

## **A partire dal corpo oltre il corpo. L'esperienza alla prova della tecnicizzazione**

*(Starting with the Body Beyond the Body:  
Experience to the Test of Technicisation)*

**Marco Deodati**

Tor Vergata University of Rome – IT

### **Abstract**

*The aim of this article is to focus on the double entanglement of the body as an original medium and as a vehicle of technique. It follows Waldenfels' long course of investigations devoted to these issues. In particular, the author will try to highlight the strong points of his proposal, attempting to critically extend their range, on the one hand, and problematizing certain assumptions that may become the subject of further investigation, on the other. He will focus above all on the question of the bodily self as embedded in and structured by many gestures and practices that are properly technical. Finally, the author will show how the conceptual tools of this phenomenology can be employed in the analysis of some significant contemporary phenomena.*

**Keywords:** body, Leib, technique nature, phenomeno-technique

### **Abstract**

*In questo saggio, intendo soffermarmi sul doppio intreccio del corpo come medium originario e come veicolo della tecnica, seguendo in ciò*

*la falsariga delle analisi che Waldenfels ha dedicato a queste tematiche nel corso delle sue molteplici indagini. Proverò, in particolare, a mettere in risalto i punti forti della sua proposta, tentando di ampliare criticamente la loro portata e, al contempo, problematizzando alcuni assunti che possono divenire oggetto di ulteriori indagini. Mi concentrerò soprattutto sulla questione del sé corporeo in quanto inserito in e strutturato a partire da un tessuto di gesti e pratiche propriamente tecniche. Infine, mostrerò come gli strumenti concettuali di questa fenomenologia possono essere impiegati nell'analisi di alcuni fenomeni significativi della contemporaneità.*

**Parole chiave:** corpo, Leib, tecnica, natura, fenomenotecnica

### **1. Il corpo come zona intermedia e punto di transizione**

La riflessione di Bernhard Waldenfels sul corpo si rifà, come appare chiaro dai suoi numerosi studi, alle indagini classiche del pensiero fenomenologico. Non solo a Husserl, Scheler, Merleau-Ponty, Sartre, Plessner, solo per citare alcuni dei nomi principali di questo indirizzo di pensiero, ma anche a quelle figure che, pur non essendo fenomenologi nel senso contemporaneo del termine, hanno però in vario modo condotto ricerche che manifestano tratti fenomenologici: è il caso di Feuerbach, Schopenhauer e Nietzsche nell'Ottocento (cfr. Waldenfels 2000: 15), di Gassendi nel Seicento (cfr. Waldenfels 2022: 126), e giù indietro fino al pensiero greco di Platone e Aristotele (cfr. Waldenfels 2000: 17; 39–41). Un punto particolarmente convincente della sua proposta è quello di riprendere e potenziare l'idea della complessità della dimensione corporea senza finire, tuttavia, con l'indulgere in nuove forme, più o meno velate, di dualismo. Qui non si parla del dualismo classico, cartesiano, di mente e corpo, pensiero ed estensione, ma di configurazioni dicotomiche più sottili, che in certo modo si innestano nella nostra stessa costituzione corporea. Proviamo a

chiarire meglio a che cosa ci si riferisce. Nelle riflessioni sul corpo di matrice fenomenologica, specie in quelle della cosiddetta "nuova fenomenologia", si sente troppo spesso sottolineare la differenza tra *Leib* e *Körper* senza però inquadrarla con la dovuta attenzione. Si fa leva sulla distinzione tra una corporeità vissuta in prima persona, sentita "da dentro", e una corporeità caratterizzata invece alla terza persona, come cosa-corpo o cosa del mondo, senza mostrare però in che modo le due dimensioni si intreccino nell'individuo, anzi talvolta lasciandole separate o meramente giustapposte. Il riferimento è qui alla teoria di Hermann Schmitz, che intende il *Leib* come qualcosa di esperibile sulla base di un sentire [*spüren, empfinden*] interno, cioè di un essere colpito affettivamente [*affektives Betroffensein*] che non fa affidamento sugli organi di senso (Waldenfels 2000: 269)<sup>1</sup>. In questo modo, si rimane nel parallelismo di esperienza esterna ed esperienza interna, la prima fondata appunto sui cinque sensi, mentre la seconda su una sorta di senso interno o senso comune, da cui deriva la divaricazione della corporeità in corpo-cosa percepito sensibilmente e corpo vivo sentito in modo non sensoriale (Waldenfels 1999: 43). L'esito dell'impianto teorico di Schmitz sembra avvicinarsi all'idea secondo cui «la vita è interna a sé stessa, come dice Dilthey, la vita è presso sé stessa, indipendente da percezioni, dallo sguardo esteriore, dal trattamento esteriore e anche dallo sguardo dell'altro» (Waldenfels 2000: 277)<sup>2</sup>. In questo modo, però, si rimane tutto sommato nei limiti di un'impostazione ancora cartesiana, con la sola differenza che il dualismo mente-corpo è riproposto, in una forma più raffinata, ma non

---

<sup>1</sup> «Corporeo [*Leiblich*] è ciò che qualcuno può sentire di sé stesso (come appartenente a sé stesso, che è qui e ora) nell'area del suo corpo [*Körper*] materiale (non sempre entro i suoi confini, come è chiaro nel caso dello sguardo), senza servirsi dei cinque sensi (vista, tatto, udito, olfatto, gusto) e dello schema percettivo corporeo derivato dalla loro testimonianza (la rappresentazione abituale del proprio corpo)» (Schmitz 2011: 5; cfr. Id. 1990: 115).

