

L'opera d'arte dell'anima

Corpo, tecnica e medialità nell'Antropologia di Hegel

ALESSANDRO DE CESARIS*

ABSTRACT: In the section of the *Encyclopedia* dedicated to Anthropology Hegel endorses a technological and mediological conception of body. In order to grant to the Soul access to the external world, body has to be turned into an instrument. Through repeated exercise it becomes a middle term between the Soul and the World, and only thanks to its medial nature is it possible for consciousness to awaken. This peculiar relationship between inner Self and body plays a pivotal role for the whole development of Spirit: the technological approach to body becomes the model for any further contact with the external world. Thus, the Anthropology lays the foundation of Hegel's whole conception of finite Spirit as a medial dimension: man is a self-productive being whose nature is always a *second* nature, a form of immediacy that is nevertheless produced (mediated) by his own activity. According to this view body is a proto-medium, and Hegel's account of technology can be interpreted as a theory of the extended body (in the Anthropology) as well as a theory of extended mind (in the Philosophy of Objective Spirit).

KEYWORDS: Anthropology, Body, Media, Second Nature, Technology.

1. Introduzione

Nell'impianto sistematico della filosofia di Hegel manca una sezione espressamente dedicata alla questione della tecnologia. Questa circostanza fa sì che il pensiero hegeliano appaia particolarmente inadatto per l'epoca presente, così pesantemente caratterizzata dall'influsso della tecnica e degli artefatti nella sfera privata e pubblica, civile, artistica e comunicativa. Accusata sin da subito di essere monolitica, chiusa rispetto alle novità portate dal futuro e intimamente orientata alla giustificazione dello *status quo*, la filosofia di Hegel sarebbe, ormai, semplicemente *antiquata*.

* Dottorando di ricerca presso il Consorzio di Filosofia del Nord-Ovest (FINO) (alessandro.decesaris@gmail.com).

In questo saggio partirò da un'ipotesi interpretativa opposta: se il sistema hegeliano non prevede uno spazio — ovvero solo *uno* spazio — espressamente dedicato alla questione della tecnica e della tecnologia, è perché la filosofia di Hegel *nel suo complesso* è una filosofia della tecnica. Più precisamente, tuttavia, la mia ipotesi di lavoro è che il pensiero hegeliano ottemperi a questo compito proponendo una vera e propria filosofia della mediazione, all'interno della quale sono già posti i nessi teorici necessari alla fondazione di una *teoria dei media*. In ultima battuta, la tesi di partenza è che nel pensiero hegeliano la tecnica sia già da sempre analizzata dal punto di vista di una *mediologia*.

Non è particolarmente controverso affermare Hegel riservi alla mediazione uno spazio fondamentale all'interno del proprio pensiero. Più problematica appare invece la tesi che il sistema hegeliano si configuri nel suo insieme come una grossa filosofia dei media, in cui il problema della medialità viene affrontato a tutti i livelli (logico, antropologico, psicologico, sociologico, artistico) e soprattutto con una *unità* inedita nella storia del pensiero.

Questa tesi non può ovviamente essere sostenuta e difesa nello spazio di un breve saggio, e verrà pertanto lasciata sullo sfondo. Piuttosto, vorrei qui concentrarmi su un aspetto determinato della questione della medialità così come essa appare nelle opere di Hegel: la questione del corpo. Come si vedrà, la mia proposta è quella di individuare nella trattazione hegeliana del corpo un punto d'accesso privilegiato alla questione della medialità, in cui l'unità dei diversi livelli d'analisi della questione stessa appare con particolare evidenza.

A questo fine, ho deciso di limitare la mia analisi alla sezione dell'*Enciclopedia* dedicata all'Antropologia. I riferimenti ad altre opere saranno limitati, e serviranno principalmente a confermare o approfondire le interpretazioni del testo scelto. Alla delimitazione del campo corrisponde, per ragioni di ordine sistematico oltretutto di spazio, una delimitazione tematica: saranno di particolare importanza la considerazione hegeliana del corpo come termine medio di un sillogismo; la nozione di seconda natura in riferimento al passaggio dalla corporeità naturale al corpo addestrato dell'uomo; il problema del *corpo esteso*, espressione con cui si vuole fornire un'integrazione critica della teoria della *mente estesa* oggi particolarmente diffusa anche in riferimento alla filosofia hegeliana. Secondo questa triplice scansione sarà articolata l'analisi che segue.

2. La natura sillogistica del corpo

A un primo sguardo diverse sezioni del sistema possono costituire un sito più adeguato rispetto all'Antropologia per una lettura mediologica del pensiero di Hegel. Si pensi ad esempio all'Estetica, o alla Filosofia dello spirito oggettivo, che sono già state prese in considerazione per riflessioni di questo genere (Mersch 2006: 39–45)¹. La Fenomenologia, soprattutto, è scienza di un determinato rapporto, ovvero del rapporto tra un soggetto e un oggetto: essa è il regno dello spirito mediato (Hegel 1986: 37, trad. it. 105). Nello sviluppo di questo rapporto il filosofo incontra determinate categorie — su tutte quella di *lavoro* — che si presentano come particolarmente indicate per nominare e analizzare la dimensione della tecnica². Alcuni studiosi dei media hanno in effetti già utilizzato la *Fenomenologia dello spirito* per tentare un approccio al pensiero di Hegel dal punto di vista della teoria dei media (Kittler 1989, Peters 1999)³.

E tuttavia, nell'Antropologia la questione della medialità si pone a un livello più profondo. Lo scopo della sezione è di descrivere *geneticamente* il passaggio dalla natura allo spirito. A questo scopo Hegel utilizza la nozione di *anima* (*Seele*). Non più natura, ma non ancora spirito, l'anima è un vero e proprio ponte tra due domini che non possono, sulla base dell'ispirazione sistematica di Hegel, rimanere semplicemente indifferenti l'uno all'altro. Se la Fenomenologia è il regno dello spirito mediato, l'Antropologia è il luogo in cui questo processo di mediazione si consuma, ovvero è il luogo in cui si manifestano le condizioni di possibilità di una concezione mediologica della coscienza. Qui di seguito cercherò dunque di esporre in estrema sintesi il percorso tracciato dall'Antropologia, al fine di metterne in luce la rilevanza per il tema trattato.

Il superamento della natura consiste essenzialmente nell'affermazione dell'inessenzialità della materia. Ciò non significa affatto che la natura, o la materia, siano negate come qualcosa di esteriore: in ciò consiste proprio la fase precedente dello sviluppo sistematico, in cui la natura è contemplata come qualcosa di esterno e contingente. Affermare semplicemente la natura esteriore e inessenziale della materia non farebbe altro che ribadire la stessa

1. Va notato, tuttavia, che anche nell'analisi di Mersch manca un effettivo riferimento alla questione antropologica.

2. Manfred Riedel (1986) ha analizzato estesamente la nozione di lavoro nel pensiero di Hegel, mostrando in che modo essa rimpiazza il concetto greco di *ποίησις*. Guy Planty-Bonjour (1981) propone invece una concezione più sfumata del problema, mostrando in che modo il sistema hegeliano proponga un vero e proprio superamento della distinzione tra prassi e produzione.

