

Articoli/6

Pratiche, tecniche, cose

Il concetto di *habitus* tra prassi e medialità*

Alessandro De Cesaris

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 19/01/2021. Accettato il 01/04/2021

BETWEEN PRAXIS AND TECHNOLOGY. A MEDILOGICAL ANALYSIS OF THE NOTION OF HABITUS

The article offers an original theoretical framework for the analysis of the notion of *habitus* throughout the history of ideas, as well as in the contemporary debate. According to the proposed approach, this notion works as a theoretical operator that mediates between a vast variety of polarized conceptual couples: to be/to have, potency/actuality, subject/object, inside/outside. Among those, a defining aspect of the notion of *habitus* is the tension between the domain of practices and the domain of things. The paper argues that many different uses of the notion of *habitus* in the Western tradition can be understood as different ways to balance the tension between these two structural elements. To prove this hypothesis, the analysis focuses on some paradigmatic uses of the notion of *habitus*, from Ancient Greece (Aristotle) up to the contemporary debate (Bourdieu, Gehlen, media theory). The study shows that while these two components of the notion of *habitus* – a practical and an objectual dimension – have always been present, in the last century the objectual dimension has gained a certain priority. For this reason, it is possible to speak of a technological *habitus*, and to interpret media theory as a way to rethink the relationship between habit, agency and the structure of subjectivity.

Introduzione

Il plesso concettuale che ruota intorno alla nozione di abitudine è al centro della storia delle idee morali, ma la sua rilevanza si estende senza dubbio anche alla storia del pensiero tecnico. Nella nostra epoca, in particolare, si fa sempre più pressante l'esigenza di non tenere distinti il campo della morale e dei costumi dallo studio degli ambienti tecnologici in cui siamo immersi, al fine di maturare una comprensione concreta delle pratiche che strutturano il nostro spazio sociale¹.

¹L'attività di ricerca che ha condotto alla redazione di questo articolo è stata realizzata nell'ambito del Progetto di Eccellenza del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino.

In questo contributo tenterò di presentare un'analisi storico-teorica della nozione di abitudine dal punto di vista della filosofia della tecnica. Nell'economia del discorso che proporrò, intendo innanzitutto l'espressione «tecnica» come l'insieme di quelle forme di mediazione che rendono possibile e configurano l'interazione dell'essere umano con sé stesso, con gli altri e con l'ambiente circostante².

In questo contesto, la nozione di abitudine – il cui plesso tematico comprende anche le nozioni di seconda natura e di costume, o concetti assiologicamente connotati come quelli di proletarizzazione o narcosi³ – è estremamente importante, perché si colloca precisamente nel punto in cui si incontrano dimensioni che la nostra cultura ha tendenzialmente presentato come distinte. In altri termini, il mio obiettivo principale sarà mostrare che la nozione di abitudine ha una funzione *mediale*, e che questa medialità si esprime innanzitutto nell'impossibilità di classificare l'abitudine a partire da alcune coppie concettuali classiche: avere/essere, potenza/atto, pratica/cosa, dentro/fuori, soggetto/oggetto.

Questo carattere peculiare dell'abitudine emerge a più riprese nella storia del pensiero, fin dalle origini di questo concetto nel mondo greco. In particolare, l'obiettivo principale del saggio è mostrare che la nozione di abitudine sfugge alla distinzione classica tra etica e tecnica, e che anzi essa può essere analizzata come espressione di una tensione strutturale tra questi due ambiti.

Questa tensione si fa particolarmente evidente nel momento in cui il concetto di *habitus* viene inquadrato dal punto di vista della filosofia della tecnica. Gli studi sulla nozione di *habitus* hanno sottolineato a più riprese la portata etica, sociale e cognitiva del termine. Cercherò di mostrare che lo sviluppo degli studi filosofici sulla tecnica ha permesso di mettere progressivamente in luce una dimensione tecnica della nozione di *habitus*. All'interno di questo processo, si fa sempre più evidente la tensione tra due estremi che potremmo indicare, sommariamente, facendo riferimento da un lato all'ambito delle pratiche, dall'altro all'ambito delle cose.

La tensione tra pratiche e cose apre, tra i due poli estremi, uno spettro di possibilità che permette di individuare diversi usi storici della nozione di *habitus*. Storicamente, questo spettro consente di tracciare un percorso che dal mondo

¹ Ciò significa, in prima battuta, tematizzare la tecnologia come problema etico, ponendo dunque il problema della tecnica come problema morale e concependo l'etica della tecnologia come una branca particolare della filosofia morale (in questa modo, ad esempio, è impostata la questione nel classico H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, Torino 1997, pp. 24-32. Per un riferimento contemporaneo si veda A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Roma 2018). D'altra parte, per l'analisi della nozione di *habitus* è molto più importante inquadrare la storia stessa dell'etica dal punto di vista degli studi sulla tecnica, riconoscendo così l'influsso della tecnologia nell'evoluzione delle idee morali e dei comportamenti, così come del modo di affrontare questioni etiche.

² Con questa accezione generica, dunque, non distinguo ancora la tecnica come conoscenza, come procedimento o come strumento, secondo l'opportuna tripartizione indicata da Romano Madera (R. Madera, *Tecnica*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, p. 1132).

³ Si rimanda al seguito del testo per un chiarimento circa l'uso di questi termini.

antico giunge fino alla contemporaneità, e nel quale si realizza il passaggio da una concezione dell'abitudine fondata sulla prassi a una sua accezione reificata, orientata molto di più al mondo degli dispositivi oggettuali. L'ipotesi di ricerca alla base della presente analisi è che proprio la crescente attenzione dedicata alla dimensione tecnologica abbia determinato, storicamente, lo spostamento dell'asse concettuale relativo al plesso semantico dell'abitudine dalla dimensione pratica alla dimensione cosale.

Nonostante l'ipotesi che propongo abbia delle implicazioni di carattere storiografico, in questo saggio procederò in termini paradigmatici anziché genealogici, soffermandomi su diversi momenti della storia del pensiero al fine di mostrare diverse configurazioni dell'equilibrio tensionale proposto in diversi utilizzi della nozione di *habitus*. Il mio obiettivo, in particolare, è mostrare che questo equilibrio è presente anche laddove l'uso del termine appare interamente sbilanciato su uno dei due estremi.

Strutturerò dunque il saggio come segue. Nella prima parte descriverò i tratti fondamentali dell'accezione classica dell'abitudine come modalità della prassi, mostrandone alcuni aspetti salienti. Cercherò di evidenziare come anche all'interno di questa accezione subentri sempre un riferimento almeno implicito alla dimensione tecnica, e dunque una tensione che sfugge ad alcune tassonomie classiche del pensiero antico. Proseguirò con la ricostruzione di diversi utilizzi della nozione di *habitus*, in cui questa nozione sembra riferirsi in modo sempre più marcato all'ambito cosale. Oltre a mettere in luce una caratteristica fondamentale del modo in cui la filosofia ha pensato l'abitudine, questa ricostruzione servirà a sottolineare alcune peculiarità nel modo in cui questo termine viene utilizzato in alcuni contesti del dibattito contemporaneo sulla tecnologia.

1. *L'habitus* come pratica

1.1. *Hexis: la matrice aristotelica del concetto di abitudine*

Nel pensiero antico la nozione di *habitus* (in greco *hexis*) è strettamente connessa al termine *ethos*, e dunque al modo in cui i Greci hanno pensato la formazione pratica del soggetto⁴. Aristotele è senz'altro l'autore antico che ci ha tramandato la trattazione più compiuta di questa nozione, affrontandola tra l'altro con gli strumenti logici caratteristici del suo pensiero. In particolare, la nozione di *hexis* viene impiegata da Aristotele non solo per descrivere i processi concreti con cui si sviluppa la vita pratica, ma anche per descrivere gli aspetti liminali, di confine, della prassi stessa.

⁴ M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna 2018, pp. 12-15; Th. C. Lockwood, *Habituation, Habit and Character in Aristotle's Nichomachean Ethics*, in T. Sparrow, A. Hutchinson (Eds.), *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Plymouth 2013, pp. 19-36.

In quel proto-dizionario filosofico che è il libro *Delta* della *Metafisica*, Aristotele ci offre tre definizioni del termine *hexis*: in un primo senso, che rimane fedele alla costruzione grammaticale del termine, essa è l'atto del possedere, ovvero quel momento in cui qualcosa di esterno viene 'fatto proprio'. In questo senso – quello della *hexis* come appropriazione – il termine viene usato per descrivere quel particolare momento di confine che segna la differenza tra essere e avere⁵.

È stato già notato che il termine *hexis* – come il latino *habitus* – costituisce una flessione del verbo *echein* (*habere*, avere)⁶. In quanto tale, la nozione fa riferimento a un gesto di appropriazione, e dunque alla conquista di qualcosa di esterno, di qualcosa cioè che non si trova già nel soggetto. Al tempo stesso, tuttavia, la *hexis* descrive una trasformazione profonda del soggetto, che si differenzia rispetto alla semplice disposizione (*diathesis*) per la sua radicalità e durevolezza⁷, e che costituisce un cambiamento della sua stessa *natura*⁸. Se è vero che la nozione di *habitus* fa riferimento a una trasformazione ontologica dell'individuo, dall'altro questa trasformazione non elimina la tensione espressa dal riferimento al possesso, dal momento che tutte le disposizioni, anche quelle più radicate, possono essere perdute: le abitudini si perdono, lasciano spazio ad altre abitudini o vengono dimenticate. Si tratta sì di un essere, ma di un essere mai compiuto, che va continuamente riconquistato e curato⁹.