<sup>2</sup> È un aspetto che nella proposta di Schmitz può evincersi, per esempio, dalla considerazione del *Leib* come generatore di impulsi [*Impulsgeber*] o centro di eccitazione [*Regungsherd*] (Schmitz 2011: 5).

per questo più convincente, nell'ambito della corporeità sensibile, definita sulla base di un primato del sentire (*sentio ergo sum*) (Waldenfels 2006a: 78 [ed. it.: 91]; Waldenfels 2022: 126). Si rimane, cioè, intrappolati in uno schema che perpetua più o meno le classiche opposizioni soggettivo-oggettivo, interno-esterno, spirito/coscienza-materia. Qualcosa di analogo, da questo punto di vista, è riscontrabile anche in un indirizzo fenomenologico per tanti aspetti lontano da quello di Schmitz, vale a dire la fenomenologia materiale di Michel Henry, secondo cui l'elemento originario è da individuare in un *viversi* o *sentirsi* inteso come autoaffezione, piena immanenza della vita a sé stessa, anteriore a ogni riferimento intenzionale, cioè a ogni elemento trascendente del mondo. La dimensione di questa «autorivelazione patica» della vita a sé stessa è la carne, distinta in quanto tale dal corpo oggettivo, caratterizzata come «*una corporeità originaria invisibile*, dunque, priva di ogni carattere mondano» (Henry 2000: 69, 138 [ed. it.: 71, 139]). Anche in questo approccio si ripresenta in certo modo il *cogito* cartesiano, nella forma di un sentire interno e immediato (Waldenfels 1999: 42)<sup>3</sup>. Il punto dirimente, invece, è proprio che non si dà un "interno" immediatamente presente, bensì una sottrazione, ovvero una qualche forma di estraneità:

nella corporeità [*Leiblichkeit*] stessa, nel vissuto corporeo, si sottrae qualcosa, nel dentro [*Innen*] emerge già un fuori [*Aussen*]. Il corpo-cosa [*Körper*] non si aggiunge in modo complementare, bensì la corporeità cosale [*Körperlichkeit*] viene in certo modo vissuta essa stessa, nel senso che il corpo vivo [*Leib*] si sottrae (Waldenfels 2000: 266).

---

<sup>3</sup> Per maggiori dettagli relativi alla critica waldenfelsiana delle posizioni di Schmitz e Henry cfr. Waldenfels 1999: 41-49; Id. 2000: 267-284.

La distinzione tra *Leib* e *Körper*, come Waldenfels sottolinea, è una preziosa risorsa lessicale della lingua tedesca, ma non deve veicolare nuove forme di dualismo. Da questo punto di vista, è particolarmente significativa la scelta della parola *Leibkörper* (Waldenfels 2006a: 82 [ed. it.: 95]; 2011: 95; 2000: 252): valorizzando una strategia terminologica risalente alle indagini di Husserl (cfr. Husserl 1952: 63, 203, 317 [tr. it.: 66, 207, 312]) e Scheler (cfr. Scheler 1973: 45, 46, 244 [tr. it.: 65, 66, 235]), si evidenzia che il doppio registro dell'esperienza corporea non è quello di due fenomeni in uno, bensì quello di uno che si raddoppia o si sdoppia. In questa impostazione si esprime il tentativo di dar conto di quella complessità peculiare dell'esperienza corporea che implica un'unità scissa o spezzata, non coincidente con sé stessa, per così dire transizionale. In questo senso è da leggere anche la ripresa della definizione husserliana del corpo come *Umschlagspunkt* o *Umschlagstelle* (Husserl 1952: 161, 286 [tr. it.: 162, 284]), su cui Waldenfels torna in numerosi momenti della sua riflessione. Il corpo è percorso da una differenza non nel senso di una semplice somma di momenti diversi, ma in quello di un divenire che si caratterizza come transizione da una dimensione all'altra. Come suggerisce Husserl, esso è il luogo o il punto in cui la causalità naturale e quella psichico-spirituale passano l'una nell'altra, in quanto «il *Leib* non si lascia inserire in modo univoco né nell'ambito dello spirito e della cultura, né in quello della natura, bensì entrambi i momenti sono accavallati [*verschränkt*]» (Waldenfels 2000: 247).

