



Note su “Filosofia dell’automatismo”



di Arianna Mazzotti

2 luglio 2018

Online su: <http://officinefilosofiche.it/filosofia-utomatismo/>

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami “spirito”, un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione. “Io” dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice “io”, ma fa “io”.
F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*.

Posta in gioco

Pensare filosoficamente *to automaton* implica il disporsi in una posizione scomoda e paradossale, al limite di una torsione. Non si fa che pensare abitando una vita che va da sé: come ebbe a dire **Merleau-Ponty** in una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile* del 1959, «non sono io a farmi pensare più di quanto sia io a far battere il mio cuore»¹. Trarre le dovute conseguenze da questa affermazione comporta di **revocare in questione gli assunti pacificanti del dualismo** cartesiano, provandosi – di nuovo – in un gesto teorico-pratico di dismissione del cartesianesimo che, più o meno efficacemente, si

ripete in maniera sincopata lungo tutto il Novecento. Invero, il fatto di mettere a tema l'automatico esige, come contraccolpo "lento" di un esercizio genealogico, **la provocazione del bordo del sapere** – un sapere certamente *problematico* e non apodittico – che potremmo suscitare rivolgendoci su di sé l'interrogazione: *chi* può chiedere conto dell'automatismo? Da quali automatismi logici e discorsivi *siamo mossi* incontrando e domandando il senso dei fenomeni automatici?

Introdurre in questo modo – approfittando dei luoghi in esso "più esposti" – l'ultimo libro di **Igor Pelgreffi**, *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, può comportare il rischio di una paralisi; eppure, la posta in gioco che ne anima il lavoro, non può esimerci dallo "stare al gioco" dei problemi che ivi vengono sollevati. Infatti, sappiamo di assistere a una crisi sistemica della politica, della cultura e dell'economia, la quale esibisce decisamente la messa in questione dei modi con cui una certa tradizione occidentale ha affermato il costituirsi della soggettività. In luogo del **venir meno del soggetto moderno**, si tratterebbe di pensare – proprio come effetto di rimbalzo della moltiplicazione dei dispositivi, soprattutto di natura algoritmica e digitale, attraverso cui *si mediano* senza soluzione di continuità le nostre esistenze – una indefinita disseminazione e proliferazione dei processi di soggettivazione e, simultaneamente, di de-soggettivazione, tenendo conto delle precipue cristallizzazioni e distribuzioni di forze che vanno via via istituendosi. **L'automatismo ha a che fare con la sfera, gli effetti e, potremmo dire spinozianamente, gli "affetti" e le "affezioni"**, di questa *medialità* inestricabilmente soggettivante e de-soggettivante che innerva, assorbe e reitera le più consuete gestualità private e pubbliche, sopravanzando anche quest'ultima distinzione nel segno di un'inedita e irresolubile indecidibilità. Chi funge da attore di queste pratiche, chi le abita facendosi e disfacciandosi in esse? Per pensare tale interrogativo la strategia argomentativa dell'Autore è fin da subito chiara: occorre fare un passo indietro circa il problema della soggettività e situarne il portato problematico anzitutto sul terreno pre-logico della corporeità.

Recuperando alla riflessione tale piano, la questione che attraversa da parte a parte *Filosofia dell'automatismo*, concerne la possibilità di prefigurare, alla confluenza di molte voci – anche tra loro eterogenee – della tradizione filosofica e non solo, un quadro teorico capace di mettere alla prova e di supportare l'idea e la prassi di una «gestione critica degli automatismi» (p. 51). Sicché, nella prospettiva avanzata da Pelgreffi si tratta di guadagnare un pensiero critico delle *«forme automatiche»* in grado di dispiegare, internamente alla processualità attivo-passiva dell'essere e del fare, dei margini di de-automatizzazione e di resistenza (p. 104). Laddove questi ultimi sono da intendersi non come momenti estrinseci, che sopraggiungono in maniera accidentale e giustapposta alle pratiche costituite, bensì come **elementi immanenti che complicano in sé e da sé il divenire corpo** del vivente e le linee di inter-soggettivazione.

