

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XLI/2021/1 (Terza serie XVI/1)

The body and its surplus
Conceptual and historical perspectives
from Spinoza to Foucault

Il corpo e la sua eccedenza
Prospettive storico-concettuali
da Spinoza a Foucault

Edizioni ETS

Contents / Indice

Virgilio Cesarone, Annette Hilt, Antonio Lucci

Premise / Premessa, p. 5

Giovanni Paoletti

Durante Corpore: corpo, durata e eternità nella Parte V dell'*Etica* di Spinoza, p. 9

Nicola Zambon

The mind-body-relationship in Kant's *De Medicina Corporis* and its consequences for his late moral philosophy, p. 33

Stefania Achella

Disembodied idealism? A new reading of Hegel, p. 53

Caterina Maurer

Regioni del corpo o ragioni dello spirito?
L'attualità della critica hegeliana alla fisiognomica
e alla craniologia, p. 71

Anna Donise

Corpo proprio e corpo altrui. Husserl e il costituirsi
dell'identità, p. 91

Virgilio Cesarone

La custodia terragna del corpo.
Sulla corporeità nel pensiero dell'evento di Martin Heidegger, p. 111

Annette Hilt

The Political Body.
Plessner and Foucault on Power and Human Nature, p. 131

Fiorenza Toccafondi

Attraverso il corpo: tipologie dell'espressione, p. 151

Federico Zilio

The Paradoxical Body.

The Tensegrity of Corporeality in Sartre's Phenomenology, p. 169

Enrica Lisciani-Petrini

Le avventure del corpo.

Con Merleau-Ponty verso una «nuova ontologia», p. 189

Sebastiano Galanti Grollo

La «passività estrema» dell'incarnazione:

Levinas e il tema dell'*embodiment*, p. 209

Graziano Lingua, Antonio Lucci

Etica, sessualità e ascesi.

Costruzione del soggetto, tecnologie del sé e impianti di potere
nel pensiero di Michel Foucault (1977-1984), p. 225

T

Premise / Premessa

At a historical moment in which a large part of the world's population, due to the Covid-19 pandemic, found itself – a situation practically unprecedented, in terms of transversality, for our historical experience – severely limited in their freedom of movement, the question about the body, both individual and social arises again urgently.

To what extent can the almost obvious affirmation «I am my own body» be considered a *fundamentum inconcussum*? Modernity claims a (theoretical and practical) assumption of the body as one's own at the end of a long phase in the history of Western philosophy. This thought and description rather takes the body as the «low,» «brute» part of the binomial formed with the soul, but hardly gives an answer to the question about the ontological status of the body. Yet, paradoxically, this only makes the constitutive opacity of the body even more evident. Each time the question about the body is raised, there emerges an element of excess that accompanies every attempt to define it, instead of an achieved transparency. The body exceeds all conceptual coercion. It challenges the different attributes of the subject, announcing an extraneousness that inhabits my ego in proximity: The body refuses to be understood, captured in a comprehensive vision, just as it refuses to be reduced to physiological processes exclusively. The body presents itself as manifold and, at the same time, is expressed in many ways. This multiplicity concerns how a body presents itself and expresses itself and how the body gives itself, originally in plural modes: Every body is always a body in the world and a body among the bodies of others. Therefore, the question about the body immediately becomes a question about the collective body, about its ways of being given, of being formed, of being dissolved.

Within this problematic framework, *Teoria* devotes two issues to the discussion of the problem of the body. The first issue, which we present here, contains essays that deal with the body along historical and conceptual lines, questioning the body as an element of identity, in its essential function of constituting the subject. The second volume will analyze the body mainly in contemporary thought, offering a perspective that analyses both the body's phenomenological and technological aspects. Above all, it will focus on the passage from the *body* to *bodies*, thus considering the eminently political dimension of corporeality.

In un momento storico in cui gran parte della popolazione mondiale, a causa della pandemia di Covid-19, si è ritrovata nella situazione – praticamente inedita, per trasversalità, per la nostra esperienza storica – di essere pesantemente limitata nella propria libertà di movimento, si ripropone prepotentemente la domanda sul corpo, tanto su quello proprio, individuale, quanto su quello sociale, collettivo.

Fino a che punto l'affermazione, in apparenza quasi scontata, «Io *sono* il mio corpo» può essere considerata un *fundamentum inconcussum*? L'assunzione (teorica e pratica) del corpo come proprio, che la Modernità rivendicherà solo alla fine di una lunga fase della storia del pensiero Occidentale (in cui il corpo era stato pensato e descritto come la parte «bassa», «bruta» del binomio formato con l'anima) più che rappresentare una risposta alla domanda sullo statuto ontologico del corpo proprio, paradossalmente, non fa che renderne ancora più evidente l'opacità costitutiva. Ogni volta che la domanda sul corpo viene sollevata, emerge, di volta in volta, al posto di una raggiunta trasparenza, l'elemento di eccedenza che accompagna ogni tentativo di definirlo. Il corpo eccede ogni coartazione concettuale, eccepisce le diverse imputazioni del soggetto, annunciando un'estraneità che abita il mio io nella prossimità: il corpo si rifiuta di essere (ri)compreso, catturato in uno sguardo comprensivo, così come si rifiuta di essere ridotto ai soli processi fisiologici. Il corpo si presenta molteplice e al contempo si dice in molti modi. Questa molteplicità riguarda non solo il modo di presentarsi e di dirsi, ma anche il modo di darsi, originariamente plurale, del corpo: non c'è un corpo che non sia sempre un corpo nel mondo e un corpo tra i corpi degli altri. La domanda sul corpo, quindi, diventa immediatamente una domanda sul corpo della collettività, sui suoi modi di darsi, di costituirsi, di dissolversi.

Entro tale quadro problematico, *Teoria* dedica due numeri alla discussione del problema del corpo. Nel primo, che qui andiamo a presentare, sono raccolti saggi che trattano del corpo, o della corporeità, secondo una

diretrice storico-concettuale, ponendo come asse tematico l'interrogazione sul corpo quale elemento di identità, nella sua essenziale funzione di costituzione del soggetto. Il secondo volume, invece, analizzerà il tema del corpo principalmente dal punto di vista del pensiero contemporaneo, offrendo una prospettiva che analizzi gli aspetti tanto fenomenologici quanto tecnologici del corpo, ma che, soprattutto, si concentrerà sul passaggio dal *corpo* ai *corpi*, prendendo quindi in considerazione la dimensione eminentemente politica della corporeità.

Virgilio Cesarone

Annette Hilt

Antonio Lucci

Giovanni Paoletti

Durante Corpore:
corpo, durata e eternità
nella Parte V dell'*Etica* di Spinoza*

L'*Etica* di Spinoza assegna alla conoscenza e all'intelletto, dunque alla prospettiva della mente, un ruolo fondamentale nella liberazione etica. La prospettiva del corpo tuttavia non scompare mai del tutto, nemmeno nello sviluppo conclusivo della Parte V (PP 21 e seguenti), quando l'ascesa verso la beatitudine, attraverso l'Amore intellettuale di Dio e la conoscenza di terzo genere, sembra svincolare la mente dai condizionamenti del corpo o dei corpi fino a farne emergere la parte "eterna". Nell'argomentazione del *De libertate* il riferimento al corpo torna invece a intervalli regolari, quasi a ricordare al lettore l'impossibilità di fare a meno della corporeità nel processo di liberazione¹.

La questione che intendo affrontare qui può essere riassunta a partire da un'espressione, l'ablativo assoluto *durante Corpore*, che Spinoza usa alcune volte nella Parte V, a partire dalla P21: «La mente non può immaginare nulla, né ricordarsi delle cose passate, *nisi durante Corpore*, se non dura il corpo». Non è infatti immediatamente chiaro se in questo caso Spinoza punti a stabilire una contrapposizione fra la durata del corpo e l'eternità della mente – tema che in effetti introduce subito dopo – oppure se si limiti a distinguere il corpo in quanto dura dal corpo in quanto è eterno, lasciando così intatta la possibilità che mente e corpo partecipino in qualche modo

* Questo lavoro nasce da un corso di Storia della filosofia tenuto nella primavera del 2020 sull'*Etica* di Spinoza, la cui lettura ci ha accompagnato come per mano (*quasi manu*) nei primi mesi della pandemia. Tengo a dedicarlo a tutti gli studenti dell'Università di Pisa con cui ho condiviso quell'esperienza.

¹ Fra i principali contributi recenti sul tema del corpo in Spinoza, Toto (2014: in particolare 431-446 per il tema trattato anche in questo articolo), Finelli *et al.* (2015). Per una rassegna degli studi sul tema, Sangiacomo (2015).

entrambi della dimensione dell'eternità. Alcune discussioni recenti sui temi dell'eternità della mente e dell'immortalità dell'uomo hanno a che fare con questo problema². In ogni caso, sia che l'eternità venga considerata come propria della mente, sia che si possa predicare anche del corpo, la durata viene vista per lo più come un limite, da un punto di vista ontologico, epistemologico ed etico. Qui intendo invece prendere in considerazione un'altra possibilità, cioè che il nesso fra corpo e durata (*durante Corpore*) non sia soltanto un limite da superare, ma rappresenti anche un elemento positivo nell'economia della Parte V dell'*Etica*.

Per vagliare questa ipotesi toccherò i seguenti argomenti: l'espressione *durante Corpore* e i suoi possibili significati (§ 1); il nesso più generale tra il corpo e la durata (§ 2); quello tra la durata e alcune caratteristiche specifiche dei corpi secondo Spinoza, in particolare la complessità e la relazionalità (§ 3); infine se e come si possa parlare di una specifica rilevanza del corpo rispetto all'eternità della mente nelle Proposizioni conclusive dell'*Etica* (§ 4).

1. *Durante corpore*

L'espressione *durante Corpore* compare nell'*Etica* all'altezza della Proposizione 21 della Parte V ed è poi usata anche nelle PP23 e 34. In P21 e P34 si trova già nell'enunciato della Proposizione, in P23 invece nella Dimostrazione. In tutte e tre queste occorrenze è preceduta dalla congiunzione *nisi*, il che significa che la durata del corpo costituisce ogni volta, per negazione, l'antecedente di un'implicazione il cui conseguente è una certa proprietà della mente ($\neg p \rightarrow \neg q$, dove "p" è *dC*): *se non* "durante Corpore" (p), allora la Mente *non* può immaginare né ricordare (P21), *non* le si può attribuire la durata (P23), *non* è soggetta alle passioni (P34). Il senso generale di queste tre implicazioni non pone particolari problemi ed è già ben noto al lettore giunto sino a questo punto dell'opera: immaginazione, durata e passioni hanno a che fare con il corpo e dunque dipende dal corpo se la Mente immagina, dura ed è suscettibile di passioni. Se invece il corpo *non* dura, viene ribadito adesso, anche questi aspetti della Mente vengono meno.

Questo "venire meno" di qualcosa, tuttavia, non pare autorizzare di per sé a concludere immediatamente che la mente acquisisca in positivo qualcosa'altro: se la mente non può immaginare, non è detto che *intelligat*; se non si può affermare che duri, ciò non significa che sia eterna, perché si dà an-

² Ad esempio Nadler (2002), Garrett (2009), Scribano (2012).

che il caso che anch'essa semplicemente "non duri"; se infine non è soggetta alle passioni (*affectibus qui ad passiones referuntur*, P34), non è scontato che provi affetti attivi, i quali sembrano anzi richiedere pur sempre, in quanto affetti, la presenza del corpo. Certo, la formulazione in negativo utilizzata da Spinoza (se non *dC*, allora non...) lascia pensare che al momento "in levare" segua un momento "in mettere", soprattutto se si ha già presente l'andamento complessivo di questa parte del *De libertate*. Tuttavia, le eventuali conseguenze positive sulla mente al venir meno della durata del corpo, e fra queste in particolare l'emergere dell'eternità della mente stessa, sembrano richiedere un ulteriore sviluppo dell'argomentazione che la lettera del testo in realtà non autorizza ad anticipare.

La questione è, in altre parole, se il nesso stretto che Spinoza stabilisce fra la durata del corpo e certe caratteristiche della mente comporti, per negazione o *a contrario*, che vi siano *altre* caratteristiche della mente che non hanno niente a che vedere con il corpo e la sua durata. Affinché questa conclusione affermativa si dia subito, il modo più semplice sarebbe stabilire una contrapposizione netta, esclusiva e esaustiva tra la durata del corpo e l'eternità della mente. In questo modo, se si nega la prima, si pone la seconda. Bisogna ad esempio che la durata appartenga soltanto al corpo e che l'esistenza del corpo sia interamente racchiusa nella durata. Ma per Spinoza i confini non sono così netti e le due coppie concettuali corpo/durata e mente/eternità, lungi dall'essere nettamente distinte fra loro, restano parzialmente sovrapposte anche in questo sviluppo conclusivo dell'opera, dove Spinoza parla infatti di un'eternità del corpo (P29) e di una durata della mente («senza relazione al corpo», P20S).

Il fatto che il significato dell'espressione *durante Corpore* ponga qualche problema pare confermato da una certa varietà delle traduzioni disponibili. Il problema, prima ancora che filosofico, è semplicemente linguistico e dipende dal fatto che la formula *durante Corpore* è, come dice Pierre Machérey (1994: 123), «très ramassée», molto condensata. L'ablativo assoluto utilizzato da Spinoza è un'espressione implicita, che oltretutto in questo caso difficilmente può essere conservata come tale in altre lingue: da cui la necessità di esplicitarla e così anche, volenti o nolenti, di interpretarla. La soluzione più vicina alla letteralità anche etimologica è proprio quella di Machérey e di uno dei traduttori francese dell'*Etica*, Bernard Pautrat, che rendono *durante Corpore* con «durant le corps»: una versione che mantiene la concisione dell'originale e anche, nella preposizione temporale *durant* (come l'italiana "durante"), l'etimologia del participio latino. È peraltro lo stesso participio presente a suggerire la durata dell'azione verbale (azione

che in questo caso consiste proprio nel durare!). Di qui la scelta, adottata nella gran parte dei casi, di esplicitare l'ablativo assoluto con una proposizione temporale: «finché dura il Corpo» (G. Durante), «fino a che duri il suo corpo» (Landucci), «while the body endures» (Elwes), «solange der Körper dauert» (Stern), «pendant que dure le corps» (Moreau)³.

Questa semplice proposizione temporale rappresenta dunque la traduzione più immediata dell'espressione. Essa non elimina tuttavia ogni ambiguità. La prima riguarda la portata esistenziale della durata, diciamo così: cioè se durata ed esistenza siano semplicemente due modi di dire la stessa cosa oppure se vi siano anche modalità di esistenza indipendenti dalla durata. Un conto è infatti dire “finché *dura il corpo*”, intendendo semplicemente con ciò “finché esso esiste”. Un altro dire “finché il corpo *dura*”, cioè “si trova nella durata”, lasciando aperta la possibilità di un'esistenza del corpo al di fuori della durata stessa. Anche le due congiunzioni “mentre” (*while, pendant*) e “finché” (*solang*) mettono in luce sfumature diverse del riferimento al decorso temporale: la prima ne sottolinea la continuità, la seconda invece pone l'accento sul suo punto di fine. Una versione come «finché dura il corpo» potrebbe benissimo suggerire al lettore l'idea che la fine della “durata=esistenza” del corpo possa coincidere con l'inizio di una durata indipendente della mente *sine relatione ad Corpus*, cioè con la sopravvivenza della mente in una vita ulteriore dopo la morte del corpo (Machérey, 1995: 115).

Ora, si sa che per Spinoza in realtà la durata non esaurisce l'esistenza del corpo e che l'eternità è tutt'altra cosa che una durata prolungata fino all'immortalità. È forse proprio per togliere queste possibili ambiguità che alcuni traduttori hanno optato per delle versioni un po' più esplicite dell'espressione *durante Corpore*: ad esempio «pendant la durée du corps» (Moreau, Appuhn), «mentre il Corpo esiste nella durata» (Peri), «nel corso della durata del Corpo» (Giancotti), dove il ricorso nella traduzione al sostantivo “durata” suggerisce in qualche misura di tenere la durata stessa distinta dall'esistenza del corpo⁴. Ora, tutti questi vari approcci danno luogo a soluzioni legittime. Sciogliendo l'ablativo assoluto esse mettono in luce di volta in volta aspetti del suo significato diversi fra loro eppure tutti plausibili, al punto che è difficile optare per l'uno o per l'altro. Le formulazioni che ricorrono al sostantivo “durata” annunciano in qualche modo le tesi sviluppate

³ La stessa soluzione si trova già nella primissima traduzione dell'*Etica*, quella in olandese dei *Nagelate schriften* (fine 1677): *terwijl het lighaam duurt*, mentre o finché il corpo dura.

⁴ La traduzione storica di Saisset (1842) equipara durata ed esistenza e preferisce mettere in evidenza il nesso di implicazione stabilito dalla P21 piuttosto che la dimensione temporale («à condition que le corps continue d'exister»).

in effetti nelle Proposizioni successive. Ma è anche vero che Spinoza non ha reso tali tesi evidenti al lettore fin dall'inizio, lasciandole in qualche modo implicite nell'espressione *nisi durante Corpore*.

Da questo punto di vista, il nostro caso sembra rientrare in una figura di stile caratteristica di questa sezione dell'opera. A partire dallo Scolio della P20 Spinoza infatti utilizza a intervalli regolari formulazioni che presentano problemi d'interpretazione analoghi. Sono luoghi ben noti, anche proprio per la loro forza espressiva: la durata della Mente senza relazione con il Corpo (P20S), la sua distinzione in parti alcune delle quali eterne (P23, e P39, P40C), la nascita e la progressione nel tempo della conoscenza *sub specie aeternitatis* (P28, P31S, P33S), il nesso tra tale conoscenza e gli affetti (P34, P36S), la nostra esperienza dell'eternità (*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*, P23S). Anche senza entrare nel merito di questi passi molto studiati, qui basta notare alcuni tratti esteriori comuni, come il carattere ossimorico (*sentiamo di essere eterni*) e il fatto che in linea di principio tutte le formulazioni possono essere lette in due modi, di cui uno inadeguato, improntato al linguaggio dell'immaginazione, e l'altro invece adeguato. Prendiamo ad esempio la P23, dove si dimostra che la Mente umana non viene distrutta interamente con il Corpo, ma rimane di essa qualcosa di eterno (*ejus aliquid remanet, quod aeternum est*): secondo Machérey (1994: 129-130), quell'*aliquid* può essere pensato a) come una "cosa", una vera e propria parte della Mente, isolabile dalle altre in quanto suscettibile di un'esistenza a sé stante, ad esempio un intelletto separato; oppure, più propriamente, b) come «un certo modo del pensare» (*certus cogitandi modus*, P23S), cioè una determinata attività della Mente attraverso la quale essa esprime e sviluppa a pieno la potenza di pensare che le è propria, su un piano di eternità e non in un tempo particolare, senza che ciò comporti alcuna divisione in parti separate o separabili⁵.

Anche se si concede che l'ambivalenza del testo possa essere interamente sciolta, colpisce comunque il contrasto fra i due livelli di lettura, un contrasto che normalmente suscita lo stupore o lo sconcerto dei lettori dell'*Etica*⁶. Si tratta infatti per lo più di due alternative opposte al punto

⁵ Ma sul senso della "parte" della Mente, a sua volta "parte" dell'intelletto infinito, cfr. anche Landucci (2013: 463-464).

⁶ «Cette formule énigmatique (5P23S) divise les commentateurs» (Moreau, 1994: v); «On est étonné à present...» (Machérey, 1994: 115), «Il y a dans cette affirmation ... quelque chose de manifestement paradoxal, voire de choquant (*ivi*, 131); «un'affermazione curiosa, motivo di grande perplessità fra i lettori» (Nadler, 2018: 250); «una dichiarazione programmatica, che ha sempre lasciato sconcertati lettori e commentatori...» (Scribano 2008: 150).

da rasentare l'equivocità e, oltretutto, le formulazioni adottate da Spinoza sembrano sempre incoraggiare di primo acchito proprio la lettura meno adeguata, se non addirittura fuorviante. Si può comprendere questo tratto di stile alla luce di una funzione per così dire retorica o pedagogica, come se Spinoza avesse collocato queste espressioni ambivalenti o enigmatiche in punti strategici del suo testo «de manière à provoquer chez ses lecteurs, avant même de le satisfaire, le désir de comprendre» (Id.: 116)⁷. Ma forse il loro significato non si esaurisce in questo, o almeno non vi si esaurisce se si considera il primo livello di lettura unicamente come una scala da gettare via una volta che ci si è saliti sopra. Spinoza infatti non cessa di ricorrere a formulazioni di questo genere anche quando si avrebbero ormai tutti gli elementi per farne a meno. Ciò che il testo sembra dunque invitare a fare non è tanto sostituire una volta per tutte la lettura adeguata a quella inadeguata, quanto cogliere la relazione permanente che le lega, come se i concetti che esse mettono rispettivamente in gioco fossero connessi tra loro in un rapporto problematico, ma non completamente risolvibile in virtù di un semplice *aut aut*.

Ora, i luoghi in questione, inclusa l'espressione *durante Corpore*, si situano tutti al punto di contatto (e di tensione) fra una prospettiva temporale e il punto di vista dell'eternità. I due livelli di lettura di cui sono suscettibili possono infatti essere definiti proprio rispetto al tipo di temporalità su cui fanno leva. Prendiamo di nuovo ad esempio la P23 (della Mente rimane qualcosa che è eterno), nel cui enunciato sono presenti sia l'elemento della durata (nel verbo *remanet*, che dà l'idea di un prima e di un dopo) sia la dimensione dell'eternità: a un primo livello è plausibile una lettura temporale dell'enunciato, secondo cui l'eternità della Mente consisterebbe nel suo durare oltre la durata del Corpo; a un secondo livello si dà invece una lettura atemporale, in cui al venire meno della durata del Corpo (*durante Corpore*) vengono meno anche le condizioni stesse di una successione temporale e il "rimanere" della Mente non può dunque essere compreso in riferimento al termine di una durata specifica, ma consiste nell'assenza di qualsiasi durata. Peraltro, che la relazione fra durata e eternità non possa facilmente essere sciolta, o quantomeno sciolta del tutto, malgrado la distanza che Spinoza ha posto fra di esse fin dalla Def. 8 della Parte Prima, lo testimoniano le Proposizioni in cui vengono descritti la nascita (*oriri*) del Desiderio della conoscenza di terzo genere e in genere i gradi o

⁷ Toto (2014: 439) parla in un senso simile della peculiare «strategia finzionale» adottata da Spinoza in questo gruppo di PP.

i passaggi di cui persino la potenza o l'attività della mente che ha che fare con l'eternità pare suscettibile: ad esempio quando Spinoza parla di affetti (anche se non di passioni), i quali per definizione comportano un passaggio di potenza (P34, P36S), o imposta l'analisi secondo una logica del "quanto più... tanto più..."⁸.

Una progressione temporale sembra richiesta dal fatto stesso che qui Spinoza sta illustrando un processo di liberazione e non uno stato di libertà. Ma come pensare che la parte eterna della mente possa cambiare (ad esempio accrescersi) nel tempo? Spinoza esce dalla difficoltà facendo appello a un argomento controfattuale simile a quello utilizzato da Cartesio nella "favola del mondo": "si è certi che la Mente è eterna, *ma se* cominciasse soltanto ora a conoscere le cose dal punto di vista dell'eternità (cioè non fosse eterna, bensì calata nel tempo), *allora...*" (P31S). Per quanto Spinoza giustifichi l'adozione di un tale approccio su base epistemologica (spiegare «più facilmente» e far comprendere «meglio»)⁹, un controfattuale è pur sempre qualcosa di più di un'ipotesi, di una congettura verosimile o di un mero esercizio dell'immaginazione¹⁰: è un'implicazione che resta in sé pienamente valida nonostante la falsità delle premesse, con tutte le conseguenze in termini di efficacia probatoria (e non solo retorica) che l'esempio della favola del mondo già aveva mostrato¹¹. Alla luce di questo, è difficile decidere se i successivi riferimenti agli affetti della Mente eterna, ad esempio la Letizia, rappresentino una semplice licenza terminologica («mi sia lecito servirmi ancora di questo vocabolo», P36S), se obbediscano a una funzione strumentale (far comprendere meglio, *ut melius intelligantur*), oppure se segnalino un'impossibilità strutturale di sciogliere del tutto il legame fra la durata e l'eternità, le cui prospettive in questa parte finale dell'*Etica* effettivamente si alternano a tal punto che sembrano rovesciarsi continuamente l'una nell'altra¹².

⁸ Es. P31S: «Quanto più dunque ciascuno s'innalza (*pollet*: è potente, eccelle) in questo genere di conoscenza, tanto meglio è consapevole di sé, cioè tanto più è perfetto e beato».

⁹ Anche in questo si pone nel solco di Cartesio: «Ed è molto più facile concepire la loro natura [delle cose materiali] vedendole nascere in questo modo un po' alla volta, che non considerandole bell'e realizzate» (Cartesio, *Discorso sul metodo*, Quinta Parte, tr. M. Garin, AT VI, 45).

¹⁰ Così in P34S: «come se [l'amore verso Dio] avesse avuto un inizio, come abbiamo finto (*finximus*) nel Coroll. della Prop. Preced.».

¹¹ Sul tema, Landucci (2005: 102-108).

¹² Cfr. ancora Toto (2014: 439), per una posizione analoga.

2. *Durata e corpo*

Per applicare il criterio della doppia lettura anche alla formula *nisi durante Corpore*, occorre che si diano almeno due significati nettamente distinti della medesima espressione, declinati a partire dalla differenza fra tempo, durata e eternità. La prima soluzione consiste nel leggere la P21 alla luce della cruciale P29, dove si distinguono due sensi di attualità del Corpo e di conseguenza due aspetti dell'attività della Mente¹³: in quanto concepisce l'esistenza del Corpo in atto, cioè in relazione a un tempo e a un luogo determinati (*ad certum tempus, et locum*, P29S), oppure in quanto concepisce l'essenza del Corpo, «contenuta in Dio e derivante dalla necessità della natura divina» (P29S). È nel secondo caso che la mente conosce *sub specie aeternitatis* (SSAe). Così non solo si mantiene la coerenza con la definizione della mente come idea del corpo (è infatti sempre idea del corpo, anche quando è eterna), ma diventa anche chiaro che l'espressione *nisi durante corpore* si riferisce all'esistenza del corpo nella durata e non alla sua esistenza in assoluto (perché esiste attualmente anche come essenza, a prescindere dalla determinazione spazio-temporale). La sua lettura più immediata, cioè quella che equipara la durata del corpo alla sua esistenza *tout court*, più che falsa è implicita o incompleta. Andrebbe decodificata aggiungendo o rendendo esplicita una clausola limitativa: durante il Corpo “concepito nel primo senso della sua attualità, cioè nella sua esistenza in relazione a un tempo o a un luogo determinati”. Da questo punto di vista, l'ambivalenza dell'espressione dipende innanzitutto dalla denotazione della parola *corpus*, che può essere intesa in due accezioni diverse senza che sia chiaro fin dall'inizio di quale delle due si tratti.

Grazie alla lettura fondata sulla P29 *durante Corpore* è messa al riparo da misinterpretazioni fondate sull'immaginazione, come l'idea di una qualche successione, nella durata, fra l'esistenza transitoria del corpo e quella sempiterna della mente. È anche mantenuta la definizione spinoziana della mente, che resta idea del Corpo anche quando non si riferisce al corpo considerato nella durata (Toto, 2014: 437) e *aliquid aeternum* della mente è dunque in primo luogo l'idea dell'essenza del corpo (secondo senso di attualità). La questione non pare tuttavia completamente risolta. Una pos-

¹³ La P29 rinvia infatti alla P21. Entrambe poi presuppongono la P8 della Parte Seconda, dove per la prima volta nell'*Etica* viene posta la distinzione fra le due modalità di esistenza (in atto o come essenza). Lo Scolio della P29 è di fatto uno sviluppo di quella Proposizione della Parte Seconda. Per una lettura della distinzione essenza/esistenza (da non confondere con uno sdoppiamento ontologico), Morfino (2015).

sibile obiezione è che l'argomento fondato sulla distinzione fra due sensi di attualità (come esistenza e come essenza) non vale soltanto per la Mente umana, ma si applica all'idea dell'essenza di qualsiasi corpo. Così, nota Nadler, la mente umana scopre di essere eterna, ma anche che la sua eternità è «alquanto insignificante» (2018: 255), perché non si distingue in niente da quella dell'idea dell'essenza di un altro corpo qualunque, ad esempio il corpo di un sasso o di un albero, il che non pare irrilevante se si sta illustrando un processo di liberazione etica rivolto a esseri umani. Se qualcosa sembra contraddistinguere la mente umana, continua Nadler, è piuttosto la capacità di praticare e sviluppare la conoscenza adeguata di secondo e di terzo genere, aumentando in tal modo la partecipazione della mente all'eternità, come emerge in particolare nelle Proposizioni successive alla P29. Ma questo richiederebbe, da capo, una qualche forma di processualità (“quanto più... tanto più”) che un qualcosa di «apparentemente statico e incapace di gradazioni» come l'idea dell'essenza eterna del corpo non sembra in grado di mediare (Id.: 256).

Siamo così ricondotti all'espressione *durante Corpore* e a una seconda sua possibile lettura. Finora abbiamo considerato la durata come una nozione dal significato univoco, alternativo all'eternità e generalmente equivalente al tempo. Nella parte dell'*Etica* che stiamo commentando, un'indicazione che il quadro teorico possa essere più articolato di così si trova nella dimostrazione della P23, dove Spinoza scrive che senza l'esistenza attuale del Corpo (*nisi durante Corpore*) «alla Mente umana non attribuiamo alcuna durata, che possa essere definita dal tempo (*qui tempore definiri potest*)» (tr. Giacotti). Una durata “definita dal tempo” o “mediante il tempo” può significare “definita concettualmente”, ma anche definita nel senso di delimitata, cioè compresa in un determinato lasso di tempo, misurabile mediante un'unità di misura temporale, dotata di un inizio e di una fine che la delimitano: l'esistenza attuale del corpo, almeno per come noi la pensiamo, comporta una durata di questo genere. La precisazione tuttavia non sarebbe necessaria se non si desse anche una durata diversa, che “*non può essere definita dal tempo*”. Cosa significa? Si dà una durata non definibile temporalmente?

Il lettore dell'*Etica* sa bene, fin dalla Def. 8 della Parte Prima, che tempo e durata (anche una durata illimitata) sono eterogenei rispetto all'eternità, la quale si definisce su tutt'altre basi. Rispetto all'eternità, tempo e durata stanno dunque dalla stessa parte e si può essere tentati di identificarli. Già in quella Definizione, tuttavia, tempo e durata non sono presentati come equivalenti, bensì come in una certa misura distinti, se non alternativi (l'eternità non si può spiegare, scrive Spinoza, «per durationem, aut tempus»:

aut e non *sive*). Nel corso dell'opera si sono poi aggiunti altri elementi di differenza, che impediscono di equiparare *sic et simpliciter* tempo e durata: il tempo è un prodotto dell'immaginazione (2P44), la durata una modalità d'esistenza dei modi finiti (2Def5); la durata definisce ciascuna *res singularis* (vale a dire che non c'è una Durata generale, indipendente dalle singole durate di ciascuna *res*), mentre il tempo è nella sua accezione minima una relazione tra più cose secondo il prima e il poi (la successione) e nel suo senso più ampio una misura comune a tutte: l'ordine della successione o il Tempo universale (che, in quanto universale, è anch'esso prodotto dell'immaginazione)¹⁴.