Questa concezione del sé corporeo come raddoppiamento e unità transizionale elimina alla radice anche un altro aspetto del dualismo – tipico di una certa tradizione filosofica e, soprattutto, di molto senso comune –, quello tra corpo come dimensione di tutto ciò che, nell'uomo, è naturale e mente/spirito come sfera cui è da ricondurre, invece, tutto ciò che può essere connotato come artificiale. Il *Leibkörper* non è uno *Spezialphänomen*, un fenomeno speciale, settoriale, come ce ne sono

tanti altri; esso è, invece, *Grundphänomen*, fenomeno fondamentale, in quanto «è sempre coinvolto nella costituzione degli altri fenomeni» (Waldenfels 2000: 9)<sup>4</sup>. Detto in altri termini: «Il fenomeno del *Leib* non apre semplicemente un ambito oggettuale [*Gegenstandsbereich*], bensì il *Leib* stesso si ripercuote [*zurückwirken*] sul modo di accesso [*Zugangsweise*] in cui questo o quello ci incontra» (*Ib.*). Non è soltanto il punto di vista di tutti i punti di vista [*Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte*], ma è anche il *medium* originario che funge costantemente in ogni esperienza del mondo: «esso opera qualcosa, gioca un ruolo, è condizione di qualcosa. Il *Leib* è il *medium* nel quale compare un mondo in quanto tale» (249). In questo modo, esso non è solo un pezzo della natura tra gli altri, ma è invece uno snodo tra la dimensione naturale e quella culturale/spirituale, per cui in esso sono già da sempre rinvenibili modalità tecniche. Le somatotecniche, come mostra Waldenfels in diverse ricerche, hanno a che fare con la sensibilità, il movimento, l'emotività: il camminare, il vedere, il toccare, il parlare, il provare sentimenti, il dormire non sono semplici fenomeni naturali, ma implicano sempre un "come" che ne evidenzia il tratto culturale/spirituale, dunque anche il carattere tecnico (cfr. Waldenfels 2011: 135 ss.; 2004: 162; 2022: 46, 137; Deodati 2023: 104–111). Dal momento che ogni esperienza è mediata dal corpo, cioè è prassi in senso ampio, essa si articola fin dal principio sulla base di determinate modalità prestazionali-produttive.

## **2. La messa a punto dell'esperienza a partire dalla corporeità**

Impostare la questione della tecnica, o forse sarebbe meglio dire della tecnicizzazione dell'esperienza, a partire dal punto focale dell'indagine sul corpo mi pare una strategia teorica particolarmente efficace.

---

<sup>4</sup> Altri esempi di fenomeni fondamentali, caratterizzati dalla medesima trasversalità, sono il linguaggio, il tempo, la storia, gli altri (Waldenfels 2000: 9).

Questa prospettiva non si limita a riprendere l'idea, antica e tutto sommato abbastanza diffusa, sebbene non in modo così univoco come si potrebbe pensare, che l'uomo è un essere *ab origine* tecnico, che cioè trova proprio nelle sue facoltà prestazionali-produttive il fattore di umanizzazione che lo distingue dagli altri animali<sup>5</sup>. Waldenfels mostra come l'uomo, *Patient* e *Respondent*, cioè essere caratterizzato dal rapporto diastatico di patire e rispondere (Waldenfels 2006a: 44–46 [ed. it.: 51–53]; 2006b: 109), realizza certo nelle modalità prestazionali-produttive un tipo fondamentale di risposta, ma ciò non è (solo) il prodotto della ragione o dell'intelletto, ma è già l'espressione della concreta vita corporea e delle sue originarie modalità cinetico-percettive (cfr. Waldenfels 2004: 168–174). Ancora una volta, questa lettura prosegue alcune linee tematiche già presenti nei fenomenologi classici – in particolare, l'idea di un'indagine che parte dal basso [*von unten*] –, sviluppandole però in modo più radicale e conseguente. Dire che il corpo è il *medium* originario significa fare un'operazione duplice. Da un lato, infatti, implica riconoscergli una portata tecnica non semplicemente in quanto strumento a disposizione (della ragione, della coscienza, della volontà, come per alcuni versi ancora lo stesso Husserl tende a evidenziare)<sup>6</sup>, ma più radicalmente perché è l'*in-cui* (*Worin*) o l'*attraverso-cui* (*Wodurch*), cioè il luogo e il tramite di ogni possibile esperienza. Dall'altro lato, per conseguenza, questa prospettiva comporta l'idea che non c'è *prima* un'esperienza "pura", per così dire naturale, priva di elementi tecnici, che viene *poi* sottoposta a peculiari procedure prestazionali-produttive. Il che è quanto dire che le cose non si danno soltanto da sé, ma si danno anche grazie al sé corporeo, senza i cui supplementi e prestazioni il mondo sarebbe per lo più muto e

---

<sup>5</sup> Forse la più celebre versione di questa idea – di sicuro una delle prime a farsi strada nel mondo antico – è quella che prende corpo nel mito di Prometeo ed Epimeteo. Cfr. Platone, *Protagora*, 320c-323a.