Con *Filosofia dell'automatismo* si tratta di assumere uno stile di comprensione che, procedendo "dall'interno", si faccia attento alle forme di incorporazione e ai regimi di reiterazione variata degli abiti nei quali *prendono corpo*, e perciò transitano impercettibilmente, i modi natural-culturali della prassi e del commercio mondani. Da un punto di vista teoretico, che al contempo si colloca nell'alveo dell'antropologia filosofica, lo sforzo, dunque, è quello di tenere assieme topologicamente **la continuità e la differenza, la ripetizione e la variazione**, la strutturazione in corso dell'esperienza e l'impredicibile che in essa si afferma, mediante una cifra espressiva che, rispetto all'enfasi sull'immediatezza delle "rottture", predilige rintracciare un campo aperto di mediazioni entro cui si iscrivono gli scarti e le inerzie, ri-mettendo in circolo la segmentazione e la discontinuità entro una logica contrappuntistica e non riduzionista di comprensione del vivente – e del soggetto che *in relazione* a esso «si ri-forma» (pp. 107, 137).

Incursioni

I luoghi di condensazione di tali istanze configurano diverse regioni e dislocamenti operanti nell'indagine di Pelgreffi. Così, nei primi due capitoli (nell'ordine: *Soggetti "di" automatismo ed etica della de-automatizzazione e Automatismo, abitudine, ripetizione. Cenni teorici*) siamo condotti in un'ampia e preliminare digressione intorno alla riflessione sull'automatico che, a partire dall'eredità di Aristotele, viene contrassegnando in maniera preponderante l'asse franco-tedesco, nonché il *milieu* anglosassone, dal Seicento fino all'evo contemporaneo. Dalla fisiologia all'etologia, dalla psicopatologia alla psicoanalisi, dalla filosofia alla letteratura, intanto che intesse la trama dei discorsi e dei problemi, l'Autore si sforza di profilare l'ordito degli sfondi e dei precipui contesti di senso, in un gioco di filiazioni e di risonanze che ci restituisce meno l'idea di una trattazione omogenea e lineare, che quella di un arcipelago semi-sommerso ancora in via di essere cartografato.

A partire da Pascal, Montaigne e Nietzsche, intorno ai quali viene ad articolarsi una riflessione sulla persistenza del tema dell'involontario e dell'automa alle prese con la questione dell'abitudine, che investe lo statuto stesso del pensiero; fino a Janet e a Bergson, dove l'Autore procede a mettere in luce la **soglia ambigua dell'atto vitale-spirituale** (sintetico e afferente alla "buona tenuta" della *tensione psicologica*: dal punto di vista *clinico* di Janet) e della sua automatica e inconscia macchinazione-meccanizzazione. Ancora, percorrendo una linea che va da Hume a S. Butler fino al Deleuze teorico di *Differenza e ripetizione*: in particolare rispetto agli esiti di quest'ultimo, Pelgreffi si sforza di avvicinare le questioni liminari della ripetizione e della contrazione di abitudini come "campo" della differenza, aprendo il discorso allo **sfondo processuale pre-soggettivo della percezione** (che risente del tema leibniziano delle «*piccole percezioni*», p. 85) e, simultaneamente, alla centralità dell'apprendimento che fa della cultura «l'avventura dell'involontario» (p. 205). Nel dispiegarsi di tale dedalo, ciò che appare rilevante – in vista di "dissodare" il terreno nel quale radicare la proposta teorica di un'*etica della corporeità* – è la problematizzazione dell'*automaton* in relazione alla categoria aristotelica della *hexis*, dell'*habitus*, tra le quali si avverte l'eco di una più ricca e persistente costellazione che accomuna la sfera dell'*ethos* e del costume, tenendo conto delle pieghe ora schiettamente politiche, ora morali e psicologiche attraverso cui tale complesso di tematiche di volta in volta si traduce materiando il corso della riflessione filosofica.