La durata che può essere definita dal tempo è dunque la durata in quanto pensata attraverso l'immaginazione e definita/misurata temporalmente. Ma questa non è l'unica maniera di pensare la durata (anzi è una maniera inadeguata). Secondo la definizione 5 del *De mente*, la durata è una (o la) «continuazione indefinita dell'esistenza» (*indefinita existendi continuatio*). Proprio l'aggettivo "indefinita" introduce un elemento concettuale in più che può risultare utile anche per la nostra questione. Nella Lettera XII¹⁵, le categorie della temporalità (tempo, durata ed eternità) sono messe in relazione con i tipi di infinito. Spinoza ne distingue tre:

- a) ciò che è infinito per sua natura, non può essere concepito se non come infinito e si può solo intendere, ma non immaginare: gli esempi sono la sostanza e l'eternità;
- b) ciò che è infinito non per sua natura o definizione, ma in virtù della causa da cui dipende: esso può essere anche pensato come finito e divisibile in parti se viene concepito "astrattamente", cioè separatamente dalla sostanza e dall'eternità; può cioè essere inteso, ma anche immaginato, dato che concepire astrattamente e immaginare sono la stessa cosa. Gli esempi sono i modi della materia (cioè i corpi) e la modalità di esistenza che è loro propria, cioè la durata: potremmo dire, riprendendo la P29 della Parte V, l'essenza dei corpi, che è eterna in virtù della causa da cui dipende, e la loro esistenza attuale;
- c) ciò che non è numerabile, anche se ammette un maggiore e un minore, o un massimo e un minimo: gli esempi sono una certa porzione di spazio (per la precisione, le differenze interne a uno spazio interposto fra due

¹⁴ Questi elementi di distinzione fra la durata e il tempo hanno suggerito spesso l'accostamento con Bergson, che di Spinoza fu peraltro un attento lettore. Sulle categorie spinoziane della temporalità, cfr. almeno Savan (1994), Moreau (1994), Jaquet (2016).

¹⁵ A.L. Meyer, 20 aprile 1663 ("Sulla natura dell'Infinito").

cerchi dal diverso centro, v. figura 1), le variazioni della materia che si muove in tale spazio e, generalizzando, l'entità e la durata di tutti i movimenti della materia avvenuti sinora, cioè fino a un certo momento del tempo. In tutti questi casi, che combinano la dimensione spaziale con quella temporale, non è possibile assegnare un numero alle entità considerate, anche qualora esse ammettano un massimo e un minimo, come nel caso dello spazio fra i due cerchi, dove le distanze fra due coppie di punti AB e CD appartenenti alle rispettive circonferenze delimitano il *range* delle variazioni possibili. Ora è proprio a questo tipo di infinito che Spinoza riserva il termine di "indefinito" («altre si dicono infinite, o se si vuole indefinite», EP, p. 82).

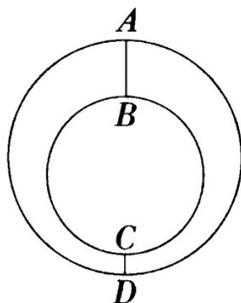


Figura 1: Lo spazio interposto fra due cerchi di centro diverso (da Spinoza, *Opera posthuma*, Lettera XII)¹⁶.

Questa tipologia di infiniti definisce anche le categorie della temporalità. Nei casi dell'eternità e del tempo la correlazione è evidente. L'eternità si situa al livello del primo tipo di infinito (per natura) (a). Il tempo invece, come la misura e il numero, non è altro che un «modo di pensare o piuttosto di immaginare» (EP, p. 81), e consiste precisamente nell'immaginazione astratta della durata, ovvero nella durata concepita astrattamente (dunque come finita e divisibile in parti): il tempo è dunque un elemento del secondo tipo di infinito (b), l'infinito che è tale non per natura, ma in virtù della sua causa e che può essere immaginato (oltre che inteso) e concepito come finito (*qui tempore definiri potest*, si dirà nell'*Etica*). La collocazione della durata invece non è altrettanto univoca. Da una parte Spinoza la nomina a proposito del secondo tipo di infinito: al pari dei modi finiti di cui costituisce

¹⁶ Per un'analisi della figura, De Gainza (2012).

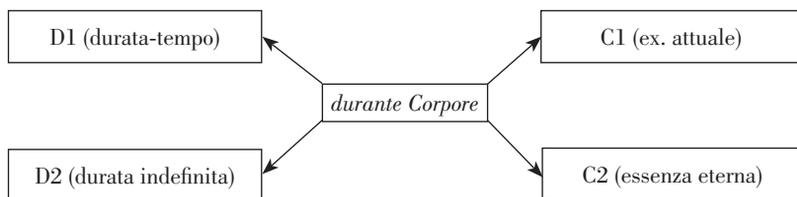
la specifica modalità di esistenza, la durata è infinita per la sua causa (b), anche se può essere astrattamente immaginata (e allora la si confonde con il tempo), divisa in parti e considerata come finita. Dall'altra, se unita allo spazio e alla materia, costituisce un esempio di infinito del terzo tipo, cioè di entità innumerabile e indefinita (c). La durata si rivela dunque la categoria di temporalità più complessa delle tre. Presenta per così dire uno statuto bifronte, perché, a seconda che la si intenda o che la si immagini, appare posta in relazione con l'eternità oppure definita dal tempo. A differenza però dell'eternità e del tempo, è situata a cavallo di due tipi diversi di infinito, l'infinito in virtù della causa e l'indefinito. La Lettera XII, del 1663, precede, seppur di non molto, gli anni in cui Spinoza riprende il lavoro sull'*Etica*¹⁷. Alcuni elementi relativi alla durata che si riscontrano nell'opera sono tuttavia coerenti con il quadro teorico delineato nella Lettera: ad esempio la distinzione fra l'eternità e la durata-tempo (1Def8) oppure la collocazione della durata nella sfera dell'indefinito («Duratio est indefinita existendi continuatio», 2Def5).

Anche la durata, come il corpo, può dunque essere intesa secondo diverse una seconda doppia lettura, centrata questa volta sulla durata e non sul corpo: la si può interpretare cioè diversamente a seconda che ci si riferisca alla durata in quanto può essere definita dal tempo (la durata-tempo: D1) oppure alla durata che non può essere definita dal tempo (la durata indefinita: D2). Nella P21, la durata del Corpo che è condizione dell'immaginazione è chiaramente quella definita dal tempo, connessa a sua volta all'esistenza del corpo determinata spaziotemporalmente. Se questa durata non si dà più, ciò non significa però che venga meno ogni durata, perché si può dare ancora il caso della durata indefinita. Questo secondo tipo di durata sembra anzi richiesto da un'altra delle Proposizioni in cui compare l'espressione, la P34, che altrimenti rischia di restare poco comprensibile: «La Mente non è soggetta agli affetti che fanno parte delle passioni se non finché dura il Corpo (*nisi durante Corpore*)». S'intende: finché il corpo dura nel senso della durata-tempo, la Mente è soggetta a passioni. Ma la Proposizione lascia evidentemente aperta la porta a che la Mente provi altri affetti che non fanno parte delle passioni, vale a dire affetti attivi: tutto lo sviluppo sull'*amor dei intellectualis* e la Gioia che lo accompagna, all'interno del quale si trova anche la P34, va in questa direzione. Ora, non si capisce come la mente in quanto eterna possa provare

¹⁷ Sul rapporto fra durata ed eternità nella Lettera XII (e poi nell'*Etica*), Jaquet (2012: 339-344).

affetti di alcun tipo, dato che essi comportano per definizione la percezione di un passaggio o variazione di potenza del suo *conatus*. Si capisce invece che possa sperimentare affetti attivi se ci si riferisce non alla sua eternità, ma alla *durata indefinita* del Corpo, durata che corrisponde alla tendenza attiva del *conatus* a continuare indefinitamente nell'esistenza, ovvero a sviluppare pienamente la sua potenza secondo un incremento progressivo e di per sé indefinito¹⁸.

L'interesse dell'espressione *durante Corpore* consiste insomma nel fatto che è aperta semanticamente dai due lati, sia quello del corpo (C), sia quello della durata (D), ognuno dei quali è suscettibile di una doppia lettura (C1-C2; D1-D2). La sua struttura semantica si potrebbe schematizzare così:



In questo schema, C1 e D1, cioè l'esistenza attuale del Corpo e la sua durata definita dall'immaginazione attraverso il tempo, si corrispondono perfettamente e rappresentano il primo livello di lettura dell'espressione. Al secondo livello, invece, C2 e D2 si riferiscono ad aspetti diversi della temporalità: l'eternità in un caso (C2), la durata indefinita nell'altro (D2). Questa asimmetria è significativa nella misura in cui stabilisce una qualche corrispondenza fra un certo tipo di durata e l'eternità. Durata ed eternità non sarebbero dunque soltanto due concetti opposti¹⁹. Al contrario, è possibile individuare una relazione in qualche modo positiva fra il piano dell'eternità e i processi di variazione che si svolgono sul piano (non del tempo, ma) della durata indefinita. Il luogo in cui tale relazione (C2-D2) si concretizza e può dunque essere colta è ancora il corpo.

¹⁸ La P8 della Parte Terza specifica infatti che il *conatus* «non implica alcun tempo finito, ma un tempo indefinito».

¹⁹ Sull'opposizione fra eternità e durata-tempo insiste ad esempio, fra i commentatori recenti, D'Anna (2012); per la possibilità di una relazione anche positiva fra durata ed eternità cfr. invece Baugh (2010) e Jaquet (2012).

3. *Complessità e relazionalità del corpo*

Nella serie di Proposizioni della Parte V che stiamo commentando Spinoza rende esplicita la connessione tra le modalità di esistenza del Corpo e i modi in cui la Mente pensa e conosce, che poi non sono altro che le modalità di esistenza o attività della Mente. Poiché è idea dell'essenza del Corpo, cioè concepisce il corpo *SSAe*, allora la Mente ha il potere (*potestatem*) di concepire le cose *SSAe* (P29). In quanto invece è idea dell'esistenza attuale del Corpo, «ha la potenza (*potentiam*) di determinare mediante il tempo l'esistenza delle cose e di concepirle nella durata (*sub duratione*)» (P23S). Il passaggio argomentativo è rapido e non privo di aspetti problematici, ma ciò che Spinoza sembra dire qui è, in altre parole, che la Mente può pensare le cose nel tempo perché è essa stessa idea di un Corpo che dura nel tempo (C1-D1), e può conoscere dal punto di vista o sotto l'aspetto dell'eternità perché si riferisce a un Corpo la cui essenza è eterna (C2). Ci si può chiedere allora per analogia, anche se Spinoza qui non lo fa esplicitamente, se si dia una modalità di conoscenza specifica della Mente nel caso in cui il Corpo sia considerato nella sua durata indefinita (D2). Quali aspetti della realtà la Mente ha il potere di pensare in quanto è idea di un Corpo che dura indefinitamente?

Delle indicazioni pertinenti si possono trovare anche in questo caso nella Lettera XII. Oltre allo spazio geometrico della figura 1, gli esempi di “indefinito” forniti da Spinoza sono processi fisici: le variazioni della materia in movimento all'interno di uno spazio determinato²⁰ ovvero in un tempo considerato nella sua totalità fino al momento presente («omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt»). Una porzione di spazio e materia qualsiasi, foss'anche piccolissima («quantumvis parva ejus portionem capiamus»), presenta al suo interno una tale complessità di differenze o di variazioni che per sua natura non può essere numerata. Lo stesso vale per la serie dei movimenti della materia lungo un certo decorso temporale (decorso a cui rimanda il verbo al perfetto *fuerunt*). Se il primo esempio (la porzione di spazio) rinvia a un'indefinita articolazione interna della materia e dei suoi modi, cioè i corpi, il secondo fa pensare alla catena di “causalità orizzontale” (Nadler, 2018: 94) che connette fra loro le modificazioni dei modi finiti, descritta nella P28 della Parte Prima: una qualsiasi cosa finita e determinata (ad esempio un corpo²¹), è determinata da una causa finita e determinata, e

²⁰ «omnesque variationes, quas materia, in eo [spatio] mota, pati debeat».

²¹ Parte Seconda, Lemma III.

questa da un'altra causa finita e determinata, e così all'infinito. Di che tipo d'infinito si tratta? Non si tratta di un infinito che è tale direttamente, per sua natura o definizione (si tratta infatti delle relazioni tra modi finiti). D'altra parte si distingue dall'infinito di secondo tipo (in virtù della sua causa), che può essere inteso e immaginato, perché ripugna ad ogni determinazione attraverso il numero o la misura. L'infinito asintotico (*ad infinitum*) delle relazioni causali tra i corpi può dunque essere accostato all'indefinito, così come Spinoza lo concepisce.

L'ambito della materia e dei corpi fornisce i principali esempi di ciò che Spinoza intende per "indefinito". Com'è noto, l'accostamento tra la materia e l'indefinito era già in Cartesio (*Principi di filosofia*, I, 26-27). Ma Cartesio aveva attribuito l'indefinitezza della materia a un deficit epistemologico (un «difetto del nostro intelletto»), cioè alla nostra incapacità di osservare i limiti di qualcosa: in questo senso l'indefinito secondo Cartesio non va confuso con l'infinito, di cui sappiamo con certezza che non può avere limiti. Cartesio aveva inoltre distinto lo spazio dal tempo, dato che l'estensione è indefinita, mentre l'esistenza del mondo nel tempo è finita, almeno *a parte ante*, cioè dal momento della sua creazione (Del Prete, 1998: 232-233). La posizione di Spinoza è in questo molto diversa. Per lui l'indefinito (a) non coincide con l'illimitato (ciò di cui non si percepiscono i limiti), ma con il non numerabile, tant'è vero che si danno entità limitate, come un certo spazio geometrico, eppure per loro natura non numerabili; (b) per quanto distinto dall'infinito per sua natura, l'indefinito è comunque un tipo d'infinito, contraddistinto da una sua modalità d'esistenza in senso pieno e non dovuta a un semplice limite cognitivo; (c) l'indefinito si applica infine allo stesso modo allo spazio e al tempo, o più precisamente alla durata.

Certo, l'impossibilità in cui la mente si trova di numerare certe entità può indurre una certa frustrazione, soprattutto se esse appaiono limitate – da ogni lato, come una porzione geometrica di spazio, o anche solo da uno, come una successione temporale di cui si conosce un termine, l'inizio oppure la fine. Da qui la tendenza, su cui insiste la Lettera XII, a fraintendere il concetto provando a sottoporlo a misura con l'aiuto dell'immaginazione o addirittura negando l'infinito *tout court*. Ciò vale in particolare per la catena di causalità orizzontale al cui interno anche ognuno di noi, come modo finito, è necessariamente inserito. Considerata dal punto di vista immanente di una Mente finita, da un osservatore incluso nel contesto di osservazione, una serie di eventi causalmente determinati suscita il desiderio di conoscere le vere cause delle cose, soprattutto quando gli eventi ci toccano da vicino e da essi dipende, come aveva notato Hobbes, la nostra buona o cattiva

sorte (*good and evil fortune*²²). È soprattutto qui che si ha la tentazione di conoscere la totalità delle cause da cui è dipeso un certo evento, ad esempio una pietra che è caduta dal tetto uccidendo un passante, oppure, il che è lo stesso, di individuare, risalendo instancabilmente a ritroso, il primo anello della catena che ha portato al suo verificarsi²³: in casi del genere, spinti dal desiderio di conoscere l'accadere degli eventi nel tempo, si cerca di numerare ciò che non può essere numerato e si confonde l'infinito con il finito.

Anche per questo è importante sottolineare lo iato che separa il finito non solo dal primo tipo di infinito (per natura), ma anche da quel tipo di infinito che può essere scambiato con il finito più facilmente, perché sembra talora aver a che fare con esso più da vicino, cioè appunto l'infinito, con tutte le conseguenze descritte nell'Appendice della Parte Prima. Che Spinoza lo evochi a proposito della materia non è un caso. Spinoza ricorre spesso al concetto di indefinito al momento di descrivere la struttura dei corpi attribuendo così un valore epistemico positivo a una nozione associata piuttosto da Cartesio a un'insufficienza cognitiva. La natura del corpo sembra essere dunque un buon esempio del tipo di conoscenze che la Mente può acquisire quando è idea di un Corpo che dura indefinitamente. Nel cosiddetto "Trattatello sui corpi", compreso fra le PP 13 e 14 della Parte Seconda, la natura dei corpi è descritta, com'è noto, secondo un movimento logico che va dal semplice al complesso. Un corpo composto, ossia un "individuo", è fatto di corpi più semplici, tenuti insieme da una medesima *ratio* di moto e quiete. Ogni individuo così composto può dar luogo, insieme ad altri individui di diversa natura, a un individuo di secondo genere, composto da più individui; più individui di secondo genere, a individui di terzo genere, e così via all'infinito (*in infinitum*), fino a concepire la natura stessa come un solo Individuo composto di infiniti corpi o individui che variano in infiniti modi senza perdere la *ratio* d'insieme (2L7S). Ma la natura stessa è infinita, il che fa sì che non ci sia un termine alla composizione dei corpi e degli individui, i quali possono dunque sempre aggregarsi in unità più grandi: la totalità non numerabile della natura rappresenta un limite di massima composizione verso il quale le aggregazioni sempre più complesse dei corpi tendono asintoticamente.

Un altro concetto-limite si trova all'estremo opposto della catena: sono quei "corpi semplicissimi", distinti unicamente da differenze di moto e di quiete, di cui gli individui si compongono in ultima istanza. La questione della na-

²² Th. Hobbes, *Leviathan*, cap. XII ("Of Religion").

²³ «E così continuamente non cesseranno di interrogarti sulle cause delle cose, fino a quando non ti sarai rifugiato nella volontà di Dio, cioè nell'asilo dell'ignoranza» (Parte Prima, Appendice).

tura dei corpi semplicissimi è controversa (corpuscoli? meri punti virtuali?) e anche su di essa esiste un'ampia letteratura²⁴. Ma quel che è certo è che la loro massima semplicità non può consistere in un'assoluta indivisibilità, che ne farebbe degli atomi o sostanze materiali. In altre parole, nemmeno i corpi semplicissimi possono essere misurati con un numero (che nel loro caso sarebbe un'unità non ulteriormente frazionabile). La struttura complessa dei corpi prevede dunque innumerevoli possibilità di composizione all'interno di un massimo e di un minimo, concepiti anch'essi come limiti non misurabili: *al limite* si danno corpi semplicissimi, come *al limite* si dà un Individuo totale, anche se poi i fenomeni fisici con cui abbiamo concretamente a che fare si situano di fatto all'interno di questi due casi estremi e consistono in composizioni/relazioni/urti locali (non totali) fra corpi composti (non semplici).

Considerazioni analoghe possono essere fatte se si considera non tanto la struttura interna dei corpi, quanto il loro movimento e la loro attività, in senso lato. Secondo Spinoza una proporzionalità diretta lega la complessità di un corpo alla sua possibilità di essere modificato da altri corpi o di muovere altri corpi. Questo vale in particolare per il corpo umano, che è posto per il suo alto grado di complessità al centro di un ampio sistema di relazioni con moltissimi (*plurima*) altri corpi, da cui è affetto, da cui dipende, su cui può agire²⁵. La Mente umana di conseguenza percepisce moltissime cose, in proporzione diretta ai modi in cui il suo Corpo può modificare o essere modificato (2P14). Come la sua complessità interna, anche la relazionalità del corpo – ciò che può un corpo in relazione con altri corpi – seguirà allora una logica di indefinite variazioni, in una gradazione che va dal *diversimode*²⁶, ai *plura*²⁷, ai *plurima*²⁸

²⁴ Sul meccanicismo di Spinoza, con particolare riferimento al corpuscolarismo, D'Amico (2018).

²⁵ Si vedano i Postulati del Trattatello sui corpi. Sul tema della relazionalità, cfr. gli studi di Morfino, in particolare (2014: 46-71: "Spinoza: An Ontology of Relation?").

²⁶ «un solo e medesimo corpo è mosso in maniere diverse (*diversimode*), secondo la diversità di natura dei corpi moventi, e al contrario corpi diversi sono mossi in maniere diverse da un solo e medesimo corpo» (Parte Terza, "Trattatello sui corpi", Assioma 1 dopo il Lemma 3).

²⁷ Es. 4P38: «Ciò che dispone il Corpo umano così da poter essere modificato in più modi (*pluribus modis possit affici*), o che lo rende atto a modificare in più modi i corpi esterni, è utile all'uomo...».

²⁸ Es. 3P17S: «Il corpo umano, infatti, è composto di moltissimi (*plurimis*) individui di natura diversa, e perciò può essere affetto in moltissimi (*plurimis*) e diversi modi da un solo e medesimo corpo...». Si tratta del celebre Scolio della Parte Terza, in cui Spinoza introduce la nozione di *fluctuatio animi*, centrale nella sua concezione della vita affettiva. Le occorrenze dell'aggettivo/pronome *plurimus*, dopo un'unica occorrenza significativa nell'Appendice della Parte Prima («Nam, quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discre-

e persino ai *perplurima*²⁹, senza che lo spettro delle modificazioni possa mai essere determinato da una qualsiasi misura di tempo o di quantità.

Peraltro, la relazionalità che caratterizza le *res singulares* presenta sempre due aspetti: è possibilità di modificare altre cose, ma anche esposizione all'essere modificato. In altre parole, la relazionalità dei corpi si apre in positivo a una possibilità indefinita di esistenza o potenza (*indefinita existendi continuatio, conatus*), ma anche in negativo alla possibilità che il corpo venga distrutto da altri corpi. La temporalità indefinita, che è propria del *conatus* considerato di per sé, cioè in mancanza di una causa esterna che lo distrugga (3P8), una volta inserita nel reticolo delle relazioni fra il corpo e le altre cose giunge a una fine che coincide con la distruzione del corpo stesso considerato nella sua esistenza attuale. Se al livello "micro" della singola *res* la durata virtualmente indefinita del *conatus* è di fatto determinata dal tempo (*tempore definita*), cioè compresa tra un inizio e una fine, la logica dell'indefinito continua invece a valere pienamente al livello "macro" dell'insieme totale delle relazioni. Come recita l'Assioma unico della Parte Quarta, nella natura delle cose non c'è *res singularis* di cui non ne esista un'altra più potente e più forte. In altre parole, la potenza delle cause esterne supera sempre necessariamente (anzi, "infinitamente", *infinite*³⁰) il *conatus* di una cosa singola, che dunque prima o poi verrà distrutta (4P3). Data però la causa di distruzione della cosa A, si dà sempre un'altra cosa B «più potente, dalla quale quella data può essere distrutta» (Assioma della Parte 4), e poi una C più potente della B, in una successione che procede all'infinito (*et hoc in infinitum*; 4P3), sfuggendo ad ogni possibile tentativo di immaginare una cosa più grande di

pant...»), sono concentrate nella Parte Seconda (attorno al Trattatello sui corpi e alle PP relative al corpo umano) e nella Terza, luoghi dell'*Etica* dove evidentemente la pluralità come elemento della condizione umana è più pertinente.

²⁹ Un hapax nell'*Etica*, usato nella P56 della Parte Terza (Scolio), a proposito delle specie di affetti: «Tra queste specie di affetti, le quali devono essere moltissime (*perplurimae*)...». La logica del corpo fa sì che un medesimo individuo sia affetto dal medesimo oggetto in modi diversissimi (P51), che l'affetto di uno sia diversissimo dall'affetto di un altro (P57), che a specie di oggetti diversi corrispondano specie di affetti diversi, e allo stesso modo si dica degli affetti che sono composti o derivano da codesti affetti, e così via, in una sorta di moltiplicazione all'infinito che rende l'idea dell'iperbolica varietà (*perplurima*) della nostra vita affettiva («perinde ut maris undae, a contrariis ventis agitatae», 3P59S).

³⁰ 4P3: «La forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne». Anche in questo "infinitamente" sembra voler dire "senza che sia possibile assegnare una misura all'eccedenza delle cause esterne", che è maggiore a prescindere dal grado: in altre parole, *infinite* non allude qui a una maggioranza grandissima (infinita secondo l'immaginazione), ma a una maggioranza che è tale indefinitamente, che sia massima o minima (perché anche un minimo basta a produrre la morte).

tutte le altre. La stessa fine nel tempo delle *res singulares*, cioè la loro finitezza, si spiega così alla luce della logica dell'indefinito.

4. *Lo spazio di una vita*

Nei corpi sembrano dunque addensarsi diverse figure dell'indefinito: la complessità interna di ciascun corpo, la relazionalità con altri corpi, la loro stessa finitezza sono pensabili solo attraverso un concetto in cui l'infinito coesiste con il limite, in cui si dà processualità senza tempo, in cui la durata resiste alla trasposizione immaginativa ed è strutturata come un tipo specifico di infinito. In generale, ciò che la Mente pensa in quanto è idea del Corpo considerato nella sua durata indefinita, è proprio la natura dinamica, relazionale, complessa dei corpi e delle *res singulares* in genere.

Questo elemento può infine aiutare a comprendere la presenza del corpo sullo sfondo della parte conclusiva dell'*Etica*. Una nuova piccola sorpresa attende infatti il lettore giunto alle battute finali dell'opera. Dopo il *climax* delle PP 35-38, dedicate all'*Amor Dei intellectualis* e al potere della conoscenza di secondo e terzo genere, in cui si giunge al culmine del processo di liberazione etica e la prospettiva del corpo non gioca più alcun ruolo, nemmeno in negativo (*nisi durante Corpore*), la tensione dell'argomentazione verso il punto di vista dell'eternità tende a sfumare verso un finale per così dire in calando, che traduce il processo di liberazione nella chiave di una concreta «etica del quotidiano» (Machérey, 1995: 192; PP41-42). Il punto di svolta si trova nella P39, che è centrata sul corpo: così, in un certo senso, il secondo processo di liberazione descritto nella Parte V si apre (P21) e si chiude (P39) con il corpo.

Rispetto al punto d'inizio, tuttavia, il ruolo del corpo è ora assai diverso. Da mera condizione in negativo del processo che era, si rivela un fattore costruttivo. Sul filo della formula *nisi durante Corpore*, si era appreso che il corpo deve cessare se si vuole che la Mente non pensi più immaginando (P21), che rimanga della Mente qualcosa di eterno (P23), che non sia soggetta alle passioni (P34). Nella P39, invece, il corpo è presentato come un veicolo attivo di liberazione: «Chi possiede un Corpo atto a moltissime cose (*aptum ad plurima*), possiede una Mente la cui maggior parte è eterna» (P39). Come corpo, obbedisce alla logica dei *plurima*: vale a dire che non è inteso qui tanto come essenza eterna del corpo (P29), quanto nella sua relazionalità tendenzialmente indefinita. Più precisamente, la relazionalità è considerata qui nella sua modalità attiva, la possibilità di modificare più

che di essere modificato³¹, come chiarisce subito la Dimostrazione della P39 («Corpus ad plurima *agendum* aptum...», atto a *fare* moltissime cose). In altre parole, è nella misura in cui il Corpo è attivo che la nostra Mente è eterna: l'accento è posto sul lato aperto e dinamico del corpo e non sull'idea "statica" della sua essenza eterna.

È anzi proprio questo che rende in definitiva sorprendente questo nuovo accostamento fra il Corpo e l'eternità: il fatto che esso non avvenga su un piano omogeneo, come nel caso della correlazione fra l'idea eterna del corpo e la corrispondente eternità della mente (P29), bensì mettendo direttamente in rapporto due elementi non omogenei fra loro come l'eternità della mente e la durata indefinita del corpo. Non omogenei, ma evidentemente non incompatibili e anzi in una qualche misura permeabili o parzialmente traducibili l'uno nell'altro, altrimenti il nesso fra la plurima attività del corpo e l'eternità della mente resterebbe difficile da comprendere. La relazione/tensione che si stabilisce in questo luogo fra la durata indefinita del corpo e l'eternità della mente costituirebbe l'unico caso in cui la durata spiega, o meglio "dispiega", l'eternità: un'affermazione insostenibile dal punto di vista delle nature rispettive dell'eternità, della durata e del tempo (1Def8), ma che sembra trovare qui, su un piano etico, cioè relativo al processo di liberazione di un soggetto finito e dunque mai assolutamente libero, un suo significato e una sua specifica rilevanza.

Per far capire meglio questo punto Spinoza ricorre, nello Scolio della P39, a una curiosa espressione. Posto che corpi atti a moltissime cose possono essere riferiti a menti in larga parte eterne, resta il fatto che noi «viviamo in continuo cambiamento (*in continua variatione*)» e che i cambiamenti dal peggio al meglio o viceversa sono ciò per cui comunemente siamo detti felici o infelici. Fin qui niente di strano, dato che il bene e il male, com'è noto, altro non sono che il modo in cui chiamiamo ciò che desideriamo, ciò che ci è utile o meno. Ma quello che il senso comune sembra cogliere, rispetto a questa tesi generale, è una sfumatura in più, che lega la condizione di felicità o infelicità non tanto a un passaggio momentaneo, a una variazione puntuale della nostra potenza d'essere e agire, quanto a una condizione di più lungo periodo, un po' come quando si fa retrospettivamente il bilancio di una vita. Gli esempi che seguono immediatamente mettono in evidenza proprio questo aspetto: è detto infelice chi muore in tenera età, felice chi ha

³¹ Quella "potenza del corpo" su cui ha tanto insistito Deleuze (2013). Ma Deleuze non è il solo ad aver valorizzato la concezione spinoziana del corpo nella filosofia francese del Novecento: per un quadro d'insieme cfr. Iofrida (2020); su Merleau-Ponty, cfr. Amoroso (2020).

potuto «percorrere tutto lo spazio della vita con *Mente sana in Corpo sano*» (*totum vitae spatium Mente sana in Corpore sano percurrere*).

L'espressione proverbiale “*mens sana in corpore sano*” si addice al linguaggio tipico degli Scolii, meno vincolato all'asciutto rigore dell'esposizione geometrica, e vale a dire appunto che colui che possiede un *Corpo aptum ad plurima* possiede anche una *Mente* assai consapevole «di sé, di Dio e delle cose», una condizione invece evidentemente preclusa a corpi e menti infantili³². L'introduzione dell'elemento diacronico non pare tuttavia irrilevante ed è, come al solito, ambivalente. Una lettura basata sull'immaginazione può far pensare a una correlazione diretta fra l'infelicità e il decorso di tempo, come se felicità e infelicità dipendessero direttamente dalla lunghezza della vita, il che è ovviamente falso. L'immaginazione per sua natura reifica il tempo, da cui una serie di paradossi. In che senso una morte prematura impedirebbe a un individuo di percorrere tutto lo spazio o la lunghezza di una vita? Qual è la misura di una tale lunghezza? C'è una soglia generale o statistica che consente di dire che la vita è stata percorsa tutta o solo in parte? La durata di per sé non contiene alcuna indicazione di questo tipo, essendo continuazione indefinita dell'esistenza, legata a ciascuna essenza/esistenza determinata, cioè diversa per ogni *res*.

