

L'amore al vaglio della contingenza.

Note sulla relazione amorosa a partire da Merleau-Ponty e Simondon

Andrea Zoppis

è un libero ricercatore, laureato in Scienze Filosofiche all'Università di Bologna con Manlio Iofrida. Ha soggiornato come Visiting Scholar all'Université Jean Moulin Lyon 3, sotto la supervisione di Mauro Carbone.

andrea.zoppis90@gmail.com

The essay tries to retrace the essential elements that constitute our amorous relationality starting from the work of Merleau-Ponty and Simondon. First of all, we will consider the Merleau-Pontian conception of the body as a fundamental structure that enables us to conceive of our sentimental life in embodied terms. Then, we will elucidate the meaning of the sensible ideas theorized by Merleau-Ponty on the basis of Proust's work, with particular attention to the sentimental institution and the revaluation of the amorous imagination. It will then be possible to consider Simondon's work in order to retrace the meaning of the notions of emotion, affectivity and invention, in the attempt to understand the characteristics that contribute to the transindividual individuation of the couple. Finally, we will try to recompose our technological and digital experience from the point of view of our amorous experiences, focusing on the pervasiveness of screens and on the possibility of rethinking their status as transindividual mediators of our desire and sentimental life.

49

Se la nostra contemporaneità punta sempre più ad accogliere e formulare nuove tecnologie per la codificazione e per la modulazione delle nostre esperienze, diviene sempre più urgente interrogarci nel tentativo di fare chiarezza intorno alla questione della sensibilità, della corporeità e del desiderio. In effetti, ciò che sempre più si paventa a partire da questa ormai massiccia e dilagante espansione tecnica, è la paura della perdita di contatto con le nostre esperienze più effimere e vitali, aggravata dall'ulteriore terrore di cadere in una completa alienazione dei nostri sentimenti, delegati ormai alle protesi tecniche di cui ci dotiamo nel nostro metterci in relazione.

Con questo saggio, lungi dal volerci schierare pregiudizialmente da una delle due parti della dicotomia artificialismo/naturalismo, vorremmo mettere in luce gli elementi essenziali a partire dai quali diviene possibile un ripensamento del nostro rapporto amoroso con l'altro, cercando di descrivere l'emersione delle strutture d'individuazione inter-corporea da cui effettuare una ricognizione della nostra affettività e del nostro desiderare. È quindi dalla lettura dell'opera merleau-pontyana che potremo inizialmente inquadrare la tematica del corpo come luogo d'elezione per un ripensamento del senso incarnato del nostro desiderio amoroso. Solo in seguito faremo affidamento all'opera di Gilbert Simondon nel tentativo di mettere a fuoco il significato di un'individuazione transindividuale alla luce dell'emozione come supporto inter-corporeo all'invenzione collettiva.

Non pretendendo di esaurire in pochi caratteri una tematica ampia come quella delle nostre esperienze amorose, cercheremo di tracciare una linea rossa che possa accompagnarci gradualmente verso una riflessione sul senso incarnato dell'essere amanti ed amati, nel tentativo di prendere sempre più contatto con una sensibilità tanto profonda quanto aderente alla superficie dei dispositivi di cui ci dotiamo.

Intercorporeità e immaginario amoroso

La questione della corporeità è una delle maggiori tematiche trattate dall'opera di Merleau-Ponty. Già a partire da *Fenomenologia della percezione* possiamo comprendere il ruolo assegnato all'esperienza corporea nella nostra relazionalità con gli altri:

[s]otto lo spazio oggettivo, nel quale in definitiva il corpo prende posto, l'esperienza rivela una spazialità primordiale di cui la prima non è se non l'involucro e che si confonde con l'essere stesso del corpo. Come abbiamo visto, essere corpo significa essere legato a un certo mondo, e il nostro corpo non è, originariamente, nello spazio, ma *inerisce* allo spazio. (Merleau-Ponty 2012, 212, corsivo nostro)

Io non sono solamente questo corpo anatomico che la scienza mi propone. Piuttosto, vi è, al di sotto della rappresentazione corporea di cui la scienza si e ci dota, una corporeità che fa fatica a definirsi, un corpo che non si lascia semplicemente possedere, che risulta caratterizzato da un rapporto di ambiguità con ciò con cui entra in contatto, e che tuttavia è proprio *questo* corpo presente e sensibile grazie al quale posso dirmi vivente. È proprio attraverso questa corporeità primordiale che le mie esperienze si rendono possibili. Ogni parte del corpo è già presente e interconnessa a ogni altra, le sue esperienze più variegata non hanno bisogno di un ente di ragione che dall'alto venga ad autorizzarle:

la connessione dei segmenti del nostro corpo e quella fra la nostra esperienza visiva e la nostra esperienza tattile non si realizzano a poco a poco e per accumulazione. [...] Questa traduzione e questo raggruppamento sono fatti una volta per tutte in me: sono il mio corpo stesso. (Merleau-Ponty 2012, 214)

Il corpo è quindi la sede eminente della mia esistenza incarnata, luogo in cui, come nell'opera d'arte, non può essere distinto ciò che è espressione da ciò che è espresso: questo è accessibile solo per contatto diretto.

