

# ***Leib o Körper, chair e corpus: la filosofia e la nozione di corpo.***

## **Intervista a Mauro Carbone**

a cura di Claudio Rozzoni e Matteo Bianchetti

**Potrebbe, per incominciare, spiegarci attraverso quale percorso e tramite quali autori (non solo filosofi) la nozione di corpo è diventata centrale in gran parte della filosofia del Novecento?**

Non è tanto la nozione di corpo genericamente inteso a diventare centrale nella filosofia del Novecento. Sono, più in specifico, le nozioni di “corpo animato” e di “corpo vissuto” in quanto affermano un’esperienza della corporeità diversa dalla concezione che può riassumersi nelle nozioni “corpo-oggetto” o di “corpo-rappresentazione”. Quest’ultime esprimono a loro volta la concezione che ha tradizionalmente sotteso il pensiero dell’Occidente, contribuendo in modo decisivo a caratterizzarlo in senso *metafisico*: a caratterizzarlo cioè quale pensiero che colloca la verità oltre le cose sensibili. Le nozioni di “corpo-oggetto” o “corpo-rappresentazione” servivano infatti a separare il corpo dall’anima ponendolo in una posizione subordinata rispetto a questa. Ciò vale tanto per la caratterizzazione platonica del corpo quale prigioniero dell’anima, quanto per quella cartesiana del corpo come *res extensa* distinta dalla *res cogitans*. In ogni caso si trattava di un *corpo che ho*, mentre il Novecento è andato piuttosto sottolineando una caratterizzazione del corpo quale *corpo che sono*.

Direi che quest’ultima tendenza, ancor prima che nel Novecento, la si può ritrovare nel *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, la cui prima edizione risale al 1819. In effetti vi si parte, appunto, da una caratterizzazione del corpo come rappresentazione all’interno di una più ampia caratterizzazione del mondo come mia rappresentazione. Poi ci si domanda: se il mondo risulta una mia rappresentazione, come succede che io possa oltrepassare questo modo che ho di conoscerlo, per arrivare a farne un’esperienza più profonda: quella dell’essenza stessa del mondo non già come rappresentazione, ma come volontà? Come posso squarciare il velo di Maya delle rappresentazioni giungendo a individuare nella volontà l’essenza del mondo?

La risposta di Schopenhauer indica proprio nel corpo il “passaggio sotterraneo” (così lui si esprime) dal mondo inteso come rappresentazione al mondo come volontà. Egli sottolinea infatti che nell’appetito, nelle tensioni, nel desiderio sessuale noi facciamo un’esperienza del nostro corpo che ci fa andare oltre la sua caratterizzazione in termini di “rappresentazione”, rivelando così piuttosto un’incarnazione della volontà. Tale rivelazione ci consente allora di passare al di là della conoscenza del mondo quale rappresentazione, arrivando, infine, a considerare la volontà come il principio che costituisce, appunto, l’essenza di tutta la realtà.

Questa rivelazione del corpo come esperienza primaria della volontà trapassa poi nella nozione nicciana di “dionisiaco”: il principio dell’esaltazione scatenata dei sentimenti e degli istinti che non a caso Nietzsche pone in un rapporto complementare e insieme conflittuale con l’“apollineo”, principio dell’armonia e dell’equilibrio. Proprio su quella considerazione del corpo e sulla conseguente esigenza di riabilitare il dionisiaco s’innestano allora la polemica di Nietzsche contro il cristianesimo e l’invito di Zarathustra a rimanere *fedeli alla terra*, nel senso di rimanere fedeli a tale esperienza della corporeità.

Questo mi sembra uno dei filoni che contribuiscono a porre al centro del pensiero del Novecento la considerazione del corpo come animato o vissuto. A sua volta, questo filone ne influenza un altro costituito dalla psicoanalisi. Certo, nei primi testi di Freud si parte da una concezione ancora meccanicistica del corpo, in cui l’istinto risulta una sorta di struttura che, appunto meccanicisticamente, condiziona l’intera esistenza dell’individuo. Successivamente Freud procede però a un progressivo anche se forse mai completo affrancamento da questa concezione, descrivendo i rapporti tra sessualità ed esistenza in modo tale da offrire una caratterizzazione della corporeità convergente con quella prima indicata con l’espressione “corpo vissuto”.