Se l'immaginazione reifica la durata, non costituisce però l'unico modo di concepirla. L'indizio di un'altra lettura possibile sembra essere l'espressione *totum vitae spatium*. A un primo livello di significato non si tratta di nient'altro che di una metafora blanda, lessicalizzata, coerente con il registro da linguaggio ordinario di questo punto dello Scolio. Non è tuttavia completamente priva di una qualche dimensione figurale e di fatto è usata qui, nella sua unica occorrenza in tutta l'opera di Spinoza, in alternativa a un'altra possibile espressione di grado zero come “il tempo della vita”. *Vitae spatium* è anche una reminiscenza classica, che evoca luoghi assai vicini anche per tema all'argomento dello Scolio della P39, ad esempio in un autore caro a Spinoza come Seneca, o in Giovenale, dove l'espressione *spatium vitae* è accostata, come nell'*Etica*, al detto “*mente sana in un corpo sano*”:

tuttavia, affinché tu abbia qualcosa da chiedere (agli dei) [...],
devi chiedere una mente sana in un corpo sano.

Chiedi un animo forte, libero dalla paura della morte,
che consideri la lunghezza della vita (*spatium vitae*) come l'ultimo dei doni
della natura...³³.

³² Sul tema, Manzi-Manzi (2016).

³³ Giovenale (*Sat.*, X, vv. 354-59): «Ut tamen et poscas aliquid [...] / orandum est ut sit men-

Ma un altro possibile accostamento è con gli esempi di indefinito della Lettera XII: lo spazio interposto fra due cerchi di diverso centro o la totalità dei movimenti della materia avvenuti fino a un certo momento. Come in quei casi, anche lo spazio di una vita (non il tempo, che è solo un sussidio dell'immaginazione) è racchiuso fra limiti, conosce un maggiore e un minore, un massimo e un minimo. Ma la sua natura e il suo significato non sono esauriti da tali limiti, non coincidono con una linea che ha un inizio e una fine nel tempo, rifuggono dalla misura e dal numero. Lo spazio di una vita è limitato, ma non è numerabile né immaginabile. Di fronte all'enorme impatto affettivo che può avere su di noi la morte di qualcuno per cui la vita è stata troppo breve, il punto di vista introdotto dalla Proposizione 39 della Parte V dell'*Etica* si differenzia dalla consolazione religiosa di una vita ultraterrena, ma anche da una meditazione di stampo classico sulla brevità e transitorietà della vita³⁴. La specifica prospettiva etica dischiusa dal corpo e dalla durata che gli è propria consiste piuttosto nel poter pensare insieme, senza contraddizione, l'eternità della mente come qualcosa di altro dal tempo e come l'indefinita attività di una vita.

Opere di Spinoza

EP: *Epistolario*, tr. it. A. Droetto, Einaudi, Torino 1974.

Per l'*Etica*, ho utilizzato di preferenza la traduzione di G. Durante, Sansoni, Firenze 1984, confrontandola costantemente con altre, in particolare quelle di Giaccotti, Landucci, Mignini.

Amoroso P. (2020), *Filosofie del corpo. Merleau-Ponty con Spinoza*, in C. Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, Edizioni della Normale, Pisa, 2 vol., II, 321-334.

Baugh B. (2010), *Time, Duration and Eternity in Spinoza*, in «Comparative and Continental Philosophy», 2 (2), 211-233.

D'Amico D. (2017), *L'idea della morte nella filosofia di Spinoza*, in «Laboratorio dell'ISPF», XIV, vol. XIV (16). DOI: 10.12862/Lab17DMD.

sa sana in corpore sano. / Fortem posce animum mortis terrore carentem, / qui spatium vitae inter munera ponat / naturae...». Cfr. Seneca, *Ep. Luc.* XCIII, 8: «Quaeris quod sit amplissimum vitae spatium? usque ad sapientiam vivere; qui ad illam pervenit attingit non longissimum finem, sed maximum». [Chiedi quale sia lo spazio di vita più ampio? Vivere fino a conseguire la saggezza; chi vi è giunto ha toccato non il traguardo più lontano, ma il più grande.]

³⁴ Sul tema, D'Amico (2017).

- D'Amico D. (2018), *La filosofia meccanica di Spinoza*, in «Historia philosophica», 16, 137-153.
- D'Anna G. (2012), *L'eternità senza tempo in Spinoza*, in D'Anna, Morfino, 2012: 379-386.
- D'Anna G., Morfino V. (a cura di, 2012), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano.
- De Gainza M. (2012), *El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza*, in D'Anna, Morfino, 2012: 309-317.
- Del Prete A. (1998), *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, La città del sole, Napoli.
- Deleuze G. (2013) *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombrecorte, Verona.
- Finelli R., Manzi-Manzi S., Moreau P.-F., Toto F. (a cura di, 2015), *Corporis humani fabrica. Percorsi nell'opera di Spinoza*, in «Il cannocchiale», XL, numero monografico.
- Garrett D. (2009), *Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal*, in O. Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge UP, Cambridge, 284-302.
- Iofrida M. (2020) *Nello specchio di Spinoza. Note sulla filosofia francese fra la III e la V Repubblica*, in C. Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, Edizioni della Normale, Pisa, 2 vol., II, 187-205.
- Jaquet C. (2012), *Le problème de l'articulation entre l'éternité et la durée*, in D'Anna, Morfino, 2012: 339-353.
- Jaquet C. (2016²), *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Classiques Garnier, Paris.
- Landucci S. (2005), *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari.
- Landucci S. (2013), *L'intelletto infinito nell'Ethica di Spinoza*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 68 (3), 459-468.
- Machérey P. (1994), *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Puf, Paris.
- Manzi-Manzi S. (2016) «*Corpus infantiae*». *L'essenza dell'infante e del bambino nell'Etica di Spinoza*, in A. Sangiacomo, F. Toto (a cura di), «*Essentia actuosa*». *Riletture dell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 183-205.
- Moreau P.-F. (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris.
- Morfino V. (2014), *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Brill, Leiden-Boston.
- Morfino V. (2015), *Sull'essenza dei corpi non esistenti*, in Finelli et al. (2015), 25-42.
- Nadler S. (2002), *Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics*, in «Midwest Studies in Philosophy», XXVI, 224-244.

- Nadler S. (2018), *La via alla felicità. L'Etica di Spinoza nella cultura del Seicento*, Hoepli, Milano 2018 (tr. it. di *Spinoza's Ethics. An Introduction*, 2006).
- Sangiaco A. (2015), *Spinoza et les problèmes du corps dans l'histoire de la critique. Essai bibliographique (1924-2015)*, in «Journal of Early Modern Studies», 5, 2, 101-142
- Savan D. (1994), *Spinoza on Duration, Time, and Eternity*, in G. Hunter (ed.), *Spinoza. The Enduring Questions*, University of Toronto Press, Toronto 1994, 3-30.
- Scribano E. (2012), *Spinoza muore*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 1, 107-130.

English title: *Durante Corpore*: body, duration and eternity in the Fifth Part of Spinoza's *Ethics*.

Abstract

*Near the end of his Ethics, Spinoza declares he wants to deal with «the mind, without relation to the body». Nevertheless, the perspective of the body is not completely absent from the process of ethical liberation described in the Propositions 21 to 40 of the Fifth Part. In general, the body is mostly seen here as a negative condition, linked to imagination and passions, and opposed to the eternity of the Mind, that would disclose itself only when the body stops enduring. This admits two noteworthy exceptions. First, following Spinoza's own definition of the Mind as idea of the Body, if the Mind is eternal there must be a sense in which the Body is eternal, too (that is, when the body is considered as an essence). On the other hand, the second has to do with duration. By an analysis of the Latin expression *durante Corpore*, I have tried to support the argument that the duration of the body should not be confused with its lasting in time and that it can throw light on some other aspects of Spinoza's conception of eternity of the mind.*

Keywords: Spinoza; Body; Mind; Duration; Eternity.

Giovanni Paoletti
 Università degli Studi di Pisa
 giovanni.paoletti@unipi.it

Nicola Zambon

The mind-body-relationship in Kant's *De Medicina Corporis* and its consequences for his late moral philosophy¹

The foundation, explanation or clarification of the mind-body-relationship is, to all evidence, one of the most complex problems faced by the post-Cartesian philosophical tradition. Competing metaphysical models, e.g. the theory of physical influence and the doctrine of pre-established harmony, were developed in the attempt to investigate how soul and body, two different and independent “things”, could be united in a *nexus reciprocus*, a mutual and necessary relationship of exchange. From Christian Wolff onwards² this reciprocal interaction – on the one hand, material forces influencing the states of the spirit; on the other, movements of the soul co-causing the activities of the body – has been called *commercium*³: the Latin term, which originally indicates a commercial relationship between individuals, institutions or communities, evokes by analogy a dynamic communion between intellectual faculties and physiological processes⁴.

¹ Kant's works are quoted with acronym, volume and page number referring to the *Akademie-Ausgabe*. At the end of the article, readers will find the complete references and English translations I have used.

² C. Wolff, *Psychologia empirica*, Part. II, Sect. II, Chap. III: *De commercio inter mentem & corpus*, in particular §§ 962 and following. See also A. Baumgarten, *Metaphysica*, Editio VII, Sectio XXII: *Commercium animae et corporis*, §§ 73-739.

³ On the use of *commercium* in the 17th and 18th centuries see W. Kersting, *Kants Gemeinschaftsphilosophie vom commercium der Substanzen bis zum ethischen Staat*, in «LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica», 42 (2009), pp. 73-88, in particular pp. 75-79.

⁴ See KrV A 213/B 260 (transl. p. 318). As Kant will recall in the *Transcendental Analytic (Third Analogy of Experience)*, the “community” (*Gemeinschaft*) between body and soul can be understood in two ways: as *commercium*, i.e. as a “dynamic” relationship between the two substances based on mutual influence, or as *communio*, a community of spatial nature understood as the location of the soul in the body.

At the end of the 18th century, the enigma of *commercium mentis et corporis* conditioned the relationship between medicine, the science responsible for the health of the body, and philosophy, a discipline dedicated to the investigation of the spirit, uniting them in the shared ambition of attaining physical and spiritual perfection of the human being. This cooperation required a consensual and mutual extension of technical and professional skills as well as a division of labor based on a clear demarcation of the limits of both disciplines. At the center of this dispute, we find the question of man and, therefore, the birth of anthropology as a new scientific discipline, developing from a medical-physiological perspective on the one hand, and a philosophical-psychological one on the other⁵.

Only by starting from this historical-philosophical horizon, it is possible to understand Immanuel Kant's preoccupation with the medical art⁶. Almost all of Kant's works contain notes, observations and brief essays, not only on concrete practices, but also on methodological questions concerning the role of medicine and its place within the system of sciences. Kant's interest in medicine, which is also evident from his rich correspondence with various physicians, stems from the factual, empirical observation of the mutual influence between physical and mental disorders that makes the cooperation between physician and philosopher necessary. The thesis I will therefore be defending in this work is that Kant's philosophy of medicine is guided not only by a theoretical interest, but also – indeed, perhaps primarily – by a fundamentally practical one, linked to moral philosophy, and especially the doctrine of virtues. In the works following his critical phase, Kant develops a set of rules for the care of the body which aims at the preservation of the balance between body and soul: this regimen or “dietetics”, as Kant himself defines it, has the fundamental purpose of exercising virtue and self-control through the dominion of passions in order to lead an existence in conformity with the moral law. In the following pages, I will

⁵ See G. Stiening, *Ein ‚Sistem‘ für den ‚ganzen Menschen‘. Die Suche nach einer ‚anthropologischen Wende‘ der Aufklärung und das anthropologische Argument bei Johann Karl Wezel*, in D. Hüning, K. Michel, A. Thomas (eds.), *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 2004, pp. 113-139, especially p. 118, p. 121, p. 127. On the relationship between medicine and philosophy in the 18th century, see L.J. Rather, *Mind and body in eighteenth century medicine: A Study Based on Jerome Gaub's De Regimine Mentis*, University of California Press, Los Angeles-London 1965.

⁶ For an in-depth reconstruction of Kant's readings as well as Kant's personal relationship with several of his contemporaries, see W. Euler, *Commercium mentis et corporis? Ernst Platners medizinische Anthropologie in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant*, in «Aufklärung», 19 (2007), pp. 21-68.

first reconstruct Kant's theses on medicine, as proposed in *De Medicina Corporis quae Philosophorum est*, the so-called *Rektoratsrede* of 1786; I will then locate these theses, on the one hand, in the broader context of his late practical philosophy – with particular reference to the second part of *Metaphysik der Sitten* (1797), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) and the third section of the essay *Der Streit der Fakultäten* (1798) – and, on the other hand, in the background of the diatribe around the medical methodology of the 18th century. Finally, I will summarize the Kantian position on *commercium corporis et mentis*, with particular regard to the Third analogy of the experience presented in the Transcendental Analytic of *Kritik der reinen Vernunft*.

I. In a letter addressed to his pupil Marcus Herz, at the time the personal physician of the philosopher Moses Mendelssohn, Kant recommends that Herz administer to his friend «eine diätetische Beobachtung», a dietary observation, which he has applied to himself⁷. Kant firmly believes that a different schedule, with a different distribution of workload as well as frequent moments of rest throughout the day, would aid Mendelssohn's fragile health. Mendelssohn would die on 4th January 1786 in unclear circumstances⁸; in October of the same year, in his inaugural speech of the academic year as rector of the Königsberg's University, Kant addressed the death of his friend, blaming it on starvation due to excessive fasting⁹. Mendelssohn's death gave

⁷ Letter to Marcus Herz (11.5. 1781), AA X, 270.

⁸ See Brandt's introduction to his translation of the *Rektoratsrede* in German. R. Brandt, *Immanuel Kant: "Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sachen des Philosophen ist" Und: Woran starb Moses Mendelssohn?*, in «Kant-Studien» 90 (1999), 3, pp. 354-366, in particular pp. 355-356. As it was associated with the question of his alleged Spinozism (which boils down to atheism), Mendelssohn's sudden death on 4th January 1786 was met with much public to-do. The *Rektoratsrede* does not address the "Mendelssohn case" as a philosophical dispute, but rather as the result of bad eating habits.

⁹ Refl 1526, AA XV, 939-953. The speech is based on the manuscript entitled *De Medicina Corporis quae Philosophorum est*. That Kant was not given to official academic speeches is clear from the rarity of the occasions on which he delivered them. Two of these occasions were the ceremonies at the fulfilment of his mandate as Rector of the University of Königsberg, on the 10th October 1786 and the 4th October 1788: it was on one of these dates that Kant pronounced the *De Medicina Corporis*. Although it is not entirely certain whether the speech was given in 1786 or 1788, thanks to an annotation on one of the four sheets of the manuscript referring to a letter from Hutten to Erasmus in 1787 we can date the manuscript to the following year. The fact that we do not have the *Rede* itself but only the sketch of the manuscript is unfortunate for *Kant-Forschung*. Johannes Reicke, who claims to have found the manuscript among the papers of his father, Rudolf Reicke, the well-known archivist of the Kantian *Nachlass* who was the first to publish the manuscript, notes that its content is «only an idea» (R. Reicke, *Kant's Rede "De Me-*

Kant his cue to address the dispute between two faculties, the medical and the philosophical. He thus takes up the complex topic of psychosomatics and attempts to define the boundaries of soul and body with respect to the different competencies of philosophy and medicine. The rectoral speech thus revisits the theme, already familiar to Plato, of the relationship between the physician (the specialist of the body) and the philosopher (the specialist of the soul) and the problem of the unity between body and soul, as developed by the empirical observation of a mutual influence between psychic activities and corporeal functions¹⁰.

If it is the physician's task «to help the sick spirit through the care of the body», the philosopher will have to «help the distressed body through the control of the soul»¹¹, prescribing – to borrow an annotation from the essay *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* of 1764 – a «Diät des Gemüths»¹². In both texts, Kant sketches the project of a diet of the spirit – or dietetics (*Diätetik*), as he will later define it – which will be developed in *Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*, an essay commissioned and published by the pioneer of medical journalism, Christian Wilhelm Hufeland, which eventually became the third section of the essay *Der Streit der Fakultäten*¹³. In a letter to Hufeland, dated 19th April 1797, Kant announced his intention «to design and address to [him] a dietetics which is simply intended to show the power of the mind over its pathological physical sensations from one's own experience»¹⁴; Kant considers this «an experiment not to be disregarded», which as «psychological

dicina corporis quae Philosophorum est”, in «Altpreussische Monatsschrift», XVIII (1831), pp. 293-300; p. 293). The theme of the speech is not systematically developed, and the manuscript, although it has introduced a new subject, breaks off so abruptly that Reinicke questions whether the last sheet really belongs to it. Adickes, who edited the first edition of the manuscript for the Prussian Academy, suggests that the last paragraph, together with some notations in German on the same page, represent the introduction or conclusion of the *lectio magistralis*, perhaps organised around the topic of a conflict between the claims and responsibilities of the four faculties of the university, to which Kant dedicated *Der Streit der Fakultäten*.

¹⁰ The question of the unity of body and spirit, although formulated in an aporetic form, opens the *Vorrede* to the *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* of 1798. See Anth, AA VII 119 (transl., p. 3).

¹¹ Refl 1526, AA XV, 939-940. [Translation: Nicola Zambon]

¹² VKK, AA II, 271. The paper, similar to the *Anthropologie* of 1798, also contains an outline of classification of mental disorders.

¹³ SF, AA VII, 97-116. Previous publication in Hufeland's *Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst*, 5 (1798) 4, pp. 701-751.

¹⁴ Letter to Hufeland (15.3.1797), AA XII, 148: «eine Diätetik zu entwerfen und solche an Sie zu adressiren, die blos' die Macht des Gemüths über seine krankhafte körperliche Empfindungen' aus eigener Erfahrung vorstellig machen soll». [Translation: Nicola Zambon]

remedy [would] deserve to be included in the doctrine of medicine»¹⁵.

Dietetics, a “psychological remedy” with which to integrate the medical art, is presented as a set of rules that are not normative, prescriptive or prohibitive: As result of an inductive process of self-observation, they are individually applicable; therefore they have an empirical and factual, rather than, universal, character, since the physical constitution is by definition contingent on the individual, and varies from person to person. Dietetics is a *Lebensführung*, a way of life-conduct based on practical advice as to how, for example, to combat anxiety or obsessive-compulsive thinking, but also prescribing temperance in sleep, maintenance of good eating habits, and recreation after intense spiritual activity¹⁶. In general, the ultimate goal of dietetics is to master, through the exercise of the volitional faculties, not so much the disease itself, as its pathological effects on the spirit.

Many disorders of the soul, according to Kant, find their cause in the body. Fanaticism, melancholia, hypochondria «move the spirit from its natural seat»: whoever suffers from these conditions is unaware of them, and is therefore not «in control of himself», nor receptive to rational arguments¹⁷. Instead, it will be necessary to act directly on the patient's body through drugs, bloodlettings and laxatives: precisely because the causes are organic, «to use common sense as a physician» would be useless¹⁸.

The division of roles between doctor and philosopher is clear: in general, the doctor should avoid acting on the patient's psychology to cure physical ailments; the philosopher, on the other hand, as the therapist of the spirit, is responsible for strengthening the patient's health by acting on the volitional faculty¹⁹. Kant continues:

Since the doctor and the philosopher obviously take different views of the nature of things and act accordingly, I think it is essential that neither of them cross over the limits of his competence: Seized with a certain meddlesome attitude, the philosopher would seem to wish to play the doctor, and the doctor the philosopher. There is no doubt as to what constitutes their respective limits: the doctor is qualified to treat the disordered mind by measures applied to the body; the philosopher,

¹⁵ *Ibidem*: «ein nicht zu verachtendes Experiment[, das] als psychologisches Arzneimittel, doch in die Lehre der Medicin aufgenommen zu werden verdiente». [Translation: Nicola Zambon]

¹⁶ On the last point see also Anth, AA VII, 207-208 (transl., pp. 101-102).

¹⁷ Refl 1526, AA XV, 942: «atrocissima quae genus humanum circumveniunt mala vel quae ipsam mentem vel sede sua movent [...] vel in affectus praecipites agunt». [Translation: Nicola Zambon]

¹⁸ Refl 1526, AA XV, 942. [Translation: Nicola Zambon]

¹⁹ Refl 1526, AA XV, 946: «toties Medicus agit Philosophum». [Translation: Nicola Zambon]

to treat the body through the influence of the mind. [...] The doctor's service concerns the body directly and never the mind unless it is affected through the care of the body. If the doctor tries to cure the body through the mind's energy, he is playing the philosopher²⁰.

Only a doctor with the appropriate knowledge of both mind and body should take care of the soul. Such a physician-philosopher is not, however, a separate professional category, but rather a practitioner whose shoes can be filled by both physician and philosopher, provided they possess the necessary knowledge and skills. Like the physician, the philosopher, too, acts on the body; unlike him, however, he acts in a mediated way, teaching the control of volitional faculties through obedience to prescribed practices. This is not merely a matter of preventing psychosomatic disorders or physical disorders that originate in the mind; rather, physical and spiritual wellness are linked by a double thread to Kant's moral philosophy.

II. Guided by his knowledge of good and his obedience to the moral law, the philosopher must be able to exercise control over affections, emotions and passions. For Kant, therefore, both mental and physical health are *conditiones sine qua non* of moral health. In the second part of the *Metaphysik der Sitten*, in particular in the pages of the *Tugendlehre* dedicated to one's duties towards oneself²¹, we therefore find the factual and moral background for Kant's specific medical writings. These two writings largely overlap, yet their intentions somehow differ, and this difference reveals in the *Rektoratsrede* a new – and perhaps innovative – aspect of Kant's thinking. While the third part of the *Streitsschrift* seems to confirm Wasianski's thesis that Kant's interest in medicine arose from his hypochondriac concern with preserving his own precarious health²², *De Medicina Corporis*, in which we see Kant dwelling on the assumptions and

²⁰ Refl 1526, AA XV, 943, 948 (note): «Quaestio est, utrum in homine medicina facienda sit eadem ratione ac in pecore servo ars, quam vocant veterinariam. Qui medicinam solum mechanicam sectantur, quales e Hoffmanni schola prodierunt, posterius contendunt, quantum nempe licet per fabricam corporis in utroque animantium genere similem. Qui posterius statuunt, quos vocant Stahlianos, mentis vim insignem in morbis sanandis aut acuendis celebrant. Philosophi est ad posterius advertere mentem»; «Munus medici immediate corpus concernit, nunquam animam, nisi mediante corpore et cura ipsius. Si corpori subvenire studet medicus per vim aliquam animae, tunc agit Philosophum». [Translation Nicola Zambon]

²¹ On the duties towards oneself, see MS, AA VI, 391-392 (transl., pp. 194-196), 421-47 (transl., pp. 218-242); on passions, affects and moral apathy, see MS, AA VI, 404-409 (transl., pp. 204-209).

²² E.A.C. Wasianski, *Immanuel Kant. Ein Lebensbild*, Halle 1907, p. 274.

methodology of eighteenth-century medical theories, offers space for a different interpretation.

Before considering the differences between these two writings, it is useful to reconstruct their shared assumptions and background in Kantian material ethics. In the *Streitsschrift*, Kant states that the philosopher – the man intent on directing his life according to reason – has his own way of practicing medicine, which is not that of the medical doctor as such. It is an obvious fact that our states of mind affect our health, and all the philosopher requires is the garden-variety experience of what states produce desirable or undesirable effects. His preventive measures and remedies consist in self-control, not only in moderation of satisfying his physical needs, but more especially in control of his imagination and his affective states. He will not, of course, attempt to perform surgery or prescribe drugs (though the medical doctor, insofar as he is also a philosopher, will prescribe the philosopher's remedy for such physical ailments as are amenable to it).

To direct one's life by reason is, ultimately, to fulfil one's duties, and it is the relation of health to duties to oneself that involves the philosopher into the practice of medicine. Among the obligatory ends the philosopher recognizes and adopts in his "natural perfection" is the preservation of such physical and mental powers and capacities, as will enable him to act efficiently as a rational agent, i.e., to realize his ends²³. More fundamentally, the philosopher strives for «inner freedom»: *ex positivo*, inner freedom relies on "virtue", «moral strength of the will»²⁴; *ex negativo*, he is free from domination by his inclinations and feelings. To strengthen his virtue, the philosopher has to master himself through "asceticism", exercising his control over affections and passions²⁵.

For Kant, passion (*Leidenschaft*, *passio*) and affection (*Affekt*, *affectus*) are technical terms. Affection belongs to the feelings, the capacity for pleasure and pain, and it connotes a spontaneous and transitory feeling; passion (*Leidenschaft*) belongs to the appetitive power, and is a «sensuous desire that has become a lasting inclination»²⁶. Kant, however, does not claim that one should liberate oneself from the passions, but rather insists on the necessity of not letting them dominate one: Affections must be domesticated and

²³ MS, AA VI, 391-392 (transl., pp. 194-195).

²⁴ MS, AA VI, 405 (transl., p. 206).

²⁵ On the definition and role of the ascetic and asceticism in Kant, the reader is referred to N. Zambon, *Sull'esercizio della virtù. Un commento alla Tugendlehre di Immanuel Kant*, in «diagnosia. Rivista di filosofia», XXX (2020), pp. 127-144.

²⁶ MS, AA VI, 408 (transl., p. 208).

disciplined, in order to achieve, exercise and preserve self-government, the «autocracy of practical reason», i.e. the «capacity to master one's inclinations when they rebel against the [moral] law»²⁷. Self-mastery must, therefore, have a limiting character: inclinations must be contained and tamed until they cease to be an obstacle to self-control and, ultimately, to morality. Here, the stoic and ascetic *leitmotifs* of cultivation of emotions and purification of affections toward self-discipline emerge overwhelmingly. In his *Lessons on Ethics* of 1778, Kant states:

Those who want to discipline themselves morally have to take care of themselves, and they often have to account for their actions before their internal judge; through long exercise, they have to strengthen the principle of moral action and, cultivating it [*durch Kultur*], acquire a habit [...]. Thus, a moral sentiment is cultivated, and morality is attained through strength and motivation²⁸.

A passion is not in itself incompatible with morality, nor is it in itself an obstacle to a life guided by reason²⁹. On the contrary: Passions are often essential to building relationships with others. Affections, on the other hand, are feelings that precede reflection and make discernment difficult, if not impossible, since the mind is taken unaware by feelings, and self-control (*animus sui compos*) is momentarily lost. Precisely because affections can be beneficial or deleterious, depending on whether reason maintains control over them, the philosopher will see to it that his inclinations do not become obsessions. Hence the duty to cultivate «moral apathy», which, as distinguished from indifference, is a state of mastery over one's inclinations and affections. Thus, «ascetic» and «dietetics» converge, for virtue keeps a man morally healthy through the discipline of character, shaping the specific conditions of his existence³⁰.

Citing the stoic-ascetic principle *substine et abstine*, Kant reminds us that it is necessary to «accustom yourself to *put up with* the misfortunes of life that may happen and *to do without* its superfluous pleasures (*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*)»³¹. The imperative *substine et abstine* has as its object duties of omission which belong to the sphere of «moral health»³² and which are constitutive in the formation and strengthening of character.

²⁷ MS, AA VI, 383 (transl., p. 188).

²⁸ Eth., 174. [Translation Nicola Zambon]

²⁹ MS, AA VI 407-408 (transl., pp. 207-209).

³⁰ MS, AA VI, 485 (transl., p. 273).

³¹ MS, AA VI, 484 (transl., p. 273).

³² MS, AA VI, 419 (transl., p. 216).

Whoever cultivates reason will follow the principle *substine et abstine* in order to live up to his aspirations: As Kant states in *Streitsschrift*, this principle «belongs, as the principle of a regimen, to practical *philosophy* not only as the *doctrine of virtue* but also as the *science of medicine*», which becomes «philosophical when the sheer power of man's reason to master his sensuous feelings by a self-imposed principle determines his manner of living»³³.

Despite their common presuppositions, however, the *De Medicina Corporis* and the third part of *Der Streit der Fakultäten* move in different directions. Both bear the distinctive stamp of Kant's thought, but in the *Rektoratsrede* (and in his reflections on medicine) Kant's interest in the empirical study of medicine and in the relation of contemporary theories to problems in theoretical philosophy is far more apparent than in the essay he wrote for Hufeland and re-issued in *Streitsschrift*. Given the context of that essay and its autobiographical character, its orientation was bound to be essentially practical. The essay is an account of the mental regimen thanks to which Kant had managed to live a long, productive, and sociable life despite his constitutional tendency to hypochondria and the ailments of his advancing years; he offers his account of these things to Hufeland for publication in one of his medical journals, in the hope that it will be helpful to others. His full regimen, he concedes, is not for everyone: the ability to control certain convulsive (cramp-like) seizures cannot be expected from women or children, «who do not have the necessary strength of resolution»³⁴.

Nevertheless, aren't women also, presumably, moral agents? Not for Kant, who states that women have a mimetic relationship to morality: Their behaviour may be in accordance with moral law, but only as the result of imitation, not as a consequence of moral autonomy³⁵. In the *Anthropologie*, Kant calls women «reasonable animals» (*vernünftige Thiere*), but nevertheless «reasonable beings» (*vernünftige Wesen*)³⁶, while in the *Metaphysik*

³³ SF, AA VII, 100 (transl., pp. 181, 183).

³⁴ SF, AA VII, 107 (transl., p. 195).

³⁵ Regarding Kant's misogyny, see the *Vorlesung-Parow* as well as the passages from *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*: Men need women; in the raw natural state, women serve as a «domestic animal» (Anth, AA VII, 304; transl., p. 205) and for reproduction. Nature has made women garrulous (*geschwätzig*) so that children will soon learn to speak (V-Anth/Parow, 51). The young man, who by nature aims at the immediate fulfilment of his desires, is preserved from discouragement at the fulfilment of his impulses by the obligation to approach the woman with respect. This respect, however, is a kind of preliminary exercise in view of the true objective, which only the man can seek: to act out of respect before the law (Anth, AA VII, 305-306; transl., pp. 205-207).

³⁶ Anth, AA VII, 303 (transl., p. 204).

der Sitten, written more or less in the same period, he differentiates the «(natural) reasonable beings» (*vernünftige Wesen* or *vernünftige Naturwesen*) from the «beings of reason» (*Vernunftwesen*)³⁷. The difference depends on whether one possesses character or not, which means whether one is able to bind oneself to certain practical principles that one has given oneself (or, following Kant's argument: *himself*) through reason. Therefore, even though both, he and she, are *Menschen*, human beings, a reasonable being who lacks character, is destined to remain a passive citizen of the realm of morality (*im Reich der Sitten*); the active *citoyen*, the white, male, morally autonomous man, is, instead, the descendant of the Stoic, of the *tenax propositi*, but also of the Aristotelian Greek, designated by nature to teach the barbarians³⁸. It seems no coincidence that in the *Anthropologie*, at the end of the disquisition on the character and its definition, Kant replaces *Mensch* with *Mann*: the most excellent value is «to be a man (*Mann*) of principles»³⁹.