Posto al confine tra essere e avere, l'*habitus* è uno strumento concettuale capace di regolare l'interazione tra potenza e atto. Tommaso, nella *Summa theologiae*, avrebbe espresso questa condizione mediale – e non semplicemente mediana – dell'*habitus* in forma esplicita: «*Habitus est quodammodo medium inter potentiam puram et actum purum*»¹⁰. Questa medialità non va intesa come una posizione 'intermedia' (una medianità), ovvero come una fase di passaggio: piuttosto, l'*habitus* descrive una dimensione della vita del soggetto che è mediale proprio in quanto non può essere ridotta a uno dei poli del dispositivo concettuale aristotelico¹¹.

⁵ Aristotele, *Metafisica* V 20, 1022b4 e ss. (trad. it. G. Reale, Milano 2000, pp. 245-247). Per un approfondimento di questo discorso mi permetto di rimandare ad A. De Cesaris, *Le estensioni dell'individuo. Seconda natura e mondo delle cose*, «Lessico di etica pubblica», 2/2015, pp. 77-87.

⁶ M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., p. 11.

⁷ Ivi, p. 14; Th. C. Lockwood, *Habituation, Habit and Character*, cit., p. 25; cfr. anche Aristotele, *Categorie* 8, 8b27-28.

⁸ Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, Torino 1998, p. 170.

⁹ Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988, p. 170.

¹⁰ Tommaso, *Summa theologiae*, I, 87, art. 2. Per una ricostruzione genetica del percorso che ha portato dalla nozione aristotelica di *hexis* allo *habitus* scolastico cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 29-32. Per una analisi generale della nozione di *habitus* in Tommaso, con particolare riferimento al pensiero aristotelico, cfr. R. C. Miner, *Aquinas on disposition*, in T. Sparrow, A. Hutchinson (eds.), *A history of habit*, cit., pp. 65-85.

¹¹ Il carattere mediale della *hexis* aristotelica costituisce dunque un'ulteriore integrazione al quadro che Friedrich Kittler ha presentato nella sua analisi dell'ontologia dei media nel pensiero antico. Secondo il pensatore tedesco, la metafisica aristotelica non avrebbe davvero raggiunto una concezione ontologica della medialità, salvo presentarla chiaramente nella teoria della per-

Se in un primo senso, come abbiamo visto, la *hexis* è l'atto del passaggio dalla potenza all'atto, in un secondo senso – intesa come disposizione – essa è la potenza in atto in quanto potenza. La *hexis* è una disposizione che descrive una condizione di possibilità dell'agire, determinando a tutti gli effetti lo spazio d'azione del soggetto. In questo caso, ancora una volta, la medialità della *hexis* si esprime nella forma di un'irriducibilità alla semplice contrapposizione tra passività e attività.

In terza e ultima battuta, la nozione di *hexis* sembra sfuggire anche alla distinzione classica operata da Aristotele tra azione (*praxis*) e produzione (*poiesis*). Nell'*Etica nicomachea* Aristotele salda i concetti di *techne* e di *poiesis* attraverso due elementi strettamente correlati: l'esternalità del principio del cambiamento e la natura contingente di quest'ultimo¹². Secondo Aristotele, in altri termini, la *techne* è la competenza che riguarda le cose che possono essere anche altrimenti da come sono, e la produzione è una forma di *techne* perché il produrre, imponendo all'essente un principio che non gli appartiene internamente, riguarda sempre un cambiamento di carattere contingente.

Ora, Aristotele rimanda chiaramente la *hexis* alla dimensione pratica. Tuttavia, è stato notato innanzitutto che la matrice della trattazione aristotelica dell'abitudine fa costantemente riferimento a vari tipi di tecniche¹³; in secondo luogo, il processo con cui la *hexis* si produce nel soggetto appare costitutivamente inadatto a una semplicistica classificazione nell'ambito della *praxis*. Infatti, come abbiamo visto, nell'agire il soggetto si appropria di qualcosa che non è suo, che è a tutti gli effetti esterno rispetto a lui: la *hexis* è un processo di incorporazione, un passaggio dall'esterno all'interno. Per questa ragione, la *hexis* non è lo sviluppo naturale di una facoltà, qualcosa di necessario come la crescita di una pianta, bensì un processo contingente, che può avvenire o non avvenire, e soprattutto che può avvenire in vari modi. Il riconoscimento del carattere tecnico della *hexis* mette in luce la sua funzione di ponte tra due modi distinti quanto inseparabili, eppure spesso opposti, di intendere il senso della *techne*: da un lato la tecnica come insieme di pratiche, dall'altro la tecnica come mondo degli strumenti materiali.

1.2. Dalla prassi individuale alla prassi sociale: il concetto di habitus nel pensiero di Bourdieu

La nozione di *habitus* costituisce, come è noto, uno degli elementi fondamentali della teoria sociale di Pierre Bourdieu, che la usa in associazione al concetto di

cezione. La presente analisi intende suggerire che un ulteriore luogo della riflessione aristotelica sulla medialità è senz'altro la nozione di *hexis*. Cfr. F. Kittler, *Towards an Ontology of Media*, «Theory, Culture and Society», 26 (2-3), pp. 23-31.

¹² Aristotele, *Etica nicomachea* VI, 4, 1140a1-23.

¹³ T. Angier, *Techne in Aristotle's Ethics*, London-New York 2010, p. 106.

campo. Sull'uso che Bourdieu fa di questo concetto esiste un'ampia letteratura¹⁴. Due elementi sono particolarmente rilevanti per il presente discorso: il primo è che l'uso che Bourdieu fa del termine *habitus* eredita l'impostazione fortemente orientata alla dimensione pratica che abbiamo individuato nel suo uso antico, pur con alcune differenze. Il secondo elemento importante è che, anche in questo caso, il carattere 'pratico' della nozione di *habitus* tradisce una tensione strutturale tra dimensione pratica e dimensione cosale, tensione che in Bourdieu si fa più evidente rispetto al testo aristotelico e che si esprime, in piena concordanza con le tendenze del pensiero francese del Novecento, attraverso un forte accento sulla dimensione corporea.

Bourdieu apprende della nozione di *habitus* leggendo il celebre saggio di Erwin Panofsky intitolato *Architettura gotica e filosofia scolastica*¹⁵. In quel saggio, che costituisce una delle pietre miliari nello studio di diverse forme espressive a partire da una forma simbolica unitaria, la nozione di *habitus* viene usata con riferimento implicito alla filosofia di Tommaso, che l'aveva sviluppata a partire dalla formulazione aristotelica. In particolare, Panofsky intende l'*habitus* come un principio generatore, come una forza a partire dalla quale spiegare una vasta gamma di rappresentazioni, credenze e pratiche. L'aspetto centrale dell'uso panofskiano di questo concetto è che non si tratta di un principio individuale: l'*habitus* mentale scolastico è un modo di pensare diffuso, un principio che struttura innanzitutto la società, e solo in seconda battuta il soggetto¹⁶.

Il forte accento sullo statuto sociale dell'*habitus* e sulla sua natura 'generatrice' è ciò che distingue l'uso di questa nozione rispetto al contesto aristotelico. Ciò non significa che questi elementi non fossero presenti nella filosofia di Aristotele: tuttavia, nel pensiero dello Stagirita la nozione di *habitus* è sviluppata nel contesto di un'etica aretologica che ha come principale termine di analisi l'individuo – e non il campo sociale – e che concepisce l'*habitus* come modalità trasformativa 'ultima' – l'acquisizione della virtù – e non come principio generatore di credenze e rappresentazioni condivise¹⁷. Entrambi questi elementi sono di centrale importanza nell'uso che Pierre Bourdieu fa del termine.

Anche nel pensiero del sociologo francese il carattere mediale del concetto di *habitus* è più volte sottolineato, e in vari modi¹⁸. Bourdieu fornisce diverse definizioni del termine, spesso piuttosto libere, e tratta questa nozione in numerose sue opere. Ci concentreremo, in particolare, su due fonti: *La distinzione*, il testo

¹⁴ Il riferimento principale è B. Kraus, G. Gebauer, *Habitus*, Bielefeld 2009. Cfr. anche N. Crossley, *Pierre Bourdieu's Habitus*, in T. Sparrow, A. Hutchinson (eds.), *A history of habit*, cit., pp. 269-282.

¹⁵ E. Panofsky, *Architettura gotica e filosofia scolastica*, Milano 2016.

¹⁶ Sul rapporto tra abitudine individuale e abitudine sociale in chiave storico-critica si veda M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 67-107.

¹⁷ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Milano 2009, pp. 224 e ss.

¹⁸ Cfr. per esempio P. Bourdieu, *Sociologie générale. Cours au Collège de France* (1981-1983), Paris 2015, Vol. I, pp. 678-679, in cui il concetto di *habitus* non viene solo presentato come un concetto mediatore, ma viene anche equiparato a un paio di occhiali che 'filtrano' la realtà.

classico del 1979, e i corsi del 1982-1983 al Collège de France, in cui la nozione di *habitus* viene ripresa più volte e da punti di vista differenti.

Ne *La distinzione* Bourdieu definisce l'*habitus* come un «sistema di schemi generativi di pratiche»¹⁹. Emergono qui i due tratti che abbiamo individuato in Panofsky: in quanto dispositivo mediatore tra individuo e campo, l'*habitus* non ha carattere eminentemente 'individuale', ma regola l'appartenenza dell'individuo a una classe. In secondo luogo, l'*habitus* non è più riferito, come in Aristotele, a una specifica virtù, ma esprime piuttosto un principio strutturante più ampio, che investe la soggettività dell'individuo nel suo complesso e che sembra avvicinarsi più alla nozione aristotelica di carattere²⁰.