<sup>6</sup> Il riferimento è qui alla concezione del corpo come organo del volere [*Willensorgan*] (Husserl 1952: § 38).

occluso. Il principio cardine della fenomenologia, cioè l'idea di tornare alle cose stesse per come si danno, non significa stare ad aspettare che le cose ci piovano dal cielo, o pensare di ritrovarsele esposte in ordine, come se l'esperienza fosse la vetrina di un negozio. L'apparire non è prerogativa esclusiva di una soggettività fondante, né in senso ontologico – in quanto il darsi delle cose non dipende da quest'ultima – né in senso gnoseologico – nella misura in cui non è una sua rappresentazione. La manifestazione comincia altrove, ma è anche costitutivamente *messa in scena, montata, prodotta*<sup>7</sup> a partire da prestazioni corporee. Infatti, l'uomo non è un animale definito, in quanto non trova già a sua disposizione i modi secondo cui realizzare sé stesso. È anzi chiamato a sviluppare le sue possibilità, ad aver da essere, in un certo senso a *inventare* il suo modo di vivere. Da questo punto di vista, il corpo è caratterizzato esso stesso da inventiva [*Findigkeit*], ovvero è la grande «forza inventiva [*Erfindungskraft*]» (168).

Se volessimo usare una metafora, potremmo dire che il *logos* dei fenomeni è anche un *cinema* e un'*officina*. L'aspetto cinematografico è legato, tra le altre cose, al fatto che l'esperienza ha un'inaggrabile dimensione cinestetica, perché caratterizzata non soltanto da sensazioni di movimento, ma anche da «percezioni *in* movimento» (172): questi movimenti percettivi non sono la somma o il semplice fluire obiettivo di immagini<sup>8</sup> mobili, ma sono una trama di inquadrature, zumate, stacchi montati secondo nessi motivazionali. D'altra parte, ciò non significa che l'esperienza è qualcosa cui si assiste come meri spettatori, anzi ad essa prendiamo parte come attori e anche come registi: nella soggettività è riscontrabile un aspetto performativo<sup>9</sup> e uno più propriamente

---

<sup>7</sup> Sul carattere tecnico-apparativo dell'esperienza già ai livelli della sensibilità e del corpo cfr. Alloa 2016.

<sup>8</sup> Il termine "immagine" qui può essere inteso in un senso vicino a quello in cui lo utilizza Bergson: «un'esistenza situata a metà strada tra la "cosa" e la "rappresentazione"» (Bergson 2012: 1 [ed. it.: 5]).

<sup>9</sup> Il carattere performativo della soggettività si ricava già da alcuni elementi della riflessione di Husserl, in cui la tematizzazione del cosiddetto "io puro" non ha tanto a



produttivo-realizzativo. L'esperienza non si dispiega interamente da sé stessa, ma viene anche lavorata ed elaborata come qualcosa che ha bisogno di implementazione intersoggettiva. Per questa ragione, fenomenologia è anche fenomenotecnica, non perché il produrre sostituisca il darsi, il costruire il costituire, o anche il *know-how* l'*Einsicht*<sup>10</sup>, ma perché i fenomeni sono caratterizzati da una *medialità* originaria, per cui il corpo con tutte le sue dimensioni (sensibilità, movimento, emotività) non è un semplice ricevere ciò che si dà, ma ha i suoi modi di dispiegamento, le sue inquadrature, le sue strategie, le sue ottimizzazioni, di modo che in ciò che si dà rimane in ombra ciò che, del suo darsi, è prodotto, montato, messo a disposizione. Le cose *divengono tali*, in relazione ai corpi che *divengono sé*. La costituzione avviene a partire dalla sfera intermedia del *Leibkörper*, la cui natura sdoppiata di corpo fungente-performativo e corpo-cosa tra le altre rappresenta la condizione affinché qualcosa divenga persona o cosa:

Le cose appartengono alla sfera intermedia del corpo, che cambia costantemente tra qualcuno [*Jemand*] e qualcosa [*Etwas*] [...]. La mera cosa, che sarebbe sottratta a tutti i riferimenti corporei, rappresenta solo un caso limite [*Grenzfall*] o un costrutto [*Konstrukt*], simile a un puro spirito, a cui non accade [*widerfährt*] nulla se non sé stesso (Waldenfels 2002: 121).

---

che fare con l'individuazione di una funzione unificatrice dei vissuti di coscienza – che risultano già unificati dalla temporalizzazione – , bensì appunto con un *actor* nel senso letterale dell'agire, quindi con un centro di compimento [*Vollziehender*] degli atti. Da questo punto di vista, in quanto fungente in ogni esperienza, esso non nasce né muore, ma entra in scena [*auftritt*] ed esce di scena [*abtritt*], compare e scompare in dissolvenza. Cfr. Husserl 1952: 103–104 [ed. it.: 108].

<sup>10</sup> Come sembra emergere, invece, nella prospettiva di Bachelard, il primo a coniare il termine *phénoménotechnique* per intendere un'epistemologia postfenomenologica di tipo costruttivo: «Perciò la vera fenomenologia scientifica è dunque, essenzialmente, una fenomenotecnica ; la quale rafforza tutto quanto traspare dietro ciò che appare. Essa si istruisce mediante ciò che costruisce» (Bachelard: 15 [ed. it.: 13]).

