

MAURO CARBONE

IL CORPO IMPROPRIO

8 marzo 2001

Uno dei punti di convergenza fra il pensiero di Gilles Deleuze e quello di Jean-Luc Nancy consiste nella critica alla concezione fenomenologica della corporeità: quella concezione che si è soliti condensare nella nozione di “corpo proprio”. Le motivazioni di tale critica hanno tuttavia, in Deleuze e Nancy, ascendenze diverse, le cui radici può essere euristicamente significativo ricondurre alle “avventure francesi della differenza”<sup>1</sup>.

Nella Francia degli anni Sessanta, uno dei filoni più innovativi del dibattito filosofico è consistito in una rilettura della filosofia di Nietzsche che tendeva a ricavarne una concezione della differenza quale *differenza plurale e positiva*. Quel filone proponeva infatti d’interpretare l’invito dell’ultimo Nietzsche a liberare la volontà quale invito a liberare il *desiderio*, caratterizzando quest’ultimo non già nei termini negativi di *manca* proposti da una tradizione prima religiosa e poi psicoanalitica (io desidero ciò che non ho, che mi manca), bensì quale principio positivo e produttivo di molteplici differenze, irriducibili pertanto all’unità. Il tema della differenza risultava così sviluppato nell’affermazione delle differenze in quanto tali.

Tra le filosofie che facevano riferimento a questa rilettura del pensiero di Nietzsche, possiamo annoverare quelle di Foucault, Deleuze e Lyotard. Perciò anche la concezione della corporeità di Deleuze e la sua critica alla nozione fenomenologica di “corpo proprio” hanno un’ascendenza di tal genere.

---

<sup>1</sup> M. FERRARIS, *Nichilismo e differenza. Una traccia*, “aut aut”, n. 182-183, marzo-giugno 1981, p. 113. Su questo saggio è basata la caratterizzazione essenziale di quelle “avventure” fornita qui di seguito.

Il dibattito filosofico francese di quel periodo registrava d'altro lato una declinazione del tema della differenza che si rifaceva, più che a Nietzsche, alla critica di Nietzsche operata da Heidegger. Tale declinazione caratterizzava la differenza in quanto traccia che, nel suo stesso prodursi, indica e disloca l'essere da un lato e gli enti dall'altro. Rispetto alla configurazione plurale e positiva di cui si è detto in precedenza, ecco allora una concezione definibile *monastica e negativa* della differenza. Nella Francia degli anni Sessanta, essa era sviluppata da Jacques Derrida e a questa si può ricondurre il pensiero di Jean-Luc Nancy.

Veniamo ora agli sviluppi di tale seconda tradizione riguardanti più direttamente l'argomento che qui c'interessa. Nel corso del 2000, Derrida ha pubblicato *Le toucher, Jean-Luc Nancy*<sup>2</sup>, volume nel quale afferma che, con il piccolo libro intitolato *Corpus*<sup>3</sup>, Nancy ha scritto "il *Peri psychés* della nostra epoca"<sup>4</sup>.

L'importanza ravvisata in *Corpus* induce allora Derrida a misurarsi ancora una volta con quella concezione fenomenologica della corporeità che rinvia al termine tedesco *Leib*, di cui l'espressione "corpo proprio" – che ricordavo all'inizio – costituisce la versione ormai pressoché codificata.

Per parte sua Nancy, facendo riferimento critico a tale espressione, in *Corpus* sottolinea come il corpo risulti *inappropriabile*. A tal fine, egli giunge sino a coniare il termine "*expeausition*", inserendo la parola *peau* (pelle) all'interno del vocabolo *exposition* (esposizione)<sup>5</sup>.

In che senso Nancy giudica il corpo inappropriabile? In che senso a suo avviso non è possibile dare credito all'espressione "corpo proprio" che la fenomenologia ha invece codificato? Appunto coniando il termine "*expeausition*", egli intende indicare come il corpo che abito sia, in virtù del suo stesso involu-

---

<sup>2</sup> J. DERRIDA, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000.

<sup>3</sup> J.-L. NANCY, *Corpus*, Éd. Métailié, Paris 1992, cura e trad. it. di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995.