Essendo al tempo stesso «struttura strutturante» e «struttura strutturata», l'*habitus* si colloca nello spazio intermedio tra *a priori* e *a posteriori*, conscio e inconscio, atto e fatto. In questa sede occorre concentrarsi in particolare su una caratteristica: il concetto di *habitus* manifesta una costitutiva tensione interna, presentandosi al tempo stesso come *modus operandi* e *opus operatum*²¹, ovvero come principio ed effetto dell'azione. Se Bourdieu analizza chiaramente il concetto di *habitus* facendo riferimento al problema della prassi, è qui il primo luogo in cui il legame tra dimensione pratica e dimensione cosale al centro del presente saggio emerge nella sua analisi. L'*opus operatum*, infatti, non si manifesta solo nei termini di un sistema di credenze e usi sociali, di 'fatti del gusto': esso si traduce in un vero e proprio sistema di oggetti, di proprietà che ineriscono all'individuo al modo di attributi, e che lo caratterizzano proprio perché rispecchiano il *modus operandi* che ha prodotto quell'ambiente sociale e materiale. Con un movimento che sembra richiamare le riflessioni di Baudrillard sul sistema degli oggetti – espresse in forma letteraria da Georges Perec nel suo *Le cose*²² – il mobilio, l'abbigliamento e la *hexis* fisica²³ sono accomunati come espressione di un certo *habitus* di classe.

Occorre precisare, tuttavia, che in questo contesto la tensione tra dimensione cosale e dimensione pratica è ancora fortemente sbilanciata a favore di quest'ultima. Infatti, ciò che per Bourdieu costituisce l'*opus operatum* viene ancora compreso in termini simbolici: il mondo degli oggetti che compongono la vita dell'individuo socializzato è un mondo di segni, segni che significano un certo *habitus* inteso come un insieme di pratiche e di giudizi di gusto²⁴.

¹⁹ P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna 2001, p. 175.

²⁰ In questo senso, sebbene la descrizione della struttura interna dell'*habitus* in Bourdieu sia mirata a fornire una teoria dinamica dell'evoluzione dello spazio sociale, in essa rimane l'idea assolutamente non aristotelica che l'*habitus* possa essere inteso come una sorta di principio unico, uno schema generativo dei gusti e dei tratti caratteriali dell'individuo. Peter Sloterdijk ha effettuato una critica molto centrata ed efficace dell'uso che Bourdieu fa del concetto di *habitus*, pur accentuandone eccessivamente il carattere 'statico' e non individuando l'origine di questi limiti nella mediazione a opera di Panofsky. Cfr. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 215-231, in particolare 224-229.

²¹ P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 177.

²² Cfr. J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Milano 2014; G. Perec, *Le cose*, Torino 2011.

²³ P. Bourdieu, *La distinzione*, p. 179.

²⁴ Il rimando a Leibniz (*ibidem*) tradisce questa impostazione generale.

Riprendendo il titolo italiano di un classico dell'antropologia dei consumi, si tratta di «cose che parlano di noi»²⁵.

Un secondo elemento che va assolutamente sottolineato è l'uso che Bourdieu fa del termine «*incorporation*». Già ne *La distinzione*, l'*habitus* viene presentato come «l'incorporazione della divisione in classi sociali»²⁶. Nei corsi al Collège de France, dove il riferimento alla nozione di *habitus* è più variegato ed elastico, esso viene presentato come «quell'insieme di disposizioni o, detto altrimenti, di schemi percettivi, di pensiero e d'azione che sono il prodotto dell'incorporazione, dell'interiorizzazione, dell'assimilazione, dell'acquisizione di strutture oggettive, di regolarità oggettive»²⁷. Queste disposizioni sono inconsce²⁸: condizione di possibilità dell'agire cosciente, l'*habitus* è depositato nel nostro corpo, oltre che nell'ambiente materiale che ci circonda. La centralità del corpo nella teoria sociale di Bourdieu è stata più volte sottolineata: in particolare, Beate Krais e Gunter Gebauer hanno messo in evidenza come in Bourdieu questa centralità del corpo non vada intesa in senso dualista, ovvero effettuando una distinzione tra dimensione psichica e dimensione corporea²⁹. È proprio questa unità, d'altra parte, che permette a Bourdieu di sbilanciare l'analisi del concetto di *habitus* dal lato della prassi. Come vedremo, l'uso alternativo che di questa nozione verrà fatto nel corso del '900 sarà fondato precisamente su un modo diverso di concepire il corpo, ovvero su modelli teorici che, pur senza ricadere in posizioni dualiste, pongono l'accento sulla tensione tra soggettività e corporeità, anziché sulla loro identità immediata.

2. Abitudine, corpo e tecnica

In questa seconda parte del saggio vorrei presentare brevemente come un richiamo più diretto alla teoria aristotelica dell'abitudine abbia permesso il formarsi, nel '900, di modelli teorici più fedeli al modello classico, e nei quali, tuttavia, il riferimento alla dimensione materiale dell'*habitus* si fa sempre più significativo. In particolare, mi interessa mostrare come lo spostamento dell'equilibrio semantico della nozione di *habitus* in direzione della sua componente 'cosale' vada di pari passo con l'istituzione di un discorso 'tecnico' sul corpo.

Come ho anticipato, la trattazione non seguirà un ordine storico, ma paradigmatico. Per questa ragione, partirò dall'analisi del nesso tra corpo e abitudine in due autori del pensiero francese del '900, Marcel Mauss e Michel Foucault, nei quali è attiva una concezione della tecnica ancora strettamente legata alla dimensione pratica. Nella sezione successiva, invece, prenderò in

²⁵ Il riferimento è a D. Miller, *Cose che parlano di noi*, Bologna 2014.

²⁶ Ivi, p. 175.

²⁷ P. Bourdieu, *Sociologie générale*, cit., p. 289 (trad. mia). Ancora, ad esempio, p. 683: «l'*habitus*, c'est l'aspect du capital qui est incorporé».

²⁸ Ivi, p. 109.

²⁹ B. Krais, G. Gebauer, *Habitus*, cit., p. 31.

considerazione questo stesso legame nel contesto dell'antropologia filosofica, in cui il ruolo dell'oggetto tecnico viene ulteriormente enfatizzato.

2.1. *Pensiero antico e corpo: tecnica e abitudine in Mauss e Foucault*

Il saggio sulle tecniche del corpo di Marcel Mauss è un testo di centrale importanza per la comprensione del modo in cui il pensiero francese, o almeno una sua linea maggioritaria, ha affrontato la questione dell'abitudine nel '900³⁰. Rifiutando esplicitamente una certa tradizione ottocentesca, che aveva sviluppato la nozione di *habitus* attribuendole un significato molto più vasto e quasi metafisico³¹, Mauss si riferisce esplicitamente alla *hexis* aristotelica, rimarcando, certo, come questa nozione abbia una forte componente di carattere sociale – se non altro attraverso l'educazione –, ma ponendo nuovamente l'accento sul carattere attivo del processo di formazione dell'abitudine. In particolare, come è già evidente dal titolo, l'etnologo francese affronta il problema dell'*habitus* nel contesto più ampio di una riflessione sul rapporto tra corpo e tecnica.

Nel suo saggio, Mauss chiarisce esplicitamente il proprio utilizzo del termine tecnica, rifiutando l'idea – tipicamente moderna – che la dimensione tecnica abbia a che fare con l'uso di strumenti³². Piuttosto, Mauss intende la tecnica come «un atto tradizionale efficace»³³. Oltre a porre l'accento sulla trasmissibilità del gesto tecnico, che lo distingue anche da quei gesti animali che potremmo definire pseudo-tecnici – l'operazione con cui il ragno tesse la propria tela – questa definizione colloca chiaramente il discorso di Mauss nell'ambito delle pratiche: una tecnica è un certo modo di *agire*, è una prassi.

Il riferimento al termine latino *habilis* come più adeguato del francese *habile* per indicare la caratteristica dell'uomo addestrato tecnicamente suggerisce immediatamente una maggiore complessità del discorso. La diretta parentela etimologica tra il termine *habilis* e il verbo *habeo*³⁴ tradisce già il complesso rapporto tra interno ed esterno che caratterizza lo statuto dell'uomo tecnico.

³⁰ M. Mauss, *Les techniques du corps*, «Journal de psychologie», XXXIII, 3-4 (trad. it. *Le tecniche del corpo*, Pisa 2017).

³¹ Il riferimento diretto è il pensiero di Henri Bergson, che aveva sviluppato una teoria dell'abitudine come memoria, ampliando e per certi versi modificando delle intuizioni fondamentali di Félix Ravaisson. Questa linea, oltretutto proseguirà nel pensiero di Maurice Merleau-Ponty, fondendosi con influssi aristotelici e di carattere scientifico, fino a traslarsi nella teoria contemporanea dei media. È il caso di sottolineare che questa linea di pensiero riproduce, almeno in alcuni casi, precisamente quella tendenza alla cosalizzazione che è oggetto del presente saggio. Si veda ad esempio il saggio *Bodies in code* di Mark B. Hansen, in cui la questione dell'abitudine è interamente affrontata a partire dal problema dei dispositivi tecnologici, con esplicito riferimento a Merleau-Ponty e al carattere 'mediale' della nozione di abitudine (M. B. Hansen, *Bodies in code. Interfaces with digital media*, New York 2006, p. 44). Cfr. anche M. Sinclair, *Is Habit 'The Fossilized Residue of Spiritual Activity'? Ravaisson, Bergson, Merleau-Ponty*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 42, 2014 (1), pp. 33-52.