Sicché, a essere a tema nell'esercizio di rilevamento della ricorsività e della tensione di alcune coppie concettuali, è un duplice nodo: *in primis* quello concernente la natura e la tecnica, che ricorre sovente nei termini tradizionali della *prima e seconda natura*, il quale – in secondo luogo – viene complicandosi, ma anche a precisarsi, nel registro di un'indagine che tematizza l'aver luogo della differenza *nella* ripetizione. Dalle letture aristoteliche di Ravaisson a Main de Biran, si profila una strategia di pensiero tesa ad assumere l'*habitude* come soglia semovente radicata nelle dinamiche differenziali della corporeità, mediante il doppio vincolo già biraniano della passività resistente e dell'attività intesa come sforzo, **un vincolo che transita e modifica gli estremi dello spontaneo e della ripetizione**, dell'istinto e dell'artificio. Fino a incrociare le sfide di un Derrida nicciano (anche in antitesi al *Gestell* di Heidegger), dove "esplode" la dicotomia *téchne-physis* nell'ordine di una «*instrumentalisation*», di una «tecnicità originaria» del vivente (p. 88) – approdo, quest'ultimo, da collocare nel contesto di una consistente e stratificata tradizione epistemologica francese. Guadagnando un piano che precede le partizioni dicotomiche, la "virata" effettuata da Pelgreffi volge a individuare nella corporeità «un momento di intermediazione» concreto e strutturale, nella prospettiva di un

discorso critico che intenda farsi carico della «originaria complessificazione tra tecnica e natura» (Ibidem).

Occorre leggere la “marcatura” diacronica e sincronica di tale sfondo teso tra automatismo ed abitudine, in diretta risonanza con il quinto capitolo, laddove l’Autore, risalendo la china dai temi del comportamento e della percezione come «lavoro *del* corpo» (p. 47), intende impostare il problema che preme sotto il titolo *Automatismo e società*. Perciò, si tratta di mettere alla prova i problemi sopra richiamati e la concettualità emergente dalla prima parte del libro sul **terreno storico-politico della prassi intersoggettiva**, guadagnato nel segno di uno sconfinamento dinamico e problematico tra i dispositivi e le forme di vita, ove rintracciare possibilità di parziale “deformazione” – in senso merleau-pontiano – *dell*anormalizzazione indotta ed eterodiretta mediante cui «la società “si” ripete» inseguendo e producendo «soglie di meta-stabilità» (p. 153). Assumendo il lavoro critico della Scuola di Francoforte, le recenti ricerche di Stiegler sui rapporti tra il soggetto e l’*Umwelt* web-digitale, nonché il florilegio di questioni inerenti all’abitudine e al dispositivo di matrice foucaultiana e all’*habitus* bourdesiano, Pelgreffi muove ad approcciare **il tema dell’istituzione**. Il portato “strategico” di quest’ultimo viene declinato dal punto di vista del chiasma, tanto della «mediazione della corporeità» e di quella «storico-sociale» (p. 161), quanto della «*passività istituita*» e della «sottrazione resistente» (pp. 159, 166) che si forma nelle pieghe della ripetizione automatica come per un’«*extemité* nell’automa» (p. 165, per riprendere le pagine dedicate al tema della *rivolta* in Camus.) A partire da uno sfondo contrassegnato dai processi collettivi e intersoggettivi, vengono discusse le questioni del gesto e dell’istinto, dell’espressione e del linguaggio, verso l’idea di una «*ermeneutica empirica aperta all’indeterminato*» (p. 164).

In seno all’abbozzo di problematizzazioni che finora si è tentato di delineare, occorre mettere a fuoco prospettivamente un movimento di “variazioni su tema” che ci sembra percorrere e ritmare *Filosofia dell’automatismo*, in modo da procedere al cuore di alcuni luoghi centrali del libro.

Variazioni su tema

Un plesso semantico atto a prefigurare fin dai primi paragrafi del libro la voce “corporeità”, è quello di *schema*. La nozione di *schema motorio* e *intellettuale*, accanto a quella di *struttura* e di *forma*, viene posta in opera anzitutto attingendo al profondo della filosofia merleau-pontiana. Una profondità anche “testuale” se si considera che il Merleau-Ponty ripreso dall’Autore è per lo più quello delle due tesi di Dottorato, non solo della seconda che l’ha reso celebre nel panorama internazionale: *Fenomenologia della percezione*, ma soprattutto Pelgreffi radica alcuni passaggi essenziali del proprio lavoro in stretto riferimento a quelle pagine de *La struttura del comportamento* – sovente tralasciate in ambito fenomenologico – dove si affronta un corpo a corpo con il *behaviorismo*, mutuando da tale eredità una duplice strategia operativa.