In questo senso, la corporeità è la sede dello sconfinamento, regione dalla quale la nostra esistenza incarnata si viene ad arricchire grazie agli strumenti di cui ci dotiamo. Come il bastone per il cieco non è più uno strumento i cui segnali devono essere interpretati per poter fornire una visione arricchita del mondo, così anche le nuove tecnologie di cui ci disponiamo non sono altro che protesi che prolungano la nostra percezione, il nostro movimento e la nostra affettività. Il corpo vive dinamiche d'integrazione e di affettività prima di averne coscienza, secondo un processo d'istituzione che arriva in anticipo rispetto a quelle istanze intellettualistiche e astratte che si rendono disponibili solo successivamente: «la percezione erotica [...] attraverso un corpo [...] si protende verso un altro corpo, si effettua nel mondo e non in una coscienza» (Merleau-Ponty 2012, 223). Vi è quindi un genere di comprensione che esula dalle competenze dell'intelletto, un desiderio che collega ciecamente un corpo a un altro corpo secondo un rapporto di espressione reciproca che viene a generare quella ambigua atmosfera di cui vive anche la sessualità dei corpi. Atmosfera coestensiva alla vita e da intendere perciò come campo sedimentato «dans lequel pourra se former celle qui sera, plus tard, l'Institution d'un sentiment» (Caignard 2020, 155).

Ecco quindi che a partire dal corso dedicato al tema dell'istituzione Merleau-Ponty (2015) comincia ad affrontare direttamente la questione dell'amore e del sentimento come parte-totale della esistenza umana. Ciò avviene in particolare nella sezione dedicata a l'*Institution d'un sentiment*, dove, in un dialogo aperto con Proust (e sotterraneo con Sartre) delinea la sua concezione del rapporto amoroso. [1] In risposta alla concezione sartriana, che vede ogni amore come amore illusorio in quanto relegato nell'immaginario inteso come nulla, ovvero libera proiezione della coscienza di una rappresentazione fittizia di sé e dell'altro, Merleau-Ponty suggerisce la possibilità di un amore autentico, venendo a definire, a partire da una definizione *radicale* della coscienza assoluta come nulla, una soggettività incarnata al cuore stesso della fatticità (Dufourcq 2005). Contro la prospettiva sartriana di una riduzione dell'amore immaginario a pura illusione, pura creazione della coscienza, Merleau-Ponty propone un ripensamento dell'immaginario come non-antinomico rispetto alla realtà. In effetti, «[s]i l'amour imaginaire peut me tromper c'est parce que sa nature n'est pas fondamentalement différente de celle de l'amour dit *authentique*, elle en usurpe précisément la chair afin de mieux nous tromper» (Dufourcq 2005, 312).

L'amore non si articola in una netta distinzione tra la sua versione autentica e la sua versione immaginaria, in quanto in nessun caso può essere ridotto a un insieme di atti positivamente determinati. Questo piuttosto può essere compreso alla maniera dell'idealità per come questa

[1] All'inizio degli anni Cinquanta nella filosofia merleau-pontyana avviene una svolta che segna l'inizio della genesi di quello che può essere definito il suo periodo ontologico. Nel corso dedicato al tema dell'istituzione possiamo già rintracciare le ripercussioni che tale svolta comincia a manifestare nell'analisi della questione amorosa. Per un approfondimento intorno a questo superamento, che è anche un superamento radicale delle posizioni sartriane cui ancora in *Fenomenologia* faceva riferimento, rimandiamo a Dufourcq (2005).

viene intesa da Merleau-Ponty, ovvero secondo quelle idee sensibili che si mostrano e si nascondono nel loro stesso movimento emergente, profilandosi in filigrana nei gesti manifesti dell'amato: «[à] cette extrémité, l'amour ressemble aux "idées" que cherche l'écrivain et qui, comme celles de la musique et de la peinture, ne sont pas isolables, séparables de [la] matière sensible» (Merleau-Ponty 2015, 88). [2] La concezione dell'amore proposta da Merleau-Ponty viene quindi coinvolta nella torsione che egli effettua dell'immaginario, nel tentativo di ricomprenderne le coordinate concrete di individuazione a partire da quel rapporto figura/sfondo che caratterizza tutta la sua concezione dell'Essere, e che permette di prendere radicalmente in considerazione il rapporto fra visibile e invisibile come strutturante la nostra esperienza incarnata nel mondo. In questo senso, l'immaginario merleau-pontyano, a differenza di quella sartriano, non è vuoto nulla, ma piuttosto vuoto *fertile* che s'istituisce come luogo privilegiato dell'esperienza amorosa, inteso come generalità che prolunga e abita la carne del mondo, e attraverso cui vivo la particolare contingenza di un amore.