III. The idea of bringing three of his essays together into a single book dealing with the conflict between the Philosophy Faculty and the three higher faculties of Theology, Law and Medicine occurred to Kant only after the essay for Hufeland had been written. Nevertheless, Kant's letter to Hufeland, thanking him for a copy of his book *Makrobiotik oder Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*, as well as the compliment to him with which the essay opens, both relate it to the theme of a conflict between the empirically based teachings of the higher faculties and the purely rational (ultimately moral) principles that the lower faculty teaches regarding theology, juridical law, and medicine. In a letter addressed to Hufeland, he mentions that his dietetic is the result of Hufeland's own «bold but elevating idea of the power man's moral disposition has to animate even

³⁷ MS, AA VI, 418 (transl., p. 215).

³⁸ Anth, AA VII, 292 (transl., pp. 191-192): «Although these principles may sometimes indeed be false and incorrect, nevertheless the formal element of the will in general, to act according to firm principles (not to fly off hither and yon, like a swarm of gnats), has something precious and admirable in it; for it is also something rare». Only the white man acts according to principles, and the students of his lessons of the 1770s on anthropology learned that even a criminal who acts in an evil way, following however an autonomous, self-given principle, is to be preferred to one who has no principles at all. See R. Brandt, *D'Artagnan und die Urteilstafel: über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte*, Dtv, München 1991, pp. 133-136. In the *Anthropologie*, Kant is far more circumspect than in the lessons. It is not easy to determine whether he has actually changed his opinion or whether, in general, Kant uses different views towards a wider public in publication, than he would do in the comparative privacy of his lessons. The lessons were mainly attended by male students, so Kant was mainly addressing them.

³⁹ Anth, AA VII 295 (transl., p. 195).

the physical element in him»⁴⁰. The essay is addressed to Hufeland as a physician

...who is also a legislative member of the body of doctors drawn from pure reason and has, along with the skill to prescribe what cures, the wisdom to prescribe what is also duty in itself, so that moral and practical philosophy at the same time provide a universal medicine which does not help everyone for everything, but cannot be lacking in any recipe⁴¹.

It is true that the Faculty of Philosophy is not really in conflict with the Faculty of Medicine, as it is with the other two higher faculties⁴²; it is instead «the people», with their childish demands for drugs and surgery to cure the ailments they have brought on themselves, who resist enlightenment and tempt doctors to assume the role of magicians⁴³. Here, we see Kant the moral philosopher reprimanding the people for their «superstitious» reliance on the theologian, the lawyer and the doctor to get them out of their trouble, when all they need do to keep clear of it is to behave rationally, i.e., to fulfil their duties. Although Kant admits that the remedies of «empirical medicine» are sometimes necessary, the ideal doctor – who is a philosopher as well – knows when to use them and when to prescribe self-control instead. Although, as Borowski remarks⁴⁴, Kant sought no gratuitous help from doctors for himself, he was partial to medical science and concerned himself with its progress. When Samuel Thomas Soemmering, the physician and anatomist, requested Kant's comments on his work *Über das Organ der Seele*, Kant took the request to be directed to him as someone «not entirely unversed» in the biological sciences. His self-appraisal seems unduly modest, if not ironical. After all, he was the author of the *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, and though not a *Fachmann*, an “expert”, he was, as the *Rektoratsrede* suggests, very well-acquainted with the theories and controversies of the day, which presented the sort of problems that would appeal to him.

The eighteenth century is known as the age of theorists and system-makers in medicine⁴⁵. It was an era of philosophizing doctors searching for

⁴⁰ Letter to Hufeland (15.3.1797), AA XII, 148: «...kühne aber zugleich seelenerhebende Idee, von der selbst den physischen Menschen belebenden Kraft der moralischen Anlage in ihm». [Translation Nicola Zambon]

⁴¹ SF, AA VII, 97-98 (transl., p. 175).

⁴² SF, AA VII, 26-27 (transl., pp. 41-43).

⁴³ SF, AA VII, 29-32 (transl., pp. 47-51).

⁴⁴ L.E. Borowski, *Immanuel Kant. A life picture*, ed. Hermann Schwarz, Halle 1907, p. 38.

⁴⁵ See J.L. Rather, *Mind and Body*, cit., and in particular the “Introduction”.

a unifying principle that would account for health and yield a systematic classification of both physical and mental diseases. The Hippocratic notion of *enormon*, some unexplained power underlying the observable forces of nature, gave rise to the controversies concerning this *incitans* or *impetum faciens* that figured so prominently in seventeenth- and eighteenth-century treatises on medicine. Is the “vital force” or “life principle”, which is the source of all involuntary motions in the body, the mind itself or something other than the mind? This was the issue that divided the “animists” from the “mechanists”. In terms of the content of the *Rektorsrede*, it is the issue standing between the followers of Stahl and those of Hoffmann⁴⁶.

Georg Ernst Stahl (1660-1754) and Friedrich Hoffmann (1660-1742) shared, for a time, the Chair of Medicine at Halle; but they shared little else. As Kant reports, according to Stahl’s *Theoria medica vera*, the human body is in itself a motionless and lifeless machine. Its vital principle is the soul, which constitutes the organism, maintains, moves and controls it, preserving it from disintegration, decay and deterioration⁴⁷. The soul, which Stahl identified with the Hippocratic *physis*, works directly on the body by causing the nerves to vibrate. A disease is a disturbance of the vital functions caused by misguided activities of the soul, which in turn spontaneously tries to correct the disturbance by producing, e.g., fever, bleeding, or sweating. Hence, according to Stahl, the doctor should not interfere with the soul, but only assist it when its efforts are not entirely successful. Although Stahl attracted relatively few followers, his “animism” was the basis of the later movement known as “vitalism”, and histories of medicine take note of him as a precursor to modern psychotherapy. «Had he lived today», Guthrie suggests, «he would probably have become a distinguished psychiatrist»⁴⁸.

Hoffmann, the author of *Medicina rationales systematica* and *Philosophia corporis humani vivi et sani*, disagreed with Stahl on the nature of the vital principle. Our knowledge is based on what we perceive, and what we perceive is movement, contraction and extension. Vital functions depend on the movement of the cardiovascular system: Therefore, health is a normal

⁴⁶ For a more extensive account of Kant’s position in the dispute concerning the medical theories of his century, see Euler, *Commercium mentis et corporis?*, cit.; U. Wiesing, *Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der deutschen Romantik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1995; E. König, *Arzt und Ärztliches bei Kant*, in «Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg», 5 (1954), pp. 113-154.

⁴⁷ See Refl 1526, AA XV, 943. [Translation Nicola Zambon]

⁴⁸ D. Guthrie, *A History of Medicine*, Thomas Nelson and Sons Ltd., London-New York 1960, p. 217.

movement, which produces a state of partial tone contraction. Death is the cessation of movement, and disease is an abnormal movement. Hoffmann compared the body to a hydraulic machine which uses an ether-like fluid, finer than all other matter, but not precisely spirit, soul, or mind; This fluid is secreted by the brain and distributed in the muscles through the nerves. If too much fluid flows to a part of the body, the result is a spasm, which accounts for acute diseases; if too little, atony, which accounts for chronic diseases. The physician has to decide whether the patient's disease is of the spasmodic or atonic type, and administer relaxants or stimulants accordingly⁴⁹.

Who is right, the animists or the mechanists? «Let the experts decide»⁵⁰, says Kant. Of course, he agrees with Stahl and his followers regarding the remarkable power of the mind to cure or aggravate diseases: This is presupposed by the dietetic regime upon which the material ethics of the *Tugendlehre* relies⁵¹. Nevertheless, on empirical grounds, he is unwilling to say (neither here, nor in the *Anthropologie* and *Der Streit der Fakultät*) that all diseases originate in the mind, or can be cured through dietetic measures. Significantly, the question the experts must decide is *how* their remedies work. However, if the experts are to decide how remedies work, the Stahlists would be well advised to keep themselves to the medical doctor's business of physiological explanations. It is, perhaps, worth noting that both Hoffmann and Boerhaave, unlike Stahl, were considered excellent clinicians. How, then, are we to account for Kant's partiality, expressed elsewhere, towards the system of John Brown (1735-1788), the Scottish doctor whose methods are said to have killed more people than the French Revolution and the Napoleonic wars combined (including in the end its founder, who died of an overdose of his favourite remedies, opium and whiskey)⁵²? By means of the fact that Brunonian theory was «as far as it went, [...] absolutely consistent and complete in all its parts»⁵³. Brown's one-time patron and employer, William Cullen (1710-1790), taught a version of the "irritability" theory which, like Hoffmann's, considered life itself a function of nervous energy.

⁴⁹ Refl 1526, AA XV, 944. The other "mechanicist" whose name Kant mentions is Hermann Boerhaave (1668-1738), who stated in his *Institutione medicae* that life is the normal movement of solids and fluids in the body, and disease is a disturbance of the same.

⁵⁰ Refl 1526, AA XV, 944.

⁵¹ Hence he could not approve of the mechanists' belief that human medicine and veterinary medicine fall into the same category.

⁵² On Brown's influence on Kant see Wiesing, *Kunst oder Wissenschaft?*, cit., which is the first study dedicated to exploring the influence of Brunonian medicine in Kant's philosophy.

⁵³ F.H. Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, W.B. Saunders Company, Philadelphia-London 1929, p. 314.

In his *Elementa medicinae* of 1780, Brown presented a rival system. Living tissue is «excitable», but life is a «forced state» resulting from the presence of «exciting powers»⁵⁴. These stimuli are either external (heat, diet and other substances taken into the body) or internal (muscular contraction, sense or perception, and the energy of the brain in thinking and exciting passion and emotion), and, again, either general or local: «If the exciting powers are withdrawn, death ensues as certainly as when the excitability is gone»⁵⁵. There are, then, two factors to be taken into account: the organism's predisposition to greater or less excitability, and the presence of the exciting agent. Diseases can therefore be classified as “sthenic” (due to excess excitement) or “asthenic” (due to deficient excitement), and the physician shall prescribe sedatives for the first and stimulants for the second⁵⁶.

It would have been virtually impossible for Kant, with his interest in medical theories, not to be familiar with Brown's system, which polarised the medical profession for a quarter of a century. Among the students at the University of Edinburgh, controversies between the followers of Cullen and the Brunonians so frequently ended in duels that the University finally had to decree expulsion for duelling; and when the system found its second home in Germany, the Hanoverian cavalry was called in to put down a two-day brawl at the University of Göttingen, during which a group of Brunonian students revolted against the authorities and, led by a professor, seized the town hall. However, what explains the high regard for Brown's theory evidenced in the *Metaphysik der Sitten* is not only, or even primarily, its applicability to the affects, but its systematic procedure in classifying diseases. Brown's theory was, Kant notes⁵⁷, irreproachable as far as its form was concerned, since Brown conceived of a system of moving forces whose equilibrium – or, to use a more modern term, homeostasis – comprises health. Despite numerous errors of empirical observation, his principle of division is the guiding thread connecting his theory to reason. Of all the “systematisers” in eighteenth-century medical theory, Brown came closest to achieving the form of a system, as far as this is possible in empirical science. Perhaps Brown, with his system of moving forces that maintain life as long as their antagonism is balanced, was to have figured in Kant's conclusion to the *Rektoratsrede*:

⁵⁴ T. Fullford, *Romanticism and Science, 1773-1833*, Routledge, London-New York 2000, vol. 1, p. 82.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ The entire system, with all its divisions, is presented in a chart reprinted in R.H. Major, *A History of Medicine*, Charles G. Thomas, Springfield 1954, vol. II, p. 595.

⁵⁷ MS, AA VI, 207 (transl., p. 36); Refl 1539, AA XV, 963.

The sciences [will] finally come together into a society, first a small and then a larger one, until they finally form a system, within which each supports the others, while the boundaries of each are precisely determined and no part mixes with any other. In this respect they are like states, which will finally be united, not in a universal kingdom, but in a great federation. Within this federation, each succeeds in becoming productive and well-ordered within, and each is a center which the others are concerned to preserve, and no state can grow at the expense of another, rather than having now dialectic, now theology, now moral philosophy, now legislation swallowing everything⁵⁸.

IV. Following the principle of caution in interpretation, we should beware of extrapolating too much from the *Rektoratsrede*. After all, it is only Kant's rough draft for a speech, and in any case the ceremony for which it was intended would hardly have been an occasion for expounding critical philosophy. In his pre-critical writing *Träume eines Geistersehers*, Kant reviews the Aristotelian notion of three kinds of soul or vital principle and, having noted that theories of immaterial principles are no substitute for explanations in terms of mechanics, he adds:

Nevertheless, I am convinced that Stahl, who likes to explain animal processes organically, is often nearer to the truth than Hofmann, Boerhave, and others, who leave immaterial forces out of their plan and keep the mechanical reasons. Yet these follow a more philosophical method, which sometimes perhaps fails, but oftener proves right, and which alone can be applied to advantage in science. For the influence of beings of incorporeal nature can only be said to exist, but it can never be shown how it proceeds, nor how far its efficiency extends⁵⁹.

After the first *Kritik*, we cannot determine the influence of immaterial beings, or of the *anima* as an immaterial substance, as is supposed in the characterisation of mind-body-relationship as *commercium corporis et mentis*. In the *Transcendental Analytic*, Kant will demonstrate that such a definition of *commercium* is based on illegitimate premises. In fact, it provides for reci-

⁵⁸ Refl 1526, AA XV, 953 (note written in German): «Die Wissenschaften [werden] endlich ein System bilden, darin ein jeder Theil dem anderen behülflich ist, ohne sich doch zu vermischen, sondern ihre Grenzen genau von einander zu unterscheiden, wie Staaten, die nicht in eine Universalmonarchie, sondern zuletzt in einen großen Volkerbund vereinigt werden, da eine jede sich innerlich fruchtbar und wohlgeordnet macht und jede jede ein Centrum ist, auf dessen Erhaltung sich die übrige beziehen und keine mit Abbruch der anderen wachsen kann. Bald verschlukte die dialectic, bald die Theologie, bald moral, bald Gesetzgebung alles». [Translation Nicola Zambon]

⁵⁹ TG, AA XI, 331 (transl., p. 59).

procity, which implies a relationship of homogeneous commonality between its members; this homogeneity, however, in the case of the relationship between soul and body, is introduced surreptitiously, through the attribution to the two instances of the character of substance with its classical marks. In this way, matter and spirit, body and mind, are set against each other as two *res*, one material and one immaterial⁶⁰. The concept of substance belongs to the categories of the intellect and calls, as such, for form and function of thought: “substance” is, in short, a condition of the possibility of experience, not an object thereof⁶¹. The denial of this premise leads to a paralogism⁶²: the question of the relationship between body and soul – as it has been posed by the philosophical tradition, not least by the metaphysics of Wolff and Baumgarten – turns out to be a false problem, in which erroneous premises lead to necessarily fallacious conclusions⁶³. If, on the other hand, the predicate of substance is rejected in body and soul, then the founding of the «community of the soul with an organic body»⁶⁴ (*Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper*) is shunned by any empirical investigation.

In 1773, in a letter to Marcus Herz, Kant wrote that the research about «the way the organs of the body relate to thoughts» would remain an «eternally futile investigation»⁶⁵; the same position is extensively reiterated in the *Anthropology* of 1798:

He who ponders natural phenomena, for example, what the causes of the faculty of memory may rest on, can speculate back and forth [...] over the traces of impressions remaining in the brain, but in doing so he must admit that in this play of his representations he is a mere observer and must let nature run its course, for he does not know the cranial nerves and fibers, nor does he understand how to put them to use for his purposes. Therefore all theoretical speculation about this is a pure waste of time⁶⁶.

⁶⁰ The considerable differences in the different definitions of “substantiality” in post-Cartesian philosophies (e.g. Spinoza, Leibniz, Malebranche, Wolff) play a secondary role with respect to the solution of the question regarding *commercium mentis et corporis*.

⁶¹ KrV, A 356-357 (transl., pp. 419-420).

⁶² In particular, see the second paralogism of simplicity, KrV, A 351-361 (transl., pp. 417-422).

⁶³ KrV, A 292 (transl., p. 383).

⁶⁴ KrV, A 384 (transl., p. 433).

⁶⁵ Brief to Marcus Herz (towards end 1773), AA X, 145: «Daher die subtile u. in meinen Augen auf ewig vergebliche Untersuchung über die Art wie die organe des Körper mit den Gedanken in Verbindung stehen».

⁶⁶ Anth, AA VII, 119 (transl. p. 3).

As we have seen, Kant does not deny, of course, *that* there is a relationship between mind and body, and that this relationship is harmonious; instead, he is sceptical about the possibility of clarifying the origin and nature of this relationship. Although it is probable that Kant implicitly supported a parallelism between the psychic and the physical, as well as a relationship of mutual influence between brain and mind, the *mind-body-relationship* cannot be the object of psychology or anthropology, since transcendental philosophy excludes *a priori* the possibility of any causal determination between body and soul. Already in 1766, therefore, Kant seems to suggest a solution to the animistic-mechanistic controversy that, at the same time, precludes the elaboration of the concept of finality in the critique of the teleological judgement. There are certain natural phenomena, the effects of mental states on the health of the body, which we can render comprehensible only through the idea of a soul, and this idea can serve as a regulating principle in our investigation of these phenomena; however, the idea has no explanatory function: the “virtual relationship” between mind and body is itself inexplicable.

Bibliography

a. Immanuel Kant's works

Akademie-Ausgabe. Vol. 1-22 by the Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. 23 by the Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, vol. 24 and foll. by the Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 and following.

Anth, AA VII *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); transl. and ed. by R.B. Loudon, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006.

Br, AA X-XIII *Briefe*.

MS, AA VI *Metaphysik der Sitten* (1797); transl. by M.J. Gregor, *Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1991.

KrV *Kritik der reinen Vernunft* (1787, 1781); transl. and ed. by P. Guyer, A.W. Wood, *Critique of pure reason*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998.

Refl, AA XIV-XIX *Reflexionen*.

SF, AA VII *Der Streit der Fakultäten* (1798); transl. by M.J. Gregor, *The Conflict of the Faculties*, Abaris Book, New York 1979.

- TG, AA II *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (1766); transl. by E.F. Goerwitz, ed. by F. Seewall, *Dreams of a Spirit-Seer illustrated by Dreams of Metaphysics*, Swan Sonnenschein & Co., London 1900.
- V-Anth/Parow, AA XXV *Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow*.
- VKK, AA II *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764).
- Eth. *Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft* (1778), ed. by P. Menzer, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924.

b. Secondary literature

- Borowski L.E., *Immanuel Kant. A life picture*, ed. by Hermann Schwarz, Halle 1907.
- Brandt R., *D'Artagnan und die Urteilstafel: über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte*, dtv Verlag, München 1991.
- Brandt R.: *Immanuel Kant: "Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sachen des Philosophen ist" Und: Woran starb Moses Mendelssohn?*, in «Kant-Studien», 90 (1999), 3, pp. 354-366.
- Euler W., *Commercium mentis et corporis? Ernst Platners medizinische Anthropologie in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant*, in «Aufklärung», 19 (2007), pp. 21-68.
- Fullford T., *Romanticism and Science, 1773-1833*, Routledge, London-New York 2000.
- Garrison F.H., *An Introduction to the History of Medicine*, W.B. Saunders Company, Philadelphia-London 1929.
- Guthrie D., *A History of Medicine*, Thomas Nelson and Sons Ltd., London-New York 1960.
- Kersting W., *Kants Gemeinschaftsphilosophie vom commercium der Substanzen bis zum ethischen Staat*, in «LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica», 42 (2009), pp. 73-88.
- König E., *Arzt und Ärztliches bei Kant*, in «Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg», 5 (1954), pp. 113-154.
- Major R.H., *A History of Medicine*, Charles G. Thomas, Springfield 1954.
- Rather L.J., *Mind and body in eighteenth century medicine: A Study Based on Jerome Gaub's De Regimine Mentis*, University of California Press, Los Angeles-London 1965.

- Reicke R., *Kant's Rede "De Medicina corporis quae Philosophorum est"*, in «Alt-preussische Monatsschrift», XVIII (1881), pp. 293-300.
- Stiening G., *Ein ‚Sistem‘ für den ‚ganzen Menschen‘. Die Suche nach einer ‚anthropologischen Wende‘ der Aufklärung und das anthropologische Argument bei Johann Karl Wezel*, in D. Hüning, K. Michel, A. Thomas (eds.), *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 2004, pp. 113-139.
- Wasianski E.A.C., *Immanuel Kant. Ein Lebensbild*, Halle 1907.
- Wiesing U., *Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der deutschen Romantik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1995.
- Zambon N., *Sull'esercizio della virtù. Un commento alla Tugendlehre di Immanuel Kant*, in «dianoia. Rivista di filosofia», XXX (2020), pp. 127-144.

Abstract

Beginning with the interpretation of a little-known manuscript, De Medicina Corporis quae Philosophorum est, this essay explores the mind-body-relationship in the practical philosophy of the late Kant. We will show that his interest in medicine, far from being merely theoretical, has profound implications for his anthropology as well as for his doctrine of virtue. The philosopher must be able to exercise control over the body, that is to say over affections, emotions and passions: for Kant, therefore, both mental and physical health are necessary conditions for a moral life.

Keywords: Immanuel Kant; Mind-Body-Relationship; Doctrine of virtues; Philosophy of Medicine; Anthropology.

Nicola Zambon
Freie Universität Berlin
Nicola.Zambon@fu-berlin.de

Stefania Achella

Disembodied idealism? A new reading of Hegel

1. Starting from the “own body”

Long-standing has been the prejudice according to which the idealist tradition did not credit any philosophical dignity to bodiliness within the process of knowledge. Yet, already for Kant – as various studies have shown¹ – thought cannot be given separately from the body: In order to manifest itself, the idea must be embodied.

Although this is also true for Hegel, attention has been given mainly, starting from Kojève’s well known study, to the value of corporeity in the intersubjective dimension, in particular in the relationship between master and servant². In the process of subjectivation that develops in the struggle for recognition, the body would come out defeated, translated into its speculative dimension (as *corpus*). It would in fact stand as the last bastion of resistance in the transition from consciousness to self-consciousness³.

¹ Cf. A. Nuzzo, *Ideal Embodiment: Kant’s Theory of Sensibility*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2008; A. Ferrarin, *Lived Space, Geometric Space in Kant*, in «Studi Kantiani», XIX (2006), pp. 11-30.

² Cf. A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on The Phenomenology of Spirit*, assembled by R. Queneau, ed. by A. Bloom and transl. by J.H. Nichols, Cornell University Press, Ithaca-London 1980.

³ In his doctoral dissertation, Butler identifies, however, in the body a possibility of liberation and of subtraction from the dominion of the other, namely in the relationship of gratefulness. Cfr. J. Butler, *Subject of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), Columbia University Press, New York 1999. On the interplay of hetero-affection and self-affection between body and soul, see the recent contribution by J. Butler, C. Malabou, *You Be My Body for Me. Body, Shape and Plasticity in Hegel’s Phenomenology of Spirit*, in S. Houlgate, M. Baur (eds.), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, pp. 611-640.

Not much attention has been paid instead to the role of what later twentieth-century phenomenology will define as “animate organism” (*Leib*)⁴. This latter, as we shall see in some detail, is however explicitly thematized in Hegel’s account on anthropology. Unlike the dead body of natural objects, for which he uses the term *Körper* (“body”), Hegel sees the animate organism as a necessary condition for becoming human⁵.

The key role granted by Hegel to the anthropology of the body is not surprising if one takes into account the context within which Hegel elaborates his system. In the years between the eighteenth and nineteenth centuries, increasing attention is in fact paid to the body by empirical sciences⁶. A significant shift takes place in physiology. Drifting away from explanation models of the functioning of the body based on the – for centuries prevailing – humoral theory, physiologists turn to galvanic stimuli as key explanans. This paradigm shift not only disrupts medical traditions – from treatment based on bloodletting and emetics to treatment based on animal magnetism⁷

⁴ See: N. Mowad, *Meaning and Embodiment. Human Corporeity in Hegel’s Anthropology*, State University of New York Press, Albany 2019, ebook; C. Malabou, *La chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*, Hermann, Paris 2009. Some recent studies have attempted to apply Hegel’s theory of recognition to the neuroscientific field, showing how his ideas on the other as necessary requirement in the development of one’s self-awareness find application in today’s research on the brain. See: I. Marchetti Igor, E. Koster, *Brain and intersubjectivity: a Hegelian hypothesis on the self-other neurodynamics*, in «Frontiers in Human Neuroscience», 8 (2014), available on: <https://www.frontiersin.org/article/10.3389/fnhum.2014.00011> (last access on: 05.11.2020).

⁵ Hegel takes up Fichte’s distinction: cfr. J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1797)*, § 5, in Id., *Fichtes Werke*, ed. by I.H. Fichte, De Gruyter, Berlin 1971, here Bd. III, p. 61. Fichte calls *Körper* the physical body, *Leib* the living one, to whom also the characteristics of *Geist* and life are credited. The use of *Körperlichkeit* appears instead to indicate, in the section on art and religion, the representation or depicting of the body. On the natural body see the entry “Körper” by Annette Sell, in P.G. Cobben, P. Cruysberghs, P.H.A.I. Jonkers, L. de Vos, *Hegel-Lexikon*, Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, pp. 224-225.

⁶ As shown in the volume by M. Henn, H.A. Pausch (eds.), *Body Dialectics in the Age of Goethe*, Rodopi, Amsterdam-New York 2003, the problem of the body is a key issue in eighteenth-century literature. Body and soul, nature and intellect, enter a space which was previously the prerogative of metaphysics alone; and in this space, from their encounter, a new understanding of the human is shaped.

⁷ The German physician Franz Anton Mesmer believed in the existence of a fluid similar to the electric fluid and accumulating in the human organism; diseases were therefore seen as caused by blockages or difficulties in the flow of this fluid in the human body, and the therapy would accordingly consist in the application of magnets on the interested parts, but also in hand impositions to transfer magnetism and collective baths in special magnetized tanks. Presented by Mesmer as animal magnetism, in consequence of the fame he achieved, his theory became also known as “Mesmerism”. See: F.A. Mesmer, *Mémoire*, 1799; F.A. Pattie, *Mesmer and Animal Magnetism: A Chapter in the History of Medicine*, Edmonston Publishing, Hamilton 1994.

and Brownian theories⁸ – but also affects the overall perception of the human body, no longer seen as mere receptivity and passivity but rather as activity and reactivity.

In the realm of the incipient human sciences, one sees the birth of physical anthropology which, on the basis of morphological and physiological characteristics, approached the study of humans from a naturalistic point of view. Geographical origin, racial identity, morphological features are seen as key to understanding the spirituality of people as well as individuals. At the end of the eighteenth century, Johann Friedrich Blumenbach's studies on human physical variations, based on "eyeball" observation of the shape of the skull⁹, Lavater's foundational work on physiognomy, the retrieval of his ideas in Goethe's morphology, and Gall's phrenology are all examples of an urge to acknowledge the role of the bodily component in human knowledge¹⁰.

To this widespread interest one has traditionally contrasted the disembodied spirit of idealism, whose structure would have been perfected only by dismissing any reference to the body, becoming emblematically "thinking of thinking", as evidenced by Hegel's long quotation from book Λ of Aristotle's *Metaphysics* (XII, 7), placed at the end of the *Encyclopedia*.

Many elements, however, lead us to believe that this conclusion needs to be reassessed. In Hegel's remarks on the soul-body relationship, it is clear that the body is not understood only as a body-object, that is to say, an external determination one should get free of, but rather as something which contributes to the spirit manifesting itself. Human self-reflection on the body not as external objectivity – to be referred to in the third person – but rather as the own body is for Hegel also one of the elements that distinguishes humans from animals and which stands for the first degree of self-knowledge.

⁸ The Scottish physician John Brown regarded excitability as the quality or principle upon which the phenomena of life are based. The exciting forces were seen as external (heat, diets, etc.) or internal (muscle contraction, brain energy, etc.). Diseases would then result from a local or general increase or decrease in excitability. Therapy was accordingly quite simple: sedatives or stimulants. Cfr. J. Brown, *Elementa Medicinae*, 1788.

⁹ The German physician Johann Friedrich Blumenbach is one of the founders of physical anthropology. Based on the observation of different human skulls, he divided humanity into five major races. He is also considered to be the initiator of craniometry. Cfr. J.F. Blumenbach, *Decas collectionis suae craniorum diversarum gentium illustrata*, 1790-1828.

¹⁰ Last but not least, at social level the body becomes the subject and object of production. Cfr. A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, Acta Humaniora, Weinheim 1989, p. 1. To the process of industrialization is connected the idea of production or sociogenesis of the modern body, cfr. B. Duden, *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, p. 14.

2. *The methodological critique of the Menschenerkenntnisse*

In the *Phenomenology of Spirit*, while critically reviewing the emerging sciences of his time, Hegel provides an account of the relationship between soul and body. These remarks fall within the wider thematic field of observational, scientific reason. In these pages, in line with his overall plan to describe the process of self-deployment (*Manifestation*) of the spirit¹¹, Hegel deals with how sciences interpret the constitution of the human and the transition from naturalness to spirituality. The main disciplines reviewed here are the nascent biology, which describes humans as natural beings accounted for by the laws of the organism; psychology, namely empirical psychology, which focuses on the given of interiority and self-awareness only; human sciences, including physiognomy and phrenology, which instead interpret the essence of humans based on their exterior, that is, the body¹².

Hegel's criticism of these forms of knowledge is not aimed at disavowing the importance of the body, but rather at criticizing the way in which it is handled by these sciences.

The first reason for criticism concerns their methodological approach. They are built in fact on a *petitio principii*. These sciences assume what they must explain, that is to say, matter, and draw from this element their explanatory principles. Material nature is, in other words, assumed as the basis of spiritual being, but also as the principle of its explanation. This method, Hegel clarifies, does not take into account that knowledge, when applied to humans, is a process that modifies the object itself. With the addition of knowledge – of spirit – the body is no longer the same. This does not imply that a supernatural element intervenes on matter in the evolution toward the spirit; what it means is that human animals differ from other animals in their ability to reflect upon themselves and on their own body.

Translated into current language, Hegel seems to intuit what recent re-

¹¹ As Mowad points out, in English the term *Geist* is translated both as *Spirit* and as *Mind*. He prefers *Spirit*, because «“mind” is often understood in opposition to the body – especially in philosophy – but Hegel's anthropology is devoted to showing that Geist is not limited by the body, so the use of “mind” to render Geist invites persistent misunderstandings. It is better to use a term like “spirit”, the precise meaning of which the average reader is initially not quite sure about» (N. Mowad, *op. cit.*, p. 853).