Da una parte, occorre **farsi carico del portato comportamentista** nella misura in cui, ponendo all’attenzione una modalità di codificazione del vivente incentrata sul comportamento, sugli “effetti” e sugli abiti di risposta, permette di muoversi nell’ambito ambiguo dell’automatismo. La costruzione epistemologica del riflesso condizionato e incondizionato, che si sostanzia sulla precisazione dello schema elementare stimolo-reazione, appare una maniera – certamente riduttiva e ancora meccanicista – di indagare quei processi in cui prendono corpo, e dunque anche come già osservava Merleau-Ponty: assumono velocità e lentezza, ritmo e forma, le dinamicità interagenti dell’organismo e del suo ambiente. Dall’altra, mediante la rilettura critica che il filosofo francese ne effettua, facendosi erede di una

sensibilità in cammino nei più acuti biologi e psicologici della cultura scientifica tedesca, l'Autore ne rinnova lo sforzo e **senza abbondare mai completamente il terreno aperto dal comportamentismo**, insiste sulle implicazioni già da sempre in atto, cioè *originarie e irriducibili*, tra lo stimolo ambientale e la risposta organica, espressione della dinamica *ambigua* di interallacciamento dell'attività e della passività sensibili – come si legge ne *La Struttura del comportamento*: «Di fatto, la stessa eccitazione costituisce già una risposta, non è un effetto importato dall'organismo dal di fuori, ma è il primo atto del suo funzionamento proprio»². Il modo peculiare con cui viene attraversato tale crinale, oscilla tra l'urgenza, più volte rimarcata, di assumere alla riflessione un livello basale, che lasci persistere un elemento opaco e *inattuabile* inerente alla vitalità dell'*automaton* (in sostanza, il concatenamento stimolo-reazione), e al contempo, nel riconoscere la cifra del comportamento vivente nell'articolazione strutturata e olistica delle proprie funzioni.

Se ci siamo dilungati con questo affondo, è per mostrare il punto di attracco – che tuttavia è sempre sul punto di divenire una *piega* – a partire da cui Pelgreffi legge, ed anche innesta al cuore del proprio lavoro, il concetto di *schema corporeo*, inteso come «matrice» operante della mediazione dinamica tra soggetto e mondo (p. 133). Tale acquisizione si dispiega, senza soluzione di “reversibilità”, lungo i temi della percezione e della prassi storica e intersoggettiva; ma quel che ora ci interessa rilevare è un dislocamento altro che si fa varco tra le pagine di *Filosofia dell'automatismo*, sebbene accordato sulle medesime “note”.

Per metterci su questa via, dobbiamo intendere, con l'Autore, la nozione di *schema* secondo l'etimologia che in essa trascolora (p. 51); nella voce latina *schēma* risuonano i significati di “atteggiamento”, “figura”, e risalendo all'occorrenza greca di *schēma*, quelli di “figura”, “configurazione”, “forma”, “specie”, e ancora: “stato”, “modo di essere”; dalla radice sanscrita sak- “tenere” “restare saldo”, che viene a comporre il futuro di *echein*(**sēch-ein*), “avere”, “tenere”, “essere” (contraendo in sé il verbo *echein*, *schēma* ed *hexis* – disposizione, abito – scontano un terreno comune). Inoltre, aggiungiamo da par nostro che *schemata* sono detti i gesti (ma anche: gli atteggiamenti e le espressioni) sia “spontanei” e sia “rituali”, eseguiti ad arte. È riattivando questa ampiezza di significati che lo *schemacorporeo* funge come *tematizzazione* di un «trascendentale corporeo» (pp. 144, 148), da intendersi come la vicenda incarnata e simultaneamente sterminata della *grande ragione* nicciana (il corpo stesso), poiché è nella memoria vivente del corpo nel mondo – una memoria quasi minerale che *si fa* e “non si sa” – che l'esperienza *perceptivamente* si con-figura, si *schematizza*, in maniera analogica e variata.