3. L'idea di riconoscere in Hegel un "filosofo dei media" si scontra a un primo sguardo con l'*Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, in cui l'idea di servirsi di uno "strumento" per il conoscere è criticata con degli evidenti riferimenti a Kant. (Hegel 2008: 57 ss.) A questa evidenza testuale fa fronte, tuttavia, un pensiero che fa della nozione di mediazione il proprio motore centrale.

posizione da un punto di vista differente. Al contrario, lo spirito afferma l'inessenzialità della materia tornando "semplice nella sua concreta totalità." (Hegel 2000: 110) Il compito dell'Antropologia non è l'esclusione del corpo a favore dell'anima, ma la posizione del corpo come qualcosa di esterno rispetto all'anima, e di cui l'anima può al tempo stesso riappropriarsi (Hegel 2000: 244). In linguaggio non hegeliano, si potrebbe affermare che il percorso tracciato da Hegel nell'Antropologia parte da uno *spirito corporeo* per giungere a un *corpo spirituale*.

È per questo che il tema centrale dell'Antropologia è proprio il corpo assunto nelle diverse fasi della sua evoluzione. Il superamento della contrapposizione tra anima e corpo non si riduce all'affermazione di una identità, ma assume questa identità stessa come punto di partenza. L'obiettivo è determinare innanzitutto il modo specifico con cui la corporeità si manifesta a livello umano, e poi giustificare l'emergere della coscienza.

Nell'antropologia hegeliana la liberazione *dal* corpo consiste sempre al tempo stesso in una liberazione *del* corpo: il modo specifico con cui la corporeità si manifesta a livello umano e le dinamiche che operano nell'uomo a livello antropologico, fanno gioco-forza da condizione e al tempo stesso da modello per tutto ciò che segue. Le funzioni inferiori ritornano costantemente nell'analisi delle funzioni superiori, in un rapporto di reciproca dipendenza che è difficile rendere compiutamente a causa della natura discorsiva dell'esposizione.

La struttura logica della sezione dedicata all'antropologia era stata esposta da Hegel nel terzo volume della *Scienza della logica*, e consiste nella successione concetto-giudizio-sillogismo che innerva la Dottrina del concetto. La caratteristica di ciò che Hegel chiama Concetto, rispetto alle dimensioni dell'Essere e dell'Essenza, è che le sue determinazioni si susseguono liberamente, secondo una dinamica che Hegel battezza con il nome di *sviluppo* (Entwicklung): la libertà dello sviluppo rispetto alle fasi precedenti dell'andamento logico consiste nel fatto che ogni momento, nello svilupparsi nel momento successivo, rimane contemporaneamente se stesso. Trasposto sul piano antropologico, ciò significa che le diverse determinazioni dell'anima non vanno concepite come fasi separate e reciprocamente esclusive, ma piuttosto come passaggi necessari di un unico processo.

Hegel afferma che nella natura il piano della logica soggettiva, ovvero del Concetto, si ritrova al livello dell'organismo. La vita organica si contraddistingue per il suo essere strutturata in base a fini, ed è questa natura teleologica del vivente a essere evidenziata usualmente. Tuttavia, per il discorso che stiamo delineando è più utile evidenziare che la vita organica è strutturata sulla base di un complesso sistema di *mezzi*: ὄργανον è in prima battuta lo strumento, e se natura organica e antropologia sono accomunate dalla stessa struttura logica, ciò è proprio in nome di una con-

cezione strumentale tanto della costituzione fisiologica del vivente quanto della particolare configurazione che la vita umana assume nel proprio stadio fondamentale.

La tesi di Hegel è che nello sviluppo dell'uomo si assiste a un movimento ben preciso, il cui punto d'arrivo è il corpo considerato come termine medio di un *sillogismo*. Nella sezione sull'Oggettività della Logica soggettiva il sillogismo è proprio la forma logica della teleologia. Questo grado, che è quello che ci interessa maggiormente, viene tuttavia raggiunto solo passando attraverso due fasi precedenti, che corrispondono logicamente alla forma del concetto formale e del giudizio.

Dapprima, infatti, le determinazioni naturali dell'uomo (le sue *qualità*) si articolano su un triplice livello e ne espongono la disposizione in modo puramente immediato: gli uomini si distinguono per l'area climatica cui appartengono, per i propri tratti razziali e infine per quelle caratteristiche che ereditano dalla propria stirpe e che presentano a livello individuale sotto forma di talenti. Come nella sezione dedicata al concetto formale, le determinazioni universali, particolari e singolari dell'uomo *sono* immediatamente, permangono staticamente nella propria reciproca irrelatezza. A questo livello corpo e anima si trovano ancora in un'unità indistinta, ciò che ci viene presentato è un corpo-anima indifferenziato.

Successivamente, tutto ciò può essere negato e conservato nella forma di una pura interiorità: l'anima che Hegel definisce "senziente" (*fühlende*) consiste in una serie di fenomeni interni, ovvero in una serie di processi che coinvolgono rappresentazioni, stati emotivi e altri fenomeni che non hanno più alcun rapporto col mondo. A questo livello è importante precisare che il mondo non è ancora un *oggetto*, così come l'anima senziente non è un *soggetto*. Ancora più importante è però che sia proprio questa capacità dell'anima di ritrarsi in sé a costituire la prima manifestazione di una modalità d'essere spirituale: ciò che determina in prima battuta l'umano non è l'avere un mondo, ma la capacità di perdere il proprio mondo, di ritrarsi da esso in una pura interiorità (Žižek 2000: 75–125). In questo ritrarsi, e più precisamente nel momento della *folia*, anima e corpo sono ancora indivisi, al punto che la natura del folle consiste esattamente in questo, nell'incapacità di percepire la differenza tra l'Io e il mondo (Hegel 2000: 226). Sarebbe quindi inesatto dire che in questa fase il corpo limita l'anima; piuttosto, le determinazioni particolari dell'anima (in quanto unità ancora immediata di spirito e corpo) limitano il Sé implicitamente, nella misura in cui questo Sé sprofonda in esse e non riesce a distinguersene.