<sup>4</sup> J. DERRIDA, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, cit., p. 79.

<sup>5</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *Corpus*, trad. it. cit., p. 29 sgg. e nota \*.

cro di pelle, sin da subito *esposto* al mondo, pertanto sin da subito non possa dirsi “mio”. In tal senso Nancy scrive che “corpo è la certezza sconvolta, messa in frantumi. Niente di più proprio, niente di più estraneo al nostro vecchio mondo”<sup>6</sup>. Di qui la sua critica a quanto la fenomenologia si è invece abituata a chiamare “corpo proprio”, laddove – egli insiste – “immediatamente, sempre, è un corpo straniero che si mostra, mostro impossibile da inghiottire. [...] E tutte le teorie del ‘corpo proprio’, sforzi laboriosi per riappropriarsi di quel che si ritiene ingiustamente ‘oggettivato’ o ‘reificato’, tutte le teorie del corpo proprio [...] finiscono solo per espellere quel che cercavano”<sup>7</sup>.

L’idea dell’estraneità a noi stessi di quel corpo che pure diciamo “nostro” – idea davvero *fondamentale* nel pensiero di Nancy – viene da lui ulteriormente sviluppata e, se mi si permette il bisticcio, *esposta*, in un breve scritto, pubblicato anch’esso nel corso del 2000, che s’intitola *L’intruso*<sup>8</sup>.

Una dozzina d’anni fa Jean-Luc Nancy ha subito un trapianto cardiaco, per cui vive con il cuore di un donatore. Peraltro, in seguito a questo trapianto cardiaco, o meglio, in seguito ai farmaci che ha assunto per combattere la possibilità di un rigetto, si è ammalato di cancro. *L’intruso* racconta l’esperienza di questa duplice malattia, attraverso la quale emerge in maniera sempre più evidente – fino ad essere dichiarato nell’ultimo paragrafo– come Nancy veda nella sua condizione di trapiantato l’esporsi della verità di una condizione generale. La condizione di trapiantato non risulta insomma eccezionale, straordinaria, ma appare piuttosto l’esposizione di una condizione comune. Innanzitutto perché essa evidenzia come il “nostro” corpo sia per noi un intruso. Si badi: non è un intruso solo l’organo trapiantato dal corpo di un’altra persona. Esso non fa che esporre una verità più generale. Infatti, descrivendo la sua esperienza, Nancy racconta di non aver avvertito quale intruso anzitutto il cuore che gli è

---

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> J.-L. NANCY, *L’intruso*, Galilée, Paris 2000, cura e trad. it. di V. Piazza, *L’intruso*, Cronopio, Napoli 2000.

stato trapiantato nel petto, ma il “suo” stesso cuore – quel cuore del quale prima non aveva mai avuto consapevolezza – nel momento in cui ha smesso di funzionare senza dargli problemi. “Assente fino a quel momento come la pianta dei miei piedi mentre camminavo”, scrive Nancy<sup>9</sup>, allorché ha smesso di funzionare senza problemi, il suo stesso cuore è diventato un intruso. In questo senso l’esperienza del trapianto esibisce una condizione generale di estraneità a noi stessi del “nostro” corpo. Nancy: “Mai l’estraneità della mia propria identità, che pure mi è sempre stata presente, mi ha toccato così intensamente”<sup>10</sup>.

L’esperienza su cui Nancy richiama la nostra attenzione ha certo un valore di verità inaggirabile. Non evita però un interrogativo, su cui tornerò dopo aver preso in esame anche il pensiero di Deleuze. Questo: l’inaggirabile valore di verità dell’esperienza richiamata da Nancy è sufficiente a mettere radicalmente in questione la concezione fenomenologica della corporeità, se consideriamo che Husserl non ha mai parlato di “corpo proprio” e che quest’ultima è soltanto un’espressione traduttiva? In effetti, Merleau-Ponty, che pure nella sua prima produzione non esita a utilizzare quell’espressione, nell’ultima fase del proprio pensiero tende ad abbandonarla per parlare piuttosto di *chair*: di carne<sup>11</sup>. Dopo di lui, un altro fenomenologo francese, Didier Franck, riprende quest’ultima nozione non solo sul piano interpretativo su cui Merleau-Ponty l’aveva elaborata, ma anche su quello direttamente traduttivo. Nel libro intitolato *Le corps, la chair*<sup>12</sup>, Franck s’impegna insomma a ripensare radicalmente la nozione husserliana di *Leib* in termini di “carne” piuttosto che secondo

---

<sup>9</sup> J.-L. NANCY, *L'intrus*, trad. it. cit., p. 15.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>11</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi riv. da M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, nuova edizione italiana a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993, pp. 156, 161 e 163.