³² M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 49.

³³ *Ibid.*

³⁴ A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 2001, p. 287

L'individuo 'abile' è un soggetto 'che ha' o che è capace di tenere in mano, e dunque un soggetto che non si identifica interamente con l'oggetto della propria abilità. Questo piccolo indizio mostra tutta la sua portata nel momento in cui Mauss chiarisce il rapporto tra corpo e dimensione tecnica: il corpo è il 'primo strumento', anzi, più propriamente, «è il più naturale oggetto tecnico»³⁵. La natura paradossale di questa definizione, che mette insieme un certo grado di naturalità e il rimando alla tecnicità del corpo, serve precisamente a chiarire in che senso Mauss intende la tecnica in senso non-strumentale: non perché la *techne*, come la *praxis*, sia un'operazione che si consuma entro i confini della soggettività, bensì perché essa è possibile, in assenza di strumenti artificiali, come operazione plastica su quell'archi-medium naturale che è il corpo³⁶.

In questo contesto, il termine abitudine – che ricorre numerose volte nel saggio – fa riferimento a una condizione mediana, che non è né un essere né propriamente un avere, ma che abbisogna di entrambi i termini di questa polarità al fine di essere espressa compiutamente. La differenza tra strumento e oggetto tecnico serve proprio a rimarcare il carattere sospeso tra naturale e artificiale, tra atto e fatto, dell'analisi relativa alle tecniche del corpo.

Come Marcel Mauss, pur con le dovute differenze, anche Michel Foucault è un autore in cui il rimando diretto al pensiero antico costituisce l'occasione per una riflessione originale sulla tecnica e sul rapporto tra corpo e abitudine. La questione se Foucault possa essere considerato propriamente un 'filosofo della tecnica' è in verità oggetto di un dibattito ancora in corso nel contesto degli studi sul pensiero foucaultiano³⁷. Una delle ragioni di dubbio, in effetti, è proprio la particolarità dell'uso che il filosofo francese fa del termine tecnica. Come Mauss, Foucault rivendica, nell'uso della parola *technique*, un riferimento diretto alla *techne* greca, definita come una forma di «razionalità pratica diretta a un fine conscio»³⁸. Di nuovo, in prima battuta il pensiero foucaultiano sembra allontanarsi da un'idea 'oggettuale' di tecnica, esplicitamente denunciata come riduttiva, per intendere piuttosto la tecnica come una certa forma di prassi. Tuttavia, è stato notato che – in particolare nell'ultima fase, ma senza particolare soluzione di continuità – il pensiero di Foucault si regge sull'interazione costante tra due dimensioni: da un lato la determinazione tecnica delle relazioni di potere – ovvero il fatto che queste relazioni sono sempre possibili solo sulla base di una certa infrastruttura materiale di fondo (il Panopticon ne è un esempio); dall'altro

³⁵ M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., pp. 49-51.

³⁶ In questo senso mi permetto di suggerire un ampliamento della feconda tesi di Mauro Carbone, che individua nel corpo un archi-schermo. Cfr. M. Carbone, *Filosofia-schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Milano 2016.

³⁷ Cfr. E. Clarizio, *Assoggettamento e soggettivazione. Tecnica e tecniche*, «Noema», 4, 2013 (1), pp. 51-60; S. Dorrestijn, *Technical Mediation and Subjectivation. Tracing and Extending Foucault's Philosophy of Technology*, «Philosophy and Technology», 25, 2012, pp. 221-241; J. Gerrie, *Was Foucault a Philosopher of Technology?*, «Techné», 7, 2003 (2), pp. 66-73; J. Revel, *Michel Foucault. Repenser la technique*, «Tracés. Revue de sciences humaines», 16, 2009, pp. 139-149.

³⁸ M. Foucault, *Essential works. Power*, New York 2006, p. 364.

l'addestramento tecnico, ovvero l'insieme di pratiche che servono a 'educare' il soggetto alla vita in un ambiente determinato da quelle infrastrutture³⁹.

Questa tensione, in prima battuta, sembra avvicinarsi alla distinzione operata da Bourdieu tra l'*habitus* come *modus operandi* e l'*habitus* come *opus operatum*. Tuttavia, a differenza del sociologo francese, Foucault sembra riconoscere molto bene l'interazione simmetrica tra le due dimensioni: l'infrastruttura materiale, il mondo degli oggetti tecnici che ci circonda, non è un 'segno' di una disposizione interna, bensì al tempo stesso condizione di possibilità, mezzo operativo ed espressione materiale di quella disposizione.

Nella fase finale del pensiero di Foucault, caratterizzata da un forte interesse per il pensiero antico, questa interazione si rispecchia chiaramente nel modo in cui l'etica antica intende il rapporto tra sé e corpo.

Nell'analisi foucaultiana, la distinzione tra anima e corpo è fondamentale per distinguere le tecniche della cura di sé da altre forme di competenza – come quella medica – o di relazione affettiva. Ciò non significa postulare una separazione tra anima e corpo, tra i quali anzi sussiste una profonda interazione, ma riconoscere che nel prendersi cura di sé il soggetto assume una posizione che non coincide col proprio ambiente né col proprio corpo. Foucault è molto attento a non flettere questa relazione in senso strumentale⁴⁰. La relazione tra anima-soggetto e corpo non può essere ridotta alla relazione con una cosa: tuttavia, proprio come Mauss aveva distinto tra strumento e oggetto tecnico, Foucault individua nell'uso platonico del verbo *kraomai* quella particolare modalità con cui il soggetto 'si serve' del proprio corpo come medium della propria cura di sé. Si tratta di una modalità mediale, in cui il corpo stesso è sospeso tra la dimensione pratica e la dimensione strumentale, senza poter interamente essere appiattito sulla prima – identificandosi con l'anima – né sulla seconda – trasformandosi così in un oggetto tra gli altri.

Nel discorso foucaultiano l'accento cade sul rapporto tra tecnica e corpo⁴¹. La nozione di abitudine, pur molto presente, è menzionata in particolare per fare riferimento alle cattive abitudini come 'obiettivo negativo' delle pratiche di cura di sé⁴². D'altra parte, l'intera idea foucaultiana di soggettivazione/assoggettamento⁴³ rimanda a una forma di pratica costante e mai conclusa. In alcuni passi del corso sull'*Ermeneutica del soggetto*, il nesso centrale tra abitudine, corpo e tecnica emerge chiaramente: riferendosi ai consigli di Epitteto sulla scrittura, Foucault

³⁹ S. Dorrestijn, *Technical Mediation and Subjectivation*, cit.. Una riflessione critica a riguardo si trova in L. Jaffro, *Foucault et le problème de l'éducation morale*, «Le télémaque», 2006 (1), pp. 111-124.

⁴⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981/1982*, Paris 2001, pp. 54-57.

⁴¹ Ivi, pp. 93-94. Da questo punto di vista, incidentalmente, è interessante che Foucault individui nella progressiva centralità del corpo – e della medicina – una tendenza nell'evoluzione delle pratiche della cura di sé.

⁴² Ivi, pp. 125-126.

⁴³ Sulla tensione irrisolta tra le due dimensioni cfr. L. Jaffro, *Foucault et le problème de l'éducation morale*, cit.

sottolinea come la pratica del soggetto sia una forma di addestramento corporeo, la produzione di un'abitudine corporea che in quanto tale diventa al tempo stesso abitudine dell'anima⁴⁴. Il corpo, in questo contesto, è al tempo stesso ciò che preesiste all'atto del soggetto-anima in quanto condizione di possibilità di quest'ultimo, ciò che veicola questo atto in quanto suo primo medium, e ciò che sopravvive all'atto in quanto sua espressione.

Inserendo l'abitudine nel contesto dei processi attivi di trasformazione di sé, la linea che va dalle tecniche del corpo di Mauss alle tecnologie del sé di Foucault sembra ancora una volta dare piena preminenza alla dimensione pratica rispetto a quella cosale. Tuttavia, rispetto a Bourdieu abbiamo visto che in Mauss – e ancora più decisamente in Foucault – l'aspetto tensionale e irriducibile della relazione tra questi due poli si fa ancor più evidente, rendendo di fatto impossibile la relegazione dell'ambito cosale a un mero epifenomeno della dimensione pratica. Come vedremo, nel '900 è possibile rintracciare una seconda linea di pensiero, che ribalta l'equilibrio del rapporto tra prassi e cosalità concentrandosi nettamente sulla seconda dimensione. Il passaggio a quest'altra corrente ci permetterà dunque di analizzare il rapporto pratica-cosa, in riferimento all'abitudine, da un punto di vista completamente diverso.

2.2. Tecnica e seconda natura. L'antropologia filosofica

Rispetto al percorso appena proposto, è possibile individuare all'interno della storia del pensiero tedesco una linea che sottolinea con più forza l'aspetto oggettuale dell'abitudine, soprattutto nel contesto di un nesso sempre più stretto tra dimensione corporea e dimensione tecnica. Seguendo l'impostazione paradigmatica e non strettamente storiografica di questo saggio, farò dunque un passo indietro, individuando nell'antropologia hegeliana la matrice di una concezione del corpo come oggetto tecnico, tematizzato secondo una specifica dialettica tra exteriorizzazione e interiorizzazione. Farò poi riferimento all'antropologia filosofica, e in particolare al pensiero di Gehlen, per mostrare come in questo contesto l'abitudine sia più direttamente correlata a una dimensione oggettuale anziché pratica, pur lasciando permanere la tensione costante tra i due elementi.