Solo adesso, finalmente, l'anima per la prima volta esperisce la scissione (ovvero quella *Ur-Teilung* in cui notoriamente il giudizio consiste per Hegel), e questa scissione si sviluppa progressivamente in una opposizione e dunque in una contraddizione *esplicita* tra la propria interiorità e una corporeità che

rimane legata al dominio dell'essere, ovvero della naturalità immediata. Il rapporto tra anima e corpo diventa un rapporto esplicito tra l'universalità formale del Sé e la particolarità del mio corpo, che in prima battuta è "indocile nei confronti dell'anima" (Hegel 2000: 245), e quindi la limita. Questa opposizione, tuttavia, è anche la condizione affinché l'anima si riappropri del corpo, e nel far ciò lo trasfiguri in qualcosa di diverso e ulteriore rispetto alla naturalità immediata di quest'ultimo. A partire da questo momento l'anima può *modellare* il corpo "facendone un docile e abile *strumento* della propria attività". (Hegel 2000: 244)

Qui per la prima volta l'anima diventa *libera*. La prima manifestazione della libertà spirituale consiste precisamente in questa operazione di addomesticamento del corpo, operazione che Hegel contrappone con forza all'idea religiosa secondo la quale gli uomini non dovrebbero avere un corpo (Hegel 2000: 244). Al contrario, per Hegel la dimensione della corporeità appartiene all'essenza dell'umano per due ragioni: la prima è che nella corporeità, ovvero in questa nuova forma di corporeità modellata dal Sé che qui stiamo analizzando, si manifesta ogni determinazione ulteriore dello spirito, dai sentimenti al pensiero (Hegel 2000: 241). In secondo luogo — e questo ci interessa in particolar modo — il corpo costituisce una dimensione precedente alla distinzione tra soggetto e oggetto, ma al tempo stesso costituisce una condizione di possibilità per la creazione di questa distinzione, o più precisamente ne è il modello archetipico fondamentale. Questo significa, da un lato, che il corpo è la prima forma di exteriorità con cui l'anima si trova ad avere a che fare, e dall'altro che questa exteriorità si trova a sua volta ad essere il punto d'accesso del Sé al mondo esterno.

È a questo punto che Hegel afferma che il corpo diventa, così, un *termine medio*. Esiste una contrapposizione tra soggetto e oggetto solo perché il corpo può mediare tra le due dimensioni, permettere al mondo esterno di influire sull'anima e all'anima di oggettivarsi nel mondo esterno. Grazie a questo passaggio è possibile affermare che Hegel ha una nozione essenzialmente tecnica del corpo, e che questa stessa nozione apre a un'idea *tecnologica* del Sé⁴. In linea con una lunga tradizione di pensiero, il corpo è

4. Il riferimento, ovviamente, è all'espressione coniata da Michel Foucault (Foucault 1988). In questo seminario Foucault distingue tra quattro tipi di tecnologie: tecnologie della produzione, dei segni, del potere, del sé. Definisce queste ultime come quelle pratiche "che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima — dai pensieri, al comportamento, al modo di essere — e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità" (Foucault 1988: 13). Se le tecnologie del potere assoggettano gli individui e li "oggettivano", direi che la tesi di Hegel potrebbe essere ricostruita in termini foucaultiani come segue: la possibilità delle tecnologie del sé fonda la possibilità delle tecnologie del potere, e a propria volta le tecnologie del potere (quello che Hegel chiamerebbe spirito oggettivo) determinano il tipo di tecnologie del sé in vigore.

concepito da Hegel come uno strumento dello spirito, ma lo spirito stesso è concepito come una struttura cui questa dimensione tecnica appartiene in modo costitutivo, nella misura in cui esso *produce* se stesso. L'uomo è tale nella misura in cui non è un fatto, ovvero non può essere ridotto a un essere immediato, ma è un prodotto: se Kant aveva individuato nella dimensione pratica una caratteristica fondamentale dell'umano, in Hegel l'accento è decisamente spostato sul lato della *ποίησις*, o meglio di una *αυτοποίησις* (Žižek, Gabriel, 2009: 103 ss.). Rispetto alla classica tripartizione aristotelica di teoria, prassi e produzione, oltretutto, il discorso hegeliano risulta fondere prassi e produzione in una dimensione unitaria e apparentemente paradossale: per Aristotele la differenza tra prassi e produzione consisteva sostanzialmente nell'interiorità o esteriorità del prodotto rispetto all'agente. (Aristotele 2000: 421–22, 1050a30 ss.). Nel caso di Hegel, invece, questa attività fondamentale dello spirito consiste in un processo di auto-produzione, ovvero — si potrebbe dire parafrasando Hegel in termini aristotelici — una produzione esterna di qualcosa che risulta poi essere parte di ciò che l'aveva prodotto. Proprio questo aspetto sarà decisivo per analizzare ulteriormente lo statuto della corporeità in relazione al mondo dei media e degli artefatti in generale.

Proprio la natura sillogistica del corpo, dunque, lo rende un corpo *umano*. Da un punto di vista hegeliano, il paragone tra la tela del ragno e il telaio dell'artigiano è puramente esteriore, dal momento che solo nel secondo caso emerge la struttura sillogistica del discorso tecnico. Alcuni interpreti avevano già rilevato che in Aristotele è presente una concezione sillogistica della tecnica: essa consiste in un'inferenza, ovvero in un processo nel quale il *λόγος* deve trovare i mezzi (*τεχνάζειν*) per realizzare ciò che desidera (Vattimo 1961: 75–77). In questo caso è il *λόγος* a costituire il termine decisivo per la delimitazione dell'ambito tecnico alla sfera dell'umano (Aristotele 1999: 1140a); nel caso di Hegel la dimensione logica viene ulteriormente analizzata, ovvero identificata con quella struttura autopoietica di esteriorizzazione e riappropriazione che ho appena messo in luce.

Ciò significa, già a questo livello preliminare, che la tecnica è l'essenza dell'umano. La coscienza, la libertà, le manifestazioni superiori dello spirito trovano tutte il proprio fondamento qui, nel corpo come strumento dell'azione del Sé. Hegel scrive a questo proposito che il corpo è “l'opera d'arte dell'anima” (Hegel 2000: 246): nell'arte si manifesta al massimo grado quell'attitudine essenziale dell'uomo, ovvero quell'attitudine poietico-tecnica che consiste nel modificare il mondo per renderlo simile a sé (Hegel 2012: 221). L'arte è uno degli aspetti fondamentali della tecnica, ma non la esaurisce. Tuttavia, è importante notare che in Hegel il rapporto mimetico tra arte e umanità è invertito: non è il corpo a essere il modello dell'arte, ma al contrario è l'opera d'arte a essere il modello perfetto per pensare il cor-

po umano, ovvero quel corpo che l'uomo plasma fin da bambino. Non è un caso che Hegel definisca il corpo formato e spiritualizzato come un *segno* dell'anima (Hegel 2000: 246), così come l'opera d'arte è nella propria essenza un segno dell'idea (Hegel 2000: 413).