¹² On the role of embodiment in Hegel and in particular on the function that the body plays not only in anthropology but also in psychology, see E. Magrì, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Verifiche, Trento 2017, in partic. pp. 187.

search in neuroscience has shown, that is to say, that self-aware individuals are not only able to process internal/external stimuli, but also to actively reflect upon themselves, and create a network of information related to the self, made of, for instance, attributes, beliefs and defining traits. In neuro-cognitive terms this means that self-awareness is the product of the interactions between embodiment and mentalization, and that higher functions cannot be causally inferred from lower functions¹³.

This reading is close to Hegel's dialectical vision, inasmuch as it takes into account non-linear interactions between phenomena, that is to say, interactions that can give rise to new structures or new behaviors that are not found – not even in primitive forms – in any of the preceding elements. In this respect, the underlying aim of Hegel's account in this section is to expose the limits of the modern rationalist perspective – be it scientific or philosophical – which instead tends to base knowledge on a linear principle of causality, losing sight of the whole and of the process that constitutes it. The living being cannot fall within the scope of causal explanations alone. For Hegel, this does not mean to side with spiritualist explanation models – an example of which could be found in Georg Ernst Stahl's¹⁴ proposal for an animist vitalism. He maintains instead that, as one of the most sophisticated expressions of the living, human beings must be understood in the terms of a dynamic and non-dualistic relationship between their parts – matter and spirit, body and soul, intellect and sensibility, etc.

This complexity appears to the observing reason as an insoluble contradiction. For these sciences the human being is on the one hand freedom and self-awareness, but on the other hand also bodiliness and being immersed in a determination that has not been chosen. Whereby the interior is marked by operativity, the body stands for the effectiveness defining each individual. Within the perspective of these sciences, the body is invariably affected by what today we would define as *epistemic opacity*. They cannot, in fact, explain in what terms the body mediates information. The relevance of the body is either ignored or becomes the only element of explanation without any critical reflection. Therefore, Hegel argues, it is not clear what these

¹³ Cfr. R. Baumeister, *The Unity of Self at the Interface of the Animal Body and the Cultural System*, in «Psychological Studies», 56, 1 (2011), pp. 5-11.

¹⁴ According to Stahl, without the soul, which supports biological processes, the body would remain passive, inert, without any strength to move. While giving maximum emphasis to the spiritual side, seen as the soul, he considered the study of matter as completely secondary and knowledge concerning anatomy and chemistry as negligible if not harmful. Cfr. G.E. Stahl, *Theoria medica vera*, 1708.

sciences mean when they argue that the body is the «*expression* of the inner, of the individual posited as consciousness and as movement»¹⁵. This aspect is what Hegel sets out to thoroughly investigate.

3. *Signs and bones*

The pages of the *Phenomenology* on physiognomy and phrenology attempt therefore to show the limits of the approach of human sciences to the internal–external relationship.

First of all, Hegel clarifies that understanding is required of the different functions of the body. Based on its immediate relationship with the interior, the body is *an organ* in which the internal intention is immediately displayed (e.g. walking in the legs; gesturing in the hands; etc.). Furthermore, this organ can also establish a mediated relationship with its own interior as well as with the exterior. In the first case, it becomes a *shape*, that is, it expresses an external intention through signs and semiotic traits only; in the second case, the intention comes in contact with the external world and becomes what can be defined as *act*. How do the *Menschenkenntnisse* deal with this complexity?

Physiognomy claims that «this *being*, the *body* of the certain individuality, is its *primordality*, its own “what-it-has-not-done”», but also recognizes that «the individual is at the same time only what he has done, so is his body also [...] a *sign*, which has not remained an immediate matter but is that in which the individual only makes known what he is, in the sense of putting his original nature into practice»¹⁶. Even if physiognomy is aware of the complexity of this relationship, the body is overall understood as a «semiotic field»¹⁷, that is, as expressing the interior through signs, even though it is unable to do it fully. Once this has been established, laws can hardly be

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, transl. and ed. by T. Pinkard, Cambridge University Press, New York 2018 (henceforth *PhS*), p. 181.

¹⁶ *PhS*, p. 180.

¹⁷ Lavater’s physiognomy, to which Hegel devotes an investigation, is a pseudoscience that infers psychological and moral characteristics of a person from their physical appearance, especially from the features and expressions of the face. Cfr. J.C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, Leipzig, Weidmann, Steiner & Co, Reich 1775-1778. For a detailed discussion of this section, see M. Anzalone, *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, il Mulino, Bologna 2012, p. 26. I also refer the reader to this text for a full account on the debate in the field of phrenology and physiognomy in Hegel’s time (cfr. *ibidem*).

outlined, inasmuch as everything is fundamentally ambiguous. Humans can intentionally pretend; at any rate, the expression can fail to be authentic on several grounds. Within said ambiguous framework, according to physiognomy, what matters is the intention¹⁸.

Despite Lavater's effort to establish a necessity-based science¹⁹, that is to say, one that establishes universal laws accounting for the connection between interior and exterior (universal and particular), the outcome of his science does not hold true of this premise. Hegel specifies that there is no *necessary* correlation between facial expression and interiority; therefore it cannot be defined in terms of laws. Physiognomy delivers judgment based on intention regardless of the act; its judgment is therefore based on a subjective opinion and not on an objective manifestation, as what is seen in the body is not its outward movement, but rather what it represents of that interior. If, for instance, a gesture of disappointment appears on the face of someone caught in the act of committing a crime, while evaluating the person, greater value will be credited to that grimace than to the criminal act.

Regarding this method, Hegel critically remarks: «It is not the murderer or the thief who is supposed to be known; rather, it is the capacity to be a murderer, a thief»²⁰. Within the physiognomic framework, the observer establishes what is deemed essential in the external manifestation to describe the interior. The laws that this science establishes are therefore empty opinions, inasmuch as they fail to establish any compelling correlation with how the body effectively implements an intention. While the ensuing knowledge claims to have to do with effective reality, in actual terms its object is spirit deprived of its concrete dimension, deprived, that is, of what happens in the passage connecting corporeity to the exterior. As a result, the laws that are drawn from this knowledge have no effective foundation; they are nothing but opinion, «or they only amount to saying what is on one's mind»²¹. The

¹⁸ As Koschorke writes: «Physiognomy is one variety among the many eighteenth-century techniques attempting to give the body a symbolic death. Inasmuch as physiognomy goes beyond the outside as expression of the inside – which is the same fundamental thinking approach of idealistic systems – it works on the transfiguration of human beings. It [...] goes beyond the body in the form of a visual deciphering process. To the extent that it allows the gaze to radiate from one spirit to another without empirical reduction and falsification, it participates in the creation of an ideal community bond» (A. Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, Fink, München 1999, p. 151; my transl.).

¹⁹ Lavater contrasts his scientific physiognomy to the natural one based on the observer's intuition. Cfr. J.C. Lavater, *Von der Physiognomik*, Leipzig 1772.

²⁰ *PhS*, p. 186.

²¹ *PhS*, p. 187.

formulation of these laws is just a «*vermeinte Wissen*», presumed knowledge.

Hegel then goes on to review the main claims of phrenology. While physiognomy considers the body as the language of interiority, the body as speaking, according to phrenology «the outer is finally an entire motionless actuality which is not in its own self a speaking sign but which, separated from self-conscious movement, presents itself for itself and is as a mere thing»²². Phrenology refers to the skull as the place through which the interior would make display of itself²³.

First, Hegel takes up an age-old problem, previously solved by Descartes with reference to the pineal gland, namely, that of how to establish a relationship between a material and a spiritual element. The idea of cerebral localization, which finds in Gall one of its first formulations, would lead to nothing, for no correlation can be proven between a change in the brain – seen as the organ of interiority – and the external part of the skull. As Blumenbach had come to argue in his craniometric studies, phrenological analyses had to be based in part on innate characteristics; but as soon as the dynamic nature of spirituality is taken into account, the only solution to establish a relationship between brain and skull is to resort to pre-established harmony. Granted that human nature is procedural and operative, the skull-bone as the object of attention of phrenology is not able to express this activity, for it is not a sign field:

The skull-bone is not an organ of activity, nor is it even a speaking movement. Neither theft, nor murder, etc., is committed by the skullbone, nor does it even in the least make a change in countenance such that it would thereby become a verbal gesture. – Nor does this *existent* even have the value of a *sign*²⁴.

Unlike the face, on which physiognomy focuses, or the gestures or, Hegel adds provocatively, «even a post hammered onto a deserted island»²⁵, which refer to something other than their immediate giving, the skull does not refer to anything else. Of course, the subject changes if we talk about Yorick's

²² *PhS*, p. 189.

²³ Reference goes here to Gall's studies. F.J. Gall, *Anatomie et physiologie du système nerveux en general, et du cerveau en particulier, avec des observations sur la possibilité de reconnaître plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme et des animaux par la configuration de leurs têtes*, 1810. Gall actually uses the expression organology and only his pupil Spurzheim will introduce the expression phrenology: cfr. S.J.C. Spurzheim, *Observations sur la phrénologie, ou la connaissance de l'homme morale et intellectuel, fondée sur les fonctions du système nerveux*, Paris 1818.

²⁴ *PhS*, p. 194.

²⁵ *PhS*, p. 194.

skull, but the *thing* represented by the skull does not refer to anything other than itself. Also for phrenology, then, the main issue is that it is impossible to establish a law-like correlation between the two parts, interior and exterior, brain and skull, so that work is limited to «possibilities»; however, on these latter, based on the Hegelian scaffolding, no science can be built.

Yet, what Hegel refers to as *Schädellehre*, craniology, with clear reference above all to the material element, nevertheless brings the inquiry one step forward. In fact, it shows clearly that the spirit needs concrete existence. This is a first – although still limited – attempt made by reason to reconcile the subjective dimension and the objective one.

Although Hegel critically remarks that for those scientists «the *being of spirit is a bone*»²⁶, he nevertheless acknowledges a seed of truth in those forms of knowledge: through them one sees the *category* coming to the fore in the form of *being*; this amounts to saying that those sciences are aware that the subject needs to be taken into account not only as thought but also as determined being, as corporeity, in fact. However, they remain naive, their naivety being the same of nature, which makes the highest moment of procreation coincide with the lowest one of urinating; in the same way in fact these sciences make the spirit coincide with a bone. This perspective ensues from the still representative and non-speculative ground of their approach.

4. *Soul in a vat? Subject as embodied mind*

The investigation of corporeity is developed differently in the pages of the *Encyclopedia* devoted to anthropology. Anthropology is the last science to find a complete development in the system²⁷. It coincides with the first moment of the subjective spirit, that is, with the moment in which humans free themselves from their bond with nature and the spiritual dimension emerges.

Here the reader is not, as in the *Phenomenology*, provided with a methodological account, for what interests Hegel now, is to investigate the becoming spirit of nature, the dawn of subjectivity, the originating of the human dimension – what found its place in the pages of the *Phenomenology* devoted

²⁶ *PhS*, p. 201.

²⁷ Hegel inserts anthropology into his system in Nuremberg, but it is not certain that he includes this part in his lectures, as its final outline seems to belong to the end of his following stay in Heidelberg. Still, in the Nuremberg years, some topics such as sleepwalking, madness etc. are already classified by Hegel under the subject of psychology.

to the struggle of master and servant in the transition from consciousness to self-awareness.

Along the lines of phenomenological criticism, the entire subjective spirit is defined by an anti-dualist intent, and exposes the mistakes of all those approaches which separate the soul from the body (in anthropology), consciousness from self-consciousness (in phenomenology), and will from thought (in psychology²⁸).

Here, our focus is exclusively on the first dualism, which recalls the metaphysical dualism of Cartesian derivation. It should however be clear that Hegel does not even accept Kant's critical reformulation drawing a separation between sensitivity and intellect. Nor he accepts that of empirical psychology, which develops a dualistic ground in the direction of a theory of faculties²⁹. The mistake common to all these dualistic views is the ontologization of separation. Although Hegel recognizes that body (*Leib*) and soul (*Seele*) are not the same, he considers it a mistake to hypostatize their disjunction³⁰. Hence the need, even before going into the analysis of the soul in its various configurations, to make a digression on the relationship between soul and body – which one finds developed at § 387.

The philosophy of nature concluded on the acknowledgement that the idea needs a transition to spirit – understood as a form of understanding and self-reflection. The first pages of the chapter on subjective spirit therefore start from the natural dimension which tends to keep the spirit in a state of sleep. A clash between the natural and the spiritual dimension is then described in the first pages of the section in the following terms:

²⁸ H.F. Fulda, *Anthropologie und Psychologie in Hegels "Philosophie des subjektiven Geistes"*, in R. Schumacher (ed.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, Mentis, Paderborn 2001, pp. 101-125, here p. 105.

²⁹ Here the reference is to empirical psychology, which would consider the soul as a thing, breaking it down into faculties, forces or activities seen as separate entities – hence the need to find a point of connection between them, failing to grasp the relationship between finite and infinite, and missing the idea of the living unity of the spirit. As it has been pointed out, on this ground Hegel could be seen today as an opponent of the theories of the modularity of mind. See J.A. Fodor, *The modularity of Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1983.

³⁰ It should be clarified that Hegel does not intend to brush off the Cartesian theory, but rather feels the need to integrate it in his perspective as a necessary point of transition. «The Cartesian paradigm is not superseded by a purely monistic theory, but it is rather maintained in regional, gnoseological (*wissenschaftstheoretisch*) terms, that is to say, limited in its validity» (Ch. Asmuth, "Die Seele ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet". *Leib und Seele bei Hegel*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», t. 72, Fasc. 2/3, Percepção and Conceito 2016, pp. 281-298, here p. 287 (my transl.).

The outcome of this conflict is the triumph of the soul over its bodiliness, the process of reducing, and the accomplished reduction, of this bodiliness to a sign, to the portrayal of the soul. The ideality of the soul thus emerges in its bodiliness and this reality of the mind is posited ideally, but still in a bodily manner³¹.

Although Hegel seems to suggest that the process leads to the liquidation of the body, if things are seen from the viewpoint of what kind of overcoming is achieved here, it becomes clear that he is talking about a realization of the spiritual in corporeity. But what is this soul that, by winning over the body, allows us to reach the spirit?

A simple way to describe the soul in its most basic state is to say that it is «immersed» in nature. The soul belongs to this world but cannot be grasped through the natural category of extension. Rather, «the soul is a symbiotic feeling or dim awareness that is projected into and pervades the natural world»³². It potentially animates every natural form but can only be expressed in a concrete way if linked and limited to a particular body.

This means that thought and determined being are intrinsically co-extensive, and that the *body-mind problem*, that is to say, the question of how to combine soul and body, is, according to Hegel, only the result of a perspectival mistake. As one reads in the *Encyclopedia*,

if we presuppose them to be absolutely independent of each other, they are as impenetrable to each other as any piece of matter is to another, each being assumed to be found only in their reciprocal non-being, in the pores of the other³³.

In this respect, their communion (*Gemeinschaft*) stands for an *unfathomable mystery*. The only way to overcome this mystery is to realize that from the beginning soul and body are co-present and intertwined.

Despite this ontological assumption, Hegel does not dismiss the problem without discussing it, but rather devotes a long investigation to it, carrying out an essential refutation of the dualist attitude. In order to prove the groundlessness of the mind-body separation, and therefore to show the uselessness of the discussions regarding their unification, he approaches the problem from two angles and develops a refutation of the two corresponding standpoints, that of the immateriality of the soul and that under-

³¹ G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind*, transl. from the 1830 Edition, together with the *Zusätze* by W. Wallace and A.V. Miller, revised with an Introduction by M.J. Inwood, Clarendon Press, Oxford 2007 (henceforth *PhM*), § 387, Remark, p. 27.

³² N. Mowad, *op. cit.*, pos. 1532.

³³ *PhM*, § 389, remark, p. 30.

pinning the issue of the *communion* between the body and the soul.

Concerning the immateriality of the soul, Hegel emphasizes that given that it is impossible to distinguish between psychic and somatic, soul is neither understood as a thing, nor as Schelling's world soul, but rather as the internal purpose and essence of the material organism. What is at stake here, is a matter of processes, activities and purposes, for which this distinction does not apply. On this ground he concludes that the question of the immateriality of the soul is of no real interest³⁴.

Regarding the question of their communion, Hegel believes that the living individual is at the same time soul, as «the identity of the subject, the ideal unity», and body, insofar as «the diversity of determinations» is expressed³⁵. There is therefore a bijective relationship between soul and body; there is no soul or *mind* without the self; and the self is not articulated outside the body. Hegel's solution could therefore be read in the terms of what today is defined as *embodied mind*³⁶.

This inspires Hegel to go beyond the reductive understanding of the mind-body relationship in terms of causal relationship, and rather see the action of the soul on the body as the reflection of a living embodied subjectivity.

In this respect, Hegel's solution deviates from Spinoza's proposal to take soul and body as modes of a single substance – deprived of independent existence – which reduces them to externally determined phenomena in the infinite causal chain of conditioned events. Furthermore, Hegel's theoretical investigation of their relationship also leaves behind the idea of a soul pre-existing to the body. Thus, the soul is radically linked to the material existence of the body: from the most elementary, the sentient one, to the highest forms of the mental functions of the spirit. In other words, a link can be established with bodily sensations, which are the material of even the most sophisticated functions of the spirit³⁷; this amounts to saying that this latter

³⁴ Cfr. *PhM*, § 389 ann.

³⁵ G. Cantillo, *Dalla natura alla storia. Gli stadi dell'esistenza naturale e la vita in Hegel*, in Id., *Natura umana e senso della storia*, Luciano, Napoli 2005, pp. 9-22, here p. 14.

³⁶ See R. Bonito Oliva, *Introduzione a G.W.F. Hegel, Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 22.

³⁷ As Hesse wrote, «if the soul remains linked to the functions of the body, the teleological conception of the concept of soul, on the other hand, excludes thinking of this as a mere result of a determined link with matter» (F. Hesse, *System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes*, in F. Hesse, B. Tuschling (eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 490-521, here p. 497 (my transl.)).

can become what it is only by integrating what comes from corporeity³⁸.

Therefore, Hegel's attitude toward the soul–body relationship hinges upon a unitary understanding on the model of the idea of life, taken at the same time as cognitive capacity and biological expression³⁹. The division between soul and body is only an abstraction of categories from the plane of reality. On this ground, more than a *solution* to the soul–body dualism, Hegel proposes its *dissolution*⁴⁰, which means to look at this relationship with a holistic and not intellectual or reductionist approach.

Perceptions, feelings and inclinations, moreover, everything that derives from the body, are not an obstacle to overcome, but rather elements that the soul must reconcile with its understanding of totality and universalize according to its own project. «The body thus remains the material basis of consciousness and spirit»⁴¹. Not only the soul expresses itself through the body, but it is also forged according to the corporeal constitution and through the feedback of the body. What is at stake is therefore a reciprocal relationship of in–formation; that is to say, they reciprocally form each other.

In contemporary terms, Hegel's account can be equated, with a little stretch, to the stance of radical emergentism⁴². This latter does not only advocate continuity but also jumps in the physiological processes, as what determines the emergence of increasingly complex spiritual functions face to increasingly complex elements and challenges. Thus, the soul–body relationship replicates at microcosmic level the same ideas that at macrocosmic level account for the relationship between nature and spirit. Only against the

³⁸ Cfr. *PhM*, § 379.

³⁹ For more on this point, I refer the reader to S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2020.

⁴⁰ As Michael Wolff points out, with respect to the soul–body relationship, Hegel does not seek to resolve it but rather to dissolve it, while exposing the ill–conceived perspective from which it originates. Cfr. M. Wolff, *Eine Skizze zur Auflösung des Leib–Seele–Problems*, in *Psychologie oder Anthropologie. Analytischer Kommentar zu § 389 der Enzyklopädie (1830)*, in F. Hespe, B. Tuschling (eds.), *Psychologie und Anthropologie*, cit., pp. 188–249, here p. 188.

⁴¹ F. Hespe, *System und Funktion*, cit., p. 503 (my transl.).

⁴² According to emergentist claims, what we call mental states or processes are actually states and processes in our brain. These psychic events exist – in relation to the cellular elements of which the brain is made – as phenomena of ascending emergence, just as the primitive life processes emerge in unicellular organisms above the macromolecules of which they are made. The “psychic” facts are materially founded. From basic relationships they can, from the standpoint of strong emergentism, emerge as new events that are “irreducible” to the material ones, but where initial material qualities remain nonetheless. Cfr. M. Bunge, *The Mind–Body Problem*, Pergamon, Oxford 1980; P. Clayton, P. Davies, *The Re–Emergence of Emergence*, Oxford University Press, Oxford 2006; A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim, *Emergence or Reduction?*, de Gruyter, Berlin 1992.

background of this overall vision one can fully understand the solution that Hegel gives to the problem (or, better, the non-problem) of the mind-body relationship.

5. “*Everything is in sensation*”

By placing anthropology at the origins of the subjective spirit, Hegel stresses that the process of subjectivation finds its roots in that «dark region» entirely immersed in naturalness, in which a still natural soul, translating bodily contents into symbolic forms, transitions gradually to the sentient soul up to the effectively real soul. Having clarified the original interweaving that binds the body to the soul, the rest of the anthropology section is devoted to understanding how the body acts in the process of subjectivation.

Subjectivity in its germinal form finds first of all in the body the tools for its initial expression.

The immediate relationship with nature, which is prefigured in the natural soul, and which Hegel indicates as a *Mitleben mit der Natur*, expresses the moment in which the soul, although not yet self-conscious, begins to take its first steps toward the human. This moment expresses the more «passive» dimension of the soul with respect to the stimuli coming from the body, so that in principle it is subjected to them and *undergoes* them. This is the *natural* soul where, «the mind [*Seele*] takes part in the universal planetary life, feels the difference of climates, the changes of the seasons, the periods of the day, etc. In the mind this life of nature emerges only in occasional dark moods»⁴³. Here the body is more powerful than the still dormant consciousness. Hegel defines this as «the *sleep* of mind – the *passive nous* of Aristotle, which is *potentially* all things»⁴⁴. However Hegel is adamant that, as Kant had already shown in his anthropology, there is no zero degree of one or the other; it is never the case that the bodily or spiritual dimension prevails in absolute terms.

From the natural soul a transition is accomplished to the sentient soul. Here Hegel shows how through the senses the body introduces into the soul multiple and indistinct contents that build up that treasure, that night of safekeeping (the *Nacht der Aufbewahrung*, of which he speaks in the Jena writings), from which consciousness will progressively draw in the structur-

⁴³ *PhM*, § 392, p. 35.

⁴⁴ *PhM*, § 389, p. 29.

ing of subjectivity. At this stage, Hegel writes, «everything is in sensation, and, if you like, everything that emerges in the conscious mind and in reason has its source and origin in sensation (*Quelle und Ursprung*)»⁴⁵. Sensation is at the origin of reason and consciousness.

In this part, Hegel shows how, through the body, external stimuli are transformed and give rise to a «natural bodiliness», («*natürliche Leiblichkeit*»)⁴⁶, the first step toward the *principium individuationis*⁴⁷. The process of somatization or embodiment (*Verleiblichung*) now allows the internal content of the soul to flow outwards – reference goes here to the whole phenomenological account Hegel provides on how feelings such as modesty, fear, etc. are translated into bodily expression. At the same time, however, the body is also the medium through which the external world enters the subject and is transformed into ideal images and content recollection (*Verinnerlichung*).

In this way two distinct spheres of sensation emerge. One type of sensation is at first a determination of bodiliness (e.g. of the eye or of any physical part whatever), which becomes sensation by being driven *inward*, *recollected* (*erinnert*) in the soul's being-for-self. The other is the sphere of determinacies originating in the mind and belonging to it, which, in order to be sensed, in order to be as if found, become *embodied* (*verbleiblich*)⁴⁸.

Thus, Hegel concludes, determinacy is established in the soul. And this gives rise to the system of organs in which spiritual determinations find concretization in the various parts of the body.

In the process of anthropological individuation of the bodily, a double movement is therefore at play, with the system of the senses establishing a relation to the world, and with their spiritual relapse as manifestation in which the body is animated and becomes alive.

With this reinterpretation of *anthropology*, Hegel shows the strength of the natural in the determination of the spiritual dimension, and how the soul «presupposes a world that affects it, no matter whether external or internal to it»⁴⁹; in this way, the natural core is preserved yet without falling into a

⁴⁵ *PhM*, § 400, remark, p. 400.

⁴⁶ *PhM*, § 401, p. 72.

⁴⁷ L. Siep, *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, in L. Eley (ed.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*, Königszburg & Neumann, Würzburg 2007, pp. 203-226.

⁴⁸ *PhM*, § 401, p. 72.

⁴⁹ F. Chiareghin, *L'Antropologia come scienza filosofica*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'"Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 429-454, here p. 434.

form of naturalism. This not only provides Hegel with a way out of the discontinuity idea, the rupture, that is, between nature and spirit, and into an idea of nature as the place where the subject is embodied; but it also allows him to overcome a conception of nature as exteriority devoid of freedom.

6. *Embodied Idealism*

To sum up, for Hegel the body is not a mere instrument of expression, a semiotic field. The physical nature of corporeity is instead the key to the self-expression and self-realization of the soul. In the relationship with the soul, therefore, «the body is not abstractly denied, but rather concretely idealized»⁵⁰. The process of emancipation from nature to spirit is possible only if the bodily element is integrated and read in its indissoluble unity with the soul⁵¹; in other words, spirit is possible only if ideas do not remain disembodied.

While the soul is *forma corporis*, that is to say, a substantial form, the body is *Bestimmung*, in the double sense of determination and destination, thanks to its ability to receive impressions, contents, sensations from the outside and to non-consciously retain them within itself, then allowing the spiritual part to develop its power. This process also presupposes an essential difference between humans and animals. The self-appropriation developing in the anthropology, starting from an all-natural dimension of humans and reaching the achievement of self-awareness, demonstrates the distinctiveness of humans with respect to animals. In fact, only humans, unlike animals, perceive themselves as other than themselves. This awareness requires the awareness that the soul has an irrepressible material side. For Hegel, therefore, what is at stake is not thinking the body as a place occupied by the spirit, but rather taking into account the bodily existence of the spirit⁵².

One should see, in this regard, that the process of subjectivation does

⁵⁰ Ch. Asmuth, *op. cit.*, p. 288.

⁵¹ Angelica Nuzzo draws attention to the fact that a soul without a body would make no sense to Hegel. Although this aspect is already included in the third Kantian critique, Nuzzo underlines how Hegel makes it more inclusive, extending the dimension of thought to all living beings and including mechanism and chemistry as moments in the dialectic. Cfr. A. Nuzzo, *Leben und Leib in Kant und Hegel*, in «Hegel-Jahrbuch», 2007, pp. 97-101. On the link between the actualization of thought and embodiment, see also Ch. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 125, 126.

⁵² N. Mowad, *op. cit.*, pos. 830.

not follow only the path of idealization, that is to say of the subordination of the soul to the body. The process of somatization also shows in fact that subjectivity is the result of the developing action of the body in the direction of the soul. The subject is a living body. The body ceases to be a mere material substrate, also in response to its concern to keep the soul – a term with recovered dignity since disconnected from metaphysical connotations – safe from the excessive interference of the bodily mechanisms. While taking up these needs – which are typical of the anthropological and psychological accounts of his time – Hegel opposes the whole tradition built on the contrast between the ego – as immediate ego, soul or consciousness – and the body. As Aristotle had already understood in *De Anima*:

the soul is in the primary way that by which we live and perceive and think, so that it will be a sort of organization (*logos*) and a form, but not matter and a substrate. [...] Those to whom it seems that the soul is neither without body nor some kind of body understand things rightly. For it is not a body, but is something belonging to a body; and because of this it is present in a body, and in a body of this sort – not as our predecessors supposed when they fitted the soul into the body without additionally specifying in which body or in which sort, even though it appears that whatever happens to show up does not receive whatever it happens upon⁵³.

Hegel retrieves this Aristotelian idea⁵⁴, but also shows the ability to interact with the scientific theories of his time. This intense dialogue is no longer visible in the idea of the absolute spirit reached at the end, as the system is completed. It is instead prominent in the subjective spirit, inasmuch as it qualifies as a moment of transition, unfinished, and is based on a mutual exchange between the procedures of the sciences and the questions of philosophy. The openness of this dimension allows the development of a reflection on what remains enigmatic and never resolved once and for all: the being subjects of human beings.

In Hegel's view, the body is, in this respect, a threshold, a place that separates but also at the same time unites nature and spirit, me and you, subject and world, science and philosophy. The exceedance of the body with respect to the concept, in other words its reluctance to be caged and forced

⁵³ Aristotle, *De anima*, transl. with an Introduction and Commentary by Ch. Shields, Clarendon Press, Oxford 2016, here book II, 414 a12-27, p. 26.

⁵⁴ See *PhM*, § 378. On this point see A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, New York 2001, in partic. chap. 8: *Aristotle's De anima and Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, pp. 234-347.

into the grid of a logical scheme, finds indeed in the Hegelian dialectic a possibility for full expression through the elements of contradiction and conflict. The body's resistance to its dissolution within a one-sided perspective, be it spiritualistic or naturalistic, is thoroughly articulated by Hegel's account – which, in this respect, can still today indicate a terrain for discussion concerning all forms of eliminativism or mentalism.

The active role of the body in the constitution of the spirit allows us to overturn the prejudice which sees Hegel's philosophy as a disembodied philosophy. Once returned to the body with its physical needs, its physiological connotations, its habitual attitudes, and the importance that Hegel acknowledges to it, the ultimate outcome of the system is then not the spirit that mortifies and sacrifices the corporeity but rather, in a total overturning, humanity in its tragically finite dimension, which all knowledge can but reckon.

I would like to thank Tessa Marzotto Caotorta for the translation of this essay.

Abstract

Based on a new reading of some passages of the Phenomenology of Spirit and of the section on Anthropology of the Encyclopedia, the essay aims to provide a comprehensive account of the soul-body relationship in Hegel's philosophy. While dealing with the mind-body problem, on the basis of his dialectical understanding of the relationship between nature and spirit, Hegel presents a solution that has still largely remained unacknowledged. By reviewing the most significant passages of his proposal, the essay challenges the traditional interpretation of Hegelian philosophy as a disembodied idealism and reassesses its relationship with the sciences of the time.

Keywords: Mind-body problem; Embodiment; Physiognomy; Phrenology; Dialectics.

Stefania Achella
Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara
stefaniaachella@gmail.com

Caterina Maurer

Regioni del corpo o ragioni dello spirito? L'attualità della critica hegeliana alla fisiognomica e alla craniologia*

1. *La lettura del corpo*

Fino a che punto la volontà umana può dirsi libera e fino a che punto, invece, i comportamenti del soggetto sono determinati dalla sua struttura biologica? Alla luce di questa domanda, oggi al centro di un vivace e controverso dibattito epistemologico impegnato a sondare i rapporti tra mente e corpo, coscienza e cervello, emozioni e la loro espressione, ci si propone di indagare il potenziale teorico delle obiezioni di Hegel alla fisiognomica del pastore protestante Johann Kaspar Lavater (1741-1801) e alla craniologia del medico e anatomista tedesco Franz Joseph Gall (1758-1828) in vista di una riflessione critica sugli esiti riduzionistici e deterministici cui giungono alcuni neuroscienziati e filosofi della mente contemporanei, persuasi che “noi siamo il nostro cervello” e, quindi, il nostro corpo.

