

5.

Mauro Carbone

Attualità e non attualità del *Leib*

mauro.carbone@unimi.it

Agli inizi degli anni Novanta, l'espressione "corpo proprio", la quale, com'è noto, nel lessico fenomenologico costituisce la versione pressoché codificata della nozione husserliana di *Leib*, diviene bersaglio delle critiche di Jean-Luc Nancy nel suo intenso *Corpus*¹, giudicato da Derrida "il *Peri psychés* della nostra epoca"². In proposito, nel paragrafo significativamente intitolato "Alter" di tale scritto, Nancy annota che il corpo "è sempre oggetto, corpo che si obietta *alla pretesa di essere un corpo-soggetto* o un soggetto-in-corpo. Descartes ha ragione anche in questo modo: io mi obietto il mio corpo, cosa straniera, strana, esteriorità *alla mia enunciazione ('ego') di questa enunciazione stessa*"³. E appunto per questi motivi quel paragrafo aveva dichiarato poco sopra che "non c'è 'corpo proprio'"⁴.

Con un unico gesto di pensiero, dunque, da un lato Nancy mette radicalmente in dubbio il senso d'essere del "corpo proprio", mentre dall'altro riconosce a Descartes il costante valore di verità dell'*ob*-posizione fra corporeità e soggettività.

Dare ragione a Descartes significa anzitutto dare le ragioni di Descartes. Richiamiamo per prime quelle relative al problema della relazione fra l'anima e il corpo dell'uomo quali sono esposte nella sesta delle *Meditazioni metafisiche*, intitolata appunto "Dell'esistenza delle cose materiali e della reale distinzione

¹ J.-L. Nancy, *Corpus*, Éd. Métailié, Paris 1992, 2000², a c. di e tr. it. di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995.

² J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, p. 79.

³ J.-L. Nancy, *Corpus*, tr. it. (modif.) cit., p. 27.

⁴ *Ibidem*.

fra l'anima e il corpo dell'uomo"⁵.

Malgrado questo titolo, in tale sede Descartes discute a lungo non soltanto della *separabilità* della nostra anima dal corpo – che peraltro non implica necessariamente l'effettiva separazione reciproca, com'è stato finemente osservato⁶ –, ma anche della loro *unione*, che egli definisce “sostanziale”⁷ pur senza cessare di caratterizzarla come “unità di composizione” e non “di natura”⁸.

E seppure tale unione non risulta concepibile in modo chiaro e distinto, nondimeno essa resta a suo avviso esperita sensibilmente. Commenta pertanto Claude Troisfontaines:

È così che a Descartes accade di rovesciare la sua abituale maniera di parlare, dichiarando: “Le cose che appartengono all'unione dell'anima e del corpo non si conoscono che oscuramente mediante l'intelletto solo, o anche per mezzo dell'intelletto aiutato dall'immaginazione, mentre sono conosciute molto chiaramente dai sensi”⁹. Ciò significa che Descartes abbandona la filosofia per affidarsi a un'oscura esperienza esistenziale? No, il filosofo domanda di non superare i limiti dell'evidenza che ci è fornita: noi non possiamo negare un fatto fondato in ragione col pretesto che non abbiamo i mezzi intellettuali per svelarne il segreto. Nel caso dell'unione, l'esperienza della vita quotidiana è più chiara di tutti gli pseudotentativi di spiegazione¹⁰.

Non è dunque per una simile valutazione dell'*esperienza* della corporeità che Nancy possa richiamarsi a Descartes. Nel paragrafo qui citato in apertura, il suo riferimento è infatti diretto alla seconda anziché alla sesta delle *Meditazioni*

⁵ Cfr. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, in Id., *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, vol. IX, *Méditations et principes*, Vrin, Paris 1996 (“nouvelle édition”), tr. it. di A. Tilgher riveduta da F. Adorno, *Meditazioni metafisiche*, in Id., *Opere filosofiche*, a c. di E. Garin, vol. II, Laterza, Bari 1997, pp. 67 sgg.

⁶ Cfr. C. Troisfontaines, *Pour une lecture des Méditations de Descartes*, (dispensa), Louvain-la-Neuve 1987-88, “Méditation sixième”, p. 13. Ringrazio Claude Troisfontaines per la disponibilità con cui mi ha fornito ulteriori materiali relativi a tali sue ricerche non ancora pubblicate in volume.