In questa prospettiva, se lo *schema corporeo* è il *tema* che conduce verso la proposta teorica di un'etica della corporeità, non stupisce che, intorno ad esso, vengano svolte delle *variazioni* concernenti alcune emblematiche *figure* (si vedano il cap. 3 *Figure dell'automatismo* e il cap. 6 *Per una gestione critica dei nostri automatismi*). Inoltre, occorre annotare che tali figure, alle quali è affidato il compito di mediare e di mobilitare gli snodi cruciali dell'opera, sono accomunate dalla pratica *compositiva*. Senza riportare in auge la distinzione che assegna alla composizione un paradigma pseudo-demiurgico (ad esempio, in contrapposizione alla *praxis* autotelica), l'**ambivalenza** dell'*automaton*, nella riflessione di Pelgreffi, tenta di essere incontrata attraverso la lente “spuria” del *gesto performativo-compositivo*: nella misura in cui, l'attore e l'artigiano, il musicista e il *bricoleur* intessono con i fili della ripetizione e della variazione, del *conatus* e della resistenza, la *texture* delle tecniche (arti, maestranze, crafts) dei corpi in situazione. Dunque, attraverso la loro messa in risonanza, si tratta di pensare una *retrogenrazione* della *natura* del corpo mediante l'*artificio*: ovvero occorre fare spazio, prestare voce e corpo, a quel «passato mai stato presente» – così si presenta al sapere riflesso – che sempre siamo e che non cessa di passare, attraverso la pratica insistente (al limite dell'estenuante: si pensi al *training* dell'attore) di un gesto fatto – composto

– ad arte. Le differenti inclinazioni della pratica attoriale, Pelgrefi le indaga mediante un corpo a corpo con i testi di Diderot e con la scuola di Stanislavskij, amplificandone la portata filosofica, ma anche etico-politica, attraverso la presa in carico di alcuni luoghi teorico-pratici inerenti all’esperienza – in tutti i sensi “drammatica” – del *doppio* mutuati da Derrida e da Nancy, dallo schermo audio-visivo dell’intervista alla scena teatrale.

Ciò che preme sottolineare del modo unitario con cui l’Autore guarda all’**esercizio performativo**, è l’idea che la mobilitazione del corpo all’opera non miri a diradicare gli automatismi già costituiti, ma si immerga nel loro lavoro e lavorandoli ne attualizzi le virtualità e ne rinforzi la «*passività nella istituzione*» (p. 152). Non malgrado, ma proprio perché una certa indeterminazione e un certo attrito ineriscono costitutivamente alle **dinamiche ambientali** dell’esercizio del corpo *stesso* nel suo divenire *altro*, è possibile suscitare l’attenzione verso una ritmica formativa (e non già una dialettica costituita) del vivere umano, anzitutto compreso ad un livello prelogico e prassico, che accoglia *immer wieder* l’esperimento di *non sapere cosa può un corpo*. In questa prospettiva, la liberazione di inediti usi e l’occasione di dar luogo a differenti posture (intese come de-automatizzazioni e modificazioni dello schema corporeo), vengono indagati nell’immanenza della **reiterazione auto-disciplinata** e al contempo «tele-comandata» dagli automatismi medesimi (p. 87), come suoi imprevedibili rovesci, emergenze e movimenti di eccedenza, capaci di produrre *après coup* un nuovo movimento del senso.