La tecnica non indica soltanto un mondo di artefatti e strumenti a disposizione dell'uomo, come spesso si tende a pensare, ma ha originariamente a che fare con l'idea che *l'esperienza va messa a punto*. Prima della tecnica come cosa-dispositivo-strumento vi è, quindi, un processo di tecnicizzazione intrinseco alla costituzione del senso. Si tratta di una dinamica riscontrabile a vari livelli, come già emerge nella riflessione di Husserl. In prima battuta, il pensiero va alla celebre genealogia della scienza moderna realizzata da Husserl in alcuni passaggi fondamentali della *Crisi delle scienze europee* (Husserl 1976: §§ 8–9). In essi emerge che in ogni metodo, compreso quello scientifico sviluppato a partire dall'opera geniale di Galilei, sussiste la tendenza a estrinsecarsi tecnicizzandosi, cioè a meccanizzarsi in un procedimento che reitera semplicemente sé stesso, rinunciando a riattivare intuitivamente le sue fonti di senso (cfr. Husserl 1976: § 9g). Da questo punto di vista, la *Technisierung* implica continui slittamenti di senso o, nei casi peggiori, veri e propri fraintendimenti, in quanto comporta l'affidarsi a una strategia esecutivo-procedurale come dimensione preminente rispetto alla comprensione evidente. Tuttavia, come emerge soprattutto nella celebre Appendice III al paragrafo 9a della *Krisis* – più universalmente nota come *L'origine della geometria* –, la tecnicizzazione non deve essere letta in termini di mera svalutazione della conoscenza genuina, come pure si sarebbe tentati di fare seguendo una certa *vis* polemica husserliana. Infatti, risalendo alle operazioni che dovettero essere compiute dal primo geometra per sviluppare il suo sapere, l'indagine genetica mostra come gli enti geometrici e matematici, individuati inizialmente dal pensiero in una dimensione intrasoggettiva, *divengano* oggetti ideali, cioè esistenti in modo indipendente e validi intersoggettivamente per chiunque, grazie alla loro incorporazione in un linguaggio, in particolare mediante la loro registrazione scritta [*Niederschreiben*] (Husserl 1976: 371 [ed. it.:

388]). Mediante un sistema di segni, cioè un apparato tecnologico, le conoscenze geometriche possono essere trasmesse e iterate, senza la necessità di ricominciare ogni volta da zero. In quest'ottica, la tecnicizzazione non è una degenerazione dell'intuizione, ma è condizione costitutiva dell'idealità e, quindi, del dispiegamento più fruttuoso dell'esperienza. In secondo luogo, le ricerche husserliane mettono in risalto che la formazione dell'esperienza come struttura di senso ha a che vedere, da un lato, con processi di abitualizzazione, che si sedimentano per riproduzione delle istituzioni originarie (Husserl 1952: 269 [ed. it.: 268]) e, dall'altro lato, con dinamiche di normalizzazione, grazie alle quali si realizza volta per volta, in modo contestuale, l'*optimum* intenzionale, tenendo conto che «*de facto* spesso un senso offre più dell'altro, e un buon paio d'occhiali possono trasformare la mia visione, abitualmente sfocata, in una visione tanto precisa che il senso della vista ottiene un certo vantaggio» (69 [ed. it.: 72]). Senza tali processi non si darebbe alcunché di determinato, riconoscibile, praticabile. Tutte le forme di esperienza, sapere, prassi, hanno, dunque, questa componente tecnica di *habitus*, cioè di prestazione già predisposta e a portata di mano, mediante la quale è possibile produrre conoscenze e comportamenti in modo quasi automatico. In questo quadro, non è soltanto il senso a sedimentarsi storicamente in formazioni replicabili, ma «anche le tecniche si depositano e penetrano nelle condizioni quotidiane di vita» (Waldenfels 2004: 163).

Si dà, perciò, anche secondo Waldenfels, un *techno-logos* che si connota come un *logos* funzionale e mediale, come un dispositivo di pensiero già pronto e a disposizione, che in ogni dimensione dell'esperienza fa valere la preminenza del "come", anche nella versione contemporanea del *know-how*. L'aspetto interessante, ancora una volta, è che non c'è un *logos* "originario", "puro", di per sé atecnico, ma esso ha sempre caratteri tecnici, poiché, per dirla ancora con

Husserl, non c'è pensiero che possa essere solo comprensione intuitiva ed evidente, che possa, quindi, rinunciare di principio a linguaggi, segni, simboli, figure, metafore, formule, rivestimenti, inquadrature, montaggi – cioè a tutto il vasto spettro di mediazioni e macchine mediante cui il corpo si prolunga e si moltiplica, intervenendo *tra* le cose e *su* di esse. Quel che cambia sono le modalità in cui storicamente questa tecnicità del pensiero si è declinata.