Anche molta della letteratura del Novecento fornisce peraltro un resoconto instancabile dell'esperienza del corpo inteso come "animato" o "vissuto". Basti pensare a scrittori come Proust, che indica nel corpo il custode della memoria più profonda, quella *involontaria*, oppure come Joyce, Gide o Valéry, per il quale la coscienza della corporeità dà luogo anche all'esperienza dell'ossessione dell'altro, in quanto è all'altro che la mia corporeità non smette mai di rinviare.

**Nella quinta delle sue *Meditazioni cartesiane*, Edmund Husserl tematizza le differenti e cruciali nozioni di *Koerper* e *Leib*. Potrebbe spiegarci in cosa consistono e quale importanza e ruolo rivestono nell'ontologia della "carne" di Merleau-Ponty?**

*Koerper* è il nome che Husserl utilizza per designare appunto il "corpo-oggetto" o "corpo-rappresentazione": il corpo in quanto occupa un certo spazio e risponde quindi a certe misure, il corpo in quanto *res extensa*, insomma, ridotta alla mera misurazione di certe quantità (peso, larghezza, lunghezza, etc.). E' chiaro come una simile definizione del corpo valga per qualsiasi corpo, ossia per un corpo qualsiasi: tanto per i corpi umani quanto per quelli degli altri esseri viventi e persino delle cose. Ma proprio perché quella definizione vale per qualsiasi corpo, essa non risponde alla peculiarità dell'esperienza del corpo che sono e per cui sono al mondo. E' il corpo vissuto secondo questa esperienza che Husserl chiama *Leib*. Ed è la peculiarità di questa esperienza che nella quinta delle sue *Meditazioni cartesiane* egli definisce *Eigenheit*, termine che in tedesco ha il significato di "proprietà" nel senso di "possesso" ma anche di "peculiarità". Si tratta del corpo in quanto unità vissuta di percezione e movimento (movimento differente da quello delle cose, sottolineerà Merleau-Ponty, perché loro *sono mosse*, mentre io *mi muovo*).

Questo corpo vissuto nell'unità essenziale di percezione e movimento ne fa, scrive Husserl nel § 28 della terza parte della *Krisis*, l'"organo" di cui dispongo (e in questo "disporre" c'è l'eco della *Eigenheit* nel senso di "possesso") per agire nel mondo percettivo. Ma è chiaro che tale agire nel mondo percettivo può esercitarsi anche sul mio stesso corpo, aveva precisato Husserl già nel § 44 delle *Meditazioni cartesiane*: io posso percepire una mia mano per mezzo dell'altra, un mio occhio per mezzo della mano, etc. Insomma, io sono l'"organo", ma anche l'*oggetto* di quanto in quel paragrafo Husserl chiama "il mio fare e disfare". Ciò equivale a dire che sono *Leib* sempre sul punto di rovesciarmi in *Koerper*, sono "corpo vissuto" sempre sul punto di rovesciarmi in "corpo-oggetto". Ossia sono corpo la cui *proprietà* (intesa sia come possesso e controllo sia come peculiarità) è sempre sul punto di essere rovesciata in *oggettivazione* e perciò di sfuggirmi in quanto proprietà. In questo senso non può dunque mai considerarsi davvero proprietà, proprio perché è sempre nell'imminenza di essermi sottratta.

Quanto Merleau-Ponty, nell'ultima fase del suo pensiero, chiama a sua volta "reversibilità" è appunto questa dinamica del rovesciamento imminente di ruoli e posizioni fra le due considerazioni del corpo (come *Koerper* e come *Leib*) individuate da Husserl. Merleau-Ponty sviluppa allora la caratterizzazione husserliana del *Leib* designandolo non più mediante l'espressione "corpo proprio", che tradizionalmente lo traduceva tanto in francese quanto in inglese e italiano, bensì mediante il termine *chair*, che in francese indica la carne viva. Diversamente dal corpo, infatti, la carne così intesa non può mai dirsi propriamente *di* qualcuno, ma appare anzi abitata da una generalità – e quindi da una possibilità di alterità – che come tale la rendono inappropriabile. Al punto da spingere Merleau-Ponty a parlare addirittura di "carne del mondo" per sottolineare la nostra tendenza a vivere anche quest'ultimo quale *Koerper* sempre sul punto di farsi *Leib*, come testimoniano i fenomeni di empatia, per esempio.