⁷ Cfr. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, tr. it. cit., “Risposte alle quarte obiezioni”, p. 217.

⁸ Cfr. *ivi*, “Risposte alle seste obiezioni”, p. 392.

⁹ R. Descartes, *Descartes à Elisabeth, 28 Juin 1643*, in Id., *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, vol. III, *Correspondance janvier 1640-juin 1643*, Vrin, Paris 1996 (“nouvelle édition”), tr. it. di E. Garin, *A Elisabetta, 28 giugno 1643*, in Id., *Opere filosofiche*, a c. di E. Garin, vol. IV, Laterza, Bari 1994, p. 131.

¹⁰ C. Troisfontaines, *Pour une lecture des Méditations de Descartes*, cit., “Méditation sixième”, p. 43.

metafisiche: in particolare al decisivo passo in cui Descartes riassume la scoperta della certezza dell'esistenza dell'*ego* scrivendo che la "proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito" ¹¹.

Già nel paragrafo precedente di *Corpus* Nancy aveva potuto sottolineare il carattere non solo *temporale*, ma anche *linguistico* che tale proposizione assegna all'*ego* cartesiano ¹², la cui scoperta, pur avvenendo dopo aver sottoposto il corpo a *epochè* ¹³, tanto per l'uno quanto per l'altro aspetto finisce pertanto per rinviare proprio all'esperienza del corpo. Esplicitava dunque Nancy: "nell'articolazione dell'*ego* cartesiano, quindi, la bocca e lo spirito sono tutt'uno: sono sempre il corpo" ¹⁴. Egli proponeva perciò di concepire quell'*ego* in termini di *corpus ego*.

Nel paragrafo successivo – quello qui citato inizialmente – Nancy rileva d'altra parte come l'*ego* cartesiano non possa enunciarsi senza che il corpo, che di tale *ego* è l'estensione, immediatamente si ritragga quale "materia *ob-iectata* del *sub-iectum*" ¹⁵. Infatti, egli spiega, "se *io* è esteso, è anche consegnato agli altri" ¹⁶. Il corpo che chiamo "mio", allora, risulta in realtà *inappropriabile* ¹⁷ in quanto irrimediabilmente *esposto*: ecco perché Nancy arriva a scrivere, come ricorda la sua traduttrice, "*expeansition* – anziché *exposition* – inserendo nel corpo della parola il termine *peau*, (pelle)" ¹⁸.

Così, il richiamo di Nancy a Descartes e il suo rifiuto dell'espressione "corpo proprio" chiariscono la loro comune motivazione: "È per questo che non c'è 'corpo proprio', e che il corpo proprio è una ricostruzione. Il corpo, infatti, o è soltanto l'«estendersi», ed in questo caso è troppo presto per il 'pro-

¹¹ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, tr. it. cit., p. 24.

¹² "È chiaro che concepire 'nel mio spirito' – come precisa Descartes – è un modo del proferire: si tratta della stessa articolazione" (J.-L. Nancy, *Corpus*, tr. it. cit., p. 24).

¹³ "Penso di non avere senso alcuno; credo che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento e il luogo non siano che finzioni del mio spirito [*chimerae*]" (R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, tr. it. cit., p. 23).

¹⁴ J.-L. Nancy, *Corpus*, tr. it. cit., p. 24.

¹⁵ *Ivi*, p. 27.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 29, nota. In proposito cfr. anche J.-L. Nancy, "Nudité (*ouverture*)", in *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, pp. 11-20, tr. it. di G. Berto, *Nudità (ouverture)*, in "aut aut", 304, luglio-agosto 2001, pp. 55-62, dove Nancy propone altresì ulteriori considerazioni relative alla sua interpretazione dell'*ego sum* cartesiano (in proposito cfr. *ivi*, p. 56). Sul nesso fra *expeansition* e nudità per Nancy, cfr. G. Berto, *Jean-Luc Nancy: lo svestirsi del pensiero*, in "aut aut", 304, luglio-agosto 2001, pp. 63-67, in particolare p. 66.

prio', o è già preso in questa contrarietà, e allora è troppo tardi" ¹⁹.

Ma in questa alternativa – sembra legittimo domandare – che cosa resta di quell'unione di anima e corpo di cui, come abbiamo sentito la sesta delle *Meditazioni metafisiche* confermare, facciamo quotidianamente esperienza?