Nella misura in cui questa dimensione teleologica prevede ancora una distinzione tra mezzo e fine, Hegel precisa che tutto ciò è adatto a descrivere lo spirito *finito*. Eppure, nella connotazione tecnica dello spirito finito si manifesta la struttura fondamentale dello Spirito in quanto tale, quel movimento che Hegel descrive precisamente come una costante tensione tra esteriorizzazione e riappropriazione. Se già Kant aveva scritto, nella sua *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, di una disposizione tecnica data all'uomo come genere (Kant 1994: 217), Hegel giustifica la dimensione tecnica a livello sistematico. Ciò comporta due differenze essenziali: innanzitutto in Hegel la tecnica non è più un semplice dato (non una semplice disposizione, *Anlage*, Hegel 2000: 242), ma è un aspetto dedotto dalla più generale natura dello Spirito in quanto tale. Secondariamente, la tecnica non è più semplicemente subordinata alla dimensione pratica⁵, al regno della libertà e della legge morale, ma ne costituisce una condizione fondante. Per queste due ragioni, Hegel è autore di una antropologia della tecnica che si iscrive all'interno di una più generale *metafisica della tecnica*⁶.

3. Corpo e seconda natura

Come si è visto, in questa fase dell'*Antropologia* l'anima riesce per la prima volta a opporre a sé il corpo come qualcosa di limitante, e dunque di modellabile. In riferimento all'anima, che qui per la prima volta si determina come una sorta di proto-soggettività, "la corporeità è determinata come essere esterno ed immediato e come barriera". (Hegel 2000: 240) L'operazione plastica con cui l'anima supera questa barriera consiste in un processo legato a una serie di *esercizi*, ovvero alla ripetizione di gesti e di pratiche. Anche qui, l'influsso di Aristotele è decisivo⁷. Kant aveva certamente affermato, nell'*Antropologia*, che l'uomo si contraddistingue per il fatto di essere ciò che egli stesso fa di sé. Questa affermazione tuttavia era declinata in un senso morale-pratico, e fondata dunque sull'esistenza di un fatto, il fatto della ragione, che caratterizza l'uomo nella misura in cui esso è immediatamente

5. Sulla lettura critica dell'abitudine da parte di Kant cfr. Ferrarin 2016: 149–151.

6. In questa sede basti dire che propongo questa tesi con toni e modalità differenti rispetto alle note posizioni di Martin Heidegger (o, in Italia, Emanuele Severino), dal momento che l'idea di una metafisica della tecnica non coincide con l'idea della tecnica come compimento della metafisica.

7. Sull'ispirazione aristotelica del concetto hegeliano di abitudine e di seconda natura rimando al fondamentale Ferrarin 2004, in particolare pp. 278–283.

riconosciuto come un essere capace di agire morale. Nel caso di Hegel, invece, tutto ciò è sostituito da una generica attitudine autopoietica, che ne determina geneticamente la rosa delle facoltà ma al tempo stesso impedisce di pensare a un qualsiasi tratto dell'uomo come a qualcosa di semplicemente dato. Al posto delle disposizioni (*Anlagen*) come fatti si trovano nell'uomo delle *abitudini*.

Nel pensiero aristotelico la parola ἔξις descrive una vasta gamma di caratteristiche dell'uomo, in particolare quella morale. La tecnica appare come soltanto una di queste: Aristotele la descrive come uno “stato abituale produttivo unito a ragione” (Aristotele 1999: 228, 1140a8). In questo modo la tecnica figura tra le caratteristiche proprie dell'umano, ma non ne esaurisce la sostanza. In Hegel, al contrario, ogni abitudine è sostanzialmente un'abitudine di tipo tecnico, dal momento che ad ogni grado dello spirito il fondamento ineludibile è costituito da quel particolare modo di rapportarsi al proprio corpo che abbiamo appena analizzato. La disposizione tecnica diventa la disposizione fondamentale⁸.

Quella di Hegel, dunque, è sostanzialmente una *antropotecnica* nel senso in cui ne ha scritto Peter Sloterdijk (Sloterdijk 2009). L'idea sloterdijkiana, secondo la quale al fondamento di tutta una serie di fenomeni culturali, politici e spirituali nella storia umana ci sarebbe l'idea di esercizio, trova una perfetta espressione nell'affermazione hegeliana che l'abitudine è la dimensione essenziale e onnipresente dello spirito finito⁹. Usando una categoria cara a Sloterdijk, in Hegel si trova esplicitamente un'idea della prassi umana come di una *atletica* (Hegel 2000: 244). La cultura stessa (*Bildung*) è un *bilden*, un'operazione formatrice, plastica e dunque ancora una volta fondata sull'esercizio. Il lavoro, la spiritualità, la produzione artistica, il gioco non costituiscono delle alternative rispetto all'esercizio, ma sono delle modalità di esso.

La parola “disposizione” è di particolare importanza in quanto esprime precisamente il superamento della dimensione del dato: essa costituisce una capacità ottenuta, un essere che è stato prodotto, una passività frutto di una attività. Nel linguaggio di Hegel, con l'abitudine l'anima riduce “la particolarità dei sentimenti (anche della coscienza) ad essere, in lei, una determinazione solamente essente.” (Hegel 2000: 238) In quanto solamente essente, ogni

8. Rispetto alla *Anlage* kantiana, l'abitudine in senso aristotelico (e hegeliano) ha una natura del tutto peculiare. Per Hegel essa è sì immediatezza, ma immediatezza posta; per Aristotele, conformemente, la disposizione è una potenza generata da un atto.

9. Nel testo citato Hegel specifica che la differenza tra l'uomo comune e gli atleti o gli acrobati è solo che l'uomo comune non fa dell'esercizio un fine in sé. Hegel è praticamente assente dagli scritti in cui Sloterdijk espone la propria filosofia dell'esercizio, dal saggio *Im selben Boot* fino al più celebre e rilevante *Devi cambiare la tua vita*. Antonio Lucci tuttavia che la nozione gehleniana di seconda natura è alla base di quella sloterdijkiana di antropotecnica (Lucci 2010: 7). Se è così, dato l'evidente influsso del pensiero classico tedesco su Gehlen non è difficile tracciare una linea diretta tra l'antropologia hegeliana e la proposta teorica del filosofo di Karlsruhe.

determinazione è quindi un che di immediato, ma un immediato che è frutto di una particolare mediazione (nel linguaggio di Hegel, “un qualcosa di posto che assume la figura di un immediato”, Hegel 2000: 243).