* Le opere di Hegel vengono citate con le seguenti abbreviazioni. *Enz 1830* = G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* [d'ora in poi *GW*], Bd. XX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. (1830), hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992; per le aggiunte alla *Philosophie des Geistes* [contrassegnate con *Z*] si fa riferimento a *GW*, Bd. XXV/2: *Sekundäre Überlieferung. Zusätze aus G.W.F. Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, hrsg. von C.J. Bauer, Meiner, Hamburg 2011, pp. 919-1117; per la traduzione italiana, comprensiva di aggiunte: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 3 voll., a cura di V. Verra, A. Bosi, Utet, Torino 1981-2002, vol. I. *Phä* = G.W.F. Hegel, *GW*, Bd. IX: *Die Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede, Meiner, Hamburg 1980 (trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. I. *VPG 1827-1828* = G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, Bd. XIII: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, hrsg. von F. Hesse, B. Tuschling, Meiner, Hamburg 1994 (trad. it. di R. Bonito Oliva, *Lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827/28). Secondo il manoscritto di J.E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter*, Guerini e Associati, Milano 2000).

Bisogna però comprendere anzitutto l'attenzione che Hegel presta a queste pseudoscienze considerando, in primo luogo, la diffusione e l'impatto che esse hanno nell'Ottocento. Queste discipline possono essere considerate una sorta di "moda culturale" dell'epoca, poiché l'atteggiamento euristico che le contraddistingue è caratteristico di una peculiare forma di antropologia, che fiorisce alla fine del XVIII secolo in seno alla *Populärphilosophie*, e che aspira a conoscere l'interiorità dell'uomo anche tramite la sua figura fisica. Un ulteriore aspetto riguarda lo statuto epistemologico della psicologia, nello specifico l'idea che il metodo osservativo-descrittivo, caratteristico delle scienze naturali, debba essere applicato anche agli studi psicologici. Quando, messa da parte ogni ipotesi metafisica, questo approccio si volge all'osservazione dell'uomo, è il corpo a presentarsi come un campo d'analisi immediatamente osservabile. Inoltre, i coevi sviluppi della biologia e della fisiologia, spiegando a partire dal cervello le funzioni intellettive e affettive, sembrano garantire alla psicologia una solida base di partenza¹.

Hegel entra in contatto con questa impostazione metodologica fin da giovane partecipando alle lezioni di psicologia tenute da Johann Friedrich Flatt (1759-1821) presso lo *Stift* di Tübinga. È però nella sezione della *Phänomenologie des Geistes* (1807) dedicata alla "ragione osservativa" (ossia all'osservazione "scientifico-naturale") che egli si dilunga in una critica del metodo d'indagine utilizzato dalla "psicologia osservativa", che nell'*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1830) denomina "psicologia empirica"². Il metodo osservativo, pur efficace per studiare la natura inorganica, esibisce secondo Hegel tutti i suoi limiti davanti alla finalità immanente della vita organica – che non può essere compresa con un apparato concettuale mutuato dalle scienze fisico-chimiche³ – e, soprattutto, nello studio dell'interiorità del soggetto umano.

Applicato allo studio della mente, un simile metodo d'indagine prende le mosse dall'osservazione dei fenomeni e raggruppa le attività mentali sulla

¹ Cfr. S. Poggi, *La nascita della psicologia scientifica*, in P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, 3 voll., Utet, Torino 1988, vol. II, 2, pp. 999-1021.

² L'itinerario attraverso cui Hegel giunge a determinare la struttura della propria "psicologia" nell'*Enzyklopädie* è segnato da un confronto critico con le scienze psicologiche a lui contemporanee (cfr. M. Quante, „Die Vernunft [...] unvernünftig aufgefasst“: Hegels Kritik der beobachtenden Vernunft, in J. Kreuzer (hrsg. von), *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit*, Wilhelm Fink, München 2010, pp. 35-65).

³ L'ideale della "mera osservazione" quale base della ricerca scientifica rappresenta un elemento centrale nell'autocomprensione della scienza empirica dell'epoca (cfr. C. Ferrini, *Osservazione, legge ed organismo nella Fenomenologia hegeliana*, in «Esercizi filosofici», III (2008), pp. 1-8).

base delle loro caratteristiche; generalizzandole, le associa in classi e produce una lista in cui esse sono denominate come singole facoltà. Questa metodologia classificatoria costringe però lo psicologo empirico a postulare, in ultima istanza, una struttura non-empirica, una “cosa” (l’anima), da considerare come il soggetto delle diverse attività cognitive e facoltà, i cui effetti risulterebbero osservabili empiricamente. Emergerebbe così, secondo Hegel, l’immagine di una mente costituita quale aggregato di facoltà tra loro giustapposte, separabili e indipendenti le une dalle altre, che forniscono contributi isolati alla cognizione. Nella *Phänomenologie* Hegel utilizza la pregnante metafora del “sacco” in cui «possono stare insieme tali e tante cose così eterogenee e così accidentali l’una per l’altra», e reputa inaccettabile «prendere l’individualità consapevole in modo privo di spiritualità, prenderla come *singola* apparenza nell’elemento dell’essere», poiché «l’essenza di quella individualità è l’universale dello spirito»⁴. Una siffatta psicologia non può che avere un esito insoddisfacente: non riesce a cogliere la complessità della vita psichica e spirituale del soggetto, perdendo di vista il suo obiettivo, ed è anche poco interessante perché si limita a stilare un elenco delle varie facoltà trascurandone l’intimo nesso.

Sono proprio la fisiognomica e la craniologia, avanzando la pretesa d’indagare l’interiorità dell’uomo a partire rispettivamente dalla fisionomia e dalle protuberanze del cranio, a incarnare per Hegel l’esito estremo cui può approdare il metodo osservativo. Nella *Phänomenologie*, in cui queste pseudoscienze trovano il loro luogo topico di trattazione, Hegel osserva infatti come l’individuo si presenti contrassegnato da un’opposizione: per un verso è «attività libera», «movimento della coscienza» ma per l’altro è anche «il saldo essere di una realtà fenomenica»⁵, ossia corpo. Quest’ultimo può però essere concepito come il lato esterno dell’individualità da due punti di vista: nella sua immediatezza è qualcosa di congenito e, contemporaneamente, è lo strumento attraverso cui l’individuo opera e diviene quel che è. Inteso in questa duplice prospettiva, il corpo viene considerato dalla ragione osservativa quale espressione dell’essere psichico del soggetto. Essa interpreta cioè il rapporto tra interno ed esterno nei termini di una legge per cui l’esterno è «*espressione* dell’interno, dell’individuo posto come coscienza e come movimento»⁶. Per questo motivo la ragione osservativa, quando studia l’individualità agente, si limita osservarne il corpo senza soffermarsi sulle

⁴ *Phä.*, p. 169 (trad. it., p. 253).

⁵ *Ivi.*, pp. 171-172 (trad. it. mod., pp. 256-257).

⁶ *Ivi.*, p. 172 (trad. it., p. 258).

azioni compiute volontariamente dal soggetto. Nello specifico fisiognomica e craniologia eleggono il volto e il cranio a terreno privilegiato d'indagine, ritenendo che le parti "superiori" del corpo consentano l'adito allo psichico.

2. La fisiognomica e la lettura dei lineamenti del volto

Uno dei principali teorici della fisiognomica è il pastore svizzero Johann Kaspar Lavater. Attingendo a una lunga tradizione fisiognomica egli espone nei monumentali *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (1775-1778), i principi teorici di quella che ritiene una vera e propria scienza dei rapporti tra esterno e interno⁷. Egli attribuisce infatti alla fisiognomica la capacità di cogliere l'interiorità di un uomo dai tratti somatici del volto e individua il fondamento della connessione tra questi due aspetti nel mistero dell'incarnazione, per cui il Dio invisibile si mostra nel volto visibile di Cristo. Quest'ultimo assurge a modello di ogni altra rappresentazione, motivo per cui Lavater concentra le sue indagini sul viso. Il rapporto di presupposizione reciproca tra anima e corpo comporta inoltre che, per Lavater, l'uomo non sia libero dalla propria conformazione fisica. La conformità alle leggi naturali è già inscritta nei lineamenti del volto, cosicché è possibile sapere in anticipo come un uomo, con una certa fisionomia, pensi e agisca.

È proprio la convinzione di poter "vedere" tramite i tratti fissi del viso l'anima⁸ (o, come si direbbe oggi, la mente) di un soggetto, che Hegel mette in discussione nella *Phänomenologie*⁹. La fisiognomica istituirebbe un nesso causale tra i tratti caratteriali e psicologici e «il movimento e la forma del volto e della figura in generale»¹⁰. Secondo Hegel, questa connesio-

⁷ Su Lavater e la storia della fisiognomica cfr. P. Getrevi, *Le scritture del volto. Fisiognomica e modelli culturali dal Medioevo ad oggi*, Franco Angeli, Milano 1991.

⁸ J.C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und der Menschenliebe*, 4 Bde., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 2002, Bd. III, p. 293 (trad. it. parz. di M. de Pasquale, *Frammenti di fisiognomica per promuovere la conoscenza e l'amore dell'uomo*, a cura di G. Celli, Teoria, Roma 1989, p. 247).

⁹ Sulla critica hegeliana a questa sezione cfr. M. Biscuso, *Hegel critico della fisiognomica*, in «Bollettino della Società filosofica Italiana», CXCII (2007), pp. 39-46.

¹⁰ *Phä*, p. 175 (trad. it., p. 263). Con il riferimento ai "movimenti" del volto Hegel allude verosimilmente ai suoi tratti mobili, benché della patognomica non faccia mai esplicita menzione nella *Phänomenologie*. Gli stessi riferimenti, nella medesima opera, a Lichtenberg autorizzano a escludere che, nel 1807, Hegel ignori la distinzione tra fisiognomica e patognomica, segnata dalla disputa tra Lavater e Lichtenberg.

ne tra interno ed esterno, che Lavater basa su un fondamento ontologico-metafisico reputandola intuibile oggettivamente dal fisionomo, è però totalmente arbitraria. Richiamandosi polemicamente a Lavater, che presenta la fisiognomica come un linguaggio che, rispetto al parlato, consentirebbe una rappresentazione più accurata dell'animo¹¹, Hegel paragona l'espressione esterna a un «linguaggio i cui suoni [...], lungi dall'essere la cosa stessa, le sono congiunti mediante il libero arbitrio, restando per essa accidentali»¹². Problematica è la pretesa della fisiognomica di presentarsi come un sistema ordinato di segni: priva di un codice interpretativo che relazioni significante e significato, essa risulta un raggruppamento arbitrario di eventuali significanti con molteplici significati. La fisiognomica si muove quindi nell'ambito della mera opinione perché le sue presunte leggi mancano del grado di necessità indispensabile per conferirle uno statuto scientifico.

Come si mostrerà, Hegel non intende negare che la vita interiore di un soggetto possa esprimersi mediante le espressioni patognomiche e i tratti fisiognomici. Egli suggerisce piuttosto che essi sono segni fallibili dell'interiorità. Per dirla con Hegel, questi tratti e queste espressioni sono «solo un segno che, indifferente verso ciò di cui è segno, in verità nulla contrassegna; quel segno è all'individualità, tanto il suo volto, quanto la maschera che l'individualità può ben deporre»¹³.

La possibilità di alterare i tratti del volto per trasmettere una diversa immagine di sé induce Hegel ad affermare che la fisiognomica sottovaluta la libertà umana. Egli scrive infatti che «in questa apparenza l'interno è certo un *visibile* invisibile, senza che però sia collegato all'apparenza stessa; esso può ben essere anche in un'altra apparenza, come del resto nella medesima apparenza può esservi un altro interno»¹⁴. Per questo motivo avrebbe ragione Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) ad affermare che, «supposto che il fisiognomista abbia colto una sola volta l'uomo, basterebbe prendere una decisione risoluta per rendersi di nuovo incomprensibili per millenni»¹⁵. Professore di fisica all'Università di Göttingen e agguerrito critico di Lavater, Lichtenberg è convinto che, per interpretare l'interiorità di un individuo, si debbano indagarne la mimica, i gesti e soprattutto le azioni.

È proprio questa convinzione che Hegel apprezza particolarmente. Secondo il filosofo, per la fisiognomica l'intenzione del soggetto agente «avrebbe la

¹¹ Cfr. J.C. Lavater, *op. cit.*, Bd. II, p. 97.

¹² *Phä*, p. 174 (trad. it., p. 260).

¹³ *Ivi*, p. 176 (trad. it., p. 264).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

sua estrinsecazione vera» nella «propria figura [corporea]», mentre «nell'atto questo interno avrebbe la sua estrinsecazione più o meno *inessenziale*»¹⁶. La risposta più adeguata all'affermazione del fisionomo: «tu, è vero, agisci da persona per bene; ma io vedo dal tuo aspetto che ti fai forza e che in cuor tuo sei un birbante»¹⁷ sarebbe quindi un ceffone, che alterandogli i lineamenti del viso gli dimostrerebbe che questi non sono il suo vero in-sé. In modo analogo Hegel suggerisce di rompere la testa a chi pretende di leggere l'interno di un uomo a partire dal cranio. Secondo il filosofo, «il *vero essere* dell'uomo è il *suo atto*»¹⁸: il suo mondo interiore si esprime nel suo agire volontario, ed è in base a questo che va giudicato. Infatti, se l'uomo può sempre mascherare ciò che prova impedendo che dall'osservazione del suo volto si riesca a leggere il suo animo, egli rivela se stesso nelle azioni che compie e che si realizzano in uno spazio sociale.

3. *La craniologia e il determinismo psichico*

La dottrina organologica del medico tedesco Franz Joseph Gall, che Hegel chiama polemicamente “craniologia” o “cranioscopia”¹⁹, viene descritta nella *Phänomenologie* quale esito estremo della fisiognomica. Oggi nota come “frenologia”, questa pseudoscienza si presenta come il versante scientifico della fisiognomica, benché Gall prenda apertamente le distanze da Lavater e si accosti sempre più alla fisiologia cerebrale. Egli considera infatti la pretesa di inferire il carattere umano dai lineamenti del volto priva di basi anatomiche e fisiologiche e, quindi, incapace di fornire fondamenti scientifici alle proprie affermazioni.

Nel suo programma scientifico, scritto in forma di lettera aperta nel 1798, Gall spiega come le diverse facoltà e le conseguenti caratteristiche psichi-

¹⁶ *Ivi*, p. 177 (trad. it. mod., p. 265).

¹⁷ *Ivi*, p. 178. (trad. it., p. 267). Hegel riprende un aforisma tratto da G.Ch. Lichtenberg, *Über Physiognomik wider Physiognomen*, hrsg. von F. Aerni, Aerni Verlag, Waldshut-Tiengen 1996, p. 27 (trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Sulla fisiognomica; contro i fisionomi*, in *Lo specchio dell'anima. Pro e contro la fisiognomica. Un dibattito settecentesco*, Il poligrafo, Padova 1991, p. 101).

¹⁸ *Phä*, p. 178. (trad. it. mod., p. 267).

¹⁹ Il termine “craniologia” compare diffusamente negli scritti di Hegel mentre “cranioscopia” solo nel § 411 dell'*Enzyklopädie*. Il termine “frenologia”, mai impiegato né da Gall né da Hegel, viene coniato nel 1815 dal medico inglese Thomas I.M. Forster (1789-1860), successivamente ripreso dal discepolo di Gall, Johann Kaspar Spurzheim (1776-1832), e definitivamente introdotto nella letteratura specialistica internazionale dal frenologo scozzese George Combe (1788-1858).

che individuali possiedano una specifica localizzazione in diversi “organi” posti sulla superficie cerebrale (di qui il termine “organologia”)²⁰. A questi organi, più o meno sviluppati, corrisponderebbero protuberanze (le cosiddette “bozze”) più o meno pronunciate sulla scatola cranica. Sarebbe così possibile, mediante l’osservazione e la palpazione del cranio, indagare le corrispondenti iper- e ipotrofie della superficie corticale e, conseguentemente, i caratteri dell’individuo. Gall abbozza quindi un embrionale progetto di correlazione tra mente e cervello, considerando quest’ultimo – e questa è un’intuizione importante – un aggregato di organi dotati di una specifica facoltà psicologica²¹. Gli organi rappresentano la condizione materiale che rende possibile la manifestazione delle facoltà, la cui combinazione e differente distribuzione spiega le diversità caratteriali, credute innate. Secondo Gall gli organi cerebrali, esprimendo necessariamente il carattere e le disposizioni, orienterebbero deterministicamente le azioni dei soggetti. Non stupisce quindi che la dottrina di Gall sollevi molte perplessità tra gli esponenti della *Naturphilosophie* e dell’idealismo, a causa degli assunti materialistici, deterministici e fatalistici considerati come negatori della libertà umana.

Sebbene neuroscienziati come Jean-Pierre Changeux e Antonio Damasio riconoscano a Gall il merito di aver anticipato il concetto di specializzazione del cervello²², viene oggi dichiarata infondata la convinzione che, mediante la palpazione del cranio sia possibile dedurre il grado di sviluppo delle funzioni psichiche del soggetto e leggere così il suo carattere. È quindi degno di nota che la critica di Hegel si scagli contro quest’ipotesi fisiognomica e non si soffermi tanto, o non primariamente, sui fondamenti neuroanatomici connessi alla teoria delle localizzazioni cerebrali²³. Dietro

²⁰ Cfr. F.J. Gall, *Des Herrn Dr. F.J. Gall Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus über die Verrichtungen des Gehirns des Menschen und Thiere an Herrn Jos. Fr. von Retzer*, in «Neue Teutsche Merkur», III (1798), pp. 311-332 (trad. it. a cura di C. Pogliano, *Lettera aperta sul programma organologico*, in *L’organo dell’anima: fisiologia cerebrale e disciplina dei comportamenti*, Marsilio, Venezia 1985, pp. 41-52).

²¹ Sul contributo di Gall alla fisiologia cerebrale cfr. S. Finger, P. Eling, *Franz Joseph Gall. Naturalist of the Mind, Visionary of the Brain*, Oxford University Press, Oxford 2019.

²² Cfr. A.R. Damasio, *Descartes Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York 1994, pp. 14-17 (trad. it. di F. Macaluso, *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, pp. 45-49).

²³ Hegel, quando scrive la *Phänomenologie*, non possiede un’accurata conoscenza della teoria delle localizzazioni cerebrali, perché essa viene tratteggiata da Gall in alcune opere apparse dopo il 1807. Sulla critica hegeliana a Gall cfr. almeno L. Kordelas, *Geist und Caput mortuum. Hegels Kritik der Lehre Galls in der Phänomenologie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.

alla stessa decisione di chiamare tale dottrina “craniologia”, presentandola come contraddistinta dall’idea che «*la realtà e l’esserci dell’uomo sono la sua scatola cranica*»²⁴, c’è l’intento di evidenziare l’esito e il limite delle ricerche di Gall. Nonostante questi ribadisca che l’oggetto principale delle proprie ricerche è il cervello e che l’ispezione del cranio servirebbe solo a esplorare indirettamente il manto corticale²⁵, le conoscenze anatomiche e le tecniche chirurgiche dell’epoca sono troppo arretrate per studiare il cervello *in vivo* e lo portano a localizzare le ventisette facoltà fondamentali sul cranio. Quest’ultimo però, secondo Hegel, non è «un organo dell’attività e non è neppure un movimento espressivo»²⁶, ma può essere definito «*caput mortuum*»²⁷, ossia una semplice cosa materiale che non subisce modificazioni in rapporto all’attività dell’uomo.

Hegel critica il nesso causale che la craniologia pretende d’istituire tra le funzioni spirituali dell’autocoscienza, l’attività cerebrale e le protuberanze craniche²⁸. Questa tesi presuppone che si possa sapere quale processo si svolge nei vari organi cerebrali, cosa che, se tutt’oggi non è sempre chiara, all’epoca di Hegel è totalmente oscura. Per questo motivo resta aperta la questione «se un momento spirituale, a seconda della sua maggiore o minore forza o debolezza originaria, debba possedere nell’un caso un organo cerebrale *più esteso*, nell’altro un organo cerebrale *più contratto*», così come resta «indeterminato se il *perfezionamento* spirituale debba ingrandire o rimpicciolire l’organo [...]. Rimanendo indeterminata la costituzione della causa, vien lasciato parimenti indeterminato come si produca l’azione sul cranio, e se l’azione stessa finisca in un ampliamento o in un restringimento»²⁹.

Adducendo come esempio il caso dell’assassino, Hegel paragona sarcasticamente la constatazione di un legame necessario tra la disposizione all’omicidio e una “bozza” dietro le orecchie (dove Gall localizza l’organo delle tendenze omicide) all’ingenua affermazione del «ciarlatano» e della «massaia» secondo cui piove ogni volta che «l’uno va alla fiera, e l’altra stende il bucato». Spiega però Hegel che, «come la pioggia è indifferente

²⁴ *Phä*, p. 184 (trad. it. mod., p. 277).

²⁵ F.J. Gall, *op. cit.*, p. 330 (trad. it., p. 51).

²⁶ *Phä*, p. 184 (trad. it., p. 277).

²⁷ *Ivi*, p. 182 (trad. it., p. 274).

²⁸ Per Hegel è impossibile che il cranio venga modificato dal cervello, perché è molto più duro (cfr. *ivi*, pp. 182-183; trad. it., p. 274). Gli studi di neurochirurgia infantile spiegano però che unicamente in casi patologici, quali la turricefalia o la microcefalia, è il cranio a formare il cervello (cfr. E.B. Ridgway, H.L. Weiner, *Skull Deformities*, in «*Pediatric Clinics of North America*», LI (2004), n. 2, pp. 359-387).

²⁹ *Phä*, p. 183 (trad. it., p. 276).

verso queste circostanze, così per l'osservazione è indifferente *questa* determinatezza dello spirito verso *questo* determinato essere del cranio»³⁰. La dimensione di assoluta arbitrarietà in cui resta confinata la craniologia è riconducibile al fatto che la correlazione tra anatomia cerebrale e fisiologia non viene individuata a partire da una diretta osservazione del cervello ma è mediata dall'osservazioni delle "bozze" craniche. Secondo Hegel, lungi dal fondare le proprie argomentazioni su basi anatomiche, Gall si avvarrebbe, nelle proprie indagini craniologiche, del metodo induttivo basato sulla semplice analogia: detto altrimenti, se $X_1, X_2, X_3 \dots X_n$ sono assassini e se $X_1, X_2, X_3 \dots X_n$ hanno una protuberanza dietro l'orecchio, allora tutti gli assassini presentano una simile "bozza".

Con questa critica Hegel colpisce anche il determinismo delle facoltà psichiche inferito da Gall, il quale, basandosi solo su supposizioni, parla di "disposizioni" qualora le leggi della craniologia vengano smentite dall'esperienza. L'assenza di una determinata caratteristica psicologica verrebbe cioè interpretata come una tendenza virtuale del soggetto che, benché innata e non modificabile, non sfocia necessariamente in una realizzazione concreta.

Per stabilire una corrispondenza causale tra disposizioni individuali, cervello e forma del cranio la craniologia, spiega Hegel, scompone lo spirito in un certo numero di facoltà distinte e il cranio in parti diverse. Questa scomposizione, che riduce lo spirito a una sorta di "sacco", dipende, come si è visto, dal metodo osservativo e permette alla psicologia empirica di correlare le varie facoltà a determinati organi cerebrali. Lo spirito viene così "materializzato" e reso adeguato al cranio che lo deve esprimere. Di qui la pretesa, comune a fisiognomica e craniologia, ma inaccettabile secondo Hegel, di identificare «*l'essere dello spirito*» con «*un osso*»³¹, con una mera "cosa" priva di attività spirituale e di studiare l'uomo senza considerare le azioni che si realizzano mediante la sua libera volontà.

4. *L'espressione fisiognomica e patognomica nell'Anthropologie*

Come si argomenterà sulla base di quanto Hegel scrive nella *Philosophie des subjektiven Geistes*, la prima sezione della terza parte dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), la critica finora descritta non significa che egli neghi che la vita interiore del soggetto possa trasparire dal corpo.

³⁰ *Ivi*, p. 186 (trad. it., p. 280).

³¹ *Ivi*, p. 190 (trad. it., p. 287).

Contrariamente a quanto potrebbe far pensare l'espressione "filosofia dello spirito", Hegel non considera lo spirito come un principio incorporeo che addentrandosi nella materia la vivificherebbe. Delineando la propria visione della soggettività finita, egli elabora un'antropologia di stampo antidualistico.

Per descrivere il comportamento del vivente, Hegel reinterpreta il concetto kantiano di finalità interna alla luce del concetto aristotelico di forma sostanziale e dell'idea secondo cui l'anima è il principio teleologico di vita e di organizzazione dell'individuo³². Seguendo Aristotele Hegel afferma infatti che l'anima non è pensabile come esistenza separata ma solo nella sua relazione intrinseca con la dimensione corporea dell'uomo. L'insistenza su questo legame permette a Hegel di scardinare ogni dualismo, ponendo l'unità psicofisica alla base di ogni funzione corporea e di ogni attività dello spirito. Egli non pensa a un rapporto di causa-effetto, ma concepisce l'azione dell'anima sul corpo come quella di una soggettività vivente incorporata. Così come l'anima non è il lato interno dell'unità psicofisica, quanto quella forza che spinge l'intero processo della vita spirituale, così il corpo non è un mero involucro, ma lascia trasparire, soprattutto nel volto e negli occhi, quel «pulsare dello psichico nel fisico»³³.

Oggetto dell'*Anthropologie*, la prima parte della *Philosophie des subjektiven Geistes*, è proprio l'anima intesa quale forma di soggettività precoscienziale che comprende in sé l'orizzonte corporeo³⁴. Essa si determina come un principio d'animazione che plasma progressivamente le strutture e i livelli di organizzazione basilari della corporeità (intesa quale *Leib*, ossia corpo animato e intenzionato, e non quale *Körper* meramente fisico), che diviene così veicolo sensibile dello spirituale. Come mette in guardia Paolo Giuspoli, «per indicare l'opera formatrice dell'anima, Hegel utilizza spesso un linguaggio immaginifico, che però richiama una rappresentazione astratta del rapporto anima-corpo»³⁵, come quando sostiene che l'anima pervade il corpo. Per questo motivo è importante insistere sul fatto che, per Hegel,

³² Sulla ricezione hegeliana della dottrina aristotelica dell'anima cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 244-325.

³³ R. Bonito Oliva, *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà in Hegel*, Guida Editori, Napoli 2009, p. 82.

³⁴ Non si tratta cioè di quella forma di soggettività pienamente sviluppata che viene tematizzata nel seguito della *Philosophie des subjektiven Geistes* e, precisamente, nella *Psychologie*. Sull'importanza della dimensione naturale e presociale per la genesi dello spirito ha insistito, tra gli altri, T. Pinkard, *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.

³⁵ P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Franco Angeli, Milano 2013, p. 47, nota 17.

l'anima non può esistere se non come incarnata. Diversamente rispetto all'anima naturale e all'anima del sentimento, che troviamo all'inizio del percorso antropologico, l'anima effettivamente reale non è più in una relazione meramente naturale e immediata con il proprio corpo, ma ne fa qualcosa di posto dallo spirito, di mediato, per cui il corpo regolato dall'abitudine è una vera e propria «opera d'arte dell'anima»³⁶, espressione con cui Hegel enfatizza il peculiare carattere di autoanimazione del corpo umano, indicandolo quale archetipo dell'opera d'arte.

Lo sviluppo psicofisico del soggetto implica una progressiva trasformazione del corpo che, anche grazie a un repertorio di comportamenti appresi mediante l'abitudine, assume sempre più la caratteristica «espressione umana»³⁷. A questa appartengono l'abitudine a stare in piedi e a camminare con un certo portamento, il modo di gesticolare con le mani, ma è soprattutto nella peculiare funzionalità della bocca e nella mimica facciale che si concentra «l'espressione dello spirito»³⁸. Si pensi, per esempio, alle somatizzazioni involontarie che avvengono nel riso e nel pianto, nonché all'acquisita capacità di trasformarle liberamente, nella derisione o nel sospiro, in espressioni volontarie. Non sono quindi caratteristiche prettamente anatomiche a differenziare il corpo umano da quello di un primate, ma è il «tono spirituale»³⁹ effuso su ogni espressione, segno dell'addomesticamento dell'anima mediante abitudine, che fa sì che esso appaia come corpo specificamente umano.

La figura umana, poiché esprime una particolare fisionomia e si manifesta nella sua gestualità, è la prima forma di espressione oggettiva dello spirituale. Hegel non nega, insomma, che ogni uomo possa apparire «a prima vista come una personalità gradevole o sgradevole, forte o debole»⁴⁰, che abbia cioè un'espressione «fisiognomica e patognomica»⁴¹, la quale costituisce anzi lo specifico dell'uomo in rapporto all'animale. Egli chiarisce inoltre, operando una distinzione assente nella *Phänomenologie*, che

l'espressione *patognomica* si riferisce maggiormente a passioni *passeggere*, mentre la *fisiognomica* concerne il *carattere*, quindi qualcosa di *permanente*. Tuttavia, il patognomico diviene fisiognomico quando le passioni dominano in un uomo in modo non solo passeggero, ma durevole. Così, ad esempio, la permanente

³⁶ *Enz 1830*, § 411, p. 419 (trad. it., p. 246).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, § 411 Z, p. 1060 (trad. it., p. 248).

³⁹ *Ivi*, § 411 Anm, p. 420 (trad. it., p. 246).

⁴⁰ *Ivi*, § 411 Z, p. 1062 (trad. it., p. 250).

⁴¹ *Ivi*, § 411, p. 419 (trad. it., p. 246).

passione della collera si scolpisce fermamente nel viso; così, ugualmente, anche un carattere devoto s'imprime a poco a poco, in maniera incancellabile, nel volto e nell'insieme del portamento⁴².

Come si apprende dall'aggiunta al § 393, nonché dalle lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827-1828), Hegel è inoltre persuaso che sussistono delle differenze marcate «nella struttura del cranio e del viso»⁴³ di individui appartenenti a razze diverse. Facendo riferimento a Petrus Camper (1722-1789), Hegel spiega che la struttura del cranio va determinata da due linee, «una linea orizzontale dal canale auditivo esterno alla radice del naso, e un'altra di qui alla fronte»⁴⁴. Si forma così un angolo, assai accentuato negli animali e molto meno negli uomini, anche se «nei negri quest'angolo è più accentuato che negli europei»⁴⁵. Citando quindi Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) Hegel osserva che anche «il carattere più o meno prominente degli zigomi» e «la curvatura e l'ampiezza della fronte»⁴⁶ sono importanti per determinare le differenze razziali. Pur criticando alla craniologia la pretesa di leggere a partire dal cranio l'interiorità degli individui, Hegel non nega quindi, in linea con molti suoi contemporanei, che «razze» diverse presentino una diversa conformazione cranica.