Nella conferenza intitolata proprio *De l'âme* ²⁰, anche Nancy pone quest'esigenza di connettere la seconda di quelle *Meditazioni* con la sesta:

In Descartes stesso, il famoso *ego* (che utilizzo in questo momento al posto dell'anima) non è *ego* che a condizione di essere fuori di sé, di toccare la cera. E quindi, per dirla in modo arrogante, io pretendo di mostrare come per Descartes la *res cogitans* sia un corpo. E Descartes in fondo lo sa bene. Sarebbe dunque necessario sviluppare tutto ciò ch'egli dice a proposito dell'unione dell'anima e del corpo, unione che è altrettanto evidente che l'*ego sum* stesso ²¹.

Ma non è appunto la riflessione sull'esperienza di tale unione – esperienza quotidiana eppure *peculiare* – che la fenomenologia ha inteso sviluppare? ²²

Alle *Meditazioni metafisiche* di Descartes si richiamano notoriamente le *Meditazioni cartesiane* di Husserl. Nella quinta di queste – dove a sua volta egli affronta, si sa, appunto il problema dell'*alter ego* – la concezione del corpo cui abbiamo sentito Nancy contrapporre quella attribuita a Descartes appare esplicitamente caratterizzata mediante il ricorso alla sfera semantica della *proprietà*. Questa non risulta tuttavia univocamente intesa nell'accezione di possesso cui Nancy tende invece a ridurla ²³. Nel paragrafo 44, infatti, dapprima

¹⁹ J.-L. Nancy, *Corpus*, tr. it. cit., p. 27.

²⁰ Pronunciata a Le Mans l'8 aprile 1994 presso l'Ecole Régionale des Beaux-Arts nell'ambito del convegno dedicato a "Le Corps", dapprima pubblicata negli atti del convegno, *Le poids du corps*, Beaux-Arts, Le Mans 1995, ora inclusa in J.-L. Nancy, *Corpus*, Éd. Métailié, Paris 2000², pp. 107-129, tr. it. di L. Gazziero, *Dell'anima*, in "Teoria", 17, 1997, 1, pp. 5-20.

²¹ *Ivi*, p. 15.

²² Rilancio al proposito una notazione di Pierre Rodrigo: "l'anima e il corpo sono secondi rispetto alla 'carne'" (P. Rodrigo, *A la frontière du désir: la dimension de la libido chez Merleau-Ponty*, relazione al convegno internazionale "Merleau-Ponty. Aux frontières de l'invisible", tenutosi a Lione, nei giorni 1-2 marzo 2002, i cui atti sono di prossima pubblicazione presso Vrin, Paris).

²³ "Il corpo proprio o la Proprietà stessa, l'Essere-a-Sé *in corpo*" (J.-L. Nancy, *Corpus*, tr. it. cit., p. 9), ma cfr. anche *ivi*, p. 25: "*Corpus ego* è senza proprietà", nonché *Id.*, *De l'âme*, tr. it. cit., p. 16: "non bisogna più dire [...] che l'essere corpo [...] è la proprietà di un soggetto o di un *ego*". Per la caratterizzazione husserliana della "sfera del proprio"; cfr. D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Éd. de Minuit, Paris 1981, con particolare riferimento ai capitoli intitolati "Carne e natura propria" e "L'alterazione del proprio".

Husserl utilizza il vocabolo *Eigenheit* – che ne esprime piuttosto il senso di *caratteristica peculiare* – per spiegare che “appartiene alla mia proprietà [*Eigenheit*], purificata da ogni senso di soggettività estranea, un senso di *mera natura* che ha perduto anche questo *per-ciascuno* e che perciò non può in alcun modo esser preso per uno strato astrattivo del mondo stesso o meglio del suo senso”²⁴. Quindi egli prosegue annunciando che “tra i corpi di questa *natura* colti in modo appartenitivo [*eigenheitlich*] io trovo poi il *mio corpo* nella sua peculiarità unica, cioè come l’unico a non essere mero corpo fisico [*Körper*] ma proprio corpo organico [*Leib*]”²⁵. È poco più in là che quest’ultimo risulta effettivamente caratterizzato in termini riconducibili alla proprietà intesa quale possesso e controllo, pur se mediante un’espressione idiomatica – *schalten und walten* corrisponde a “fare e disfare” – che tende a sfumarli. Così rende comunque il traduttore italiano: “Questo corpo è la sola e unica cosa *in cui* io direttamente *governo e impero* [*schalte und walte*], dominando [*walte*] singolarmente in ciascuno dei suoi *organi*”²⁶.