L'altro diviene quindi insieme a me un corpo impregnato di un'atmosfera ambigua che non ci permette di definire esattamente cosa reciprocamente ci appartiene: «aimer c'est vouloir être aimé... L'autre ne peut se présenter que comme horizon, senti en moi, dans ma honte, non perçu» (Merleau-Ponty 2015, 93). Le due esistenze si confondono, cosa per cui la messa in dubbio dell'amore, come la fiducia nell'altro, manifestano il loro carattere di reciprocità corporea, vissuta più che pensata: «[s]i le doute sur autrui vient du doute sur moi, la croyance en moi ferait croyance en autrui» (Merleau-Ponty 2015, 94). L'amore come istituzione sentimentale è quindi preso nella co(i)mplicazione della contingenza, dimensione eminentemente corporea che vaglia l'esperienza venendo a fondare una storia personale. [3] Siamo entrambi compartecipi di questo processo e viviamo del vuoto che la nostra presenza/assenza reciproca ci affida: l'esperienza dell'altro si rivela in questo senso come il correlato di un certo sentimento di sé, essendo questa esperienza presente in me come assenza secondo un contatto corporeo a distanza identificato da Merleau-Ponty (2015, 98) come «perception endopsychique de l'autre».

Da questa prospettiva l'ambiguità dell'amore è dovuta all'ambiguità stessa della nostra intercorporeità (de Saint Aubert 2013). Il corpo è la sede attraverso cui l'esperienza transfenomenale dell'amore [4] trova le sue vie di manifestazione, ed è per questo che la sua esistenza è necessariamente presa dalla possibilità del dubbio e dell'incertezza. Il corpo ospita e genera in sé l'amore allo stesso modo in cui ospita e genera l'immaginario. Egli è, infatti, un corpo lacunoso, cavo, ospitante un vuoto fertile fra le sue pieghe, e per questo non solo percezione, ma anche impercezione, desiderio, libido, cosa per cui «la struttura estesiologica del corpo umano è già una struttura libidinale,

[2] Per un approfondimento intorno alla questione delle idee sensibili facciamo riferimento a Carbone (2004; 1998). Per ora, ci basti sottolineare l'importanza che una tale concezione riveste nel tentativo di ripensamento anti-platonico dell'immaginario. In questo senso, «proprio perché esse sono negatività o assenza circoscritta, noi non possediamo le idee musicali o sensibili, ma ne siamo posseduti [...] C'è una idealità rigorosa in esperienze che sono esperienze della carne [...] Il mio corpo è cosa o è idea? Non è né l'una né l'altra, essendo il misurante delle cose. Dovremmo quindi riconoscere una idealità che non è estranea alla carne, che le dà i suoi assi, la sua profondità, le sue dimensioni» (Merleau-Ponty 2003a, 167).

[3] Come sottolinea De Fazio (2021, 64-65) «sono in prima battuta gli affetti a formare il tessuto istituzionale» ed è «attraverso l'immaginazione che si apprende a farsi un istinto nuovo». In questo senso, è quindi grazie all'immaginazione che «sarà possibile creare, dentro alle istituzioni, nuove forme di collettività». L'istituzione di un sentimento è quindi allo stesso tempo l'istituzione di un collettivo e di un tipo singolare d'intuito, di sentire, a esso correlato.

[4] L'esperienza amorosa è transfenomenale proprio in quanto non può ridursi a una mera datità materiale. L'esperienza amorosa, in quanto idea sensibile, «va intesa quale generalità che, come "elemento transtemporale e trans-spaziale", traluce attraverso ("trans") i propri esemplari. Sono loro, infatti, a fornircene *iniziazione*» (Carbone 2004, 40).

e la percezione una modalità del desiderio, rapporto d'essere e non di conoscenza» (Merleau-Ponty 1996, 307). In questo senso, la relazione con l'altro si sviluppa come gioco dialogico dei corpi, e non come dialettica volta al conseguimento di una soluzione (Amoroso & De Fazio 2020).

La realtà dell'amore è quindi una realtà negativa, secondo un *noi* che non può mai manifestarsi positivamente, ma che va vissuto come ascolto e contatto del vuoto fertile che compone la nostra interiorità corporea. L'essere cavo e lacunoso dello schema intercorporeo indica la struttura genetica da cui diviene possibile lo scambio amoroso come istituzione di un sentimento. È proprio a partire dal contatto con questo vuoto che condividiamo con gli altri esseri che possiamo comprendere come la relazione all'altro non possa ridursi né a una realtà meramente positiva né a un'illusoria astrazione. Ciò che viene a istituirsi è piuttosto una processualità *praktognisica* (Merleau-Ponty 2021) che puntualizza in un movimento gesto e idealità, secondo l'istituzione di un comportamento che, sedimentandosi, continua a irradiare attorno a sé un orizzonte inesauribile di significato. È grazie a questo gioco di scambio e di ripresa che gli amanti possono realizzare la loro esperienza nella carne del mondo, venendo a prolungare nel loro amore particolare la generalità dell'idea sensibile dell'amore. In questo senso, possiamo parlare di un Essere grezzo dell'amore, di un suo Logos sensibile, che, proprio rimanendo realtà negativa, permette l'esistenza incarnata del gioco amoroso, la sua efficacia operante e la sua realizzazione intercorporea.