Il riferimento, nell'aggiunta al § 411, a un «certo istinto» che induce a «dare sugli altri un primo giudizio d'assieme»⁴⁷, mostra che Hegel non dubita nemmeno che l'uomo sia capace di quella che oggi viene chiamata «percezione fisiognomica». Oggetto d'interesse dell'odierna psicologia⁴⁸ e della neuroestetica⁴⁹, essa viene spiegata dalle attuali neuroscienze sulla base

⁴² *Ivi*, § 411 Z, p. 1062 (trad. it., p. 250).

⁴³ *Ivi*, § 393 Z, p. 957 (trad. it., p. 125).

⁴⁴ *VPG 1827-1828*, p. 41 (trad. it., p. 131); cfr. *Enz 1830*, § 393 Z, p. 957 (trad. it., p. 125). L'ipotesi osteologica del medico e fisiologo olandese, avanzata nella *Dissertation physique sur les differences réelles que presentent les traits du visage chez les homes de différents pays et des différents ages* (1791), si propone di misurare la struttura anatomica di animali e uomini differenti per età e razza, utilizzando la tecnica dell'angolo facciale. Egli elabora così l'ipotesi evolutiva nota, grazie alla rielaborazione di Lavater, come «linea di animalità».

⁴⁵ *VPG 1827-1828*, p. 41 (trad. it., p. 131).

⁴⁶ *Enz 1830*, § 393 Z, p. 957 (trad. it., p. 125); cfr. *VPG 1827-1828*, p. 41 (trad. it., p. 131). Nel suo *De generis humani varietate nativa* (1775), il naturalista tedesco classifica le razze in cinque varietà, a partire principalmente dalla morfologia scheletrica e, in particolare, del cranio.

⁴⁷ *Enz 1830*, § 411 Z, p. 1062 (trad. it., p. 250).

⁴⁸ Cfr. A. Todorov, *Face Value: The Irresistible Influence of First Impression*, Princeton University Press, Princeton 2017.

⁴⁹ Cfr. D. Freedberg, *Feelings on Faces. From Physiognomics to Neuroscience*, in J. Weber, R. Campe (eds.), *Rethinking Emotion: Interiority and Exteriority in Premodern, Modern, and Contemporary Thought*, de Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 289-323.

di ciò che avviene nel cervello quando l'occhio osserva la realtà esterna. Il neurologo Samir Zeki chiarisce che il cervello visivo seleziona le proprietà essenziali e costanti, elimina le informazioni non rilevanti e confronta i dati selezionati con quelli del passato per identificare e classificare ciò che ha visto, ordinando il mondo per categorie. Secondo Zeki è quindi possibile ascrivere al cosiddetto “pregiudizio fisiognomico” una funzione fondamentale del cervello visivo, che ha specializzato un'intera regione della corteccia nel riconoscimento dei volti⁵⁰.

Benché gli studi contemporanei riconoscano nella “percezione fisiognomica” un efficace strumento di orientamento e comunicazione tra gli individui, è oggi confermata da studi sperimentali sulla cosiddetta “prima impressione” la convinzione che essa non sia sempre obiettiva, e che possa dar vita a pregiudizi, discriminazioni e stereotipi⁵¹. Simili riflessioni si trovano nell'aggiunta al § 411, in cui Hegel avverte che «una bell'apparenza, come il suo contrario, può nascondere qualcosa di diverso da ciò che fa in un primo tempo presumere. [...] Il giudizio basato sull'espressione fisiognomica ha quindi il valore d'un giudizio *immediato*, che può essere sia vero che non vero». Infatti, «quell'esteriorità caratterizzata prevalentemente dall'immediatezza, non corrisponde pienamente allo spirito»⁵². Queste considerazioni possono essere lette in continuità con le riflessioni che Hegel dedica, nel § 401, alla fisiologia psichica. Muovendo dall'idea che l'anima è legata al corpo come alla propria materia, Hegel auspica la nascita di questa nuova scienza che, studiando la somatizzazione (*Verleiblichung*) delle sensazioni interiori, aiuti a gettare luce sulla correlazione tra determinate sensazioni interne e determinati organi o sistemi di organi, svelando i motivi per cui, ad esempio, vergogna e collera si manifestano di norma con l'arrossire. Egli non rinviene però tra il suddetto fenomeno dell'arrossire e le sensazioni interne di collera o vergogna un nesso di tipo causale, il che equivale a dire che egli considera l'espressione delle sensazioni interne solo in parte correlata con i vari stati emotivi⁵³. Se si volesse infatti affermare che esiste una perfetta

⁵⁰ S. Zeki, *Inner Vision: An Exploration of Art and the Brain*, Oxford University Press, Oxford 1999 (trad. it. di P. Pagli, G. De Vivo, *La visione dall'interno. Arte e cervello*, Bollati Boringhieri, Torino 2007).

⁵¹ Cfr. E.V. Stepanova, M. Strube, *Making of a Face: Role of Facial Physiognomy, Skin Tone, and Color Presentation Mode in Evaluations of racial Typicality*, in «The Journal of Social Psychology», CXLIX (2010), n. 1, pp. 66-81.

⁵² *Enz 1830*, § 411 Z, p. 1062 (trad. it., pp. 250-251).

⁵³ Sull'argomento si rinvia a C. Maurer, *Esperienza affettiva e patologie dello spirito nell'Anthropologie hegeliana*, in «Discipline Filosofiche», XXVIII (2018), n. 2, pp. 83-104.

corrispondenza biunivoca fra la mimica e gli stati emotivi bisognerebbe presupporre che l'espressione del volto significhi sempre quello che sembra significare. Ma questo è proprio ciò che Hegel contesta già nelle pagine della *Phänomenologie* quando afferma che, per quanto il volto possa rivelare, nella propria plasticità, una profondità invisibile, quello stesso volto è anche «la maschera che l'individualità può ben deporre»⁵⁴.

Come Hegel spiega nell'annotazione al § 411 dell'*Enzyklopädie*, infatti, l'anima dà forma a un corpo che diviene impronta e tono dello spirito, ma mai di tutto lo spirito: in virtù della sua materialità, esso non è che «un *segno* indeterminato e del tutto incompleto per lo spirito»⁵⁵ e, conseguentemente, anche l'espressione dell'interno è sempre parziale. Mediante il portamento, la mimica e i gesti, l'interiorità viene sì espressa, ma il corpo implica anche dei processi organici indipendenti dalle espressioni emotive e, quindi, estranei all'autoespressione dell'anima⁵⁶.

Per riassumere, Hegel non nega che l'uomo abbia un aspetto fisiognomico, né che lo studio dei tratti del volto e del cranio possa essere utile per distinguere le diverse razze tra loro. Ciò che egli critica è la pretesa di «elevare la fisiognomica, per non parlare della cranioscopia», che si servono del metodo osservativo, «al rango di *scienze*»⁵⁷ che, persuase di poter leggere il rapporto tra esterno e interno nei termini di una legge per cui «*l'esterno è l'espressione dell'interno*»⁵⁸, interpretano a partire dal volto e dal cranio il cuore degli individui. Questi tratti e queste espressioni sono infatti segni fallibili dell'interiorità, e fallibile è quindi un giudizio che si basi unicamente sulla fisionomia, poiché, come Hegel ripete anche nell'*Enzyklopädie*, «l'uomo è conosciuto molto meno a partire dalla sua apparenza esteriore che non dalle sue *azioni*»⁵⁹.

⁵⁴ *Phä*, p. 176 (trad. it., p. 264). Secondo molti psicologi contemporanei non solo non esiste una perfetta corrispondenza biunivoca fra mimica e stati interni, ma gli uomini imparano sin da bambini ad alterare l'espressione del volto a seconda della necessità (cfr. almeno M. Gendron, L. Feldman Barrett, *Facing the Past: A History of the Face in Psychological Research on Emotion Perception*, in J.-M. Fernández-Dols, J.A. Russel (eds.), *The Science of Facial Expression*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 15-37).

⁵⁵ *Enz 1830*, § 411 Anm, p. 420 (trad. it., p. 246).

⁵⁶ Cfr. *ivi*, § 412 Z, p. 1063 (trad. it., p. 251).

⁵⁷ *Ivi*, § 411 Anm, p. 420 (trad. it., p. 247).

⁵⁸ *Phä*, p. 149 (trad. it., p. 221).

⁵⁹ *Enz 1830*, § 411 Z, p. 1063 (trad. it., p. 251). Cfr. anche *Phä*, p. 178 (trad. it., p. 267); *VPG 1827-1828*, p. 135 (trad. it., pp. 213-214) e *Enz 1830*, § 140 Anm, p. 163 (trad. it., p. 348).

5. *Alcune riflessioni sul dibattito contemporaneo a partire da Hegel*

Si è visto fin qui che, nonostante le dure critiche alla fisiognomica e alla craniologia, Hegel si è sempre confrontato con i contributi apportati dall'osservazione empirica allo studio dei fenomeni psichici. Si cercherà ora di mostrare come, sebbene queste pseudoscienze appaiano obsolete se considerate da una prospettiva contemporanea, le obiezioni ad esse avanzate da Hegel possano sollecitare proficuamente il contemporaneo dibattito filosofico sul cosiddetto neurodeterminismo. La lettura deterministica dell'uomo, che emerge in Lavater e in Gall, traspare infatti, pur con non trascurabili differenze, anche da alcuni studi scientifici contemporanei persuasi che i comportamenti siano determinati dalla struttura biologica dei soggetti.

Negli ultimi decenni le neuroscienze hanno vissuto un imponente sviluppo grazie all'avvento delle tecniche di visualizzazione cerebrale (*neuroimaging*) – tra cui l'elettroencefalogramma (EEG), la tomografia a emissione di positroni (PET), la stimolazione magnetica transcranica (TMS) e la risonanza magnetica funzionale (fMRI) – che rendono possibile l'identificazione delle aree cerebrali che si attivano durante vari tipi di decisioni coscienti. La possibilità di ottenere una mappa degli eventi cerebrali associati a determinati stati mentali ha portato i neuroscienziati a indagare anche temi quali la coscienza e il libero arbitrio, prima appannaggio della speculazione filosofica.

Celebri sono gli esperimenti condotti, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, dal neurofisiologo Benjamin Libet sui correlati neurali degli atti volitivi⁶⁰. Utilizzando l'EEG egli dimostra sperimentalmente che l'attivazione della corteccia motoria, e dunque l'attività neurale preconsa, precede di circa mezzo secondo la coscienza della volontà di compiere un'azione (in questo caso la flessione del polso)⁶¹. Libet però non approda a una visione radicalmente deterministica e salvaguarda la libertà dell'azione con l'ipotesi del “veto cosciente”, che può impedire la realizzazione dell'azione⁶². Questi

⁶⁰ B. Libet et al., *Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act*, in «Brain», CVI (1983), pp. 623-642.

⁶¹ Sugli esperimenti di Libet e le loro interpretazioni cfr. B. Falkenburg, *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?*, Springer, Berlin-Heidelberg 2012, pp. 153 ss.

⁶² B. Libet, *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2004, pp. 137-140 (trad. it. di P.D. Napolitani, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, a cura di M. Boncinelli, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007, pp. 141-144).

esperimenti hanno avviato un dibattito tanto vivace quanto controverso, che vede i suoi risultati discussi non solo sotto il profilo strettamente neurologico ma anche in prospettiva etico-pratica in riferimento alla questione del libero arbitrio⁶³.

Le correlazioni rinvenute tra attivazione cerebrale ed eventi mentali hanno incoraggiato *alcuni* neuroscienziati, sostenitori di un riduzionismo physicalista in base a cui, per citare il neurologo Dick Swaab, «noi siamo il nostro cervello»⁶⁴, a ritenere che la mente non sia altro che un fenomeno secondario del cervello, un suo epifenomeno, e che ogni stato mentale sia in linea di principio riducibile alla sua dimensione corporea. Nello specifico i risultati sperimentali hanno indotto i fautori del “neurodeterminismo scientifico” a pensare che sia la struttura biologica dell’uomo, e non le sue intenzioni coscienti, a determinarne i comportamenti.

Secondo lo psicologo Daniel M. Wegner, che segue la linea di studio iniziata da Libet impiegando nelle sue analisi la TMS, la sensazione che il soggetto ha di compiere liberamente le proprie azioni sarebbe soltanto un’illusione generata dal cervello dopo aver dato il via al comando motorio⁶⁵. A decidere sarebbe il cervello, determinato a priori dalle leggi fisiche che lo governano e la coscienza si limiterebbe a registrare le varie fasi di esecuzione dell’atto, con un valore per così dire accessorio al suo compimento. Secondo tale impostazione, che alcuni psicologi accusano (per via di un’insistenza reputata eccessiva sulle localizzazioni cerebrali e per l’ampio utilizzo delle tecniche di visualizzazione cerebrale) di proporsi quale moderna forma di frenologia⁶⁶, conoscere il funzionamento del cervello porterebbe a conoscere la mente di un individuo e quindi, potenzialmente, a prevederne i

⁶³ Per un inquadramento della questione cfr. almeno L. Nadel, W. Sinnott-Armstrong (eds.), *Conscious Will and Responsibility. A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford University Press, Oxford 2010 e M. De Caro, A. Lavazza, G. Sartori (a cura di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019.

⁶⁴ D. Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*, Uitgeverij Contact, Amsterdam 2010 (trad. it. di D. Santoro, *Noi siamo il nostro cervello. Come pensiamo, soffriamo e amiamo*, Elliot, Roma 2011).

⁶⁵ Cfr. D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, in «Behavioural and Brain Sciences», 27 (2004), pp. 649-692. Della stessa opinione sono anche i neuroscienziati J.D. Greene, J. Cohen (*For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society», CCCLIX (2004), pp. 1775-1785) e i filosofi della mente S. Smilansky (*Free Will and Illusion*, Oxford University Press, Oxford 2000) e G.D. Caruso (*Free Will and Consciousness. A Determinist Account of the Illusion of Free Will*, Lexington Books, Lanham 2012).

⁶⁶ W.R. Uttal, *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2001 e D. Dobbs, *Fact or Phrenology?*, in «Scientific American Mind», XVI (2005), pp. 24-31.

comportamenti. John-Dylan Haynes e il suo gruppo di ricerca, con l'ausilio della fMRI, hanno confermato ed esteso il concetto che l'attivazione cerebrale precede la presa di coscienza della volontà di agire⁶⁷. Compiendo un passo ulteriore rispetto a Libet, Haynes sostiene che, studiando l'attività di un'area del lobo frontale tramite il *neuroimaging*, si possa predire con un ragionevole margine di accuratezza una scelta comportamentale (ad esempio il movimento della mano destra anziché della sinistra) un attimo prima che il soggetto acquisisca coscienza della propria determinazione. Similmente il neurobiologo Gerhard Roth è persuaso che, nell'effettuazione dei movimenti volontari, sia particolarmente importante il ruolo dei gangli basali che non sono controllati consciamente bensì dal sistema limbico⁶⁸. La conclusione di Roth è che gli uomini non possono essere ritenuti responsabili di ciò che vogliono e di come decidono. Non molto diversamente il neurofisiologo Wolf Singer afferma che si debba smettere di parlare di libertà, perché tutto quello che il soggetto fa e pensa si spiega attraverso i processi neuronali, i quali determinano il suo comportamento⁶⁹.

Questo panorama è però tutt'altro che unitario, e il dibattito sul neuro-determinismo è oggi aperto, anche relativamente al grado di affidabilità dei sistemi di rilevazione dell'attività cerebrale. Come scrive il neuroscienziato Michael Gazzaniga, «l'*imaging* cerebrale fornisce dati affascinanti, non prove incontrovertibili»⁷⁰, suggerendo una certa cautela nel far corrispondere all'attività neurale un significato definitivo e univoco. Sono inoltre numerose le ricerche che, pur considerando seriamente i risultati sperimentali degli studi sul cervello, insistono sull'esistenza di aspetti caratteristici delle attività mentali che non possono essere afferrati dalle spiegazioni causali delle neuroscienze⁷¹.

A risultare più o meno problematiche non sono quindi le conoscenze

⁶⁷ C.S. Soon *et al.*, *Unconscious Determinants of Free Decision in the Human Brain*, in «Nature Neuroscience», XI (2008), pp. 543-545. Haynes si propone di arrivare a una "lettura del pensiero" mediante la fMRI (cfr. J.-D. Haynes, *Brain Reading*, in S. Richmond, G. Rees, S. Edwards (eds.), *I Know What You Are Thinking*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 29-40).

⁶⁸ Cfr. G. Roth, *Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus der Sicht der Hirnforschung*, in G. Roth, K.J. Grün (hrsg. von), *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, p. 13.

⁶⁹ Cfr. W. Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 51.

⁷⁰ M.S. Gazzaniga, *The Ethical Brain*, Dana Press, New York-Washington DC 2005, p. 107 (trad. it. di S. Ferraresi, F. Garbarini, *La mente etica*, Codice, Torino 2006, p. 104).

⁷¹ Cfr. i contributi contenuti in K. Timpe, M. Griffith, N. Levy (eds.), *The Routledge Companion to Free Will*, Routledge, New York 2017.

acquisite tramite le tecniche di *neuroimaging* quanto il modo in cui queste ultime vengono interpretate. Come sottolinea il neurofisiologo Filippo Tempia, che vi sia una correlazione fra l'attivazione cerebrale e una decisione o un'azione non significa che vi sia anche un rapporto di causalità. Ipotizzare un simile nesso causale presuppone una concezione dualistica per cui gli eventi cerebrali e mentali sarebbero svincolati finché uno di essi non inizi ad avere un effetto di causalità sull'altro. Secondo Tempia, invece, il substrato neuronale è una condizione necessaria ma non sufficiente all'agire e al decidere, dato che «la coscienza stessa è [...] un elemento costitutivo, senza il quale la scelta non può essere definita cosciente»⁷². Il gruppo di ricerca dello psicologo Roy F. Baumeister, pur non abbracciando l'idea secondo cui i pensieri coscienti sarebbero da soli capaci di comandare le azioni, li ritengono una condizione necessaria per molti comportamenti, soprattutto per le azioni più significative (si escludono, quindi, i riflessi e altri automatismi) che possono avere diversi esiti. Esse sarebbero il risultato di processi sia consci che inconsci, implementati neurologicamente dal cervello⁷³. L'autore delle decisioni coscienti è, in quest'ottica, il soggetto cosciente costituito dall'insieme del suo corpo e della sua attività mentale. Una simile linea interpretativa consente di affermare la necessità della base fisica per l'espressione degli stati mentali, senza però implicare una radicale naturalizzazione della coscienza, ossia una riduzione dei fenomeni mentali (o spirituali, per dirla con Hegel) alle loro basi materiali.

Alla luce di questo dibattito, appaiono tutt'oggi significative le riflessioni sulla fisiognomica e sulla craniologia formulate da Hegel, quando osserva che i dati sperimentali sul funzionamento cerebrale, seppure imprescindibili, non riescono a dare pienamente conto della struttura della soggettività quale attività di autodeterminazione. Secondo Hegel, infatti, una psicologia che adotti un approccio osservativo, quindi scientifico-naturale, eleggendo il corpo a suo privilegiato oggetto di studio, diventa una mera ricognizione dei modi in cui le varie attività del sentire, del conoscere e del volere si coniugano all'organizzazione corporea. Considerando l'individualità cosciente in modo privo di spiritualità, non è secondo Hegel in grado di cogliere l'essenziale del mentale. Detto altrimenti, è impossibile ridurre a una base solo

⁷² F. Tempia, *La neurofisiologia del movimento volontario e delle decisioni coscienti*, in G.L. Brena (a cura di), *Neuroscienze e libertà*, Cleup, Padova 2009, pp. 15-35, p. 35.

⁷³ R.F. Baumeister, E.J. Masicampo, K.D. Vohs, *Do Conscious Thoughts Cause Behaviour?*, in «Annual Review of Psychology», LXII (2011), pp. 331-361.

materiale (o neurale) ciò che attiene alla vita psichica del soggetto, incluse le scelte caratteristiche della vita di un agente razionale, perché ciò che dell'uomo può essere reso oggetto d'osservazione e analisi (sia esso il volto, il cranio o il cervello) non è di per sé sufficiente a rivelare la sua interiorità o, detto con un linguaggio contemporaneo, la sua mente.

Alla tendenza, diffusa nella cultura scientifica del suo tempo, a ridurre ogni fenomeno psichico al piano materiale, osservabile e misurabile delle grandezze fisiche Hegel obietta infatti che, se si riduce l'anima a una mera cosa materiale (o, come si direbbe oggi, la mente a epifenomeno del cervello) si fatica a dare pienamente conto di tutte le espressioni della libera volontà del soggetto, poiché l'essenza dello spirito non è subordinata al corpo ma risiede nella sua attività autonoma e spontanea. Se, infatti, per Lavater come per Gall l'uomo "fa quello che è" (o, come vorrebbe il neurodeterminismo, il soggetto delle azioni e delle decisioni è il cervello), per Hegel "l'uomo è quello che fa". Per questo la psicologia dovrebbe prendere in maggiore considerazione le azioni che giungono alla realtà mediante la volontà libera del soggetto. Un soggetto che non è mai concepito quale autocoscienza pura, priva di desideri, di sensibilità e avulsa dalla natura e dai rapporti intersoggettivi, ma sempre quale soggetto incarnato, costituito dall'insieme del suo corpo e delle sue attività psichiche. Le riflessioni hegeliane potrebbero quindi suggerire, in linea con i contemporanei studi scientifici contrari all'applicazione di schemi riduzionistici, che i fenomeni con cui le neuroscienze si confrontano non siano la negazione dello spirituale ma piuttosto il suo darsi corpo. L'insistenza sulla dimensione unitaria, antidualistica, dell'uomo non ha inoltre impedito a Hegel di riconoscere la libertà del volere e, quindi, la responsabilità e l'imputabilità delle azioni, il cui principio sta nel soggetto agente⁷⁴. Anzi, in una simile prospettiva, la stessa libertà del volere, lungi dall'essere illusoria, è radicata nella costituzione psicofisica del soggetto agente e viene a porsi come compimento di processi che non sono ingabbiati nelle angustie dell'antitesi determinismo-libertà ma che si sviluppano nel *continuum* spontaneità-libertà.

⁷⁴ Cfr. K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Wilhelm Fink, München 2012.

English title: Regions of the body or reasons of the spirit? The relevance of Hegelian criticism of physiognomy and craniology.

Abstract

This work investigates Hegel's objections to J.K. Lavater's physiognomic theory and F.J. Gall's organology as cause for reflection on the reductionist and deterministic outcomes of some contemporary neuroscientists and philosophers of the mind that believe "we are our body" and, in particular, our brain. According to the philosopher, physiognomy and craniology represent the extreme outcome of the so-called observational method, which fails to understand the psychic complexity of the subject and does not give a full account of free will. Even though Hegel always put in relation his theory of mind with the empirical data of the natural sciences, his remarks on this subject may assume a theoretical relevance for the contemporary debate in terms of highlighting that experimental data on brain functioning, although essential, do not fully account for the structure of subjectivity as an activity of self-determination.

Keywords: Hegel; Physiognomy; Craniology; Embodiment; Free will.

Caterina Maurer
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
caterina.maurer@gmail.com

Anna Donise

Corpo proprio e corpo altrui. Husserl e il costituirsi dell'identità

Quando si prova a mettere a fuoco il problema della corporeità nella filosofia husserliana vengono subito in mente quei luoghi celebri del secondo libro delle *Idee*, nei quali emerge la distinzione tra corpo cosale (*Körper*) e corpo vivo (*Leib*). Il corpo vivo si presenta «come una cosa di genere particolare, tanto che non si può ordinare senz'altro nella natura come un elemento tra gli altri»¹. La costituzione del corpo vivo avviene secondo Husserl «in un duplice modo» perché da un lato il corpo è «cosa fisica, *materia*», quindi *Körper*, ma dall'altro io ho sensazioni «“su” di esso e “in” esso». È la suggestiva immagine delle mani che si toccano a chiarire la duplicità: la mano che tocca produce una sensazione localizzata, ma nel caso della mano che tocca l'altra mano il processo è «*raddoppiato* nelle due parti del corpo, perché ciascuna di esse è per l'altra una cosa esterna che la tocca, che agisce su di essa, ed è insieme corpo vivo (*Leib*)»².

Il corpo è, in *Idee II*, il perno centrale della costruzione teorica husserliana. L'obiettivo delle pagine che seguono è innanzitutto una lettura del costituirsi della soggettività centrata sul ruolo del corpo, nella sua duplicità di “corpo cosale” e di “corpo vivo”. In secondo luogo, si tratterà però di analizzare il ruolo dell'alter ego e del suo esser corpo. Nella parte conclusiva

¹ E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, *Husserliana IV*, M. Nijhoff, The Hague 1952, p. 152 (trad. it. di E. Filippini, rev. Da V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 159). Sul tema si veda almeno: E. Behnke, *Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*, in T. Nenon, L. Embree (eds.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 135-160.

² E. Husserl, *Ideen*, cit., p. 145 (trad. it. cit., p. 148).

verranno messi in evidenza alcuni nuclei problematici del costituirsi dell'identità nell'impianto fenomenologico husserliano.

1. *Il soggetto-corpo*

Cominciamo quindi con la prima questione chiedendoci quale sia il tipo di soggettività che inseguiamo. La nozione fenomenologica di io è una nozione stratificata. E la stratificazione prende le mosse proprio dal nostro esser corpo e dalla sua duplicità. Il mio corpo è cosa, materia, è ciò che mi consente di collocarmi in un luogo nello spazio, ma è, nello stesso tempo, capace di sentire e di muoversi.

La centralità del corpo che abbiamo visto emergere in *Idee II* è già chiaramente presente nelle lezioni e nei materiali di lavoro degli anni precedenti. Pochi anni dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche* era iniziata, infatti, per Husserl una fase di profonda rielaborazione della fenomenologia e uno dei temi centrali della riflessione era il ruolo da attribuire alla nozione di io. Se, infatti, nell'opera del 1900/01, aveva polemicamente³ escluso la necessità di presupporre un io, fino ad affermare di non riuscire a trovare qualcosa come un «io primitivo», qualcosa come un «necessario centro di riferimento»⁴ tra i suoi vissuti, nel 1913, con l'uscita della seconda edizione delle *Ricerche logiche*, la posizione di Husserl è molto cambiata. Cambiata al punto da spingere l'autore ad aggiungere, nel preparare la riedizione del testo, una nota in cui dichiara: «l'autore non approva più l'opposizione, che si esprime in questo paragrafo, contro la teoria dell'io "puro"»⁵.

Negli anni che separano le due diverse edizioni delle *Ricerche logiche*, il lavoro di ripensamento della fenomenologia porta Husserl a non pubblicare scritti di rilievo per circa dieci anni (*La filosofia come scienza rigorosa* esce solo nel 1911). Ma nel 1913, oltre alla seconda edizione delle *Ricerche logiche*, esce anche il primo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, scritto, stando a quanto afferma lo stesso

³ La polemica era rivolta al neokantiano Natorp e in particolare al suo *Einleitung in die Psychologie nach Kritischer Methode* (Mohr, Freiburg 1888).

⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, *Husserliana XIX*, M. Nijhoff, The Hague 1984, § 8, p. 361 (trad. it. *Ricerche Logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2005, vol. II, p. 151).

⁵ *Ivi*, p. 362; trad. it. cit., p. 153.

Husserl, in sole sei settimane, «come in *trance*»⁶, ma frutto di un lavoro decennale. A testimonianza dell'impegno profuso in questi anni, restano i corsi di lezione e i manoscritti di lavoro, che costituiscono una fonte preziosa di accesso al laboratorio teorico husserliano.

Uno dei testi più significativi per comprendere l'emergere e l'evolversi del concetto di io e il suo intrecciarsi con la corporeità è sicuramente il corso di lezioni del 1907, intitolato *La cosa e lo spazio*⁷. In queste lezioni possiamo cogliere in che senso la concezione dell'io che Husserl va costruendo sia una concezione stratificata che si fonda nella dimensione corporea e cinestetica⁸. Le sensazioni sulle quali si concentra l'attenzione sono proprio le cinestesi, ovvero quelle sensazioni peculiari che non ci dicono qualcosa del mondo esterno come fanno, ad esempio, le sensazioni di colore – che ci dicono che un determinato oggetto è rosso o blu – o le sensazioni di temperatura – che ci dicono che l'oggetto è caldo o freddo; le cinestesi, infatti, non sono sensazioni “presentanti”, nelle quali si manifesta il mondo intorno a noi. Si tratta di sensazioni di natura completamente diversa, che non presentano alcuna materia legata alla cosa esterna; esse tuttavia sono indispensabili in quanto rendono «possibile la presentazione [della cosa], senza presentare esse stesse»⁹. Anche se non dice nulla delle cose intorno a noi, la sensazione cinestetica chiama in causa il corpo vivo egologico, che è ciò che ci consente di percepire. Nel movimento del braccio o del capo si esprime un'attività spontanea dell'io che si accompagna – in maniera inscindibile – alle sensazioni di quel movimento. «L'io percepiente o, meglio, il suo corpo, si muove. Si muove

⁶ Lettera a Arnold Metzger, 4 settembre 1919, in E. Husserl, *Briefwechsel, Husserliana Dokumente III*, vol. IV, *Die Freiburger Schüler*, hrsg. von K. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht 1994, p. 413. Sul tema si veda V. Costa, *La posizione di Idee I nel pensiero di Husserl*, in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 435-464.

⁷ Ma ovviamente non solo. Di solito la critica fa risalire la svolta in senso trascendentale della fenomenologia alle cinque lezioni su *L'idea della fenomenologia* che Husserl tenne tra aprile e maggio del 1907. Queste lezioni costituivano però l'introduzione al corso di lezioni di cui ci stiamo occupando, e cioè la cosiddetta *Dingvorlesung*. La pubblicazione separata delle due parti di un corso unitario ha contribuito ad una interpretazione parziale del percorso che Husserl stava compiendo in quegli anni. È opportuno ricordare che sono del 1906/07 anche le fondamentali lezioni *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, nelle quali prende forma l'idea di «epoché fenomenologica»; mentre risalgono al 1910/11 le lezioni su *I problemi fondamentali della fenomenologia*.

⁸ E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von U. Claeges, *Husserliana XVI*, M. Nijhoff, The Hague 1973 (trad. it. *La cosa e lo spazio. Lineamenti di fenomenologia e critica della ragione*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009).

⁹ *Ivi*, p. 161 (trad. it. cit., p. 196).

l'occhio, il capo o l'intero corpo vivo»¹⁰. Ma questa sensazione implica immediatamente la necessità di riflettere sul corpo, che da un lato «è una cosa, una cosa fisica come qualsiasi altra, e ciò in quanto possiede un proprio spazio», ma dall'altro, è corpo vivo, è «supporto dell'io; l'io ha sensazioni e queste sensazioni sono “localizzate” nel corpo vivo, in parte cognitivamente, in parte secondo la manifestazione immediata»¹¹. Si presenta qui, alcuni anni prima che iniziasse l'elaborazione del secondo libro delle *Idee*, la distinzione tra corpo cosale e corpo vivo, nonché la stessa immagine delle mani che si sfiorano: «se con la mano sinistra tocco quella destra vi è una costituzione reciproca, mediante le sensazioni tattili e cinetiche¹², della manifestazione della mano sinistra e di quella destra»¹³. Nello stesso tempo, però, il movimento delle mani si manifesta anche in un altro senso – cinestetico e non solo cinetico – un modo che possiamo definire come «riferito unicamente al corpo vivo», un modo «soggettivo» di darsi della sensazione.