Ma seguiamo il procedere dell’argomentazione husserliana. Essa si sviluppa precisando che “nella mia attività percettiva percepisco (o posso percepire) tutta la natura e in essa la mia corporeità propria che in quest’atto è perciò riferita a se stessa. Ciò diviene possibile perché io *posso* percepire una mano *per mezzo* di un’altra, l’occhio per mezzo della mano e così via, *ove l’organo funzionante deve farsi oggetto e l’oggetto organo funzionante* [*wobei fungierendes Organ zum*

²⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana: gesammelte Werke* [d’ora in poi *Hua*], M. Nijhoff, Den Haag, poi Kluwer, Dordrecht [ecc.], vol. I, p. 128, nuova tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, p. 119. A tal proposito, si domanda Franck: “Qual è questa ‘natura propria’? Poiché ogni oggettività e ogni idealizzazione sono fuori gioco, non è la natura nel senso della scienza fisica che astrae dal mondo della vita tutto ciò che è psichico per non trattare che della sola corporeità idealizzata. Questa natura messa a nudo [...] è una pura molteplicità di corpi percepiti che non possono essere sottoposti alla forma spazio-temporale oggettiva, è pura natura ‘soggettiva’” (D. Franck, *op. cit.*, p. 93).

²⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, tr. it. cit., p. 119. Ancora Franck commenta: “Questo testo mostra nettamente l’assurdità di tradurre, come si fa spesso e per motivi molto differenti e divergenti, *Leib* mediante ‘corpo proprio’. Nella sfera del proprio, tutti i corpi sono corpi propri e la differenza non è fra due tipi di corpo, ma fra i corpi in generale e il ‘*Leib*’” (D. Franck, *op. cit.*, p. 94, nota 12). Riferendosi allo stesso passo husserliano, anche Paul Ricoeur sottolinea che “occorre assolutamente rendere mediante ‘carne’ e ‘corpo’” “la decisiva distinzione fra *Leib* e *Körper*” (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 373). Cfr. anche P. Ricoeur, *A l’école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1980. Per la traduzione francese che Didier Franck propone dell’intero brano delle *Meditazioni cartesiane* qui preso in esame, cfr. D. Frank, *op. cit.*, pp. 93-94.

²⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, tr. it. cit., p. 119.

Object und Object zum fungierenden Organ werden muß”²⁷.

Ecco l’osservazione che mi pare cruciale: nell’atto stesso di tematizzare la differenza fra il corpo in quanto oggetto [*Körper*] e in quanto “corpo organico” [*Leib*], con l’ultima frase citata Husserl tematizza anche ciò che Merleau-Ponty definirà *reversibilità* fra l’uno e l’altro. E trattandosi, come si è sentito, di una reversibilità *costitutiva*, essa suggerisce che la *proprietà* del corpo – vuoi intesa come *peculiarità* vuoi come *possesso e controllo* di questo – è *da sempre* sul punto d’essermi *sottratta* per essere rovesciata in oggettivazione. Ossia non può mai considerarsi davvero “proprietà”²⁸.

Subito dopo Husserl arriva peraltro a ravvisare un’analogia reversibilità – e dunque a suggerire analoghe implicazioni – nella relazione che intercorre fra il corpo umano e la natura: “Lo stesso dicasi per la possibile azione originaria della *natura* e della stessa corporeità mediante la corporeità che è quindi riferita a se stessa anche praticamente”²⁹. È dunque in virtù di tale reversibilità fra il corpo umano e la natura che Merleau-Ponty, nel momento stesso in cui potrà scrivere che “la Natura è [...] un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi”, per scongiurare ogni possibile equivoco circa la sua appropriabilità dovrà precisare, come forse Nancy chiederebbe, che “tuttavia la Natura è differente dall’uomo; non è istituita da quest’ultimo, si *op-pone* al costume, al discorso”³⁰.

Non è comunque solo in polemica contro la “proprietà” del corpo che Nancy sembra contrapporre il cartesianesimo alla fenomenologia. Nello stesso paragrafo del suo testo sin qui considerato, egli insinua infatti l’idea di una disgiunzione fra i campi sensoriali che pare riecheggiare la caratterizzazione

²⁷ *Ibidem*, l’ultimo corsivo è mio.