In qualche modo, quindi, l'esperienza del corpo come peculiarità *di ciascuno* e dunque anche come "organo" su cui ciascuno può esercitare possesso e controllo è un'esperienza, se vogliamo dire così, *seconda*, nel senso che risulta resa possibile da un'altra esperienza. Si tratta dell'esperienza della carne in quanto abitata dalla possibilità di un'alterità, cioè dall'imminenza di rovesciamento della quale parlavo prima: un'esperienza che quella della corporeità come possesso e controllo non può mai cancellare e alla quale è dunque perennemente esposta. Insomma, l'esperienza della corporeità come possesso e controllo si caratterizza come sempre sul punto di essere perdita di questo possesso e controllo.

## **I maggiori filosofi francesi di oggi non hanno mancato d'intervenire sui temi del corpo e della carne. Come riassumebbe le loro posizioni?**

Prendo in considerazione sostanzialmente tre di questi filosofi: Jean-Luc Nancy, Gilles Deleuze e Jacques Derrida, cercando di mostrare quali possono essere i punti di contatto o comunque i minimi comuni denominatori delle critiche che essi rivolgono alla concezione della corporeità che ho fin qui caratterizzato e quali sono i punti sui quali maggiormente insistono per caratterizzare invece le loro specifiche posizioni.

Nancy, soprattutto in *Corpus* (1992), ma anche in altri suoi scritti, ha polemizzato contro la nozione fenomenologica di “corpo proprio” che tuttavia, come spiegavo prima, è una nozione soltanto traduttiva, tanto che l'ultima edizione italiana delle *Idee* di Husserl, anziché con quelle parole, rende il tedesco *Leib* con l'espressione “corpo vivo”. Comunque Nancy ha insistito soprattutto nel sottolineare che il corpo si caratterizza per essere non già “proprio”, bensì *inappropriabile*, come che egli ha voluto evidenziare creando l'espressione *ex-peau-sition*, nella quale, all'interno della parola “esposizione”, viene introdotto il termine francese *peau* (che significa pelle) per indicare che il corpo, appunto nel suo essere pelle, in quanto tale risulta immediatamente *esposto* e quindi sempre passibile di essere sottratto alla mia proprietà, proprio in virtù di quell'esposizione all'esterno che me lo rende inevitabilmente estraneo.

Non solo. Oltre a questo carattere di inappropriabilità, in parecchie occasioni Nancy ha sottolineato anche quello di *non unità* del corpo. Nella caratterizzazione unitaria del corpo egli vede infatti un elemento di subalternità alla concezione platonica o platonistica dell'unità intesa come primaria. Sottrarre il corpo alla concezione platonistica significa quindi, a suo avviso, sottrarlo anche alla sua caratterizzazione quale “corpo organico”, ossia “che ha un capo e una coda”, per usare una delle metafore riprese da *Corpus*. Da ciò, ecco allora la critica alla nozione di sinestesia, ossia all'idea che la percezione che noi abbiamo in un campo sensoriale (per esempio quello della vista) possa trovare corrispondenza in un altro campo sensoriale (per esempio in quello dell'udito), come accade quando parliamo di “giallo squillante”, con ciò esprimendo appunto un'immediata comunicazione fra dati visivi e acustici. Ebbene, l'esperienza della sinestesia, su cui la fenomenologia richiamava l'attenzione proprio per caratterizzare il corpo in quanto *Leib*, viene criticata da Nancy per cercare di sottrarre il corpo a una concezione unitaria che viene giudicata di stampo platonistico.