<sup>12</sup> D. FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Éd. de Minuit, Paris 1981.

l'espressione "corpo proprio". E nel successivo libro dal titolo *Heidegger et le problème de l'espace*<sup>13</sup>, egli cerca di mostrare le ragioni che possono rendere fruttuoso tradurre *Leib* con *chair* anche all'interno del pensiero di Heidegger, arrivando a proporre la tesi che la nozione di carne costituisca il "grande rimosso" – che, in quanto tale, sempre ritorna – del pensiero occidentale.

L'interrogativo che prima sollevavo si trasforma allora nel seguente: dato atto che l'esperienza dell'inappropriabilità del corpo che ciascuno di noi abita denuncia l'insufficienza dell'espressione "corpo proprio", se pensiamo invece il *Leib* come *chair*, che ne è delle critiche di Nancy alla concezione fenomenologica della corporeità? Detto altrimenti: queste critiche riescono a colpire soltanto una nozione traduttiva com'è quella di "corpo proprio", oppure risultano efficaci anche rispetto alla concezione del *Leib* quale è stata elaborata da Husserl e rielaborata da Merleau-Ponty?

Lascio momentaneamente da parte questo interrogativo per passare a considerare le posizioni di Deleuze sull'argomento che c'interessa. Si tratta di un salto notevole, nonostante gli elementi di convergenza – che annunciavo sin dall'inizio – fra le sue critiche e quelle di Nancy alla concezione fenomenologica della corporeità. Sempre all'inizio avvertivo però che i due filosofi hanno generazionalmente e culturalmente ascendenze diverse: ciò può giustificare tale salto.

Il libro di Deleuze nel quale la concezione fenomenologica della corporeità risulta più direttamente criticata è *Francis Bacon. Logique de la sensation*<sup>14</sup>. In quest'opera, la critica di Deleuze non investe però il tema della "proprietà" del corpo. Ciò che gli fa problema è semmai che la descrizione fenomenologica della corporeità risulti inevitabilmente sottesa dall'idea di unità. Il corpo feno-

---

<sup>13</sup> D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Éd. de Minuit, Paris 1986.

<sup>14</sup> G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, La Différence, Paris 1981, trad. it. di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995.

menologico, osserva infatti Deleuze, è sempre descritto come formato da parti che si compongono in quell'unità chiamato "organismo". Quest'ultimo è dunque un altro nome di quanto attira la critica di Deleuze. Per capirne meglio i motivi, occorre tornare indietro di un anno e leggere il libro che Deleuze pubblica allora in collaborazione con Guattari, ossia *Mille piani*<sup>15</sup>, secondo tomo di quel dittico intitolato *Capitalismo e schizofrenia* il cui primo era stato *L'Anti-Edipo*<sup>16</sup>

Dichiaratamente scandito non già in capitoli, ma appunto in *piani* – idealmente infiniti e fra loro indipendenti – *Mille piani* si apre con *Rizoma*, manifesto programmatico già pubblicato autonomamente qualche anno prima<sup>17</sup>, che assume a paradigma di pensiero un tipo di sviluppo vegetale privo di centro – il rizoma, appunto – contrapponendolo a quello dell'albero cui, secondo Deleuze, l'occidente non ha mai smesso di fare riferimento.

E' significativo che questo "piano" – in cui si modella un proliferare contingente e disordinato, come tale irriducibile a qualsiasi forma di unità – faccia seguito quello intitolato *Come farsi un corpo senza organi?* L'espressione "corpo senza organi" è ripresa ad Antonin Artaud. Deleuze e Guattari precisano però che quanto vogliono designare mediante quell'espressione – che amano abbreviare nella sigla CsO – non si oppone alla nozione di "organo", bensì appunto a quella di "organismo", che essi considerano una nozione "culturale", ossia una nozione attraverso la quale una certa

---

<sup>15</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, tome 2, Éd. de Minuit, Paris 1980, trad. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, 2 voll., poi Castelvecchi, Roma 1996-1997, 4 sezioni.