2.2.1. L'opera d'arte dell'anima. Corpo e habitus in prospettiva antropologica

La nascita delle scienze dell'uomo, del sapere biologico e dell'ecologia nella cultura tedesca del XVII e del XVIII secolo ha determinato importanti

⁴⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 341-342.

cambiamenti nell'uso della nozione di *habitus* e dei termini a essa correlati⁴⁵. In questo percorso, la nascita dell'antropologia come scienza – e al tempo stesso come tema di interesse filosofico – riorienta la riflessione sull'abitudine a partire da due grandi plessi tematici: il corpo come quasi-oggetto tecnico e il rapporto tra libertà e schiavitù. Ho già messo in evidenza questi temi affrontando il rapporto tra corpo, abitudine e tecnica nel pensiero di Mauss e Foucault, ma è importante rilevare come già a partire da Hegel il nesso tensionale tra dimensione pratica e dimensione oggettuale sia più marcato, lasciando progressivamente venire alla luce la dimensione 'cosale' dell'*habitus*.

L'antropologia di Hegel rappresenta un oggetto di studio privilegiato per inquadrare questo processo, dal momento che essa, da un lato, raccoglie e sintetizza i principali elementi dello studio dell'uomo nell'area francese, inglese e tedesca del proprio tempo, e dall'altro costituisce la base per lo sviluppo del tema dell'abitudine in importanti aree del pensiero europeo del XIX e del XX secolo⁴⁶.

Nella sezione dedicata all'antropologia dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, all'interno della filosofia dello spirito soggettivo, Hegel adotta un'impostazione chiaramente debitrice del *De anima* aristotelico, affrontando il processo di maturazione del soggetto individuale attraverso un'analisi dinamica del rapporto tra anima e corpo. Il concetto di abitudine, al quale vengono esplicitamente dedicati i paragrafi 409-412, è il dispositivo concettuale che media non solo l'interazione tra corpo e anima, ma anche lo sviluppo di questa interazione in ciò che – nella sezione successiva, la Fenomenologia – viene chiamata coscienza⁴⁷.

Nell'analisi hegeliana, la tensione tra oggettività e soggettività che caratterizza l'esperienza del corpo si trasforma in un processo dinamico: il corpo, dapprima oggetto esterno, viene progressivamente metabolizzato, 'interiorizzato' dall'anima. L'animazione del corpo non è dunque un dato, ma il risultato di un processo attivo. Presentando il corpo come «opera d'arte dell'anima»⁴⁸, Hegel mette in evidenza proprio che il corpo non può essere considerato né come una mera 'cosa', uno strumento tra gli altri, né semplicemente come il correlato materiale del sé, perfettamente coincidente con esso. In questo discorso, l'abitudine (esplicitamente riferita alla *hexis* aristotelica) fa sì riferimento a delle pratiche, ma descrive un processo in cui queste pratiche si 'oggettivano' nella conformazione di un corpo materiale. Se la mano, aristotelicamente, viene presentata come «strumento degli strumenti»⁴⁹, è il corpo nella sua interezza che diviene letteralmente una *seconda natura*, dal momento che costituisce al tempo

⁴⁵ Una ricostruzione dettagliata di questo percorso è offerta da R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna 2005.

⁴⁶ A questo proposito cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 40-47.

⁴⁷ Per un'analisi dettagliata di queste sezioni dal punto di vista del problema trattato mi permetto di rimandare a A. De Cesaris, *L'opera d'arte dell'anima. Corpo, tecnica e medialità nell'antropologia di Hegel*, «Tropos», 2016, pp. 139-157.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La filosofia dello spirito*, Torino 2000, p. 246.

⁴⁹ Ivi, p. 248.

stesso una base naturale ineliminabile della struttura del soggetto e il prodotto di una riconfigurazione spirituale di questa base stessa.

Vediamo qui, dunque, come nell'uso del termine seconda natura il riferimento oggettuale sia immediatamente più accentuato rispetto al mondo antico. La seconda natura è *letteralmente* una seconda natura, una seconda conformazione della struttura materiale del corpo. Se la tensione con la dimensione pratica viene senz'altro confermata, dal momento che questa conformazione esprime null'altro che una certa memoria, una certa serie di abitudini, dall'altro lato essa viene presentata in prima battuta come un *opus*, come il prodotto di un fare a tutti gli effetti sospeso tra *praxis* e *poiesis*⁵⁰.

In questo contesto emerge una ambiguità del termine seconda natura che non trovava immediatamente spazio nell'impostazione aretologica dell'uso tradizionale del termine *hexis*. Hegel nota come l'abitudine imponga una continua tensione tra libertà e necessità, tra autonomia e schiavitù: l'abitudine è ciò che consente al corpo di agire, e di aumentare la propria potenza, ma nel farlo crea al tempo stesso degli automatismi, dei *pattern* inconsci che non sono più oggetto della libera scelta del corpo. La teoria antica della *hexis* intendeva l'abitudine come frutto di un processo consapevole. Al contrario, in Hegel è ben evidente che il carattere mediale della *hexis* la configura al tempo stesso come un processo di liberazione – dalla 'prima natura' del corpo – e di assoggettamento – alla seconda natura degli automatismi abitudinari⁵¹.

Questo carattere ambiguo si riflette, d'altronde, nell'uso doppio che Hegel fa della nozione di seconda natura: usata per descrivere la plasmazione del corpo ad opera dell'anima nello spirito soggettivo, questa nozione appare anche nella filosofia dello spirito oggettivo per descrivere il modo in cui lo spirito si incarna nello spazio sociale, inteso sia come insieme delle pratiche e dei valori condivisi, sia come sistema materiale delle infrastrutture e delle istituzioni⁵². In entrambi i casi, l'abitudine rimanda al tempo stesso al carattere 'oggettivato' dello spirito e al carattere spirituale della dimensione oggettiva. Mediando non solo tra corpo e anima, ma anche tra individuo e società, i concetti di abitudine e di seconda natura costituiscono il punto in cui si articola il difficile rapporto tra natura e cultura, uno dei temi fondamentali del pensiero classico tedesco.

⁵⁰ Sul superamento della dicotomia *praxis/poiesis* in Hegel cfr. G. Planty-Bonjour, *Hegel's Concept of Action as unity of poiesis and praxis*, in L. S. Stepelevich, D. Lamb (eds.), *Hegel's Philosophy of Action*, New Jersey 1981.

⁵¹ Questo stesso processo è indicato da Bourdieu, forse in modo meno evidente, attraverso il ricorso alla nozione di naturalizzazione (Cfr. *La distinzione*, cit., pp. 377 e ss.). Incidentalmente, ho accennato al fatto che in Foucault è presente una tensione irrisolta tra dimensione attiva e passiva, individuale e sociale, tensione espressa attraverso i termini *subjectivation* e *assujettissement* (Cfr. L. Jaffro, *Foucault et le problème de l'éducation morale*, cit.). Il riconoscimento del carattere mediale della nozione di *habitus* potrebbe essere una via d'accesso a una lettura integrata di questi due aspetti del discorso foucaultiano.

⁵² In realtà, come vedremo, il carattere 'tecnologico' della seconda natura sociale sarà accentuato dai successori di Hegel, laddove nel pensiero del filosofo di Stoccarda la nozione di eticità viene intesa principalmente come una forma di seconda natura interiorizzata nella forma di pratiche e sistemi di valori.

La riflessione hegeliana sull'abitudine e l'uso che Hegel fa del termine seconda natura saranno di centrale importanza per l'evoluzione del rapporto del pensiero tedesco con la tecnologia. La tradizione marxista, come è noto, riprenderà il tema attraverso la nozione di reificazione, nella quale risuona una ricezione ben precisa della concezione hegeliana dell'abitudine. In ogni caso, in molti autori l'uso del termine seconda natura per far riferimento alla tecnologia – intesa come sistema di oggetti tecnici – ha una base indubitabilmente hegeliana, anche se talvolta l'accento hegeliano sulla medialità – e dunque sulla tensionalità – del concetto di abitudine si perde nell'alternativa tra una critica radicale della tecnica⁵³ e una sua celebrazione⁵⁴.

La nozione marxista di reificazione è solo uno dei modi in cui la teoria hegeliana dell'abitudine si è sviluppata nel corso del XIX e del XX secolo. Un altro termine di riferimento essenziale, in particolare per indicare un ulteriore passaggio nella rassegna delle possibili accezioni del termine *habitus* all'interno dello spettro tra dimensione pratica e dimensione cosale, è il pensiero di Ernst Kapp. Nel 1874 Kapp pubblica i suoi *Elementi di filosofia della tecnica*, il primo trattato sistematico in cui l'espressione «filosofia della tecnica» è usata espressamente. Opera seminale, che avrà un'influenza enorme sul pensiero tedesco del '900, il trattato di Kapp parte da basi chiaramente hegeliane⁵⁵, sviluppandole ulteriormente in un discorso che spinge ancora di più la tensione tra sistema delle pratiche e sistema degli oggetti tecnici in direzione di questi ultimi. Sebbene Kapp non dedichi analisi approfondite alla nozione di abitudine, è importante rimarcare che la sua filosofia della tecnica accoglie pienamente la dialettica hegeliana di internalizzazione/esternalizzazione, cogliendone appieno l'importanza al fine di comprendere il rapporto specifico tra corpo e oggetto tecnico.