Grazie all'indagine della dimensione sentimentale rispetto all'esperienza amorosa nella filosofia merleau-pontyana possiamo quindi rintracciare alcune caratteristiche proprie all'immaginario rispetto alla nostra esperienza incarnata, come anche il ruolo che in tale esperienza gioca quell'intercorporeità che esprime il rapporto di coimplicazione reciproca dei corpi prima di ogni astrazione possibile. In questa stessa direzione cercheremo ora di esporre a partire dall'opera simondoniana un'operazione del tutto analoga. Gilbert Simondon è, in effetti, un allievo diretto di Merleau-Ponty, al quale deve molto della sua impostazione metodologica, nonché della sua direzione di ricerca. [5] È quindi rivolgendo la nostra attenzione alla sua Tesi principale che cercheremo ora di tracciare la prospettiva genetica affettivo-emotiva all'interno dell'orizzonte di individuazione dell'essere psichico e collettivo.

[5] Per approfondire l'importanza giocata dalla filosofia merleau-pontyana rispetto alla strutturazione della filosofia simondoniana rimandiamo a Guchet (2001).

L'affettività, l'invenzione e le emozioni nella formazione del collettivo elementare

La principale operazione metodologica che Simondon compie all'interno de *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma ed informazione* (Simondon 2020a), è quella di ripensare lo statuto dell'individuo a partire dalla sua genesi, non ponendolo quindi come dato originario, ma tentando di comprenderne l'emersione a partire dai processi individuanti che ne strutturano l'esistenza. [6] Non è quindi l'Essere come ente statico a essere pensato come originario, quanto piuttosto i processi genetici che continuamente concorrono alla sua strutturazione a partire da

[6] Per una approfondita introduzione al pensiero simondoniano a partire dalle sue due tesi di dottorato facciamo riferimento a Barthélémy (2005a; 2005b).

un tessuto preindividuale che non è né completamente indifferenziato né già individuato. In questo scenario, dove sono importate alcune nozioni (come metastabilità, informazione e trasduzione) dai campi scientifici più disparati, investendole di un tenore filosofico che altrimenti non avrebbero avuto, viene a rivestire un ruolo eminente la nozione di invenzione, la quale:

permet de rendre compte du surgissement d'une opération d'individuation dans un contexte donné sans réduire aux structures d'où elle surgit la nouveauté des dimensions qu'elle ouvre, ni pour autant introduire une transcendance immotivée. Autrement dit, elle permet de rendre compte de l'engendrement de nouvelles structures par une opération s'enracinant dans des structures données. (Bruschi 2011, 87-88)

In questo senso, dopo aver affrontato lo studio dell'individuazione fisica dell'essere, Simondon si appresta a sviluppare la sua analisi dell'individuazione vitale, legando la tematica dell'invenzione alla problematica dell'affettività. Ed è proprio l'affettività intesa come *problematica* a porre le basi per quello che sarà il passaggio dall'individuazione vitale all'individuazione transindividuale.

Ciò che è in gioco nella considerazione del legame dell'organismo vivente con il suo ambiente è proprio quella carica preindividuale che l'individuazione vitale non ha realizzato, ma che nella dinamica affettiva affiora come nuova urgenza reclamante una ristrutturazione dell'essere individuato e quindi una nuova individuazione, «[l]e moment du surgissement de la relation entre les incompatibilités du champ métastable est ainsi le moment proprement inventif de l'ontogenèse» (Bruschi 2011, 91). Ed è proprio questo momento relazionale ciò che fornisce una vera e propria individualizzazione all'individuo biologico, permettendogli di manifestare le sue precipue esigenze di polarizzazione rispetto all'ambiente da cui emerge. In questo senso, ogni individuazione è individuazione *sui generis* in quanto dipende intimamente dalle strutture contingenti che concorrono alla sua formazione. L'individuo biologico si rivela quindi non solo come risultato di un'ontogenesi, ma anche come sede per ulteriori realizzazioni: esso è «un teatro d'individuazioni», «conserva in se stesso un'attività d'individuazione permanente» (Simondon 2020a, 37-38). La soggettività che viene così a formarsi non potrà essere intesa che da questa processualità fondamentale del vivente, che fa emergere simultaneamente l'individuo e l'ambiente a esso associato.

Ora, in questo sistema complesso che è l'individuo biologico, è proprio l'affettività che concorre a questa individuazione ulteriore a partire dallo sfondo di carica preindividuale eccedente. Individuazione ulteriore che «nei termini dell'azione, risulterà conflittuale e nei termini della conoscenza, coinciderà con una sorta di incompatibilità» (Simondon 2020a, 219-220). L'affettività è, infatti, la sola funzione in grado di dare senso alla negatività intesa come assenza di azione e di conoscenza, permettendo l'orientamento nel mondo dell'individuo biologico sotto forma di polarizzazione della sua attività. Ed è proprio tale polarizzazione di ogni contenuto del suo ambiente che permette all'individuo di conservare, dalla creazione di valori singolari, la sua identità. In questo senso, l'affettività è una problematica che attraversa la relazione individuo-ambiente rivelandone

la metastabilità [7] e permettendo il continuo auto-posizionamento dell'individuo, il quale trova nuove soluzioni proprio grazie alla continua possibilità di polarizzazione rispetto a sé stesso e al suo ambiente.