<sup>16</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, tome 1, Éd. de Minuit, Paris 1972, trad. it. di A. Fontana, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975.

<sup>17</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Rhizome*, Éd. de Minuit, Paris 1976, trad. it. di S. Di Riccio, *Rizoma*, Pratiche, Parma - Lucca 1977.

cultura ci avrebbe abituati a concepire e descrivere il nostro corpo, costringendolo così all'interno delle stratificazioni che quella nozione imporrebbe. "L'organismo – scrivono – non è affatto il corpo, il CsO, ma uno strato sul CsO, cioè un fenomeno di accumulazione, di coagulazione, di sedimentazione, che gli impone forme, funzioni, collegamenti, organizzazioni dominanti e gerarchizzate, trascendenze organizzate per estrarne un lavoro utile"<sup>18</sup>.

A fronte di una caratterizzazione del corpo come "organismo" divenuta, secondo Deleuze e Guattari, uno degli strati fondamentali che bloccano il corpo – e in parallelo con altri due strati che a loro avviso operano imprigionando la personalità, ossia la "significanza" e la "soggettività" –, a fronte di ciò, dicevo, essi ripropongono in *Mille piani* la concezione del desiderio che avevano già esposto nell'*Anti-Edipo*.

L'*Anti-Edipo* aveva nella psicoanalisi il suo oggetto e, nel contempo, il suo bersaglio. Deleuze e Guattari la indicavano infatti, da un lato, quale variante della concezione del desiderio come forza negativa, dall'altro quale espressione della tradizione di pensiero che si fonda sull'idea di interpretazione.

Quest'ultimo aspetto ha evidentemente molte implicazioni, fra le quali interessa qui sottolineare almeno il valore positivo per definizione attribuito al ricordo. Ricordando si possono infatti interpretare certi segni e quindi dar loro significato (come accennavo prima, la "significanza" interviene quale altro grande strato che imprigiona il pensiero occidentale). Per parte sua, il valore veritativo e terapeutico attribuito al ricordare, caratteristico della psicoanalisi, risulta riscontrabile già nel pensiero di Platone. Quel valore attribuito al ricordare si dimostra quindi a sua volta una costante del pensiero occidentale. È sin troppo facile osservare che in altre tradizioni culturali non è così: l'oblio non ha affatto questa connotazione negativa rispetto al ricordo, ma al contrario è indicato come forma di liberazione.

---

<sup>18</sup> G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, trad. it. cit., sez. II, *Come farsi un corpo senza organi?*, pp. 19-20.

Quanto al rifiuto opposto da Deleuze e Guattari alla concezione negativa del desiderio, esso trova motivo sostanziale nella convinzione che il desiderio non funzioni cercando l'appagamento in un piacere, bensì mantenga, rispetto a quest'ultimo, una valenza autonoma. In tal senso, per Deleuze e Guattari il desiderio non rimanda ad alcun impulso che lo trascenda: esso non risulta governato che da se stesso.

Torniamo allora a *Mille piani*. Luogo dei desideri così caratterizzati è quanto abbiamo visto Deleuze e Guattari chiamare "corpo senza organi". In altre parole, quest'ultimo è dunque "il campo d'immanenza del desiderio, il piano di consistenza proprio del desiderio"<sup>19</sup>. Il corpo senza organi risulta infatti "tale che può essere occupato, popolato solo da intensità"<sup>20</sup>, ossia da energie desiderative che lo attraversano revocando l'organizzazione unitaria alla quale il corpo è sottoposto. Se dunque organico è il corpo in cui ogni organo presiede costantemente a una ben determinata funzione, *dis-organizzare* il corpo significa allora che i flussi desiderativi investono contingentemente gli organi di diverse e molteplici funzioni<sup>21</sup> e nel contempo revocano la *proprietà* del corpo stesso<sup>22</sup>.