Tutto ciò si esprime al massimo grado nella nozione di *seconda natura*, che Hegel utilizza per parlare dell’abitudine. Con l’esercizio l’uomo crea per se stesso una seconda natura, ovvero una condizione che non è più quella immediata in cui egli si è ritrovato, e che nondimeno è *natura*, per così dire una seconda immediatezza. La semplice ripetizione mantiene l’uomo legato alla propria dimensione finita, naturale, *animale* (nel linguaggio di Hegel, la ripetizione appartiene ancora alla logica della riflessione, e produce dunque solo universali astratti). Se l’Antropologia è la sezione in cui lo spirito non sa ancora di essere spirito, ma è già spirito, la disposizione tecnica dell’uomo a questo livello riguarda ancora il suo essere un ente di natura.

Arnold Gehlen ha evidenziato il ruolo essenziale della filosofia classica tedesca nel riconoscimento del valore dell’estraniamento per la nascita e lo sviluppo della cultura (Gehlen 1983: 425 ss.)¹⁰. Per questa ragione, Gehlen assegna al termine “seconda natura” un significato centrale (Gehlen 2010: 120–121), come Hegel spesso suggerisce di fare in contrapposizione a chi vorrebbe fare della seconda natura un qualcosa di inessenziale o addirittura dannoso. Se una lunga tradizione di pensiero di ispirazione marxiana, che va da Lukàcs a Marcuse, ha individuato nella nozione di seconda natura un elemento reificante e alienante (Lukàcs 1977: 257–286; Marcuse 1969: 11; ma anche Horkheimer 1935: 18), in Hegel al contrario questa dinamica assume un valore decisivo¹¹.

D’altra parte, con il termine “seconda natura” si manifesta al tempo stesso la portata mediologica del discorso hegeliano. A questo punto la materia viene finalmente superata, spiritualizzata e quindi mostrata nella propria inessenzialità. Questo non significa che la materia (il corpo) *scompare*. Essa si limita a scomparire *come materia*. Ciò è esattamente quanto accade nel rapporto tra il supporto mediale e il medium: la materia (la tela del quadro) non scompare, ma diventa invisibile nella misura in cui si trasfigura in qualcosa di qualitativamente diverso rispetto alla propria natura immediata (Groys 2000: 7–38). La naturalità dell’uomo non viene obliterata, ma trasfigurata (“Il corpo non entra più in considerazione secondo l’aspetto del suo processo organico”, Hegel 2000: 247). Il corpo rimane come me-

10. Secondo Gehlen sarebbe stato Fichte ad aver partorito l’idea che la libertà consista nella riappropriazione di ciò che era stato estraniato dal soggetto. Gehlen specifica anche che nel caso di Fichte questo pensiero appariva nella sua forma più astratta, ovvero nelle vesti di una “assurda filosofia della coscienza” (Gehlen 1983: 426). Un confronto tra i concetti di prassi e di produzione nel pensiero di Fichte e di Hegel sarebbe di centrale importanza per ricostruire la storia di questa intuizione fondamentale.

11. Altri autori più aperti al riconoscimento del valore della tecnica come dimensione fondamentale dell’umano fanno un uso diverso della nozione di seconda natura (oltre al già citato Gehlen, basti fare l’esempio di Benjamin [1989: 688]).

dium originario, come strumento che può essere a sua volta plasmato e addomesticato, esteso e modificato.

Nell'Antropologia appaiono per la prima volta la facoltà linguistica, quella semiotica e quella simbolica, che vengono di fatto riconosciute come media originari: nel linguaggio, con il segno e con il simbolo l'uomo diventa capace di superare la dimensione naturale, estraniarsene e usare liberamente la materia come un medium per esprimere qualcosa di appartenente a un mondo superiore. Per questo Hegel può scrivere che

dal punto di vista puramente corporeo, l'uomo non è molto diverso dalle scimmie, ma, mediante l'apparenza del suo corpo, penetrata di spirito, egli si differenzia da quell'animale a tal punto che tra l'apparenza di quest'ultimo e quella d'un uccello c'è minor differenza di quanta ce ne sia tra il corpo dell'uomo e quello della scimmia. (Hegel 2000: 248)

Nel momento in cui il corpo è abbassato a segno (Hegel 2000: 108), ciò che esso era in quanto semplice organismo naturale diventa irrilevante.

L'inessenzialità della materia, in effetti, comporta un estremo depotenziamento della distinzione tra il corpo naturale e quel *corpo artificiale* che interviene ai livelli superiori dello spirito¹². Più precisamente, non sembra scorretto affermare che per Hegel è impossibile parlare davvero di corpo naturale in riferimento all'uomo. Non è un caso, d'altra parte, che l'esempio scelto da Hegel per spiegare il meccanismo dell'abitudine sia proprio la scrittura, ovvero una pratica che richiede l'utilizzo di un determinato strumento artificiale per essere portata a termine (Hegel 2000: 245–6).

Tutto ciò sembra suggerire un sorprendente accordo con le posizioni fondamentali sulla natura dei media che Marshall McLuhan avrebbe espresso sistematicamente nel suo *Understanding media* (McLuhan 1964). Questo accordo si articola fondamentalmente in tre punti: innanzitutto il riconoscimento della medialità come dimensione caratteristica dell'umano; in secondo luogo l'idea che il contenuto di un medium è sempre un altro medium; infine, la consapevolezza della natura essenzialmente ambigua del medium stesso¹³.

12. Questo aspetto costituisce, a mio avviso, uno dei punti di maggiore forza dell'analisi hegeliana, o almeno uno dei punti di maggior interesse per quanto riguarda il dibattito contemporaneo. Da diversi anni si mette seriamente in discussione l'idea che si possa distinguere nettamente tra enti naturali e artefatti (si pensi ad esempio a Bruno Latour), e con lo sviluppo delle biotecnologie, degli *enhancement* e delle protesi questa distinzione stessa appare sempre più un peso piuttosto che una risorsa teorica. Questo ovviamente non significa che in Hegel manchi una distinzione tra il corpo naturale e il corpo spirituale, nonostante la mancanza di una forte distinzione nell'uso dei termini "Leib" e "Körper" (Russon 1997: 135–136). Il problema, più sottilmente, è capire in cosa consiste la distinzione tra naturale e spirituale.

13. Il riferimento a McLuhan sarebbe chiaramente datato in riferimento a specifiche posizioni relative ai mass media. In questo caso si è scelto di procedere in questa direzione in quanto McLuhan

Per quanto riguarda il primo punto, in McLuhan il discorso è fortemente incentrato sulla dimensione della tecnologia, ovvero degli artefatti grazie ai quali l'uomo è già da sempre calato in un sistema mediatico che ne influenza e in certo modo ne determina la natura. Nel caso di Hegel, invece, il discorso si fa molto più profondo: la dimensione tecnologico–mediologica interviene già alla radice della conformazione stessa dell'uomo, ed è a propria volta giustificata sulla base di una vera e propria ontologia della mediazione¹⁴. Qui, in sostanza, si consuma la differenza tra una teoria dei media e una filosofia dei media: i termini hegeliani *Instrument* e *Werkzeug*, ricorrenti nelle pagine dell'Antropologia, trovano il proprio significato più profondo in riferimento alla nozione logica di *Mittel*, che è invece al centro dell'analisi hegeliana del processo teleologico. Se la dimensione mediologica è a fondamento della concezione hegeliana dell'umano, essa rimane al tempo stesso il filo conduttore di ogni successivo passaggio nell'analisi delle diverse facoltà e determinazioni dello spirito finito.