Ecco allora che proprio in ragione del suo statuto problematico e relazionale, l'affettività non si limita a istituire l'identità e l'autonomia del vivente, ma fornisce le coordinate per permettere un'ulteriore ed essenziale individuazione, ponendosi come crocevia tra individuazione vitale e transindividuale:

[L']affectivité, couche relationnelle qui constitue le centre de l'individualité, nous est apparue plus précisément comme liaison entre la relation de l'individu à lui-même et sa relation au monde [...] l'affectivité, en effet, met l'individu en relation avec quelque chose qu'il porte avec lui, mais qu'il éprouve à juste titre comme extérieur à l'individu qu'il est. (Combes 1999, 55-56)

La vita affettiva è innanzitutto relazione alla carica preindividuale residua che fa il paio con ogni individualità biologica, venendo ad istituirsi come relazione interna/esterna a quella parte del sé che non appartiene all'ordine dell'individualità. La relazione costitutiva della soggettività è quindi essenzialmente affettiva e perciò problematica e polarizzante. L'eccedenza di carica preindividuale che l'individuo biologico non ha utilizzato nel suo processo ontogenetico, esprimendosi attraverso la conflittualità relazionale e polarizzante che caratterizza l'affettività, e che lega l'individuo al suo ambiente venendolo a formare propriamente in quanto soggettività, viene ora a stimolare una nuova individuazione, ovvero una nuova invenzione a partire dalle condizioni contingenti e singolari che l'avvolgono e lo innervano.

In questo senso, l'individuazione collettiva non è altro che un'emersione strutturante a partire dallo sfondo preindividuale degli individui biologici, i quali si trovano in questo modo chiamati a ristrutturare la propria soggettività a partire da una *dis*-individuazione reclamata dalla problematica affettiva, la quale viene a sua volta ad istituire la fase transitoria dello psichismo, ovvero di quella dimensione individuale che propriamente richiede la sua realizzazione al di là dell'individuo biologico solo. In questo senso, l'individuazione che da questa *dis*-individuazione psichica temporanea si rende disponibile, non si avvera se non da un gesto costituente, un'azione-emozione che risolve la problematica affettiva e che viene quindi a fondarsi come nuova fase dell'individualità. È solo con la relazione all'altro che l'individuo può risolvere la problematica sollevata dalla dimensione affettiva, la quale non agisce più secondo la normale attività normativa propria al biologico, venendo piuttosto a porsi propriamente come incompatibilità rispetto a esso. In questo senso, mentre l'operazione percettiva

può avvenire interamente a livello di relazione del singolo organismo con il mondo, ciò che permette quell'individuazione psichica in cui consiste l'emozione, e che soltanto consente di coordinare "nel soggetto" le differenti dimensioni affettive, è la mediazione del collettivo. (Bardin 2010, 132)

[7] La nozione di metastabilità riguarda un equilibrio che non è propriamente né stabile né instabile. Infatti, «si tratta tecnicamente di una condizione di equilibrio di sistema che, a differenza dell'equilibrio stabile, non corrisponde ad un minimo relativo di energia. Il sistema risulta per così dire in tensione, e si mantiene in equilibrio finché non gli viene fornito un quantitativo anche minimo di energia o informazione in grado di spezzarne la condizione di inerzia» (Bardin 2010, 11).

L'individuazione collettiva consente quindi di realizzare, anche se mai definitivamente, la problematica affettiva, e facendo ciò permette all'individuo di strutturare quella carica preindividuale che contrariamente, nei casi peggiori, può dar adito al sentimento dell'angoscia, inteso come tentativo di realizzare solo in sé la dimensione preindividuale, sperimentando tale carica come invasione violenta da parte dell'alterità nei confronti della propria individualità (Combes 1999). Infatti, è nel caso estremo dell'angoscia che viene a rivelarsi negativamente quale sia il territorio precipuo per ogni realizzazione affettivo-emotiva, ovvero il campo dell'altro interno/esterno alla soggettività.