⁵³ Cfr. M. Horkheimer, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», IV(1), 1935, pp. 1-25; H. Marcuse, *An essay on liberation*, Boston 1969, p. 11. In questa tradizione, l'opera di Andrew Feenberg costituisce un tentativo fruttuoso di ripensare criticamente il significato della tecnologia tenendo insieme l'aspetto cosale e la dimensione delle pratiche, individuali e sociali.

⁵⁴ I manoscritti redazionali del saggio sull'opera d'arte di Walter Benjamin, ad esempio, ci restituiscono diversi riferimenti alla tecnologia come seconda natura, in chiave non direttamente critica. Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1988, Band VII, pp. 666 e 687-688.

⁵⁵ B. Timmermann, *L'influence hégélienne sur la Philosophie de la technique d'Ernst Kapp*, in P. Chabot et G. Hottois (eds.), *Les philosophes et la technique*, Paris 2003, pp. 95-108; Ch. Hubig, *Der Deus ex Machina reflektiert. Ernst Kapps Technik-Anthropologie zwischen Thomas von Aquin, Hegel und Latour*, in H. Maye e L. Scholz (a cura di), *Ernst Kapp und die Anthropologie der Medien*, Berlin 2019.

2.2.2. *Abitudine, esonero e seconda natura in Gehlen*

Se Kapp non analizza direttamente la nozione di abitudine, quest'ultima ha invece un ruolo fondamentale nell'opera di Arnold Gehlen⁵⁶. Qui di seguito mi soffermerò sull'uso gehleniano delle nozioni di abitudine e di seconda natura, e cercherò di mostrare che esso illustra una maggiore attenzione al rapporto tra abitudine e oggetto tecnico.

Se si guarda all'uso che Gehlen fa della nozione di *habitus* nella sua opera, occorre ammettere che esso è decisamente peculiare. Il pensatore tedesco, infatti, connette la nozione di *habitus* ad alcune teorie di carattere biogenetico, in particolare quella del ricercatore olandese Louis Bolk, secondo la quale l'uomo sarebbe caratterizzato dal permanere di stadi fetali della sua conformazione fisica anche nell'età adulta⁵⁷. Da questo «*habitus* embrionale» – un'espressione in cui il termine *habitus* sembra quasi un sinonimo di *corredo* – deriva la peculiare mancanza di specializzazione dell'uomo, ma anche la sua enorme plasticità dal punto di vista dell'acquisizione di nuove competenze⁵⁸.

In questo senso, il termine abitudine sembra fare quasi da contrappeso teorico all'uso gehleniano della nozione di *habitus*. Gehlen parla a questo proposito di «abitudine di contrarre abitudini»⁵⁹: l'*habitus* umano consiste precisamente nel formare lo spirito attraverso la mediazione del corpo. Gehlen insiste a più riprese sul carattere eminentemente fisico dell'abitudine: contrarre abitudini significa incorporare determinati processi, 'impostare' il corpo secondo determinati principi tensionali, sviluppando determinati muscoli e rendendo progressivamente semicoscienti determinate sequenze operative. Il corpo, in questo modo, diventa lo «scheletro portante e invisibile della nostra vita spirituale»⁶⁰.

Uno dei dispositivi fondamentali del lessico gehleniano è notoriamente la nozione di esonero (*Entlastung*)⁶¹. Ne diamo una presentazione sintetica ricorrendo a questa citazione gehleniana: «Tutte le funzioni superiori dell'uomo, in ogni campo della vita intellettuale e morale, ma anche in quella dell'affinamento motorio e operativo, sono pertanto sviluppate grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo esonera l'energia in esse originariamente impiegata [...] liberandola per prestazioni di specie superiore»⁶². Come si vede, la nozione di esonero costituisce uno sviluppo diretto dell'idea di abitudine,

⁵⁶ Un punto di riferimento per i temi trattati in questo saggio è U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Gehlen*, Milano 1988. Per la specificità del rapporto Gehlen-Kapp rimando a H. Maye e L. Scholz, *Einleitung*, in E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Hamburg 2015, pp. VII-XLIV; F. Hartmann, *Techniktheorien der Medien*, in S. Weber (a cura di), *Theorien der Medien. Von der Kulturkritik bis zum Konstruktivismus*, Konstanz 2008, pp. 49-80.

⁵⁷ A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli 1990, pp. 86-87.

⁵⁸ Ivi, p. 127.

⁵⁹ Ivi, p. 49.

⁶⁰ Ivi, p. 50.

⁶¹ Per una ricostruzione cfr. U. Fadini, *Il corpo imprevisto*, cit., pp. 153-158.

⁶² A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano 1983, p. 93.

introducendo nel discorso una dimensione ulteriore: radicalizzando l'intuizione hegeliana sulla funzione regolativa dell'abitudine nel rapporto tra libertà e automatismo, Gehlen individua nell'abitudine l'elemento fondamentale per l'evoluzione delle facoltà superiori umane, attraverso processi di progressiva assimilazione e semplificazione delle operazioni di base.

Mantenendoci entro i binari dell'oggetto del presente saggio, è importante rimarcare che lo stesso Gehlen assegna più volte alla nozione di esonero una sorta di 'doppio ritmo': il processo esonerativo consiste, al tempo stesso, nel plasmare il mondo esterno materialmente e simbolicamente, così da 'distanziarlo' e sintetizzarlo in una serie di accenni sintetici e di stimoli ben coordinati, e nell'educare il proprio corpo a un sistema di operazioni e movimenti che ben si adattano a questo nuovo mondo. In altri termini, tutti i processi di esonero con cui l'uomo 'libera' se stesso, acquisendo una distanza dal mondo e ottenendo così la possibilità di operare riflessivamente e creativamente, sono strutturati a partire da una doppia interazione tra dimensione pratica e dimensione *pragmatica* (dove il riferimento è ai *pragmata*, alle 'cose utili' dell'ambiente circostante)⁶³. I due esempi principali portati da Gehlen sono, in più circostanze, l'atteggiamento percettivo-linguistico e il rapporto mediato con l'ambiente: da un lato, il processo esonerativo è una pratica di 'ritraduzione' del mondo in termini simbolici, dall'altro esso consiste letteralmente nell'incorporare le abitudini in un sistema di mediazioni oggettuali⁶⁴.

Nel suo saggio più celebre, *L'uomo*, Gehlen esprime con piena consapevolezza la tensione tra dimensione pratica e dimensione cosale della vita tecnica – o culturale – dell'uomo: «In tutte le azioni dell'uomo accade una duplice cosa: per un verso egli padroneggia attivamente la realtà che lo circonda trasformandola in ciò che è utile alla sua vita [...]; per un altro verso, egli compulsa in se stesso una gerarchia complicatissima di prestazioni, 'fissa' dentro di sé un ordine strutturale di capacità»⁶⁵. Il principio esonerativo rende impossibile separare questi due momenti: le ricerche sull'interazione individuo-ambiente in campo biologico ed etologico, ampiamente riflesse nell'opera gehleniana⁶⁶, conducono precisamente alla consapevolezza che l'abitudine non è una pura prestazione pratica, ma è un principio incorporato innanzitutto in quel proto-oggetto tecnico che è il corpo, ma strutturato secondo una relazione ineludibile con un ambiente tecnicizzato. Nel discorso di Gehlen, insomma, la tensione tra dimensione pratica e dimensione oggettuale rimane viva, ma pende per la prima volta dal lato 'oggettuale'.

Un ulteriore elemento di interesse per la riflessione sul tema dell'abitudine è l'uso gehleniano del termine seconda natura, che il filosofo tedesco applica esplicitamente all'ambiente tecnicizzato: «Il modellamento di una qualunque natura che si trova immediatamente produce ogni volta la sfera nella quale l'uomo si può mantenere; è una seconda natura, che è così infinitamente molteplice

⁶³ A. Gehlen, *Antropologia e teoria dell'azione*, cit., pp. 132-133.

⁶⁴ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 90-91; *Antropologia e teoria dell'azione*, cit., pp. 130-131.

⁶⁵ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 63-64.

⁶⁶ Ivi, pp. 100-113.

come la 'prima' ma che è emersa dalle mani, dall'intelligenza e dalla fantasia dell'uomo»⁶⁷. Se nel mondo antico la seconda natura è l'*ethos* umano, in Gehlen – in modo ancora più marcato che nell'uso hegeliano – la seconda natura è un sistema di cose, di pratiche e disposizioni incarnate in oggetti. Questo non significa che nella riflessione gehleniana il discorso relativo alle pratiche finisca in secondo piano – tutt'altro – ma che l'importanza dell'apporto oggettuale alla struttura dell'abitudine si fa finalmente del tutto esplicito, tanto dal punto di vista descrittivo che nell'effettivo uso terminologico.

L'importanza della filosofia classica tedesca per l'evoluzione del pensiero di Gehlen, con particolare riferimento a Herder, Fichte e Hegel, è più volte segnalata dallo stesso autore, ma qui è particolarmente significativo il valore che Gehlen dà alla dialettica tra libertà e reificazione, così come essa è stata sviluppata nel pensiero classico tedesco⁶⁸. Proprio questa dialettica, che è alla base della riflessione hegeliana sul corpo, è il nucleo centrale dell'affinità tematica tra il pensiero di Gehlen e quello di Kapp, ma anche di McLuhan e delle teorie dei media contemporanee⁶⁹. Al di là di questa affinità, tuttavia, è stato importante mostrare come il focus sulla nozione di abitudine, a partire dal modello teorico basato sulla tensione tra dimensione pratica e dimensione cosale, permetta di individuare equilibri concettuali differenti. Vedremo, infine, come proprio nella riflessione mediateoretica sul rapporto tra tecnica e abitudine sia possibile individuare una ulteriore riconfigurazione di questa tensione concettuale.