²⁸ Il già ricordato commento di Paul Ricœur parla a sua volta di una alterità primordiale della carne, sottolineando come proprio “a partire da questa alterità, io posso *regnare su*”, ossia “governare (*schalten*)” il mio corpo. E prosegue avvertendo: “Ma la primordialità non è regno. La carne precede ontologicamente ogni distinzione fra il volontario e l’involontario. Si può certo caratterizzarla mediante l’‘io posso’, ma per l’appunto ‘io posso’ non deriva da ‘io voglio’, bensì gli dà radice. La carne è il luogo di tutte le sintesi passive sulle quali si edificano le sintesi attive che, sole, possono essere definite come opere (*Leistungen*): essa è la materia (*hylē*), in risonanza con tutto ciò che può essere detto *hylē* in ogni oggetto percepito [...]. Insomma, essa è l’origine di ogni ‘alterazione del proprio’. Da queste ultime risulta che l’ipseità implica una alterità ‘propria’, se così si può dire, di cui la carne è il sostegno” (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 375).

²⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, tr. it. cit., p. 119.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Séglaard, Éd. Du Seuil, Paris 1995, tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a c. di M. Carbone, Cortina, Milano 1996, p. 4, corsivo mio.

cartesiana del corpo come *partes extra partes* di contro all'organicità fenomenologica del Leib. Ora, mettendo in questione l'organicità del corpo non meno della sua "proprietà", è evidente come a Nancy stia a cuore arrivare a colpire un unico obiettivo fondamentale, peraltro evocato nella frase che qui si è citata all'inizio: quella concezione della corporeità come ultimo recesso della soggettività, dell'unità dell'"io", cui possono legittimamente far pensare certe formulazioni husserliane ricorrenti anche nella *Krisis*³¹.

Peraltro, la diffidenza di Nancy nei confronti di tale concezione emerge direttamente più oltre, allorché egli scrive che è alla "costruzione dell'intimo tessuto del sé [che] si adopera una filosofia del corpo proprio"³², facendo esemplificativamente seguire a tale affermazione proprio il passo del *Visibile e l'invisibile* nel quale Merleau-Ponty esplicita invece l'allontanamento da "una filosofia del corpo proprio" avvertendo che "ciò che chiamiamo carne [...] non ha nome in nessuna filosofia"³³. E subito dopo spiegando – senza che ciò

³¹ In proposito, esemplarmente occorre chiedersi se per ciò che nel paragrafo 26 della *Krisis* Husserl andrà descrivendo quale "fonte ultima di tutte le formazioni conoscitive" (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, a c. di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 125) – e che in quello successivo definirà "soggettività originariamente e sorgivamente fungente" (*ivi*, p. 126) – parlare di "Ego" o, appunto, di "soggettività", corrisponda davvero alla radicalità del suo intento.

³² J.-L. Nancy, *Corpus*, tr. it. cit., p. 62.

³³ 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, p. 163. In quel passo, quanto suscita la diffidenza (e, a mio avviso, il fraintendimento) di Nancy è che la carne venga definita "massa interiormente travagliata" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 163). Egli ha infatti modo di esplicitare tale diffidenza nella conferenza intitolata *Dell'anima*: "È attraverso la mia pelle che mi tocco. E mi tocco dal di fuori, non mi tocco dal di dentro. Vi sono delle analisi celebri di Husserl e di Merleau-Ponty sulla questione del 'toccarsi', il 'toccarsi' delle proprie mani. Ma curiosamente, e ciò ricorre in tutta la tradizione, tutto fa sempre ritorno all'interiorità. Le analisi fenomenologiche del 'toccarsi' fanno sempre ritorno ad un'interiorità prima" (J.-L. Nancy, *De l'âme*, tr. it. cit., p. 12). Ma le "analisi celebri di Husserl e di Merleau-Ponty" approdano in realtà alla definizione del corpo come *Empfindendes Ding*: scoprirsi "cosa senziente" sembra tutt'altro che fare "ritorno ad un'interiorità prima", tant'è che proprio su quella base Merleau-Ponty invocherà la "riabilitazione ontologica del sensibile". Mette comunque conto segnalare che ancora il sospetto di una riaffermazione dell'interiorità sembra motivare il rifiuto della parola "carne", in relazione "all'uso che ne hanno fatto Husserl e Merleau-Ponty", recentemente ribadito da Nancy (cfr. R. Esposito e J.-L. Nancy, *Dialogo sulla filosofia a venire*, introduzione all'edizione italiana di J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, tr. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, p. XXIX). In tale occasione Nancy afferma infatti che si tratta di "una parola dell'in-sé e non del fuori-di-sé" (*ibidem*).