In questa prospettiva è interessante constatare come Simondon sottolinea che già la coppia di amanti non sia altro che una forma elementare di collettivo. Anzi, è proprio a partire dalla sessualità che l'attività trasduttiva amplificatrice derivante dall'individuazione continua del preindividuale «sarà davvero integrata all'individuo biologico» (Bardin 2010, 130):

[1]a sessualità può essere considerata come immanenza psicosomatica della natura preindividuale all'essere individuato. La sessualità consiste in un misto di natura e d'individuazione, ovvero in un'individuazione sospesa, bloccata nella determinazione asimmetrica del collettivo elementare della dualità unificata della coppia.
(Simondon 2020a, 417)

La sessualità è quindi già processo costitutivo dell'individuazione collettiva, luogo dell'elaborazione affettivo-emotiva e contatto con la dimensione preindividuale grazie a cui le individualità arrivano a riformulazione. Il collettivo elementare che in questo modo viene a individuarsi vive delle caratteristiche proprie a un sistema metastabile, ovvero di una risonanza interna che permette una comunicazione irriducibile al linguaggio puro e che, in questo senso, eccede e anticipa ogni dimensione interpretativa esterna ad esso. In questo contesto, la relazione intersoggettiva che viene a realizzarsi a partire dalla carica preindividuale si manifesta come emozione nell'individuo e corrispettivamente come significazione nel collettivo. Ecco quindi che l'emozione non trova posto nella dicotomia interno/esterno attraverso cui l'ontologia sostanzialista si orientava rispetto al soggetto. Questa «si manifesta *nel* soggetto come attività di scambio tra l'individuo strutturato e il preindividuale non strutturato che passa *tra* i soggetti» (Bardin 2010, 133), ed è per questo stesso motivo che l'emozione lascia sentire nell'intimità del contatto individuale con sé l'emergere dell'individuazione collettiva.

In questo senso, l'emozione rappresenta il processo affettivo a partire da cui l'individuo biologico si dis-individualizza per poter partecipare a un'individuazione supplementare e condivisa, rappresentando il versante "interno" di quello che a livello del collettivo risulta come azione: «lorsque le transindividuel surgit, c'est l'émotion rendue possible par la participation à une collectivité qui permet la réalisation de l'action» (Bruschi 2011, 103). L'individuo biologico vive già sempre un germe di individuazione collettiva.

Nel collettivo elementare composto dalla coppia di amanti, ciò che si rende continuamente presente non è altro che la spinta diveniente della carica preindividuale. In questo senso, il collettivo non è mai definitivamente stabilizzato, in quanto ciò decreterebbe la sua fine. Questo

è piuttosto coinvolto in una processualità continua che chiama le stesse soggettività a riformulazioni ogni volta inedite e singolari, strutturate a partire dalle dinamiche contingenti in cui vengono a ritrovarsi. È quindi proprio per l'importanza che tale concezione dell'individuazione collettiva affida alla dimensione contingente che diviene ora necessario approfondire quale sia il ruolo giocato dalle nuove medialità tecniche e digitali all'interno delle nostre dinamiche relazionali e amorose.

Il corpo esteso dell'amore: contingenza e tecnicità

Ripensare la nostra relazionalità affettiva e amorosa come irrimediabilmente metastabile in quanto strutturata a partire dalla nostra esistenza incarnata, ci è finora servito per poter articolare quelle che reputiamo le linee essenziali di una concezione dell'amore come irriducibile ad ogni oggettività, e come fruibile e godibile solo a partire da quella che potremmo definire con Sobchack (2004) una soggettività corporea. L'amore che possiamo vivere, essendo una generalità che si concretizza nella nostra esperienza personale, si radica negli oggetti di cui disponiamo, infondendo, declinando e perciò inverando in essi la sua essenzialità carnale, allo stesso modo in cui si esprime una «[u]niversalità mediante singolarità» (Merleau-Ponty 2003b, 186).

In questo senso, se è vero che la tecnicizzazione della vita sociale rischia sempre di favorire una standardizzazione dei sentimenti e delle pratiche corporee, [8] ciò che per noi diviene importante è il ripensamento dello statuto mediale degli oggetti tecnici di cui ci dotiamo per istituire le nostre relazioni. Infatti, ciò su cui una riflessione sulla corporeità desiderante oggi può articolarsi è, oltre alla dirimente e centrale questione della relazione dei i corpi, anche un'elaborazione di quali siano i nuovi canali più o meno privilegiati *fra* cui una tale relazionalità viene a strutturarsi. In questo scenario diviene centrale il ruolo giocato dall'oggetto tecnico in quanto «*expression paradigmatique du trans-individuel*» (Barthélémy 2005a, 10), ovvero in quanto:

preso secondo la sua essenza, cioè l'oggetto tecnico in quanto è stato inventato, pensato e voluto, assunto da un soggetto umano, diventa il supporto ed il simbolo della relazione che chiameremo *transindividuale*. (Simondon 2020b, 265)

L'oggetto tecnico vive di un rapporto di *accoppiamento* [*couplage*] con il soggetto, secondo una relazione protetica che fa sì che l'oggetto stesso viva dell'ambiguità costitutiva del corpo che lo annette. Gli oggetti di cui ci dotiamo ci aiutano quindi a prolungare la nostra esistenza nel mondo, venendo a supportare l'individuazione collettiva a partire dalla concretizzazione di quella stessa carica preindividuale che rimane disponibile dopo ogni individuazione. Ne sono esempio gli smartphone, come anche i computer e i tablet, i quali si prestano a prolungare, configurandolo in maniere inedite, il nostro desiderio amoroso. In particolare, interrogare l'esperienza degli schermi, intesi come interfacce dei nostri dispositivi, ci permette di comprendere alcune caratteristiche generali dell'esperienza tecnica e di come questa possa essere riconsiderata al fine di ottenere una nuova postura