Giungiamo così a constatare come uno dei principali bersagli critici di Nancy – la proprietà del corpo – risulti qui preso di mira anche da Deleuze e Guattari. D'altra parte, a confutare l'organicità del corpo punta a sua volta lo stesso Nancy allorché, in *Corpus*, contesta il valore delle esperienze di sinestesia chiedendosi se non ci sia forse "tra i vari sensi un muro? I sensi non sono

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>21</sup> "Gli organi si distribuiscono sul CsO; ma, per l'appunto, vi si distribuiscono indipendentemente dalla forma d'organismo, le forme divengono contingenti, gli organi non sono più che intensità prodotte, flussi, soglie e gradienti" (*ibidem*, p. 28).

<sup>22</sup> "Il corpo senza organi non è mai il tuo, il mio... E' sempre *un* corpo" (*ibidem*). E poche pagine prima: "non c'è il 'mio' corpo senza organi" (*ibidem*, p. 24).



forse degli universi separati?”<sup>23</sup>

Mettendo in questione l’“organizzazione organica”<sup>24</sup> del corpo così come esibendone l’assenza di *proprietario*, tanto a Deleuze e Guattari quanto a Nancy sta del resto a cuore arrivare a colpire uno stesso obiettivo fondamentale: la concezione della corporeità come ultimo recesso della soggettività, dell’unità dell’“io”<sup>25</sup>.

Sembra giunto allora il momento di rilanciare l’interrogativo che sollevavo in precedenza: se è vero che l’obiettivo di Nancy da un lato e di Deleuze e Guattari dall’altro è quello di colpire la corporeità in quanto ultimo recesso della soggettività, la nozione di carne sin qui considerata deve essere giudicata interna a tale bersaglio, oppure no? Uno degli effetti del libro di Derrida su Nancy è stato quello di spingere al centro dell’attuale dibattito filosofico questa domanda, che io ritengo teoreticamente centrale.

Derrida sostiene che Didier Franck ha ragione quando suggerisce di tradurre *Leib* con *chair* piuttosto che con “corpo proprio”, perché, esemplarmente, i limiti della carne che ciascuno è non collimano con quelli del corpo, ma

---

<sup>23</sup> J.-L. NANCY, *Corpus*, trad. it. cit., pp. 28-29, ma cfr. anche *ibidem*, p. 31.

<sup>24</sup> G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, trad. it. cit., sez. II, *Come farsi un corpo senza organi?*, p. 19.

<sup>25</sup> Deleuze e Guattari sottolineano come il corpo senza organi operi per disarticolare gli “strati” che lo bloccano, i più importanti dei quali sono a loro avviso “l’organismo, la significanza e la soggettivazione” (*ibidem*, p. 19). L’affermarsi di quest’ultima è così annunciato: “sarai un soggetto, e fissato come tale, soggetto d’enunciazione ripiegato sopra un soggetto d’enunciato - altrimenti non sarai che un vagabondo” (*ibidem*, p. 20). A sua volta Nancy si chiede: “chi, ‘io’? è proprio questo il problema, il vecchio problema: qual è questo soggetto dell’enunciazione sempre estraneo al soggetto del suo enunciato, di cui è per forza l’intruso, pur essendone per forza anche il motore, la leva o il cuore” (J.-L. NANCY, *L’intrus*, trad. it. cit., p. 13).

s'identificano semmai con i limiti stessi della sua percezione. E, citando Bergson, Didier Franck afferma che i limiti di quest'ultima si estendono "sino alle stelle"<sup>26</sup>.

Pur non senza avanzare perplessità, Derrida concorda perciò con l'opportunità di tradurre *Leib* con *chair*. Dissente invece nettamente dalla tendenza a caratterizzare secondo quest'ultima nozione "modi d'esperienza che per essenza sono senza carne (*Leib*), senza rapporto o senza contatto con sé"<sup>27</sup>. A suo avviso, quindi, l'orizzonte della carne abbraccia solo gli enti cui è possibile un'esperienza di rapporto o contatto con sé. Solo l'autoaffezione, insomma, sembrerebbe testimoniare della consistenza carnale di un ente, ossia, per dirla in tedesco, della sua *Leiblichkeit*.