Per quanto riguarda il secondo punto, ogni strumento è a propria volta un'appendice di qualcosa che si presenta già come uno strumento, ad esempio della mano, che è Hegel stesso a definire “strumento degli strumenti.” (Hegel 2000: 248) Nella misura in cui il corpo è medium originario, ogni altro medium appare come un'estensione del corpo stesso, e il corpo figura a propria volta come un'estensione (un segno) dell'anima.

Infine, ho già notato come Hegel sottolinei più volte l'importanza dell'abitudine per lo sviluppo della libertà. E tuttavia, la libertà garantita dall'abitudine è strutturalmente duplice: in essa l'uomo è al tempo stesso padrone e schiavo. Avendo il corpo come barriera, chiaramente l'anima non è libera; ma nella misura in cui essa plasma il corpo e se ne appropria, l'insieme delle determinazioni che essa produce limitano a sua volta la sua libertà. McLuhan descrive benissimo questa dinamica nel capitolo di *Understanding Media* intitolato *L'amore per gli aggeggi. Narciso come narcosi*: ogni estensione è a propria volta un'amputazione, ogni potenziamento è al tempo stesso un'inibizione. In altre parole, la seconda natura dell'uomo è pur sempre natura: “per quanto l'uomo, da un lato, si liberi grazie all'abitudine, questa d'altro lato ne fa il suo schiavo.” (Hegel 2000: 243) L'abitudine mantiene l'ambiguità del medium già evidenziata nel riferimento platonico al *φάρμακον*: non si

ha inaugurato un modo di rapportarsi ai media che è rimasto pressoché immutato nei suoi allievi, almeno dal punto di vista dei fondamenti teorici. In particolare, ciò che conta della linea mcluhaniana è una nozione globalmente mediologica della tecnica: secondo McLuhan strumento e medium sono fondamentalmente sinonimi (Wiesing, 2012: 236).

14. Più propriamente, in McLuhan l'uomo è già da sempre configurato dal sistema mediatico in cui egli nasce e cresce. In Hegel, invece, l'interesse è spostato sul passaggio dal corpo naturale al corpo tecnicizzato, presupponendo una dimensione precedente all'influsso dei media (dal punto di vista sistematico).

tratta di una semplice lista di pro e contro, di vantaggi e svantaggi, ma di una costitutiva duplicità in base alla quale ciò che libera l'uomo è *esattamente* ciò che lo limita¹⁵. L'impostazione hegeliana sembra dunque fare un uso puramente descrittivo della nozione di seconda natura, sottraendosi alla contrapposizione tra spiritualisti e materialisti, ma ancor di più alla più recente disputa tra apocalittici e integrati.

L'antropologia hegeliana è di stampo mediologico perché in essa nulla preesiste alla medialità. L'anima non è una coscienza già formata che si serve di uno o più strumenti, tra cui il corpo, ma è un'istanza che si produce nell'atto stesso con cui si rapporta a degli strumenti. Contraddicendo l'immagine corrente dell'idealismo, secondo la quale esso consisterebbe nell'affermare la materia come un prodotto del pensiero, il pensiero stesso — ovvero la ragione umana — è un prodotto di un determinato rapporto con la materia, emerge da un contesto naturale. Nel '900 la paleontologia e l'antropologia culturale avrebbero messo in luce l'effetto retroattivo della tecnica sulla struttura cerebrale e fisiologica dell'uomo (Gehlen 2010, ma soprattutto Leroi-Gourhan 1964); senza arrivare a tanto, il testo hegeliano si distingue ad ogni modo per una concezione straordinariamente moderna del significato della tecnica in riferimento all'uomo. La specificità dell'antropologia consiste nell'analizzare la tecnica come disposizione umana e non come semplice collezione di artefatti o come sistema di rapporti di produzione e controllo. Il fatto che gli oggetti tecnici non appaiano esplicitamente nell'analisi garantisce la radicalità di quest'ultima, dal momento che permette di concentrarsi sulla mediazione e non sul mediato, sulla natura strutturalmente e geneticamente mediale dell'uomo piuttosto che sulla descrizione empirico-fattuale della sua condizione di produttore o utente.

4. Dal corpo esteso alla mente estesa

Finora ho tentato di mostrare che in Hegel è presente al tempo stesso un'idea del corpo come estensione dell'anima e un'idea del corpo come strumento a propria volta estendibile. In questo senso, ho suggerito che in Hegel è presente una determinata teoria del corpo esteso, che coincide alla nozione di medium nell'antropologia della tecnica di stampo mcluhaniano. Tuttavia, di recente un'altra lettura del testo hegeliano ha individuato in esso un'anticipazione della teoria della mente estesa, così come questa è stata formulata nel 1998 da Andy Clark e David Chalmers.

15. Questo significa che nella nozione di seconda natura non interviene un elemento di critica a un modello di produzione o di vita, ma semplicemente la consapevolezza del fatto che ci troviamo ancora nella dimensione dello spirito *finito*, e che la natura mediale dell'uomo è costitutivamente affetta da questa duplicità.

La tesi della mente estesa di Clark e Chalmers consiste nell'affermare che gli oggetti esterni possono essere parte di processi cognitivi, e dunque che sarebbe possibile (e teoricamente fruttuoso) considerare alcuni aspetti del mondo esterno come facenti effettivamente parte della mente, che non andrebbe più limitata entro i confini del cranio e della pelle (Clark, Chalmers 1998: 13). Il fatto che gli oggetti esterni siano parte attiva dei processi cognitivi, ovvero che essi giochino un ruolo centrale nel processo cognitivo stesso e non ne siano semplicemente l'oggetto, giustifica la definizione di *esternalismo attivo* per questa tesi.