venga riportato da Nancy – che, “*medium* formatore dell’oggetto e del soggetto, [la carne] non è l’atomo d’essere, l’in sé duro che risiede in un luogo e in un momento unici: del mio corpo si può certo dire che esso non è *altrove*, ma non si può dire che sia *qui* o *adesso*, nel senso degli oggetti”³⁴.

Davvero quest’ultima precisazione circa il differente presentarsi del corpo umano e degli oggetti è sufficiente a legittimare l’assimilazione della nozione merleau-pontiana di “carne” a “una filosofia del corpo proprio”? Il sorprendente accostamento operato da Nancy non è del resto sfuggito a Jacques Derrida, il quale, nel volume che gli ha dedicato, benevolmente ammette come la frase merleau-pontiana risulti così, piuttosto che effettivamente citata, “in verità tenuta a distanza”³⁵.

Come che sia, lo sviluppo merleau-pontiano della nozione di *Leib* in quella di *chair* che ci appresenta al mondo può davvero legittimare quell’assimilazione a “una filosofia del corpo proprio” – ossia, l’abbiamo letto, a una filosofia del “corpo-soggetto” o del “soggetto-in-corpo” –, se tale sviluppo è dettato appunto dalla considerazione della *reversibilità* fra corpo vissuto e corpo *oggetto*? Piuttosto, questa considerazione invita a cercare, come abbiamo sentito, un *nome* per quanto *rende possibile* quella reversibilità, su cui le distinzioni stesse fra anima e corpo o fra soggetto e oggetto sono ritagliate. Trama unitaria di differenze che solo nella loro reciproca relazione trovano senso, quanto prende il nome di “carne” risulta allora per definizione *inappropriabile*, mentre fonda appunto la reversibilità del proprio e dell’im-proprio già descritta da Husserl³⁶. Del pari, a proposito delle relazioni fra i nostri campi sensoriali, essa permette di non dover *scegliere* fra unità e molteplicità. D’altra parte, il carattere forzato di tale contrapposizione diviene evidente allorché Nancy, nell’intento di sostenere la seconda alternativa, risulta costretto a negare esperienze come quella della sinestesia, chiedendosi se non ci sia forse “tra i vari sensi un muro? I sensi non sono forse degli universi separati?”³⁷ Al proposito sembra allora significativo ricordare che, se certo l’esperienza registrata nel rimbaldiano “*Je est un autre*” – l’esperienza dell’alterità che abita ciascuno di noi – risulta anzitutto *corporea* (“io assisto allo sbocciare del mio pensiero; lo guardo,

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, tr. it. cit., p. 163.

³⁵ J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, cit., p. 240, nota 1.

³⁶ Così anche Didier Franck: “la carne come originariamente propria e origine del proprio è originariamente impropria e origine dell’improprio” (D. Franck, *op. cit.*, p. 167).

³⁷ J.-L. Nancy, *Corpus*, tr. it. cit., pp. 28-29, ma cfr. anche *ivi*, p. 31. Ho discusso alcuni aspetti della considerazione fenomenologica della sinestesia in M. Carbone, *Il sensibile e l’ecedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 143-144, nonché in Id., *Di alcuni motivi in Marcel Proust*, cit., pp. 110-111, cui sia consentito rinviare.

lo ascolto”³⁸), Rimbaud è altresì l'autore di un sonetto come *Voyelles*, il cui primo verso celebra notoriamente i misteri delle sinestesi: “*A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu: voyelles*”³⁹. Anche fra l'una e l'altra testimonianza rimbaldiana, non si vede perché mettersi in condizione di dover scegliere.