Contro la concezione unitaria del corpo, intesa come organizzazione unitaria di organi, si batte in funzione antifenomenologica anche Deleuze, che a tale proposito riprende da Artaud l'espressione “*corpo senza organi*”. Deleuze precisa però che, facendo propria questa espressione, il suo obiettivo non è mettere in discussione la nozione di organo, ma appunto quella di organismo, ossia di organizzazione unitaria degli organi. Allo stesso tempo, caratterizzare il corpo come “corpo senza organi” gli serve anche per criticare la nozione di *proprietà* del corpo, nel senso che un corpo senza organi, afferma Deleuze, non si può mai dire propriamente *mio*.

È quindi interessante notare come, sia pure attraverso argomentazioni diverse, Nancy e Deleuze finiscano per prendere entrambi a bersaglio questi stessi due aspetti della caratterizzazione della corporeità: la proprietà e l'unità. A mio avviso ciò accade perché entrambi sono convinti che, attraverso una caratterizzazione del corpo in quanto “proprio” e in quanto “unitario”, la fenomenologia non abbia fatto altro che spostare, per così dire, la soggettività da una sede extra-corporea al corpo stesso. Secondo questa valutazione, quindi, la fenomenologia costituirebbe l'ultimo capitolo di una storia della nozione di soggetto: il capitolo che aggiornerebbe questa storia in quanto, anziché situare il soggetto in un ambito spirituale o comunque extra-corporeo, arriverebbe a identificare la soggettività con la corporeità stessa, in tal modo ottenendo però di salvare la nozione di soggetto. La fenomenologia viene allora assunta come bersaglio critico per cercare invece di far esplodere definitivamente la nozione di soggetto.

Ora, a me pare che una simile valutazione possa avere qualche fondamento in relazione a Husserl, nei cui scritti l'uso del termine “soggetto” non risulta problematizzato, benché ne sia problematizzata la nozione. Mi sembra però molto più difficile sostenere che la fenomenologia di Merleau-Ponty possa considerarsi una filosofia della soggettività in versione aggiornata.

Quanto a Derrida, la posizione che egli esprime soprattutto nel suo libro intitolato *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000) da un lato ammette la legittimità di tradurre la nozione husserliana di *Leib* come “carne” anziché “corpo proprio”. D’altro lato egli sottolinea però il pericolo di utilizzare la nozione di carne, in quanto gli sembra una nozione dalle incancellabili connotazioni cristiane (con tutto ciò che queste non possono fare a meno di portare con sé) e giudica perciò anche l’espressione “carne del mondo”, utilizzata da Merleau-Ponty, appunto come una figura cristiana.

Io non sono d’accordo con questa valutazione. Ancora recentemente sono tornato a riflettere sulla nozione di carne e potrei dire che mi sono trovato a vederci piuttosto un tentativo, da parte di Merleau-Ponty, di ripensare quanto Platone tematizza come *chôra*. E’ noto che nel *Timeo* la *chôra* risulta la nozione che assume il ruolo di madre, accogliendo il principio informatore che proviene dal mondo delle idee per generarne le copie che costituiranno la realtà sensibile: in questo senso la *chôra* appare *terza* rispetto al mondo delle idee da un lato e al mondo sensibile dall’altro.

Con la nozione di carne, a mio parere, Merleau-Ponty cerca di pensare quella di *chôra* come una nozione che sia sì “amorfa” (com’è caratterizzata appunto nel *Timeo*), ma nello stesso tempo “informatrice”: tale, quindi, da non aver bisogno di un principio informatore esterno con cui interagire, come accade invece in Platone. Così, da nozione “terza” diverrebbe *unica*: un’unica trama di differenze in perenne differenziazione da cui scaturiscono quelle immagini che, allorché entrano fra loro in risonanza, assumono una dimensione universale, ossia producono le relative idee. Idee inseparabili da queste immagini, dunque: *idee sensibili* che, come tali, non possono sedimentarsi se non nella carne stessa, dove le possiamo ritrovare e considerare modelli di quelle immagini dal cui entrare in risonanza si sono invece prodotte.