Anthony Crisafi e Shaun Gallagher hanno successivamente discusso questa tesi in riferimento alla filosofia hegeliana. A ragione, essi aprono il discorso notando che i risultati che Clark e Chalmers presentano nei propri lavori sul tema sono piuttosto modesti, nella misura in cui non affermano nulla di sorprendente se non dal punto di vista della filosofia della mente di area analitica. La motivazione di Crisafi e Gallagher è che il pensiero classico — più precisamente Hegel — aveva già espresso questa posizione, e in modo molto più radicale. Hegel non solo sarebbe un esternalista attivo — espressione che si accorda perfettamente a un autore che considera l'uomo stesso come prodotto di un'attività e non come un semplice fatto — ma considererebbe la mente estesa non solo dagli oggetti tecnologici che tutti noi usiamo quotidianamente per supportare il nostro pensiero e le nostre azioni, bensì anche e soprattutto dalle istituzioni sociali e politiche (Crisafi, Gallagher 2010: 124). Per questa ragione, la concezione hegeliana di spirito oggettivo anticiperebbe in modo ben più approfondito la posizione dell'esternalismo attivo.

In effetti, la proposta di Clark e Chalmers appare limitata dalla scelta di ignorare completamente il pensiero classico, ma ancora di più dalla mancata considerazione dei risultati dell'antropologia e della teoria dei media novecentesche. Un confronto con le teorie di Marshall McLuhan, Pierre Lévy o Derrick De Kerchove permetterebbe di inserire la teoria della mente estesa in un dibattito decennale che mostra già dalla fine degli anni '50 una certa attenzione al superamento della barriera tra coscienza e mondo esterno¹⁶.

In questo articolo difendo una posizione diversa da quella di Crisafi e Gallagher, ma non per forza incompatibile con essa. È senz'altro vero che la filosofia dello spirito oggettivo hegeliano è una teoria della mente estesa, tanto che questa espressione potrebbe essere utilizzata come una parafrasi delle parole stesse di Hegel: lo spirito oggettivo è spirito che si fa oggettivo

16. Di particolare importanza sarebbero anche gli studi sempre più diffusi sul design, sulla moda e la branca dell'antropologia del consumo, fondata da Daniel Miller e finalizzata esplicitamente a sottolineare il ruolo centrale degli oggetti nello sviluppo dell'idea che l'uomo stesso ha di sé.

nel mondo (Hegel 2000: 353). Tuttavia, Crisafi e Gallagher non distinguono a sufficienza tra le due dimensioni, quella degli oggetti tecnologici e quella delle istituzioni sociali, e per questa ragione ritengono di poter parlare dei primi così come parlano delle seconde. Mi sembra invece opportuno sottolineare che in Hegel è presente in modo altrettanto fondato una teoria del *corpo esteso*, presentata nella filosofia dello spirito soggettivo, e che questa teoria è una condizione di possibilità della seconda.

La differenza può essere espressa così. Scopo dell'Antropologia è mostrare in che modo l'uomo può — secondo il modello offerto dal proprio corpo — rapportarsi al mondo esterno e trasformarlo in un estensione di sé: se l'uomo non potesse fare questo, ancor meno potrebbe oggettivare se stesso in un sistema di dinamiche sociali, produttive e comunicative. Questo significa, in termini concreti, che l'esistenza delle istituzioni sociali e politiche, l'esistenza di apparati comunicativi e sistemi di informazione, presuppone la capacità da parte dell'uomo di riconfigurare il proprio corpo in modo da poter fruire di essi. Crisafi e Gallagher fanno l'esempio dei contratti come di un'istituzione sociale che costituisce uno strumento fondamentale nei processi cognitivi, decisionali e comportamentali degli uomini (Crisafi, Gallagher 2010: 126). In questo esempio occorre specificare che l'esistenza del contratto come istituzione presuppone una certa serie di pratiche e capacità consolidate, su tutte quella di leggere e scrivere, che hanno il proprio fondamento in una certa educazione del corpo.

Questo significa che il mondo spirituale creato dall'uomo si fonda, e non può non fondarsi, su un mondo naturale plasmato in modo da esserne il supporto mediale. Se nello spirito oggettivo si considera lo *spirito come oggetto*, nello spirito soggettivo ciò che conta è il modo in cui è possibile considerare *l'oggetto come spirito* (Hegel 2000: 97). La dimensione dello spirito oggettivo è senz'altro utile a catturare un aspetto dei media e della tecnologia, più precisamente quello che vede nei mass media, ad esempio, un sistema prodotto dall'uomo ma relativamente indipendente dal controllo degli individui¹⁷. Nella Fenomenologia l'oggetto esterno è inteso o sotto

17. D'altra parte le due dimensioni sono strettamente interconnesse. Basti qui richiamare velocemente che l'altro luogo del sistema in cui la nozione di seconda natura interviene è nello spirito oggettivo, precisamente nella sezione sull'Eticità. Italo Testa ha proposto la distinzione tra un senso soggettivo e un senso oggettivo della seconda natura (Testa 2009: 353). Diverse analisi filosofiche del problema della tecnica si soffermano su questo aspetto, ovvero sulla tecnica come *apparato* o *sistema*. Le analisi di Jacques Ellul o Emanuele Severino, ma anche alcuni sviluppi delle riflessioni di Martin Heidegger, Günther Anders o più di recente Byung-Chul Han, sottolineano con estrema forza questa dimensione extra-soggettiva, per così dire strutturale della tecnica, spesso con toni che vanno dal preoccupato al catastrofico. Queste posizioni sembrano replicare da lontano e su livelli diversi la critica alla nozione di seconda natura avanzata da alcuni autori di area marxista e francofortese. Rispetto a queste posizioni, l'analisi di Hegel si muove su un piano più fondamentale, tentando di descrivere le modalità in cui l'uomo strutturalmente (e dunque inevitabilmente) organizza la propria essenza e la propria esistenza.

il profilo contemplativo, dimensione che non si presenta mai nella nostra relazione quotidiana ai media, o sotto il profilo del desiderio. Invece le prime battute della filosofia dello spirito oggettivo riconoscono certamente la Cosa come termine medio, così come il corpo nell'Antropologia, ma ne affrontano solo l'aspetto di puro medium tra individui, riducendo il rapporto tra individuo e cosa alla cosa come estensione della volontà. (Hegel 2000: 357) La dimensione antropologica è invece decisiva nella misura in cui fornisce un modello perfetto per pensare la fruizione del medium da parte dell'individuo: in un rapporto pre-oggettivo con lo strumento, l'uomo incorpora il medium e lo trasforma in un'estensione di sé. Come si è visto, la cultura al suo grado fondamentale consiste proprio in questo.

Se tutto ciò non viene affrontato esplicitamente, è solo perché al livello in cui compaiono i media questo aspetto è già stato superato, è presupposto ma non entra a far parte della specifica natura degli oggetti trattati: parlare del contratto come di un pezzo di carta scritto in un certo modo significa fermarsi a un livello più basso di quello che lo rende effettivamente un qualcosa di appartenente alla dimensione dello spirito oggettivo, un *oggetto sociale* nel linguaggio contemporaneo.