Intesa quale trama di differenze (che, come tale, rende possibile la comunicazione dell'esperienza), la carne concepita da Merleau-Ponty viene dunque a configurare il corpo non già, si diceva, quale ultimo recesso della soggettività, ma semmai come *uno* dei “miei lontani meno distanti”, secondo una sua efficace espressione⁴⁰ che mi sembra far salva l'esigenza che inizialmente abbiamo sentito Nancy avanzare definendo il corpo “cosa straniera, strana, esteriorità *alla* mia enunciazione [...] *di* questa enunciazione *stessa*”⁴¹.

Tale esigenza ritorna peraltro anche nello scritto, più recente, in cui Jean-Luc Nancy riflette sull'esperienza del suo trapianto cardiaco: *L'intrus*⁴². Così egli racconta infatti l'ideazione di questo scritto: “Mi hanno chiesto un articolo per il numero di una rivista sul tema ‘la venuta dello straniero’. Non sapevo bene che cosa fare. Avevo solo un'idea: *insistere sull'estraneità dello straniero (invece di riassorbire tutto nella prossimità, nella fraternità, ecc.)*”⁴³.

Per l'ambito di problemi sin qui affrontati, ciò che risulta particolarmente significativo è, allora, che un testo dichiaratamente mosso da un'esigenza siffatta giunga a concludere che “l'intruso non è nessun altro se non me stesso e l'uomo stesso. Non è nessun altro se non lo stesso che non smette mai di alterarsi, insieme acuto e fiaccato, denudato e bardato, intruso nel mondo come in se stesso”⁴⁴.

Cosa interviene fra quella esigenza e queste conclusioni? In posizione pressoché intermedia, nel testo Nancy descrive la propria esperienza di cardiopatico, la quale viene a illuminare il darsi dei rapporti fra interno ed esterno

³⁸ A. Rimbaud, *Lettre du voyant* [1871], in Id., *Oeuvres-opere*, a c. di I. Margoni, Feltrinelli, Milano 1971³, pp. 140-141.

³⁹ Ivi, p. 108.

⁴⁰ “Ciò che io ‘sono’, io non lo sono se non a distanza, laggiù, in quel corpo, in quel personaggio, in quei pensieri, che io spingo davanti a me e che non sono altro che i miei lontani meno distanti; e, reciprocamente, a questo mondo che non è me io inerisco altrettanto strettamente che a me stesso, in un certo senso esso non è se non il prolungamento del mio corpo” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 81).

⁴¹ J.-L. Nancy, *Corpus*, tr. it. cit., p. 27.

⁴² J.-L. Nancy, *L'intrus*, Galilée, Paris 2000, tr. it. di V. Piazza, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000.

⁴³ J.-L. Nancy, “Il taglio nel senso – Intervista a Jean-Luc Nancy”, a c. di V. Piazza, in Id. *L'intrus*, tr. it. cit., p. 41, corsivo mio.

⁴⁴ Ivi, p. 37.

– addirittura: fra *intimo* ed *estraneo* – in termini che, con Merleau-Ponty, potremmo definire, significativamente, di *reversibilità*: “Il mio cuore diventava il mio straniero: giustamente straniero perché si trovava dentro di me. *L’estraneità infatti doveva venire dall’esterno solo perché era sorta prima all’interno*”⁴⁵.

In termini drammaticamente letterali emerge allora come, alla base di quest’ultima reversibilità, stia quella fra “organo funzionante” e “oggetto” che già avevamo sentito Husserl additare nelle *Meditazioni cartesiane*.

D’altra parte, proprio per il palesarsi di tale reversibilità lo scritto di Nancy, sollecitato dall’esigenza di sottolineare l’irrimediabile intrusività dell’intruso, sembra poter arrivare ad annunciare che quest’ultimo risulta *già da sempre all’interno*, perché “non è nessun altro se non me stesso”⁴⁶.

Trasparenti risultano le implicazioni politiche di questo scritto di Nancy. Come svilupparle, allora, secondo un pensiero della carne? Forse così: l’estraneo è carne della mia carne e, per ciò stesso, è mio fratello. Ma mio fratello può essere Caino. Quindi potrei esserlo anch’io. In quanto condizione di *tutte* queste possibilità, in quanto condizione di una reversibilità che Merleau-Ponty qualifica – e va sottolineato – “sempre imminente e mai realizzata di fatto”⁴⁷, la carne fonda *ogni* etica e *ogni* politica possibili, ovvero non fonda *una* etica o *una* politica particolari.