**Nel suo recente libro *La carne e la voce*, scritto in collaborazione con l’americano David Michael Levin, oltre a ripercorrere le tesi dei filosofi francesi appena citati, lei sostiene che, in realtà, le loro critiche alla nozione di “carne” fraintendono ciò che Merleau-Ponty ha voluto indicare con tale termine. In cosa consiste, a suo giudizio, tale errore di valutazione?**

Il fraintendimento che a mio giudizio sta alla base delle critiche di Nancy, Deleuze e Derrida si può sintetizzare in due punti.

Il primo consiste nel considerare la nozione di carne come un modo per aggiornare quella di soggetto salvaguardandone i caratteri di proprietà e di unità. In altri termini, il primo fraintendimento sta nel vedere nella nozione di carne un modo per fare del corpo l’ultimo recesso della soggettività.

Il secondo fraintendimento consiste nell’interpretare la nozione merleau-pontiana di reversibilità nel senso di una reversibilità compiuta e quindi senza scarti, cioè tale da chiudersi su se stessa e delineare quindi una sorta di con-fusione (per riprendere il termine che Derrida usa nel libro citato prima) che finirebbe per annullare ogni differenza. Per contro, il modello cui mio avviso Merleau-Ponty pensa quando caratterizza la nozione di carne è quello del linguaggio quale egli lo incontra nella linguistica di de Saussure, secondo cui il linguaggio funziona come interazione fra segni differenti che possono dar luogo al senso proprio grazie al loro reciproco scarto. E’ dunque su questa concezione delle differenze che, come tali, producono l’identità a fondarsi la nozione merleau-pontiana di carne, nonché – ovviamente – la sua caratterizzazione della reversibilità.

**Ancora in *La carne e la voce* lei e il professor Levin sostenete la possibilità di sviluppare un’etica proprio a partire dalla nozione di *chair* intesa come orizzonte comune di tutti gli esseri. Potrebbe esporci il suo pensiero al riguardo?**

Su questo punto la mia posizione e quella di Levin sono in parte simili, ma in parte si diversificano. Il discorso fatto sin qui ha consentito di caratterizzare la carne quale trama di differenze di cui risultano intessuti il corpo che io sono e quelli che gli altri esseri sono, viventi o non viventi. La carne così intesa inaugura dunque l’orizzonte dell’etica e quello della politica in quanto orizzonti dell’essere appunto *in comune* di tali corpi. Inaugura questi orizzonti ma, a mio avviso, con ciò non fonda una determinata etica o una determinata politica, nel senso che non dà indicazioni positive verso *una certa etica* o *una certa politica* piuttosto che verso altre. Se vogliamo riprendere una formula che ho

usato in *La carne e la voce*, possiamo dire che l'orizzonte dell'essere-in-comune è quello della nostra fratellanza, ma mio fratello potrebbe essere Caino. E se può esserlo lui, potrei esserlo anch'io. In questo senso l'orizzonte dell'essere-in-comune di per sé non fonda in positivo alcuna etica né alcuna politica.

Io ho arrestato all'incirca qui la mia riflessione in merito. Invece Levin, nella parte del libro da lui scritta, ha proseguito la propria, sottolineando come, all'interno di quell'orizzonte inaugurale dell'etica che è l'orizzonte della carne, vi sia una peculiare espressione – la voce dell'altro – che a suo avviso predispone (anche se non predestina) a un'etica della corrispondenza. La voce dell'altro, secondo Levin, predispone insomma verso un'indicazione etica positiva. Ma si tratta appunto di *predisposizione*, non di *predestinazione*. Perciò quella predisposizione, per essere sviluppata verso un'etica della corrispondenza, ha bisogno della scelta individuale. In questo senso, la carne costituirebbe un'originaria esposizione etica, un *già-da-sempre*, che appare nel contempo un *non-ancora*: essa ha allora bisogno di una consapevole presa in carico da parte delle scelte di ogni individuo per trovare il proprio sviluppo.

**Il suo ultimo corso (a.a. 2003/04) è stato dedicato al tema del soggetto e del ritratto in pittura. Potrebbe dirci in quale modo la pittura novecentesca si è confrontata con il problema della rappresentazione del corpo? Quali significative consonanze si possono rilevare tra la riflessione filosofica contemporanea sul corpo e la sua rappresentazione pittorica?**

In base a ciò che ho detto rispondendo alla prima domanda, a mio parere la pittura novecentesca non si caratterizza in termini di “rappresentazione del corpo”, perché parlare di rappresentazione del corpo significa parlare del corpo come rappresentazione, ossia significa parlare proprio nei termini che, mi sembra, tutta la cultura del XX secolo – arte e filosofia ovviamente comprese – ha contribuito a mettere decisamente in crisi.