3. *L'habitus* dell'oggetto tecnico. La teoria dei media

Se con il pensiero di Gehlen assistiamo a uno spostamento d'accento nell'analisi del concetto di abitudine, gli studi sui media dell'ultimo secolo costituiscono senz'altro una radicalizzazione di questa tendenza. Parlare di teoria dei media è molto difficile, dal momento che con questo termine si fa riferimento a correnti molto diverse, spesso animate da principi metodologici incompatibili, all'interno di un dibattito nel quale non si è ancora raggiunto un pieno accordo sui termini e sugli assunti di base. In ogni caso, in questa sede farò principalmente riferimento al pensiero di due autori, con l'obiettivo di mettere in luce come l'uso della nozione di abitudine nella teoria dei media rappresenti la fase estrema dello spostamento dell'asse concettuale della nozione di *habitus* sul piano cosale rispetto alla dimensione pratica: in altri termini, la teoria dei

⁶⁷ Ivi, pp. 253-254. Cfr. anche *L'uomo*, cit., p. 345: «Essenzialmente l'uomo vive in una seconda natura, in un mondo da lui stesso trasformato e volto al vitale servizio dei suoi bisogni, vive in una *nature artificielle*».

⁶⁸ Cfr. A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 425-438; ivi, p. 88 e pp. 97-98. Si veda anche la presentazione di Eugenio Mazzarella, in cui viene ricordato il debito gehleniano nei confronti di Herder in riferimento alla nozione dell'uomo come essere manchevole (Ivi, p. 8).

⁶⁹ S. Alpsancar, *Organprojektion*, in K. Liggieri, O. Müller (a cura di), *Mensch-Machine-Interaktion. Handbuch zu Geschichte-Kultur-Ethik*, Berlin 2019, pp. 291-293.

media ci ha offerto un modello teorico in cui l'*habitus* è pienamente *reificato* in un sistema di dispositivi tecnologici.

Come vedremo, vorrei mostrare che nell'opera di Marshall McLuhan e di Friedrich Kittler, forse i più celebri autori esplicitamente e incontestabilmente associati alla teoria dei media come disciplina autonoma, il riferimento all'abitudine assume una dimensione almeno in apparenza cosale: l'abitudine non fa più in prima battuta riferimento alla dimensione delle pratiche del soggetto, quanto piuttosto agli strumenti tecnologici che rendono possibili – e in certa misura incarnano – quelle pratiche. Questo secondo aspetto è particolarmente rilevante: la differenza specifica non consiste solo in un particolare sbilanciamento 'cosale' nell'uso della nozione di abitudine, ma anche e soprattutto nell'idea che siano gli oggetti stessi a farsi portatori di agentività.

La scelta di McLuhan e Kittler come oggetto dell'analisi non è dovuta solo alla loro particolare rappresentatività nel contesto della teoria dei media, ma anche al fatto che entrambi mostrano un uso consapevole, dal punto di vista storico-critico, della nozione di 'abitudine'.

3.1. *L'abitudine come narcosi: McLuhan*

La definizione mcluhaniana di medium è ben nota: i media sono estensioni dell'uomo, più precisamente estensioni dei suoi organi di senso. Radicalizzando una posizione che troviamo almeno in Kapp, ma che può essere rintracciata fin dagli albori della riflessione occidentale sulla tecnica, McLuhan afferma che le mediazioni tecnologiche che strutturano l'ambiente umano non hanno mai solo una funzione operativa, ma comportano innanzitutto delle trasformazioni sensoriali e percettive nel modo in cui l'individuo si rapporta a sé stesso, agli altri e al mondo.

Nelle sue prime opere davvero celebri, *La sposa meccanica*⁷⁰ e *La galassia Gutenberg*⁷¹, il riferimento all'abitudine è costante ma non tematico, e si concretizza molto spesso nell'uso dell'espressione «abitudine mentale» (*mental habit*). Tuttavia, già in questi anni si manifesta la tendenza mcluhaniana a spostare il baricentro del soggetto fuori dalla coscienza, riconfigurando la tradizionale polarità soggetto-oggetto: nella sua opera più celebre, *Understanding media*, il pensatore canadese sposta esplicitamente l'attenzione sulla *agency* dei media stessi, arrivando ad affermare provocatoriamente che l'uomo, veicolando e mediando l'azione reciproca dei media tecnologici gli uni sugli altri, diviene di fatto l'organo riproduttivo della tecnologia⁷².

Riconoscere il carattere 'soggettivo' degli strumenti tecnologici, e rifiutare dunque di intenderli come oggetti statici e 'passivi' rispetto all'attività umana, comporta ovviamente una ritraduzione radicale dello schema che ho proposto

⁷⁰ M. McLuhan, *The mechanical bride. The folklore of industrial man*, New York 1951.

⁷¹ M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man*, Toronto 1962.

⁷² M. McLuhan, *Understanding media. The extensions of man*, New York 1964, pp. 115-116.

finora. La tensione tra pratiche e cose, infatti, è stata intesa fino a questo momento assegnando la dimensione delle pratiche al soggetto umano, e calibrando a diversi gradi di distanza la funzione degli oggetti – e di quel ‘quasi-oggetto’ che è il corpo – all’interno di questa dinamica. Con McLuhan questo equilibrio è completamente ribaltato: non abbiamo più un soggetto agente che ‘si tecnicizza’ attraverso l’addestramento corporeo e il ricorso a oggetti, ma degli strumenti capaci d’azione, che incorporano pratiche e si legano al soggetto a diversi gradi. Dal processo con cui il soggetto si ‘cosalizza’ nella tecnica, siamo passati al processo con cui gli oggetti tecnici si ‘soggettivizzano’ nella loro interazione con l’uomo.

In un’opera della maturità, *Laws of media*, McLuhan esplicita la funzione che egli assegna all’abitudine nel proprio modello:

Aristotele per primo ha notato che l’invenzione della natura da parte dei Greci è divenuta possibile quando essi hanno lasciato uno stato precedente, selvaggio o barbarico (la prima natura) assumendone uno individualizzato e civilizzato (seconda natura). [...] Poiché la nostra seconda natura consiste interamente nei nostri artefatti ed estensioni, e nelle ragioni e nelle narcosi che essi impongono, le loro etimologie vanno trovate tutte nella prima natura, nel corpo selvaggio⁷³.

Ricollegandosi esplicitamente all’uso aristotelico del termine seconda natura, McLuhan ritraduce la teoria aristotelica dell’abitudine nel proprio modello teorico, sostituendo a una seconda natura fatta di pratiche una seconda natura fatta di artefatti tecnologici. Questo non significa affatto eliminare la dimensione ‘pratica’ dal discorso, ma riconoscere quest’ultima come un effetto della struttura tecnologica materiale. Le abitudini non sono il frutto di un esercizio attivo, ma il portato implicito di una infrastruttura mediale⁷⁴.

Nella citazione gioca un ruolo particolarmente importante il concetto di ‘narcosi’, che nell’opera del pensatore canadese ha un uso molto specifico, e sostituisce per molti versi il riferimento diretto alla nozione di *hexis*⁷⁵. All’effetto narcotico dei media è dedicato un intero capitolo di *Understanding media, Narciso come Narcosi*, nel quale McLuhan affronta il carattere ‘duplice’ di ogni innovazione tecnologica. Richiamando il classico *topos*, secondo il quale la parola *pharmakon* significa al tempo stesso rimedio e veleno, McLuhan mostra in che senso qualsiasi estensione tecnologica del nostro corpo configuri sempre, al tempo stesso, una sua amputazione.

La tensione tra assoggettamento e soggettivazione che abbiamo visto in Foucault diviene qui, in modo ancora più radicale che in Hegel, una tensione dialettica che configura complessivamente l’esperienza della tecnologia. In

⁷³ M. McLuhan, E. McLuhan, *Laws of Media. The new science*, Toronto 1977, p. 116.

⁷⁴ Citando Heisenberg, ad esempio, McLuhan lo afferma esplicitamente: sono i cambiamenti tecnologici a cambiare le abitudini, così come i pattern mentali e i sistemi di valori (M. McLuhan, *Understanding Media*, cit., p. 63).

⁷⁵ Cfr. J. Gerrie, *Three Species of technological Dependency*, «Techné», 12:3, 2008, pp. 184-192.

alcuni passi, «estensione» e «autoamputazione» sembrano essere addirittura sinonimi⁷⁶, dal momento che è impossibile immaginare un effetto senza l'altro. In questa dinamica, l'abitudine consiste in un adattamento del nostro corpo alla nuova configurazione tecnologico-percettiva, che agisce innanzitutto come una riformulazione dell'equilibrio interno tra i sensi stessi⁷⁷. In questo processo, l'uomo 'agisce' solo per modo di dire: esso è esplicitamente indicato come un servomeccanismo degli oggetti tecnici, come un suddito che deve adorare questi oggetti come idoli pagani⁷⁸.

Qui occorre notare una differenza specifica tra l'uso classico dell'idea di abitudine e l'uso McLuhaniano del termine narcosi, per quanto il legame tra le due nozioni nell'opera di McLuhan sia chiaramente attestabile. Nella teoria classica dell'abitudine, l'elemento inconscio è frutto di un processo, di una prassi che 'incorpora' progressivamente determinati movimenti e determinate azioni. Nel caso della narcosi, invece, la mancanza di coscienza è un effetto attivo del medium stesso: come McLuhan arriverà a dire in modo sempre più esplicito, l'individuo è ipnotizzato dal medium, è soggetto a esso come una specie di sonnambulo⁷⁹.