Nel nostro presente, la messa a disposizione/messa a punto dell'esperienza è realizzata, secondo Waldenfels, all'insegna del paradigma della tecnica scatenata [*entfesselt*]<sup>11</sup>. Questo paradigma è contraddistinto, tra le altre cose, da un'accentuazione progressiva del carattere di programmazione<sup>12</sup> dell'esperienza, tendente a renderla calcolabile all'insegna di quel che Blumenfeld chiama – riallacciandosi a sua volta allo Husserl della *Krisis* – il sempre-pronto [*das Immer-Fertige*]<sup>13</sup>. L'esperienza, che «oscilla tra ripetizione e sorpresa» (Waldenfels 2012: 9), viene sempre più compressa nel senso di una

---

<sup>11</sup> Waldenfels, in particolare, distingue tre modelli principali nella storia occidentale: il paradigma classico, caratterizzato dall'integrazione o inserimento [*Einbindung*] della tecnica, intesa come *poiesis*, nella natura; quello moderno, che si distingue per il dominio o signoreggiamento [*Beherrschung*] della natura mediante la tecnica; infine il paradigma contemporaneo o, più esattamente, ipermoderno, contraddistinto dallo scatenamento [*Entfesselung*] della tecnica, in virtù del quale la dicotomia naturale-artificiale è come sospesa o neutralizzata nel contesto di una nuova *ars sive natura*, che si mantiene nell'ambiguità, sospesa tra possibilità emancipatrici e autonomizzazione sovversiva del realizzabile (cfr. Waldenfels 2002: 362–374; Deodati 2023: 115 ss.).

<sup>12</sup> A tal riguardo, si fa riferimento alla distinzione waldenfelsiana tra esperienza debole [*schwach*] (abituata, programmata) e esperienza in senso forte [*stark*] (sorprendente, dirompente). Cfr. Waldenfels 2002: 30–34.

<sup>13</sup> «Il sempre-pronto, ciò che si aziona o si arresta con la pressione di un dito, non legittima la propria esistenza, né in base alla sua provenienza teoretica, né a partire dai bisogni e dagli impulsi vitali al cui servizio dà a intendere di stare. È legittimato nella misura in cui viene preparato, collaudato, caricato e infine messo in funzione: la sua presenza non presuppone dei bisogni che le diano un senso, al contrario essa a sua volta esige ed estorce bisogni e donazioni di senso» (Blumenberg 1981: 37 [ed. it.: 37]; trad. modif.). Facendo leva sulle risorse della lingua tedesca, nella sua riflessione Blumenberg gioca sulla parentela dei termini *fertig* (pronto, compiuto, finito) e *Fertigkeit* (abilità, capacità, perizia). Compiuto, pronto, *fertig* è il mondo nell'atteggiamento naturale secondo Husserl, cioè il mondo già dato con un certo senso, che costituisce il terreno originario per ogni prassi e conoscenza. Cfr. Husserl 1976: 180 [ed. it.: 203].

sua trasformazione in un insieme di dati che permettono di calcolare, programmare, profilare quante più dimensioni possibili. Si nota qui una singolare *metábasis eis állos génos*: dati non sono i fenomeni nella loro complessità, cioè nel loro carattere iper-fenomenico (che indica un di più e un altrimenti), ma date sono parti di realtà, porzioni di esperienza, pezzi di mondo in veste di *data*, cioè di elementi di un'informazione costituita da simboli che devono essere elaborati secondo determinate regole (cfr. Waldenfels 2002: 378). È il modello di quel peculiare tipo di tecnicizzazione che può essere inteso come *digitalizzazione* in senso ampio. Anche le forme di tecnica analogica tendono ad assumere un'identità digitale, entro il contesto di quello che viene chiamato l'internet delle cose. Tramite la digitalizzazione, è possibile operare una quantificazione dell'esperienza tale per cui i fenomeni sono sottratti al per-lo-più delle loro configurazioni morfologiche e ricostruiti tramite valori discreti attribuiti in modo simbolico. Queste operazioni non rappresentano uno snaturamento dell'esperienza, proprio nella misura in cui non c'è, a rigore, alcuna esperienza naturale. Tuttavia, comportano quella che può essere definita con Waldenfels una tendenza all'«essiccazione digitale dell'esperienza» (Waldenfels 2022: 142), alla «stereotipizzazione su larga scala» [Waldenfels 2002: 31], in quanto l'elemento programmato riduce sistematicamente gli spazi incalcolabili della sorpresa, dell'imprevedibile e dell'inaspettato.

### **3. Questioni aperte**

In questo contesto di digitalizzazione, si notano due tendenze soltanto apparentemente contrapposte, cioè una all'ipersomatizzazione e l'altra alla desomatizzazione. La prima ha a che fare con il fatto che il corpo stesso, e proprio in quanto *medium*, è oggetto di crescenti interventi tecnici che si presentano in forme molteplici (in termini di prestazioni sanitarie, sportive, sessuali, di chirurgia estetica, di monitoraggio/controllo tramite i cosiddetti dispositivi *wearable*, di

neanche troppo futuristici impianti di *enhancement* e così via). Si cerca, in altri termini, di limitare o prevenire la fragilità del *Leib*, ovvero di ridurre la sua dimensione di slittamento rispetto a sé stesso, tramite l'intervenibilità programmata del *Körper*, in modo da farne sempre più qualcosa di sempre-pronto e a disposizione. Detto anche altrimenti, tramite prestazioni e supplementi il *leibliches Selbst* cerca nel corpo-cosa ancoraggio e sostegno.