[8] Ci riferiamo in particolare a U. Galimberti, il quale, sottolineando che «la tecnica [...] ha bisogno della "devitalizzante infelicità sessuale" come condizione dell'ordinamento sociale e del proprio funzionamento» (Galimberti 2020, 15), rischia, a nostro avviso, di non comprendere le possibilità latenti alla tecnica rispetto all'esperienza in generale, come rispetto al fenomeno amoroso in particolare, giungendo quindi ad una posizione rispetto al tecnologico che impedisce quel ripensamento fondamentale del suo statuto, anche se non esclusivo, di mediatore relazionale.

rispetto alla nostra relazionalità desiderante e amorosa. Vorremmo quindi offrire in conclusione alcuni spunti di riflessione per cercare di approfondire questa tematica senza tuttavia pretendere di esaurirla.

L'esperienza che facciamo dei nostri dispositivi e attraverso di essi, vive di una particolare condizione sensibile che può essere ricondotta a quella che Simondon ha chiamato esperienza *tecno-estetica* (Simondon 2017). Tale nozione mira a pensare l'esperienza sensibile che l'uomo ha del mondo come già connotata tecnicamente (Carbone 2016), venendo a suggerire come anche l'esperienza più primitiva o immaginaria sia anch'essa già tecnica. In questo senso, l'amore stesso, che nella sua versione romantica e idealizzata si vuole disincarnato e completamente autonomo da ogni condizione artificiale e contingente, trova le sue vie di manifestazione anche a partire dalle diramazioni tecniche attraverso cui si rende possibile la circolazione e l'intreccio reciproco delle sensibilità. L'interfaccia di un oggetto tecnico come il nostro cellulare ci offre la possibilità di compiere continuamente una esperienza del tutto singolare, definibile come esperienza schermica (Carbone 2016), ovvero la possibilità di accedere a un mondo, un universo *tecno-estetico* che viene emanato attraverso il dispositivo, e grazie al quale possiamo sintonizzarci al mondo degli altri secondo la modulazione che questo ci propone. In questo senso, l'oggetto tecnico non è semplicemente un utensile, un'oggettualità neutra, ma può essere definito come «"quasi-sujets" doués d'"une marge de liberté"» (Carbone 2016, 136), ovvero di un'atmosfera di possibilità allo stesso modo di un'istituzione.

La flessibilità attraverso cui l'oggetto tecnico ci permette di estendere la nostra relazione ambigua e metastabile con il mondo e con la natura vive quindi di una possibilità di ripresa attraverso cui poter istituire continuamente nuovi utilizzi e impieghi. È questa dimensione di *gioco* e di possibilità d'intervento intrinseca all'oggetto tecnico che ci dà la possibilità di comprendere come l'inflessione normalizzante che la tecnica sembra imporre alla nostra relazionalità amorosa sia più legata a componenti sociali e psicologici che non direttamente alla struttura degli schemi meramente tecnici che strutturano tali oggettualità. In questo senso, anche se rimane vero che l'oggetto tecnico è costruito secondo delle norme e dei valori, rimane altrettanto vero che viene a costituirsi come schema sedimentato e per questo suscettibile di una continua possibilità di ripresa. L'oggetto tecnico porta con sé un'informazione che viene rivelata interamente solo se è colta a partire dalla sua essenza, ovvero se il suo modo di esistenza non viene vincolato meramente alla sua utilità:

l'oggetto tecnico apprezzato e conosciuto secondo la sua essenza, cioè secondo l'atto umano d'invenzione che l'ha fondato, permeato d'intelligibilità funzionale, valorizzato secondo le sue norme interne, porta con sé un'informazione pura. (Simondon 2020b, 265)

L'oggetto tecnico condivide perciò con l'essere amato la necessità di essere accolto dal soggetto amante e corporeo a partire da quelle zone centrali che formano la cavità dello schema intercorporeo e che ospitano gli schemi appartenenti agli oggetti tecnici come più in generale il continuo fluire preindividuale del mondo naturale. In questo senso, per provare a ricomprendere la nostra vita amorosa e desiderante diviene necessario scendere

a patti con il mondo cercando di mettere a tema la questione dell'innerizzazione tecnica della nostra esistenza come una delle dinamiche istitutive che modulano la nostra vita sentimentale.