Il famoso 'determinismo' di McLuhan consiste precisamente nello spostare fortemente il baricentro della *agency* dal soggetto umano all'ambito dei dispositivi tecnologici. In un breve articolo del 1966 intitolato *Culture and technology*, il teorico canadese fa esplicito riferimento alla possibilità di modificare la 'topologia sensoria' di una comunità, così come i suoi gusti e i suoi valori, semplicemente alterando l'apparato mediatico – l'ambiente tecnologico – di quella comunità stessa⁸⁰.

In questo contesto, come vediamo, l'elemento 'pratico' del nostro rapporto coi media non viene affatto perduto, ma viene per così dire dislocato dal soggetto umano al 'soggetto esteso' tecnologico. I media non sono 'cose', ma racchiudono la tensione tra dimensione pratica e dimensione cosale in modo quasi autonomo rispetto all'individuo. A partire da questa teoria l'abitudine acquisisce un significato eminentemente passivo: il soggetto 'abituato' è un soggetto che agisce solo in quanto viene pre-agito dal suo ambiente tecnologico.

3.2. L'abitudine come a priori. Kittler

Se lo stile di McLuhan, associato alla composizione di un mosaico⁸¹, rende difficile presentare una ricostruzione sistematica del suo pensiero, ancor

⁷⁶ M. McLuhan, *Understanding media*, cit., p. 45.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ivi*, p. 46.

⁷⁹ P. Marchand, *Marshall McLuhan. The Medium and the Messenger*, Boston 1998, p. 229.

⁸⁰ M. McLuhan, *The Nature of media. Essays 1952-1978*, Berkeley 2016, pp. 87-90.

⁸¹ Cfr. E. Lamberti, *Marshall McLuhan. Tra letteratura, arte e media*, Milano 2000; N. Postman, *Foreword*, in P. Marchand, *Marshall McLuhan*, cit., pp. VII-VIII.

più complessa è l'impresa di restituire un'immagine ben strutturata della teoria dei media di Friedrich Kittler. Autore visionario, al centro dell'evoluzione degli studi sui media in area tedesca e non solo, il pensatore tedesco condivide con McLuhan la passione per gli accostamenti azzardati, l'andamento quasi aforistico della prosa. In questo saggio tenterò di sottolineare alcuni aspetti puntuali del pensiero di Kittler, al fine di mostrare come quest'ultimo permetta di approfondire ulteriormente il modello teorico proposto in relazione al tema dell'abitudine.

Una nozione essenziale per investigare il rapporto di Kittler con il tema dell'abitudine è la sua nozione di *a priori storico* (chiamato anche *a priori tecnologico*, o *a priori materiale*). Rielaborando criticamente la nozione foucaultiana di archivio, ma più in generale l'analisi del discorso dell'archeologo francese, Kittler mette in luce l'importanza del sostrato materiale-tecnologico nella comprensione dei tratti fondamentali di un'epoca⁸². Come McLuhan, anche Kittler non associa la tecnologia primariamente alla sfera dei comportamenti, ma innanzitutto al campo delle percezioni e della corporeità. La nozione di *a priori storico* serve precisamente, come quella di abitudine, a smantellare l'alternativa tra *physis* e *nomos*, tra il mito kantiano di una apriorità dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione⁸³ e l'idea di una piena autonomia del soggetto rispetto al proprio ambiente. I media sono «a priori antropologici» perché producono letteralmente l'uomo, che diventa così il loro «animale domestico»⁸⁴.

Questo non significa che la dimensione delle pratiche sia esclusa dalla riflessione kittleriana. Semplicemente, le pratiche vengono concepite a partire dal loro *a priori materiale*, da quella configurazione tecnologica che dà struttura al corpo e alla mente degli individui. La nozione di *a priori storico* descrive chiaramente un piano paradossale, in cui si avverte ancora una volta la tensione caratteristica della medialità: la tecnologia è *a priori*, ma è contingente e non obbedisce a un piano storico determinato. Così ad esempio il filosofo tedesco interpreta il dibattito intorno alla pratica della scrittura nella Germania romantica⁸⁵. Come in McLuhan, anche in Kittler l'accento è fortemente spostato sulla dimensione materiale/oggettuale: l'apparato mediatico diventa qui, letteralmente, condizione di possibilità dell'agire.

Questa centralità della dimensione materiale-oggettuale non è passata inosservata nel dibattito relativo all'eredità di McLuhan e Kittler. Ad esempio, è il caso di prendere in considerazione la critica che Alexander R. Galloway esercita tanto contro la teoria dei media kittleriana quanto contro il pensiero di McLuhan. Secondo Galloway, l'errore fondamentale dei due teorici dei media sarebbe quello di considerare la *techne* «come oggetto e solo in quanto oggetto»⁸⁶.

⁸² F. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, München 1995, p. 523.

⁸³ F. Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin 1986, p. 122.

⁸⁴ Ivi, p. 167.

⁸⁵ F. Kittler, *Aufschreibesysteme*, cit., pp. 37-68.

⁸⁶ A. R. Galloway, *If the Cinema is an Ontology, Computer is an Ethic*, in S. Sale, L. Salisbury (eds.), *Kittler now. Current perspectives in Kittler studies*, Cambridge 2015, pp. 202-218, in

Il loro pensiero costituirebbe a tutti gli effetti una ‘seconda linea’ rispetto a quella – foucaultiana, ad esempio – che vede la tecnica come pratica, ma anche come *habitus* e come *ethos*⁸⁷. La critica di Galloway è motivata da un più generale progetto di riforma delle basi teoriche della teoria dei media, condiviso da diversi studiosi, secondo il quale i media andrebbero considerati non tanto come delle ‘cose’, quanto piuttosto come effetti o pratiche⁸⁸.

Alla luce dell’analisi che abbiamo compiuto finora è possibile mostrare il limite di questa interpretazione, che mantiene separate due dimensioni – pratica vissuta e oggettualità – che fanno entrambe parte della storia della nozione di *hexis*. Secondo la ricostruzione di Galloway, ad esempio, sarebbe incompatibile con l’idea di *habitus* il riferimento all’incorporazione, alla protesi e alla *augmentation* corporea. Ma come spiegare, allora, la centrale ed esplicita tensione in questo senso che abbiamo ravvisato tanto nel pensiero antico quanto nelle sue riprese novecentesche?

L’analisi di Galloway affronta la questione del rapporto tra media, pratiche e abitudine esattamente nei termini proposti da questo saggio, accogliendo la polarità pratica-cosa, ma ne disconosce il carattere irriducibile a uno o all’altro polo, tanto nei classici della teoria dei media quanto nella storia del pensiero tecnico. Oltre a fornire un utile liquido di contrasto per la presente analisi, il commento di Galloway mette in luce un pericolo ben concreto della riflessione contemporanea sui media: la possibilità che lo sforzo di concepire quest’ultimi come pratiche o come effetti poggi ancora su un modello teoretico giustappositivo, paradossalmente anti-mediale, in cui quella tra pratiche e cose è ancora un’alternativa secca.

Conclusion

In questo saggio ho tentato di mostrare in che senso la nozione di *habitus* ha un carattere mediale, e come essa può essere analizzata a partire dalla tensione tra due poli sempre compresenti, una dimensione pratica e una dimensione cosale. Questa tensione descrive uno spettro di possibili equilibri tra i due elementi, spettro nel quale è possibile collocare i diversi usi della nozione di *habitus* nella storia del pensiero.

Per questa ragione, il percorso tracciato in questo saggio non descrive una traiettoria storica unitaria, ma tenta piuttosto di porre l’accento su alcune differenze di natura paradigmatica. Indubbiamente, d’altronde, si registra uno slittamento da un polo all’altro nell’evoluzione del concetto di *habitus*, o

particolare p. 206.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ A questo proposito si vede A. R. Galloway, *The Interface Effect*, Cambridge 2012. Per una discussione critica di questa tendenza all’interno della teoria dei media, con particolare riferimento all’archeologia dei media, mi permetto di rimandare ad A. De Cesaris, *Exposition et médiation. De l’écran à la fonction écranique*, in J. Bodini, M. Carbone, G. Lingua, G. Serrano (a cura di), *L’avenir des écrans*, Paris 2020, pp. 81-92.

quantomeno un'attenzione sempre maggiore per il nesso tra *habitus* e tecnologia. Le ragioni di questo slittamento possono essere molteplici, ma un punto di partenza ineludibile è costituito senz'altro dall'analisi dell'effettiva evoluzione degli strumenti tecnologici nella nostra cultura.

L'arco descritto non si limita a porre sempre più l'accento sulla dimensione cosale rispetto a quella delle pratiche, pur mantenendo viva la tensione tra i due domini; il secondo fenomeno che abbiamo descritto è quello di un progressivo spostamento del baricentro della prassi dalla dimensione soggettiva a quella oggettuale. È difficile immaginare che la differenza sostanziale dei media digitali rispetto alle configurazioni tecnologiche del passato non giochi un ruolo in questo slittamento: l'emergere di paradigmi mediologici differenti sembra legato, effettivamente, a un diverso tipo di *agency* caratterizzante le tecnologie contemporanee.

Alessandro De Cesaris
Università degli Studi di Torino
✉ alessandro.decesaris@unito.it