Per rifarci ai temi del corso del passato anno accademico, possiamo dire quindi che ciò che caratterizza la ritrattistica nella pittura novecentesca è senz'altro e anzitutto il passaggio dall'attenzione per il volto come tale all'attenzione per il corpo nel suo insieme, però non già per corpo inteso come “corpo-rappresentazione”, bensì, direi, per il corpo in quanto *deformazione*. E' uno degli aspetti che ho cercato di approfondire nel mio ultimo libro, che s'intitola appunto *Una deformazione senza precedenti*. Le più importanti e significative esperienze pittoriche novecentesche mostrano di aver esercitato sui corpi proprio questa deformazione: pensiamo ai futuristi o ai cubisti, ma anche a Francis Bacon. Però a mio avviso tale operazione di deformazione caratterizza in un senso peculiare non solo la pittura del XX secolo, ma la sua arte più in generale. E sembra trovare un analogo musicale nell'esercizio della dissonanza, che per certi versi potremmo considerare in musica ciò che la deformazione è stata in pittura, nel senso che entrambe esprimono l'esigenza dell'arte del XX secolo di testimoniare la propria fedeltà al sensibile: per richiamare l'invito prima ricordato di Zarathustra, “Vi scongiuro, fratelli, siate fedeli alla terra”.

È come se l'arte del XX secolo, attraverso gli esercizi della deformazione e della dissonanza, avesse voluto testimoniare la propria fedeltà al sensibile, dicevo, ossia la propria fedeltà all'esperienza immediata che il corpo ci dà del nostro incontro col mondo e che fa di questa esperienza immediata la fonte originaria di ogni nostra conoscenza intorno ad esso.

Se quindi vogliamo riprendere la classica caratterizzazione metafisica del sensibile come ciò che, in quanto appare e diviene, risulta ingannevole *velo* alla verità dell'essere e del perdurare, si può allora considerare la fedeltà novecentesca al sensibile una sorta di *riabilitazione ontologica del velo*, da intendersi non più come ciò che *nasconde* la verità, ma piuttosto come ciò che la *rende visibile*. In questo senso la tela, a mio parere, viene utilizzata, concepita e anche tematizzata nella pittura del XX secolo.

Vorrei aggiungere un ultimo punto. Nel riflettere sul corpo e sulla carne quale trama di differenze, il tema della sessuazione diventa una questione ineludibile. Come interviene, infatti, la sessuazione in quella trama di differenze – la carne, appunto – che abbiamo detto disegnare l'orizzonte del nostro *essere-in-comune* e, in quanto tale, risultare la condizione di possibilità, ancorché non la garanzia, di ogni comunicazione?

A ben guardare, è proprio questo il problema che Proust solleva quando, citando una frase di Alfred de Vigny che palesemente ribalta il mito platonico dell'eros come tensione alla riunificazione fra i sessi, afferma che “*i due sessi moriranno ciascuno dalla propria parte*”. In base a questa concezione, come sottolinea infatti Deleuze, ognuno dei due sessi risulta *indicibile* per l'altro: non solo di fatto, ma anche di principio. Proprio in questa concezione Deleuze indica allora le radici della gelosia secondo Proust. Ma anche Merleau-Ponty ha riflettuto sulla concezione proustiana della gelosia. Quali ne ritiene le radici, se la sua nozione di carne sembra fondare la possibilità di una comunicazione per differenza e dunque anche di una comunicazione fra i sessi? Anche a suo avviso vi è comunque un indicibile nel rapporto fra i sessi, oppure no? Proprio su questi interrogativi, che mi sembrano prolungare la riflessione intorno ai problemi del corpo e della carne, sarà concentrato il mio corso del prossimo anno accademico.

(fonte: *Chora*, anno IV, n. 9, luglio 2004)