Ma, dall'altra parte, proprio l'inserimento in un contesto digitalizzato, l'internet delle cose, fa sì che si diano anche fenomeni di dematerializzazione [*Dematerialisierung*] e desomatizzazione [*Entkörperung*] (cfr. Waldenfels 2002: 371), in quanto l'esperienza corporea può essere quantificata in termini di dati elaborati da programmi informatici. Tutto viene potenzialmente trasformato nella sua immagine digitale e, in quanto tale, connesso alla rete. La tendenza dominante, per dirla con Fuchs, è quella di un funzionalismo dilagante che, da un lato, mira a materializzare del tutto la vita cosciente, nella misura in cui i

fenomeni di coscienza vengono ricondotti a processi di elaborazione neuronale dell'informazione, che trasformano secondo regole algoritmiche un *input* in un *output* appropriato. Questi processi digitali, in linea di principio, possono svolgersi su qualsiasi supporto [*Träger*] ("hardware"), anzi possono essere persino simulati mediante sistemi artificiali (Fuchs 2020: 11).

Dall'altro lato, tuttavia, questa riduzione dell'esperienza viva a processo digitale, a *software*, implica la possibilità di una sua dematerializzazione in termini informazionali, ovvero una sorta di "tecno-spiritualizzazione". Nella misura in cui ogni cosa può essere trasposta e registrata come configurazione di dati in rete, si assiste a

un'inversione dialettica a prima vista paradossale: il materialismo, che riconduce naturalisticamente la vita cosciente alla sua base neuronale, quindi al mondo materiale, ritraduce quest'ultimo, in parti via via crescenti e potenzialmente nella sua interezza, in termini algoritmici, dando vita a una nuova forma di idealismo, che può essere definito dell'informazione (cfr. 25). E con questo nuovo tecno-idealismo si intravede, da parte di alcuni, la possibilità di soddisfare per davvero quella che, in un certo senso, è l'esigenza più spirituale dell'uomo, vale a dire il desiderio di immortalità, nella forma di quel che oggi viene definito *mind uploading*<sup>14</sup>. La questione che si pone è se la digitalizzazione implichi una desomatizzazione intesa soltanto come una riduzione del *Körper* o anche come una riduzione del *Leib*. In realtà, sebbene molti sostenitori del naturalismo scienziato e della digitalizzazione della coscienza considerino la nostra esperienza come una mera *user illusion* (Slaby 2020: 383), rimane indubitabile che ogni supplemento o prolungamento o dislocamento digitale del nostro sé non sembra poter rinunciare ai modi della corporeità viva, come dimostrano le varie forme di interfacce grafiche e di esperienze legate alla realtà virtuale e alla realtà aumentata (visori, occhiali e simili).

Connessa a tale questione ve n'è un'altra, sulla quale è pure opportuno soffermarsi brevemente. In alcune prospettive attuali, tendenzialmente tecno-ottimiste, si sostiene che la differenza tra anima e automa, cioè tra corpo organico e corpo meccanico, è costitutiva e insuperabile. Le anime, infatti, hanno bisogni e desideri, per cui sono le uniche a porsi fini, mentre gli automi e le macchine di

---

<sup>14</sup> Questo tema riceve oggi attenzione crescente in vari ambiti della cultura popolare, come per esempio nella serialità. Si segnalano al riguardo due esempi: il primo è un episodio della serie antologica *Black Mirror* (2011 in corso) – la più celebre e meglio riuscita nell'ambito della fantascienza verosimile – intitolato *San Junipero* (2016); il secondo è la serie intitolata non a caso *Upload* (2020 in corso). In entrambi i casi, sebbene con modalità molto differenti, lo spunto è offerto proprio dall'idea che sia possibile "caricare" su qualche rete o supporto digitale la nostra mente, in modo che possa vivere per sempre, o per lo meno ben oltre i suoi limiti fisiologici.

qualunque tipo (comprese le varie forme di intelligenza artificiale) seguono soltanto le regole con cui sono state programmate proprio per soddisfare tali bisogni e desideri. Esse imparano da noi, grazie all'immensa quantità di dati che sono in grado di raccogliere ed elaborare, riuscendo in tal modo a simulare il nostro modo di pensare, ma non sono organismi caratterizzati da finitudine, quindi da bisogni, desideri, scopi da realizzare prima che sia tutto finito (cfr. Ferraris 2021). Questo significa anche che non c'è troppo da preoccuparsi – come fanno non soltanto filosofi, scienziati e intellettuali, ma anche ingegneri e imprenditori del settore informatico – per scenari apocalittici o, perlomeno, potenzialmente pericolosi, poiché le macchine senza uomini non hanno alcuna ragion d'essere. Questa impostazione ha il merito di condurre la questione della tecnicizzazione al di fuori di un certo romanticismo letterario – di carattere tendenzialmente catastrofista e ancora piuttosto diffuso nella riflessione filosofica – per riportarla in un ambito di maggiore sobrietà teoretica. In tal modo, i processi tecnici tornano ad essere prestazioni e operazioni concrete messe in campo da uomini reali, i quali quindi ne portano anche la responsabilità. Tuttavia, questo tipo di approccio pare non tener conto di quel che Waldenfels mette in rilievo ormai già da tempo, vale a dire l'avvicinamento progressivo di macchina e organismo, automa e anima. Si va sempre più verso dimensioni di fusione o zone d'indistinzione all'insegna di qualcosa che, in un certo senso, può essere considerato come un monismo del tipo *machina sive natura*, ovvero una forma mista caratterizzabile come organicismo biotecnico (cfr. Waldenfels 2022: 159). L'esempio più immediato è, ancora una volta, quello di un'intelligenza intesa come rete di connessioni calcolabili, per la quale diviene secondario che si tratti di rete neurale, sorta dalla natura, o di rete digitale, prodotta artificialmente. La capacità di pensiero può, in questo modo, essere soggetta a distacco [Auslagerung] all'esterno del corpo in