Contrapporre la teoria del corpo esteso alla teoria della mente estesa sarebbe un errore teorico imperdonabile, soprattutto dal punto di vista dello stesso Hegel. Piuttosto, la teoria del corpo esteso integra la teoria della mente estesa in due punti: prima di tutto, la mette finalmente in contatto con gli studi antropologici e mediologici sullo stesso tema e che presentano le stesse conclusioni. Secondariamente, recupera sul terreno del sistema hegeliano quanto lo stesso Hegel ha più volte fatto presente: ciò che emerge nell'Antropologia si ripresenta per forza di cose a tutti i livelli dello spirito.

Questo non significa solo che anche lo spirito oggettivo sarà dominato dai meccanismi dell'abitudine e della ripetizione, ma anche che, se effettivamente è l'uomo come corpo animato che si sviluppa prima in una coscienza e poi in una società, la corporeità rimane una condizione imprescindibile di ogni grado superiore. Ancora una volta, il superamento del corpo non è la sua obliterazione, ma appunto la sua estensione. Si è visto che ciò che sfuma la centralità della distinzione naturale/artificiale è proprio la medialità: in una formula, ad una concezione del *corpo come medium* si affianca una concezione del *medium come corpo*. Il nostro rapporto con i media è innanzitutto di tipo corporeo, non di tipo mentale, ovvero è legato a una limitazione che va progressivamente superata, così come accade ad esempio nel confronto tra autocoscienze nella seconda sezione della Fenomenologia (Hegel 2000: 273). Gli utilizzi più recenti della nozione di seconda natura si innestano in una concezione dell'intersoggettività che vede quest'ultima come l'incontro tra coscienze "pure", mediate in modo trasparente dal linguaggio e dalla condivisione di uno "spazio delle

ragioni". (McDowell 1994: 83) Al contrario, nel pensiero di Hegel è ben presente la consapevolezza non solo della natura conflittuale dell'incontro tra soggetti, ma soprattutto del fatto che i soggetti sono mediati da istanze di tipo (deutero)naturale, ovvero corporeo.

Corpo esteso e mente estesa sono dunque due fasi di un unico processo con cui l'uomo arriva ad appropriarsi del mondo esterno e a farlo identico a sé. Se non altro, questa analisi ha mostrato che non è possibile ridurre la filosofia della tecnica hegeliana a una singola sezione del suo sistema. Piuttosto, ad una concezione profondamente tecnico–mediologico dell'uomo corrisponde un'articolazione su una molteplicità di livelli, grazie alla quale è possibile trovare il filo conduttore attraverso i numerosi aspetti con cui la tecnologia si presenta davanti ai nostri occhi.

Alla luce di tutto questo, sarebbe interessante considerare l'effettiva utilità di una rilettura dell'antropologia hegeliana in riferimento all'ormai decennale dibattito sul post–umano. In particolare, l'idea di una natura umana è meno presente nel testo hegeliano di quanto non sia invece presente il riferimento alla *componente naturale* dell'uomo, costitutivamente oggetto di una serie di interventi e operazioni plastiche volte a fare dell'uomo mai un ente, ma sempre un prodotto di sé, forse in modo ben più radicale di quanto non volesse Kant con il suo concetto di una antropologia pragmatica.

Se al centro della riflessione hegeliana sull'uomo c'è una concezione che non è difficile definire antropotecnica, l'accento posto sul tema della mediazione consente di considerare Hegel un autore particolarmente prezioso per avviare una seria riflessione teorica sul senso di una filosofia dei media, espressione che ancora oggi rimane poco chiara e legata a singole proposte teoriche più che ad un ambito disciplinare ben definito.

Riferimenti bibliografici

- ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- , *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Natali, Laterza, Roma–Bari 1999.
- BENJAMIN W., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Band VII, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989.
- CLARK A., CHALMERS, D., *The Extended Mind*, « Analysis », 58, n. 1, 1998, pp. 7–19.
- CRISAFI A., GALLAGHER S., *Hegel and the extended mind*, « AI & Society », 25, 1, 2010, pp. 123–129.
- FERRARIN A., *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016.
- , *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2004.
- FOUCAULT M., *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault* (1988); trad. it. S. Marchignoli, *Tecnologie del Sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

- GEHLEN A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940; trad. it. di V. Rasini, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010.
- , *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di G. Auletta, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990.
- GROYS B., *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, Carl Hanser, München 2000; trad. it. di C. Badocco, *Il sospetto. Per una fenomenologia dei media*, Bompiani, Milano 2010.
- HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*; trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.
- , *Vorlesungen über die Ästhetik, Band I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; trad. it. di F. Valagussa, *Estetica*, Bompiani, Milano 2012.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse, Band III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986; trad. it. di A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La filosofia dello spirito*, UTET, Torino 2000.
- HORKHEIMER M., *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, « Zeitschrift für Sozialforschung », IV, n. 1, 1935, pp. 1–25.
- KANT I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798]; trad. it. di G. Vidari riveduta da A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma–Bari 1994.
- KITTLER F., *Die Nacht der Substanz*, in C. Pias, J. Vogl, L. Engell, O. Fahle, B. Neitzel, *Kursbuch Medienkultur: die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*, Dt Verlag, Stuttgart 1999.
- LEROI–GOURHAN A., *Le geste et la parole. Technique et language*, Albin, Paris 1964; trad. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977.
- LUCCI A., *Il problema dell'uomo tra Peter Sloterdijk e Arnold Gehlen: una questione antropologica*, « Lo Sguardo », n. 3, 2010.
- LUKÀCS G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Werke*, Band II, Luchterhand Verlag, Darmstadt 1977.
- MARCUSE H., *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston 1969.
- MCDOWELL J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge–London 1994.
- MCLUHAN M., *Understanding Media. The Extensions of Man*, McGraw–Hill, New–York 1964; trad. it. di E. Capriolo, *Capire i media. Gli Strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 2011.
- MERSCH D., *Medientheorien zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2006.
- PETERS J.D., *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*, University of Chicago Press, Chicago 1999.
- PLANTY–BONJOUR P., *Hegel's concept of action as unity of poiesis and praxis*, in L.S. Stepelevich, D. Lamb, (Eds.) *Hegel's Philosophy of Action*, Humanities Press, New Jersey 1981.
- RIEDEL M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels* [1965], Ullstein, Frankfurt am Main 1986.
- RUSSON J., *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of Toronto Press, Toronto 1997.
- SLOTERDIJK P., *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009; trad. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

- TESTA I., *Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space*, "Critical Horizons", 10, 3, 2009, pp. 341–370.
- VATTIMO G., *Il concetto di fare in Aristotele*, Università degli Studi di Torino, Torino 1961.
- WIESING L., *Was sind Medien?*, in S. Mücken, A. Roesler, *Was ist ein Medium?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2012.
- ŽIŽEK S., GABRIEL M., *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London 2009.
- ŽIŽEK S., *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 2000.