Si badi: non per questo la carne va considerata una dimensione “pre-etica” o “pre-politica”, magari nel senso della tradizionale impostazione metafisica che a una certa ontologia finisce comunque per far *seguire* la *sua* etica e la *sua* politica. Incontrare quegli esiti significa semmai imbattersi nel “nucleo originariamente politico”⁴⁸ di questo pensiero della carne⁴⁹: quel nucleo per cui la politica fa tutt’uno con l’ontologia palesandosi come “pratica, ed esperienza, dell’essere-in-comune”⁵⁰, che *perciò* mette conto interrogare.

Trasposti in termini di *Körper* e di *Leib*, tali esiti indicano infatti non solo che, certo, anche una pietra – *Körper par excellence*⁵¹ – si colloca all’interno del-

⁴⁵ Ivi, p. 16, corsivo mio.

⁴⁶ Ivi, p. 37.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, tr. it. cit., p. 163.

⁴⁸ R. Esposito, *Jean-Luc Nancy, il nucleo politico della filosofia*, in “il manifesto”, 10 giugno 2000, p. 12. Il testo da cui è tratta la citazione è quello dell’introduzione al convegno internazionale dal titolo “Libertà in comune”, tenutosi presso l’Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli, nei giorni 9 e 10 giugno 2000.

⁴⁹ Sulle implicazioni etiche e politiche degli approdi filosofici di Merleau-Ponty, cfr. D. H. Davis (ed. by), *Merleau-Ponty's Later Works and Their Practical Implications. The Debiscence of Responsibility*, Humanity Books, Amherst (New York) 2001.

⁵⁰ R. Esposito, *Jean-Luc Nancy, il nucleo politico della filosofia*, cit., p. 12.

⁵¹ Cfr. J.-L. Nancy, *De l’âme*, tr. it. cit., p. 7.

l'orizzonte della carne, ma con ciò stesso avvertono che – attenzione – all'interno dell'orizzonte della carne si può incontrare anche una pietra⁵². Affermare l'assoluta distinzione fra la carne e la pietra, il familiare e l'estraneo, il fratello e l'intruso, come se la ragazza di Novi Ligure non fosse stata lei stessa parte della famiglia che ha distrutto, questo sarebbe evidentemente consolatorio. Tanto lo sarebbe, infatti, pensare una reversibilità priva di scarto, ossia tale da potersi infine realizzare quale pacificata con-fusione degli elementi che relaziona, quanto lo sarebbe pensare lo scarto quale frattura che, anziché aprire insieme le differenti – e divergenti – possibilità di quegli elementi, ne ponesse l'assoluta distinzione e quindi la reciproca estrusione.

In tal senso mi sembra condivisibile quanto sostiene Roberto Esposito nel suo *Immunitas*: “Non c'è dubbio che la categoria di ‘corpo’ sia ormai incapace di rispondere alle domande poste da un mondo senza più confini interni – e che dunque vada decostruita attraverso un diverso lessico che trova nel termine di ‘carne’ la sua punta più acuta. Senza, però, perdere di vista non soltanto la loro connessione, ma che si parla della stessa cosa”⁵³.

⁵² Cfr. E. Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit, der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne* [7-9 maggio 1934], in M. Farber (a cura di), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1940, tr. it. di G. D. Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, in “aut aut”, 245, 1991, pp. 3-18. In tale manoscritto Husserl afferma che “io posso gettare in alto delle pietre e vedere le stesse che ricadono” e prosegue precisando significativamente che “il lancio può essere più o meno basso e chiaramente le apparenze relative sarebbero in questo caso tanto analoghe ai movimenti che si verificano sul suolo terrestre, da essere percepite come movimenti” (p. 11), lasciando intuire in tal modo un ampliamento alla pietra dell'orizzonte della *Leiblichkeit*. Interpretazione del resto suggerita dal commento di Merleau-Ponty al passo in questione: “vi è parentela fra l'essere della terra e quello del mio corpo (*Leib*), del quale non posso dire propriamente che si muove poiché è sempre alla stessa distanza da me, e la parentela si estende agli altri, che mi appaiono come ‘altri corpi’, agli animali, che concepisco come varianti della mia corporeità, e in definitiva ai corpi terrestri stessi poiché li faccio rientrare nella società dei viventi dicendo per esempio che una pietra ‘vola’” (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, a c. di e tr. it. di M. Carbone in M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, Bompiani, Milano 1995, pp. 122-123).

⁵³ R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002, p. 144.