dispositivi digitali, oppure a integrazione al suo interno tramite impianti neurali. Inoltre, gli sviluppi in corso nell'ambito delle intelligenze artificiali cosiddette generative, lasciano per lo meno dubbi consistenti sul fatto che sia possibile mantenere il controllo sulla loro implementazione o, per lo meno, sulla relazione che abbiamo con esse, specie se consideriamo che «quello che dovremmo aspettarci dai nostri artefatti intelligenti è [...] un perseguimento continuo di semplici obiettivi, indifferente a qualsiasi conseguenza per noi, magari facilitato da una capacità di imparare e migliorare con l'esperienza, anche adattandosi a possibili contromisure» (Cristianini 2023: 15)<sup>15</sup>. Ci si può chiedere infine, come fa Waldenfels, se questa crescente ibridazione tecno-organica non possa portare alla produzione di un sé tecnico [*technisches Selbst*] (Waldenfels 2002: 398), cioè non soltanto a un *Techno-Körper*, ma anche a un *Techno-Leib*. O se invece gli automi, che forniscono informazioni ma non danno risposte in senso stretto, cioè nel senso della responsività (Waldenfels 2022: 157–158), siano destinati proprio per questo a rimanere meccanismi, certo complessissimi, ma pur sempre macchine. Anche la tecnica, in questo senso, può essere responsiva, purché tragga i suoi impulsi dalla vita e dall'esperienza (195).

## Bibliografia

Alloa, E. (2016). L'apparato delle apparenze. Sul concetto di fenomenotecnica e la sua incidenza sull'estetica e l'epistemologia.

---

<sup>15</sup> Ancora una volta, questo tipo di questione è trasposto in modo molto efficace in una serie, *Philip K. Dick's Electric Dreams* (2017-2018), in particolare nell'episodio *Autofac*. Qui si mette in scena un opificio completamente automatizzato che, inquinando e sfruttando indiscriminatamente le risorse naturali, produce beni e li invia ovunque mediante droni, oltre ogni reale bisogno e necessità, senza che ci sia modo di fermarlo. Nella nostra realtà di tutti i giorni, i più fulgidi esempi di questa versione tecnologica della celebre "zampa di scimmia" di W.W. Jacobs sono gli agenti di raccomandazione dei nostri motori di ricerca (cfr. Cristianini 2023: 15).

*Rivista di estetica*, 63 (2016), 36-55.

Bachelard, G. (1934). *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF; ed. it. [1978]. *Il nuovo spirito scientifico*. Roma-Bari: Laterza.

Bergson, H. (2012). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF; ed. it. a cura di A. Pessina [1996]. *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*. Roma-Bari: Laterza.

Blumenberg, H. (1981). *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam; ed. it. a cura di M. Cometa [1987], *Le realtà in cui viviamo*. Milano: Feltrinelli.

Cristianini, N. (2023). *La scorciatoia. Come le macchine sono diventate intelligenti senza pensare in modo umano*. Bologna: il Mulino.

Deodati, M. (2023). *L'esperienza spezzata. Estraneità e responsabilità in Bernhard Waldenfels*. Napoli-Salerno: Orthotes.

Ferraris, M. (2021). *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Roma-Bari: Laterza.

Fuchs, Th. (2020). *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil; ed. it. a cura di G. Sansonetti [2001]. *Incarnazione. Una filosofia della carne*. Torino: SEI.

Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff; ed. it. a cura di V. Costa [2002], *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro terzo: La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*. Torino: Einaudi.

Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff; trad. it.

di E. Filippini [1961], *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore.

Schmitz, H. (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.

Schmitz, H. (2011). *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Slaby, J. (2011). Perspektiven einer kritischen Philosophie der Neurowissenschaften. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 3, 375-390.

Waldenfels, B. (1999). *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2000). *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

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

Waldenfels, B. (2004). *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2006a). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp; ed. it. a cura di F.G. Menga [2008]. *Fenomenologia dell'estraneo*. Milano: Raffaello Cortina.

Waldenfels, B. (2006b). *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2011). *Estraneo, straniero, straordinario*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Waldenfels, B. (2012). *Hyperphänomene. Modi Hyperbolischer Erfahrung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2022). *Globalität, Lokalität, Digitalität. Herausforderungen der Phänomenologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

