraverso una ricca rete di metafore. Chi pensa ancora a questi fenomeni corporei originari nel dire in tedesco la proprietà (*Be-sitz*, laddove *sitzen* significa sedere), oppure l'oggetto (*Gegen-stand*, laddove *Stand* esprime lo stare), oppure l'imbarazzo (*Ver-legenheit*, che contiene in sé un essere stesi, *liegen*). Quando la mano afferra le cose, l'occhio regola la nitidezza dello sguardo, la mimica facciale porta ad espressione i sentimenti, oppure il dito indice (*digitus*), prima di ogni digitalizzazione tecnica, compie gesti di indicazione, nel corpo vivo organico si immagazzina un determinato potere, sapere e sentire.

Eppure gli strumenti che utilizziamo non si esauriscono nell'uso indirizzato a uno scopo che ne facciamo. Sviluppano una loro dinamica propria e seguono le loro leggi materiali. Questo inizia già con il proiettile primitivo o con il gioco della palla, il cui movimento si sottrae gradualmente al controllo corporeo. In tedesco parliamo in questi casi di una «perfidia dell'oggetto». Questo vale per analogia anche per l'antichissimo utilizzo di animali da tiro, che seguono i loro propri impulsi come «strumenti animati». La definizione aristotelica del servo può essere utilizzata analogamente anche per gli animali da tiro. Inoltre l'arte orientale del tiro con l'arco si caratterizza per il fatto che l'arciere lascia libero spazio al volo della freccia mentre lui stesso si ritira, in modo che la freccia si muova da sola verso il bersaglio con la forza presa in prestito. Questa connessione di tecnica della cosa e tecnica del sé può essere intesa come una tecnica frenata dalla meditazione e come una sinergia tra il proprio corpo fisico e la natura estranea.

L'autonomia dell'elemento tecnico si rafforza nel passaggio dalla motricità della mano alle macchine automotrici che, come i mulini ad acqua o i mulini a vento, utilizzano la forza motrice degli elementi, e infine alle macchine automatiche nelle quali è inserito un cervello sensomotorio che le rende capaci di autocontrollo e autoregolazione, come nel caso delle moderne centrali idroelettriche e delle pale eoliche. Si costituiscono «catene di azione» (Elias 1971: 182), per cui l'interazione delle cose si trasforma in un'efficacia interna ed esterna controllabile solo parzialmente. Un esempio attuale è fornito dall'uso assai discusso di droni di combattimento; questi ottengono una sorta di «autonomia letale» quando nella lotta contro i terroristi sono ad essi affidate decisioni sulla vita e sulla morte. In questo caso dimentichiamo troppo facilmente che le macchine possono certamente distruggere, ma in senso stretto non possono ferire né uccidere, giacché manca loro il destinatario a cui si fa qualcosa e che, detto in Latino, ne è af-fetto.

Abbiamo parlato di un corpo vivo organico. Qui incontriamo un progressivo distacco tra quanto attiene al corpo fisico e quanto invece è relativo al corpo vivo. Naturalmente il drone non sa chi distrugge e non prova neanche alcuna inibizione ad uccidere, inibizione che attribuiamo perfino agli animali. Questo significa forse che la tecnica si sbarazza completamente del corpo vivo?

Se ci lasciamo tentare dallo svincolare completamente gli apparati tecnici e altri analoghi media culturali e sociali dal loro legame con il corpo vivente, ipostatizziamo questo ambito intermedio. Il *medium quo* diventa allora un *medium quod*, per cui messaggio e medium coincidono. Il mondo tecnico intermedio si avvicinerebbe a un mondo proprio quasi-naturale che minaccia di superare il suo creatore, proprio come le sculture mitiche di Pigmalione, che si alzano vive dai loro piedistalli. Questo divenire indipendente di una natura artificiale significa qualcosa come una metafisica in veste tecnologica. Come già per la metafisica più antica, sorge però la questione: chi è in grado di parlare a nome del tutto nel suo complesso? Il linguaggio della tecnologia è forse esso stesso parte della tecnologia? Oppure, per riprendere il saggio di Heidegger su *La questione della tecnica*: l'essenza della tecnica è essa stessa tecnica?

5. L'elemento tecnico e l'elemento atecnico

La questione del luogo della tecnica ci riporta sulla soglia di cultura e natura che esperiamo corporalmente. Il corpo vivo, come quel luogo in cui la cultura si converte in natura e la natura in cultura, contrassegna al tempo stesso il punto in cui la tecnologia si inserisce nell'esperienza. Ma la tecnologia, come la morale, ha un punto cieco. Proprio ciò a cui rispondiamo come esseri viventi corporei sfugge alla presa della tecnica. Questo vale per le nostre invenzioni culturali tecniche, i cui stimoli non si devono a macchinazioni autogenerate; ma questo vale anche per la sofferenza dovuta alla tecnica, che accompagna i suoi successi. A

questo punto, dobbiamo fare i conti con gli impulsi dell'*elemento atecnico*. Come suggerisce il greco *alpha privativum*, l'elemento atecnico non va confuso con un indirizzo antitecnico che contraddice l'elemento tecnico. Piuttosto abbiamo a che fare con qualcosa che sfugge al calcolo tecnico, analogamente a come l'indicibile si sottrae al dire, l'invisibile alla vista. La tecnica e la tecnologia condividono con l'estraneo le manifestazioni caratteristiche della sottrazione. Ciò significa che c'è tecnica, così come c'è senso e ordine, ma questo 'c'è' iniziatore che incontriamo in Husserl e Heidegger, così come in Merleau-Ponty, Derrida e Foucault, resiste a un impiego tecnico integrale. Una pan-tecnica che prescindendo dalla sua genealogia e non rispetti i suoi confini scade in una forma scientifica e tecnicistica di superstizione.

(traduzione dal tedesco di Gabriella Baptist)

Bibliografia

- Bernhard, Th. (1971). *Gehen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Descartes, R. (1964). *Meditationes de prima philosophia. Œuvres*. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery, vol. 7. Paris: Vrin.
- Elias, N. (1971). *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freud, S. (1940-). *Gesammelte Werke*. London / Frankfurt a.M.: Fischer.
- Goldstein, K. (2014). *Der Aufbau des Organismus*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. *Husserliana*, Bd. 1. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische*

Untersuchungen zur Konstitution, Hrsg. von M. Biemel. Husserliana, Bd. 4. Den Haag, Nijhoff.

Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. *Husserliana*, Bd. 6. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1983). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Introduzione alla filosofia fenomenologica. A cura di E. Paci, trad. di E. Filippini. Milano: il Saggiatore.

Husserl, E. (1997). *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*. A cura di F. Costa. Milano: Bompiani.

Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. II: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. A cura di V. Costa. Torino: Einaudi.

Jakobson, R. (1969). *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lévi-Strauss, C. (1981). *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Übersetzt von E. Moldenhauer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Marx, K. (1953). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz.

Mauss, M. (1975). *Techniken des Körpers*. In: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2. Übersetzt von E. Moldenhauer. München: Hanser.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Rimbaud, A. (1961): *Briefe und Dokumente*. Hrsg. von C. Ochwad. Heidelberg: L. Schneider.

Valéry, P. (1973-74). *Cahiers*. 2 voll. Paris: Gallimard.

Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2015). *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.