Ecco quindi che, se è vero che la tecnica rischia sempre di tradire le relazioni che le affidiamo, impedendoci quel contatto diretto e immediato che un amore assoluto vorrebbe sempre presente, allo stesso modo si rende necessario rintracciare una via singolare per poter far sì che il sentimento riesca a districarsi attraverso i canali ambigui offerti dalla tecnologia, riconoscendo innanzitutto che le sue ambiguità, a partire dal processo di incorporazione che essa richiama, possono essere intese come prolungamenti dell'ambiguità propria del nostro corpo. Da questa considerazione, e in vista di una ricomprensione del fenomeno amoroso, diviene auspicabile indirizzare la nostra attenzione all'utilizzo che facciamo degli oggetti tecnici come più in generale alle pratiche attraverso cui costituiamo le nostre relazioni amorose. Infatti, se da una parte un approccio amoroso al fenomeno tecnico risulta fecondo, venendoci a concedere così la possibilità di ottenerne un utilizzo sempre più accurato e personalizzato rispetto alle spinte collettivistiche di cui questo di volta in volta si nutre; dall'altra ciò potrebbe aiutarci a ridimensionare le paure e le difficoltà con cui le esperienze tecniche sembrano ostacolare la nostra capacità di amare, nella consapevolezza che è sempre a partire dalla nostra esperienza incarnata che il sentimento amoroso si rende possibile. Tornare a contatto con la nostra intercorporeità può quindi divenire importante tanto al fine di ricomprendere amorosamente l'esperienza dell'oggetto tecnico e la sua incorporazione, quanto per sviluppare una consapevolezza sempre maggiore nei confronti delle nostre esperienze amorose alla luce delle varie disposizioni tecno-estetiche fra cui queste si rendono vivibili e feconde. L'esperienza amorosa ritrova così il suo senso su di un piano che precede ogni astrazione intellettuale e che si svincola da ogni definizione preconcetta riguardo la sua genesi, venendo quindi a porsi come una fondamentale chiave d'accesso al nostro sentire corporeo e alla sua capacità di strutturare tecnicamente e affettivamente un mondo.

Bibliografia

- Amoroso, P. & De Fazio, G. (2020). *Tema su variazioni. Un laboratorio merleau-pontyano*. Modena: Mucchi editore.
- Bardin, A. (2010). *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*. Vicenza: Edizioni FuoriRegistro.
- Barthélémy, J.H. (2005a). *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*. Parigi: L'Harmattan.
- Barthélémy, J.H. (2005b). *Penser la connaissance et la technique après Simondon*. Parigi: L'Harmattan.
- Bruschi, F. (2011). Affectivité et invention chez Gilbert Simondon. Du vivant au transindividuel. *Interpretationes. Studia Philosophica Europeana*, 2, 87-108.
- Caignard, G. (2020). Un "rapport de miroir". Relation amoureuse et réflexion politique chez Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 22, 153-167.
- Carbone, M. (1998). *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*. Milano: Guerini e Associati.
- Carbone, M. (2004). *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*. Macerata: Quodlibet.
- Carbone, M. (2016). *Philosophie-écrans. Du cinéma à la révolution numérique*. Parigi: Vrin.
- Combes, M. (1999). *Simondon. Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*. Parigi: PUF.
- De Fazio, G. (2021). *Ecologia del possibile. Razionalità, esistenza, amicizia*. Verona: Ombre Corte.
- Dufourcq, A. (2005). Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses. *Chiasmi International*, 6, 303-344.
- Galimberti, U. (2020) *Introduzione*. In W. Reich, *La rivoluzione sessuale*. Traduzione di V. Di Giuro. Milano: Feltrinelli Editore.
- Guchet, X. (2001). Théorie du lien social, technologie et philosophie: Simondon lecteur de Merleau-Ponty. *Les Études philosophiques*, 2, 57, 219-237.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura. Lezioni al Collège de France (1956-1960)*. Trad. it. Mazzocut-Mis e F. Sossi; a cura di M. Carbone. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2003a). *Il visibile e l'invisibile*. Trad. it. A. Bonomi; a cura di M. Carbone. Milano: Bompiani Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2003b). *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France, 1958-1959 e 1960-1961*. Trad. it. F. Paracchini e A. Pinotti; a cura di M. Carbone. Milano: Raffaele Cortina Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *La struttura del comportamento*. Trad. it. G. Neri; a cura di M. Ghilardi e L. Taddio. Milano: Mimesis Edizioni.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Fenomenologia della percezione*. Trad. it. A. Bonomi; a cura di P. A. Rovatti. Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2015). *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Parigi: Éditions Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2021). *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione. Corso al Collège de France, 1953*. Ed. it. e introduzione a cura di A. C. Dalmasso; prefazione di M. Carbone. Testo stabilito da S. Kristensen e E. de Saint Aubert. Milano: Mimesis Edizioni.
- Saint Aubert, E. de (2013). *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Parigi: Vrin.
- Simondon, G. (2017). *Sulla tecnica*. Ed. e trad. it. a cura di A. S. Caridi. Napoli: Orthotes.
- Simondon, G. (2020a). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. Ed. e trad. it. a cura di G. Carrozzini. Milano: Mimesis Edizioni.
- Simondon, G. (2020b) *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*. Ed. e trad. it. a cura di A. S. Caridi. Napoli: Orthotes.
- Sobchack, V. (2004) *Carnal Thoughts. Embodiment and Moving Image Culture*, Berkley: University of California Press.