In tale prospettiva, la carne fonda dunque il mio imparentamento con gli altri esseri umani e con gli altri esseri viventi. Al di là di questi, non si può dare carne perché non si dà esperienza di autoaffezione. Si hanno allora corpi che, nell'impostazione di Derrida, risultano soltanto corpi, meri *Körper*, ossia corpi dotati di estensione, ma non imparentati a quelli che noi abitiamo. Derrida si dichiara perciò contrario a quanto chiama "'mondializzazione' della carne"<sup>28</sup>. E se il termine francese *mondialisation* è quello d'uso corrente per designare l'attuale globalizzazione economico-culturale, Derrida se ne avvale per far trasparire la sua critica nei confronti dell'impostazione filosofica di Merleau-Ponty, cui si deve invece l'espressione "carne del mondo". Nella prospettiva di Derrida, insomma, all'orizzonte della carne non può partecipare un ente quale la pietra, giacché quest'ultima resta mero *Körper*.

A questo proposito, risulta allora molto interessante il commento che Nancy, in uno scritto che esplicitamente evoca *Corpus*, offre della celebre af-

---

<sup>26</sup> D. FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, trad. it. cit., p. 100.

<sup>27</sup> J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, trad. it. cit., p. 266.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

fermazione di Heidegger secondo cui “la pietra è priva di mondo”<sup>29</sup> giacché il suo “toccare” la terra non è per nulla assimilabile a quello della lucertola che tocca la pietra e tanto meno a quello della nostra mano che poggia sulla testa di un’altra persona. Al riguardo Nancy osserva che “la ‘pietra’ di Heidegger è ancora soltanto astratta”<sup>30</sup>, in quanto una pietra che effettivamente si trovi a toccare terra, con ciò stesso segna una differenza di luoghi tra lei stessa e la terra che tocca, una dis-locazione che è luogo a sua volta, senza che ci sia comunque appropriazione della terra da parte della pietra, né della pietra da parte della terra. Così, se per il loro solo toccarsi la terra e la pietra accendono una *località*, ciò significa che, appunto per questo solo toccarsi, esse aprono un *mondo*<sup>31</sup>.

La direzione di pensiero di Nancy sembra dunque suggerire la partecipazione della pietra al mondo cui noi stessi apparteniamo<sup>32</sup>. In tal modo egli pro-

---

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, tr. it. di P. Coriando, ed. it. a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Il melangolo, Genova 1999, § 290, p. 255.

<sup>30</sup> J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993, cura e trad. it. di F. Ferrari, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997, p. 80.

<sup>31</sup> “Non si danno ‘soggetto’ e ‘oggetto’, ma posti e luoghi, scarti: *mondo* possibile, mondo ormai” (J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, tr. it. (modif.) cit., pp. 79-80).

<sup>32</sup> Precisa di seguito Nancy: “Sto forse suggerendo che qualcosa della ‘comprensione’ spetta alla pietra stessa? Non si tema qui alcun animismo, alcun pansichismo. Non si tratta di prestare alla pietra un’interiorità. Ma la compattezza stessa della sua durezza impenetrabile (impenetrabile a se stessa) non si definisce (essa si de-finisce, appunto) che mediante lo scarto, la distinzione del suo essere questo, qui [...]. Nessun animismo, dunque, tutto il contrario. Ma una ‘filosofia quantistica [...] della natura’ resta da pensare. [...] *Corpus*: tutti i corpi, gli uni fuori dagli altri, fanno il corpo inorganico del senso” (*ibidem*, trad. it.

muove una *mondializzazione del senso* in cui quest'ultimo è individuato proprio in quello scarto [*écart*] che funziona anche da tessuto connettivo della *mondializzazione della carne* operata da Merleau-Ponty. L'uno e l'altro cercando così d'indicare nel paradosso della differenza quanto ci garantisce di partecipare al mondo e nel contempo, come nel caso della pietra, può farcene apparire intrusi.

[in A. Potestà – R. Terzi (a cura di), *Associazione degli Studenti di Filosofia Università degli Studi di Milano. Annuario 2000-2001*, Libreria Cortina, Milano 2003, pp. 180-188.]

---

(modif.) cit., p. 81).