A emergere è un paradigma antropopietico dove la “stilizzazione” del Sé (ancora: un Sé che, niccianamente, è il corpo), perseguita mediante un’azione di sé su di sé che vede all’opera una potenza passiva e di sedimentazione, deve coniugarsi con un’attenzione decisiva verso le prassi *strumentali* concrete che, nelle loro differenze, materiano il *fare*: per un verso, “rimbalzando” sulle **posture dell’agente-agito che le abita**, ovvero sui processi di incorporazione e di soggettivazione, per l’altro, nella misura in cui i precipui contraccolpi strumentali non accadono in maniera univoca né in uno spazio vuoto e inerte, occorre “slabbrarne” in senso ecologico i confini, guardando alla terra di mezzo (tra oggettivo e soggettivo, tra umano e non umano) delle derive pratico-politiche e delle relazioni, in senso pieno, ambientali. Sicché, il movimento differenziale tra la figura e lo sfondo che si esprime nel concetto merleau-pontiano di campo, come ciò da cui e in cui traggono consistenza gestaltica i poli interessati della relazione, fa da supporto al modo in cui l’Autore viene a rilevare nelle figure, rispettivamente sennettiane e lévi-straussiane, dell’artigiano e del bricoleur, esempi di traduzione in corso di un paradigma informazionale in uno critico-formativo, recuperando in questa direzione lo spirito filosofico di **Aldo Giorgio Gargani** studioso di Wittgenstein. Laddove l’aspetto meramente procedurale del lavoro non è isolabile (pena la ricaduta in un operare soltanto meccanico) dalle molteplici interazioni con il contesto d’uso e con la qualità di un ambiente percorso da «fluttuazioni» e da «relazioni micro-sociali» (pp. 197, 201), si tratta dunque di saper tradurre le informazioni necessarie all’esecuzione facendosi attenti alla circostanza di mondo entro cui le stesse acquisiscono senso e rilievo. Ciò che si mostra è un gioco reversibile di scarti per cui l’errare e le deviazioni immanenti all’*apprendimento* di una tecnica specifica, vengono a costituire non un inciampo accidentale, ma i tratti peculiari della complessità sistemica, di quella *semovente* “cassetta degli attrezzi” che scompone e ricomponde, in senso processuale e mai *ex-nihilo*, il medesimo tessuto connettivo e interrelato della “bottega” – «cioè per estensione l’ambiente laboratoriale delle nostre esistenze» (p. 100).

Così, una delle chiavi di volta che insiste, in particolare, nell’ultima parte dell’indagine, non può che concernere il senso, inteso come orientamento e motilità, dell’**apprendimento** e soprattutto del **deutero-apprendimento** tematizzato da Bateson. La posta in gioco etica che muove e percorre analogicamente *Filosofia dell’automatismo*, circa la possibilità di «improvvisare su uno spartito scritto da

altri» (p. 120), in riferimento alle situazioni più globali e ordinarie degli *attori sociali*, trova un proprio piano di consistenza nell'idea che siano i modi – il *come* – dei processi di apprendimento e di incorporazione delle tecniche e delle abitudini a segnare i margini “impropri” e frastagliati dell'intrinseca spinta de-automatizzante che abita la memoria del corpo. Questo “come” o stile di apprendimento, che ospita in sé il dinamismo operante nel contrappunto tra spontaneità e passività, esige di misurarsi con un'attenzione *etica* ed *ecologica* verso le forme stesse della comprensione: al loro crocevia, tutto da praticare, *Filosofia dell'automatismo*, affida l'esercizio di una *disposizione critica* nel *prender corpo* degli automatismi.

Igor Pelgreffi, *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, pp. 230.

:: [Orthotes](#)

Igor Pelgreffi



La sua ricerca, partendo da un interesse per Nietzsche e per la filosofia contemporanea italiana e francese (ha curato l'edizione italiana di opere di Nancy e di Derrida) si concentra sui **temi della corporeità** e delle relazioni tra filosofia, **scrittura** e corpo (saggi su Camus, Derrida, Gadda, Morselli, Nancy, Nietzsche, Sennett, Žižek). Di qui, all'interno di un'analisi critica delle diverse **forme espressive** del “filosofico” in epoca contemporanea, si è occupato di **autobiografia** e della natura del rapporto tra il filosofo e i dispositivi mediali. Nel 2013 ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia discutendo la tesi *Il problema dell'autobiografia nell'opera di Jacques Derrida*. Attualmente sta sviluppando una ricerca sul tema dell'**automatismo**. È professore a contratto presso l'**Università di Verona** dove insegna “Etica e filosofia della persona” e docente di ruolo nella scuola secondaria superiore a Bologna, dove vive.

Bibliografia essenziale

- **Il pensiero e il suo schermo. Morfologie filosofiche fra cinema e nuovi media** (Kainos – 2013)
- **Scrittura e filosofia. Jacques Derrida interprete di Nietzsche** (Aracne – 2014)
- **La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia** (Galaad – 2015)