Queste sensazioni, che potremmo considerare attive e passive allo stesso tempo, vanno dunque a costituire la prima forma di io che si connota innanzitutto come un io del movimento e delle sensazioni connesse al movimento. Possiamo quindi dire che, pur non essendo sensazioni “presentanti”, le sensazioni cinestetiche hanno una duplicità o, per dirla con Husserl, una doppia apprensione, e questo le rende sensazioni particolarmente significative. Sono sensazioni che da una parte consentono «il manifestarsi della cosa e anche del corpo vivo in quanto cosa fisica» e dall'altro consentono di cogliere il «corpo vivo come corpo senziente»¹⁴. Da qui, proprio da questo rinvio al corpo vivo dovuto alle sensazioni cinestetiche che diventano soggettive, si sviluppa l'io o questa prima forma di io che è un «corpo vivo egologico»¹⁵. La sensazione cinestetica possiede tale duplicità perché è una sensazione nella quale non siamo completamente passivi, ma implica anche una spontaneità dell'io.

¹⁰ *Ivi*, p. 150 (trad. it. cit., p. 181).

¹¹ *Ivi*, p. 162 (trad. it. cit., p. 198).

¹² La traduzione italiana riporta «cinestetico» seguendo l'integrazione del curatore del volume che corregge *kinetischen* con *kin<äst>etischen Empfindungen*. Tuttavia, qui, Husserl mi sembra volesse intendere proprio “cinetiche” e non “cinestetiche” perché sta descrivendo la sensazione del movimento della cosa-mano toccata. Vuole cioè sottolineare che il corpo ha anche una dimensione cosale. Solo dopo mette in evidenza la sensazione cinestetica e soggettiva di movimento che accompagna mano soggettiva e toccante. Cfr. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, cit., p. 162 (trad. it. cit., p. 198)

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 163 (trad. it. cit., p. 199).

¹⁵ *Ibidem*.

Nel secondo libro delle *Idee*, questi temi sono ulteriormente ripresi ed indagati e l'intero capitolo terzo della seconda parte – dedicata alla *costituzione della natura animale* – è teso a chiarire il costituirsi della «realità psichica attraverso il corpo vivo»¹⁶. Il punto è analizzato con chiarezza: il corpo vivo si configura come il campo delle «sensazioni localizzate» e proprio per questo ha un ruolo privilegiato, perché è a partire dalla sua caratteristica duplicità che emerge la soggettività. Il soggetto si costituisce come un io «al quale inerisce un corpo vivo come campo di localizzazione delle sue sensazioni; questo io ha la facoltà (“io posso”) di muovere liberamente questo corpo vivo»¹⁷. L'io si configura in queste pagine come un «io mi muovo» o meglio ancora come un «io posso» muovermi, spostarmi, allontanarmi o avvicinarmi alle cose, e non come un «io penso». Si tratta di un livello elementare della volontà che è costitutivo del divenire soggetto.

Ancora in queste pagine, è ulteriormente chiarito che non solo il corpo vivo è il «latore del qui e ora», ma più in generale qualunque cosa si manifesti – in maniera reale, ma anche immaginaria – si trova in una certa orientazione rispetto al corpo vivo. Anche se immagino un centauro, esemplifica Husserl, non posso fare a meno di avere me stesso come centro d'orientamento: il centauro si allontana, si avvicina, si colloca alla mia destra o alla mia sinistra¹⁸. Ma ovviamente non è solo l'immaginazione a manifestare il corpo vivo come «il punto zero» delle orientazioni: nell'incontro con le cose del mondo il soggetto sperimenta la sua «libertà di modificare a piacimento»¹⁹ la sua posizione e di variare il punto di vista da cui guardarle, ma il corpo vivo resta sempre centro dell'orientamento.

La percezione sensibile del mondo è organizzata egocentricamente in relazione alla percezione del corpo di chi percepisce, è il corpo ciò che mi consente di avere un punto di vista prospettico sulle cose e di conseguenza di avere una prospettiva in prima persona: la *Ichzentrierung* è una *Leibzentrierung*²⁰. In questo senso l'io è qui inteso come il centro cui l'ambiente circostante si riferisce: ma è il corpo il punto zero dell'orientazione.

¹⁶ E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 143-161 (trad. it. cit., pp. 146-163)

¹⁷ *Ivi*, p. 152 (trad. it. cit., p. 154).

¹⁸ *Ivi*, p. 56 (trad. it. cit., p. 60).

¹⁹ *Ivi*, p. 159 (trad. it. cit., p. 161).

²⁰ E. Husserl, *Einfühlung und Wiedererinnerung*, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass Dritter Teil: 1929-1935*, in I. Kern (Hrsg.), *Husserliana XV*, M. Nijhoff, The Hague 1973, p. 643. Si veda sul tema V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009 e Id. *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Milano 2010, pp. 70-74.

Cominciamo così a comprendere la peculiarità della nozione di io che emerge dalla cosiddetta «svolta trascendentale husserliana»²¹: l'io puro husserliano, a differenza dell'io kantiano per il quale la sensibilità era pura passività e la dimensione attiva era tutta dell'intelletto, è caratterizzato da una spontaneità che non è quella dei concetti, quanto quella dei movimenti corporei²².

2. Cosa vuol dire «io»: io puro e io-uomo

Tra il 1912 e il 1916, anni di intensa elaborazione dei vari manoscritti che confluiranno in *Idee II* (che comunque deciderà di non pubblicare), Husserl considera quindi indispensabile il riferimento ad un io che non possa essere ridotto a mero fascio di esperienze; tutte le esperienze sono esperienze di un soggetto che – al contrario delle sue esperienze – non fluisce²³. Questo “qualcosa” che non fluisce, a cui devono essere ricondotte tutte le esperienze, viene definito da Husserl «io puro» e deve essere distinto da un io-uomo reale. È chiaro che la terminologia non è neutra e la scelta husserliana di parlare di «io puro» è una scelta di campo netta, in linea con la svolta trascendentale della fenomenologia. L'indagine diviene trascendentale perché non si tratta di descrivere come è fatto l'uomo empirico (questa sarebbe psicologia o antropologia), ma di stabilire attraverso l'esame della soggettività le sue strutture invariabili ovvero quali atti consentono il manifestarsi di un determinato ambito oggettuale.

Ciò non toglie che al centro dell'indagine di *Idee II* troviamo la progressiva costituzione dell'io-uomo, descritta attraverso la stratificazione che dalla

²¹ Come ricorda Hedwig Conrad-Martius: «le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* immediatamente ci apparvero come una incomprensibile ricaduta di Husserl nel trascendentalismo, nel soggettivismo, se non addirittura nello psicologismo» (cfr. H. Conrad Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in Edmund Husserl 1859-1959, M. Nijhoff, den Haag 1959, p. 177).

²² Si vedano su questo punto le belle pagine introduttive di V. Costa, *La questione della cosa e il realismo*, in E. Husserl, *La cosa e lo spazio*, cit., pp. XV-XLV, qui in particolare pp. XXXV ss.

²³ «Qualsiasi cogito, con tutte le sue parti costitutive, si genera o trapassa nel flusso dei vissuti. Ma il soggetto puro non si genera e non trapassa, per quanto a modo suo “si faccia avanti” e poi “sparisca dalla scena”». E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 103 (trad. it. cit., p. 108). È chiaro che la prospettiva egologica si afferma nella fenomenologia husserliana in connessione con lo sviluppo della «riduzione fenomenologica», della celebre epoché. Su questo tema sono molto importanti sia le lezioni su *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, sia il corso del semestre invernale 1910/11, dal titolo *Grundprobleme der Phänomenologie*.

costituzione della natura materiale conduce a quella della realtà psichica e animale e infine a quella del mondo spirituale²⁴. Il soggetto che incontriamo nel mondo spirituale è l'io persona che si costituisce nella relazione intersoggettiva e che ha un mondo alla mano connotato in termini culturali e storici. In tutti gli strati di costituzione del soggetto mondano ed empiricamente connotato emerge, come abbiamo visto, la centralità del corpo. Il corpo è ciò che è presente «*in quanto totalità liberamente mobile degli organi di senso*» in tutte le esperienze e questa connessione – tra corpo capace di movimento ed esperienza possibile – diviene un «fondamento originario» in virtù del quale «qualsiasi realtà del mondo circostante dell'io ha una propria relazione con il corpo vivo»²⁵. In questo senso il corpo diviene un elemento costitutivo del nostro incontro con il mondo, ovvero con la trascendenza, e – al contempo – la coscienza con la sua *Leibzentrierung*, mostra il suo fondamento cinestetico. Ed è proprio per questo che corporeità e cinestesi divengono elementi costitutivi e strutture invarianti dell'io puro. Questo non significa però che l'io puro (o coscienza trascendentale) debba essere identificato con la coscienza cinestetica. Possiamo piuttosto dire che «la coscienza trascendentale è, in quanto tale, anche cinestetica»²⁶.

L'«Io puro», quindi, deve essere inteso come qualcosa che fonda la possibilità stessa di ogni nozione empirica o reale di io. È un concetto «leggero (*thin*) e deflattivo»²⁷, un io formale e dunque povero di contenuti, un io che con le parole di Edith Stein possiamo definire come privo di «profondità»²⁸. Ma in questo io si raccolgono le strutture fondamentali che caratterizzano tutti i vari modi in cui si dà la soggettività: è il soggetto del campo sensibile dell'orientamento che nasce dall'esser corpo, ma anche del cogliere come appartenenti al mio vissuto esperienze e fantasie. È una formulazione dell'io trascendentale come struttura invariante che attraversa la molteplicità dei

²⁴ Giova chiarire che la nozione di «spirito» viene impiegata da Husserl nell'accezione in cui è presente nell'espressione «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*) che traduceva in tedesco l'espressione inglese «moral sciences» (J. Stuart Mill, *System of Logic*, 1843). Il termine era divenuto diffuso soprattutto a partire dall'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) di Dilthey, che con esso intendeva l'insieme delle discipline che hanno per oggetto il mondo umano e che si distinguono dalle scienze della natura (*Naturwissenschaften*) per la storicità dei fenomeni indagati e per il procedimento ermeneutico della «comprensione» (*Verständnis*) che adottano.

²⁵ E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 56 (trad. it. cit., p. 60).

²⁶ I. Kern, *Die Idee und Methode der Philosophie*, de Gruyter, Berlin 1975, p. 43.

²⁷ D. Zahavi *Self and Other. Exploring subjectivity, empathy, and shame*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 83.

²⁸ E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (1917), in *Edith Stein Gesammelte Ausgabe*, hrsg. von M.A. Sondermann, Herder, Freiburg 2008; trad. it. *L'empatia*, Franco Angeli, Milano 1986, p. 110.

vissuti di coscienza. Questo io puro non è nulla di segreto o di mistico, scrive Husserl, e quando

io prendo me stesso in quanto puro io, mi prendo cioè puramente come ciò che nella percezione è diretto verso il percepito, nel conoscere verso il conosciuto, nel fantasticare sul fantasticato [...]; in ogni compimento di un atto è implicito un raggio del dirigersi, e io non posso descrivere questo raggio se non come un raggio che ha un suo punto di partenza nell'“io”, il quale perciò rimane indiviso e numericamente identico, pur vivendo in questa molteplicità di atti²⁹.

L'io puro è dunque «numericamente unico dal punto di vista del “suo” flusso di coscienza»³⁰, esso è, infatti, una «assoluta ipseità»³¹ nel senso che per costituirsi non ha bisogno di alcuna molteplicità. Il che significa che questo concetto di io, leggero e originario, può essere pensato indipendentemente dalla relazione intersoggettiva. È un io che non può essere pensato al plurale, perché nessuna altra coscienza può essere identica alla mia, in quanto non può avere lo stesso qui e ora, lo stesso posto nello spazio e lo stesso punto di vista sulle cose. Dunque, fermo restando che l'io puro caratterizza ogni soggetto possibile ed «esistono tanti io puri quanti sono gli io reali»³², resta centrale la sua radicale singolarità.

Come scrive Zahavi, l'enfasi husserliana «sull'io originario è un tentativo di indicare “l'individuazione assoluta” della coscienza, una individuazione che il soggetto non acquisisce primariamente attraverso un confronto e un'interazione con gli altri»³³. L'io dell'esperienza in prima persona della coscienza è un io al singolare per ciascuno di noi. In un testo del 1932 di commento alle *Meditazioni cartesiane*, Husserl scrive che il mio io, con tutta la sua peculiare *mietà* (*Meinheit*), «non è stato caratterizzato attraverso il contrasto con gli altri»³⁴. Quando si descrive questo livello originario dell'io

²⁹ E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 97-98 (trad. it. cit., pp. 102-103).

³⁰ *Ivi*, p. 110 (trad. it. cit., 114).

³¹ *Ivi*, p. 111 (trad. it. cit., 115).

³² *Ibidem*.

³³ D. Zahavi, *Self and Other. Exploring subjectivity, empathy, and shame*, cit., p. 84.

³⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. von I. Kern, *Husserliana XV*, M. Nijhoff, The Hague 1973, p. 351. Zahavi connette questa tarda idea husserliana di un io originario (*Ur-Ich*) ad un concetto che emerge già nelle lezioni del 1906-07, ovvero il concetto di *Urbewusstsein* o “coscienza originaria”. Cfr. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von U. Malle, *Husserliana XXIV*, M. Nijhoff the Hague 1985 (*Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, a cura di F. Buongiorno, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 287-289). Cfr. D. Zahavi, *Self and Other*, cit., pp. 84-85.

è dunque, nella prospettiva husserliana, del tutto legittimo non introdurre l'altro all'interno dell'analisi. Nella prospettiva fenomenologica questo sé minimo e preriflessivo possiede una realtà che è indicata dall'emergere in prima persona dei fenomeni esperienziali. Nella forma più elementare, la coscienza dell'io non è altro che l'essere preriflessivamente consapevoli della propria coscienza, ed è proprio questa nozione di io ciò che rende l'esperienza, un'esperienza soggettiva. Abbiamo esperienze percettive molto diverse tra loro: possiamo guardare il mare, sentire il profumo di un fiore o ascoltare una sonata di Mozart: tutte queste esperienze «si portano dietro una sottile presenza del sé»³⁵. Ma non è solo il contenuto dell'esperienza che può variare, anche i modi nei quali i contenuti esperienziali si danno possono essere molto diversi. Abbiamo una enorme quantità di quelli che con Husserl possiamo chiamare «atti intenzionali»: posso percepire, ricordare, immaginare, sperare o temere qualcosa, eppure tutte queste esperienze, in quanto esperienze coscienti, hanno in comune la qualità della mieità, sono cioè accomunate dall'essere esperienze *mie*.

L'io puro si colloca dunque su un piano originario e si configura come una nozione minima che si riduce ad essere la consapevolezza di una continuità nell'esperienza in prima persona, che può essere definita come la condizione di possibilità per il nostro fare esperienza e divenire soggetti. A tutti i possibili livelli che caratterizzano l'identità soggettiva, anche quelle poste ad un più alto livello alto di consapevolezza di sé, riconosciamo, come fondamento, il movimento formale che porta con sé la tendenza che è nata con il sé minimale: riconoscere come “propri” i vissuti di coscienza.

3. Alle spalle dell'io puro

A questo punto si tratta di chiedersi se questo costituirsi dell'identità minima sia uno strato originario o se non debba, piuttosto, essere pensato

³⁵ S. Gallagher, D. Zahavi, *The phenomenological Mind*, Routledge, New-York 2008 (trad. it. *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 312). In *Idee I*, Husserl fa riferimento ad «ogni cogito, ogni atto in senso eminente è caratterizzato come atto dell'io». In ogni atto di immaginazione, di giudizio, nel desiderio, nella gioia, nella volizione e nell'azione, «io sono presente». Ma questo io non è solo l'io-uomo, perché «nessuna messa fuori circuito può eliminare la forma del cogito e cancellare il puro soggetto dell'atto». Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von K. Schuhmann, *Husserliana* III/I, M. Nijhoff, The Hague 1977, p. 160 (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 200-201).

già come un primo punto di arrivo all'interno del complicato processo del costituirsi dell'identità. L'analisi husserliana ci consente di mettere a fuoco la centralità del corpo nel divenire soggetti, ma interpreta, attraverso un'analisi statica della coscienza adulta e «normale», questo strato della *Leibzentrierung* da cui ha origine la *Ichzentrierung*, come strato originario e fondante. Compiere un'analisi statica significa indagare un soggetto adulto e il suo mondo, senza delineare l'origine o le fasi genetiche dello sviluppo di tale soggetto. L'analisi rivolta esclusivamente alla coscienza già strutturata espone tuttavia ad una serie di rischi. È senz'altro convincente individuare alla base della mia identità la riconduzione di ogni fenomeno al suo essere "mio", ovvero al riconoscere come propri i vissuti di coscienza. Ma l'analisi della coscienza adulta e consapevole rischia di non riconoscere che questa identità minima è già un risultato dello sviluppo e che lo stesso costituirsi della coscienza può essere letto come un "afferinarsi" della coscienza. La coscienza, in questa prospettiva è già il risultato di una negazione: la negazione della dimensione collettiva e fusionale che la fonda e che è alle sue spalle. Si potrebbe sostenere, usando le parole di Aldo Masullo, che «la comunità *mi* fonda nella misura in cui *io*, affermandomi come io, mi separo dagli altri, mi stabilizzo emergendo dal fluire comunicativo, mi esperisco come il soggetto, insomma nego la comunità [...] e la respingo nell'occultamento»³⁶. Questo movimento che nega la dimensione fusionale, si costituisce come un movimento che ha origine proprio dalla scoperta del corpo. Nel momento in cui comincio a muovere volontariamente il corpo, sperimento il mio essere «io posso» e l'esser mio degli arti, del capo, delle mani. Riconoscere la proprietà dei vissuti e la mieità è un movimento che prende le mosse dalla dimensione corporea cioè dal fondamento prerenflessivo ed egologico. Ed è proprio attraverso il corpo che sperimentiamo il limite e la singolarità del corpo. Per dirla con Merleau-Ponty, «l'oggettivazione del corpo proprio fa scoprire al bambino la sua diversità, la sua "insularità" e, correlativamente, quella dell'altro»³⁷.

È chiaro che il costituirsi di questo sé minimo è fondamentale per poter parlare di soggettività e quando qualcosa ostacola il suo afferinarsi e le esperienze non sono più vissute come mie, perdendo la tonalità della mieità, allora siamo di fronte al crollo della soggettività e alla patologia psichica³⁸.

³⁶ A. Masullo, *Il senso del fondamento*, a cura di G. Cantillo e Ch. De Luzenberger, Editoriale scientifica, Napoli 2007, p. 143.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de documentation Universitaire, Paris 1951 (trad. it. *Il bambino e gli altri*, Armando, Roma 2016, pp. 92-93).

³⁸ Di recente si è cercato di stabilire una connessione tra schizofrenia e le alterazioni del

Alcuni studi recenti hanno connesso forme patologiche rilevanti come la schizofrenia con la difficoltà a percepire il proprio sé corporeo, definendo questa condizione come *disembodiment*³⁹. La perdita della propriocezione può ad esempio portare ad indentificare come appartenente a qualcun altro, parti del proprio corpo⁴⁰.

Posto quindi che l'io puro (o coscienza minima) è essenziale per lo sviluppo della soggettività, dobbiamo chiederci cosa ci sia alle spalle di tale coscienza minima e quale sia – ammesso che ci sia – il ruolo dell'altro nel costituirsi di tale identità.

3.1. *Il ruolo dell'altro*

Se, di fatto, nessuno mette in discussione la presenza dell'alterità nella costituzione delle forme empiricamente connotate della soggettività (l'io-uomo, che diventa io personale), nel caso della coscienza minimale, di questo «io puro» che – come abbiamo visto – deve essere inteso come un io povero, deflattivo e formale, che però si struttura anche come io cinestetico e connotato dalla *Leibzentrierung*, la presenza dell'alterità non appare necessaria. Per Husserl lo stato più primitivo e originario del soggetto non è condizionato intersoggettivamente⁴¹. Si tratta però di chiedersi se rinunciare alla presenza di una dimensione intersoggettiva, significhi necessariamente rinunciare alla presenza dell'alterità, in ogni sua forma. Le argomentazioni husserliane sembrano muoversi in questa direzione, visto che Husserl

«senso del sé preriflessivo». Su questo tema si veda J. Parnas, *Self and schizophrenia: a phenomenological perspective*, in T. Kircher, A.S. David (eds.), *The self in neuroscience and psychiatry*. Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 217-241; J. Parnas, *The core Gestalt of schizophrenia*, in «World Psychiatry», 11 (2012), pp. 67-69; e per un approccio più problematico al tema: M. Maj, *The self and schizophrenia: some open issues*, in «World Psychiatry», 11, 2 (2012), pp. 65-66.

³⁹ Cfr. ad esempio, T. Fuchs, *Corporealized and disembodied minds: a phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia*, in «Philosophy, Psychiatry & Psychology», 12 (2005), pp. 95-107. Sul tema si veda anche V. Bizzari, *Sento quindi sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano 2018.

⁴⁰ Oliver Sacks racconta la storia de «l'uomo che cadde dal letto»: un giovane uomo che svegliandosi non riconosceva più una gamba come sua e, spaventato, dalla presenza di «una gamba umana recisa [...] la gettò fuori dal letto» ma, continua sgomento, «lui le andò dietro, e ora quella roba gli era attaccata». Cfr. O. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano 1986, pp. 84-87.

⁴¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 170-172. Si veda anche D. Zahavi, *La fenomenologia di Husserl*, trad. it. di M. Averchi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 150-172; D. Zahavi, *Self and Other*, cit., pp. 78-87.

cerca di fondare il rapporto con l'altro a partire dell'ego, esponendosi, così, all'accusa di solipsismo. Proviamo a seguire alcune delle argomentazioni husserliane.

La necessità di riconoscere la presenza di un movimento che riconduce all'io e fa di ogni esperienza che vivo una *mia* esperienza (in questo senso si è parlato di "mieità"), nasce, come abbiamo visto, per Husserl proprio dalla bilateralità delle cinestesi e in particolare del tatto: «la percezione tattile è l'unica in grado di fornire una doppia sensazione (*Doppelempfindung*), al contempo cosale e soggettiva». Tuttavia, il corpo, il nostro corpo vivo, è portatore anche di un altro tipo di esperienza che ci aiuta a distinguere tra una «percezione originaria», che è legata alla presenza «in carne e ossa» del mondo intorno a noi, e la «appresenza» (*Appräsenz*), che è un altro tipo di percezione. Ovviamente, affermare che nella percezione originaria l'oggetto è presente in carne e ossa non significa sostenere che si tratti di un darsi originario di tutte le determinazioni dell'oggetto; l'oggetto si dà sempre per adombramenti. Ma il soggetto che osserva un oggetto presente davanti a sé ha la possibilità di stabilire un *continuum* percettivo. Al contrario, nel caso della «appresenza», ci troviamo di fronte ad una «presenza derivata», a una presenza che rinvia ad altro: ciò che è appresentato non è dato in carne e ossa.

Nella parte finale della seconda sezione del secondo libro delle *Idee* dedicata alla «costituzione della realtà psichica nell'entropatia (*Einführung*)», la *appresenza* viene descritta innanzitutto rispetto al soggetto solipsistico e alla sua indagine su di sé: se ad esempio con le mani premo sulla superficie del mio corpo in corrispondenza del cuore «sento il mio cuore» e se premo con forza, sento anche «le mie ossa o le parti interne della mia carne». Insieme all'impressione tattile «si connettono nuove e particolari sensazioni, che vengono attribuite alle parti corrispondenti e sentite del corpo vivo»⁴². Tutti questi elementi sono appresentati, sono elementi che accompagnano ciò che è presentato in maniera originaria grazie al tatto. Non è un caso che nelle pagine che seguono, Husserl opera il passaggio dalla riflessione su di sé a quella sull'altro: nel caso dell'«uomo estraneo» oltre a questi elementi che eccedono – se così si può dire – la percezione in presenza, si dà anche la vita psichica. La vita psichica si dà nell'espressione, nei movimenti del corpo vivo altrui:

⁴² E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 165-166 (trad. it. cit., p. 167-168).

poiché questa multiforme espressione appresenta nella somaticità *l'esistenza psichica*, si costituisce appunto un'oggettualità nello stesso tempo unitaria e duplice: l'uomo – senza “introiezione”⁴³.

Sia gli animali, sia gli uomini sono intesi come «unità duali», unità che possono essere distinte in due strati: cosalità e vita psichica. Nel caso dell'uomo si dà anche *eo ipso* la possibilità della comunicazione e delle relazioni reciproche. Il punto è distinguere cosa è presente nell'appercezione unitaria dell'uomo. Il primo strato è quello del corpo somatico materiale che viene da me «percepito originariamente»⁴⁴. Le realtà che non possono darsi in una presenza originaria sono gli esseri animali che hanno una soggettività. I soggetti si danno come unità di corpo vivo e psiche, per cui io esperisco i corpi vivi che mi stanno davanti nella loro presenza originaria.

Nelle lezioni del 1923-24 sulla *Filosofia prima* Husserl afferma che la percezione di un corpo vivo estraneo «secondo la sua essenza propria, è percezione mediante un'*interpretazione* originaria»⁴⁵. Possiamo chiamare «originaria» questa percezione perché è fondata in un riferimento essenziale e indissociabile alla mia corporeità. Nella mia corporeità io sperimento «l'incorporazione di una componente soggettiva in qualcosa che si manifesta come una cosa»⁴⁶. Husserl ci parla del nostro corpo come di un «corpo vivo originario»⁴⁷: io sono per me stesso l'essere umano originario. La similitudine tra il mio corpo e quello dell'altro mi porta a riconoscere che «quella cosa» è qualcosa in cui «si incarna una componente soggettiva. [...] Questo vedere spazio-cosale e questo *osservare originariamente interpretante*, che comprende ciò che vede come espressione, si intrecciano quando cogliamo una corporeità estranea, costituendo *una forma fondamentale e peculiare dell'esperienza* che si differenzia dalla semplice percezione esterna e da quella, già fondata, del corpo vivo»⁴⁸. Questo tipo peculiare di percezione, aggiunge Husserl, che è una «esperienza mediante interpretazione viene

⁴³ *Ivi*, p. 166 (trad. it. cit., p. 168).

⁴⁴ *Ivi*, p. 162 (trad. it. cit., p. 164).

⁴⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, in R. Boehm (Hrsg.), *Husserliana VIII*, M. Nijhoff, The Hague 1965, p. 63 (trad. it. *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. Costa, trad. it. A. Staiti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 80). Nei manoscritti si trova spesso l'idea di una *Interpretation* o di una *Deutung* in relazione al vissuto empatico. Cfr. I. Yamaguchi, *Passive Synthesis Und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague, M. Nijhoff, Den Hague 1982.

⁴⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., p. 63 (trad. it. cit., p. 80).

⁴⁷ *Ivi*, p. 61 (trad. it. cit., p. 78).

⁴⁸ *Ivi*, pp. 62-63 (trad. it. cit., pp. 80-81).

denominata in modo meno appropriato “empatia” (*Einfühlung*)». Si tratta di una percezione di secondo livello perché presuppone «la percezione del proprio corpo vivo e si appoggia costantemente ad essa»⁴⁹.

Anche nelle *Meditazioni cartesiane* che sono il testo pubblicato in vita più importante che Husserl abbia dedicato al tema della relazione con l'altro, Husserl sceglie di cominciare la riflessione sulla alterità con la «riduzione alla sfera del proprio». Questa mossa può apparire spiazzante: mettere in atto una epoché per lasciar emergere ciò che appartiene al singolo soggetto e che gli apparterebbe anche se venisse meno tutto quello che lo costituisce come essere intersoggettivo⁵⁰. Anche se è ben consapevole del fatto che «l'io ottiene l'autocoscienza personale nella relazione io-tu»⁵¹, la riduzione alla sfera del proprio o del «mondo primordiale» è un'operazione fittizia che ci serve da un lato a mettere in luce quel sé minimale che non dipende direttamente dalla storia e dall'intersoggettività⁵², e dall'altro lato a far emergere tutto ciò che nella soggettività è originariamente intersoggettivo.

Il punto di partenza husserliano è chiaro: il corpo dell'altro mi è dato nella sfera primordiale, mentre la sua soggettività mi è data solo nella maniera mediata dell'appresentazione. Tuttavia, questa appresentazione che troviamo come caratterizzante il processo di «appaiaamento» (la *Paarung*) per similitudine, non deve essere pensata come una sintesi attiva, ma come una sintesi passiva, che determina il costituirsi stesso di questo strato della soggettività. Qui Husserl chiarisce l'esperienza dell'estraneo proprio mediante le sintesi passive, cioè con l'appresentazione appaiante del corpo estraneo⁵³.

A partire dagli anni Venti, Husserl aveva attribuito maggiore rilevanza alla dimensione passiva e qui il processo della *Paarung* diviene una unità associativa e non riproduttiva tra me e l'altro: si crea una coappartenenza (*Zusammengehorigkeit*). Attraverso questa idea della unità associativa non c'è più la necessità di una indicazione vuota dell'esteriorità che si riferisce all'interiorità che deve essere poi riempita. Si tratta di un processo più simile alla passività della ritenzione (che, insieme alla protensione, va a

⁴⁹ *Ivi*, p. 64 (trad. it. cit., p. 81).

⁵⁰ V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 80.

⁵¹ E. Husserl, *Gemeingeist I. Person, personale Ganze, Personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft-Gesellschaft* (1921), in *Zur Phanomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass erster Teil: 1905-1920*, in I. Kern (Hrsg.), *Husserliana XIII*, M. Nijhoff, The Hague 1973, p. 171.

⁵² V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 83.

⁵³ I. Yamaguchi, *Passive Synthesis Und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, cit., p. 76.

costituire il modo in cui percepiamo), che al ricordo⁵⁴, inteso come un atto di presentificazione che prevede una attività dell'io. Parlare di una sintesi passiva, significa cioè che io non ho bisogno di guardare il corpo dell'altro, poi associarlo al mio e trarne la conclusione inferenziale per la quale: se l'altro ha un corpo che si muove simile al mio, allora avrà anche una psiche e uno spirito. La sintesi passiva implica che la somiglianza mi porta a cogliere il mio corpo e quello dell'altro immediatamente come un fenomeno unitario (la *Paarung*, appunto), attraverso una sintesi.

Tale fenomeno unitario però si presenta immediatamente con la coscienza di essere uno qui e l'altro là, cioè di essere due coscienze diverse, con flussi temporali diversi e punti di vista diversi sulle cose. La sintesi originaria e appaiante presenta comunque – come elemento centrale – la differenza: l'altro è un qui e ora diverso dal mio. La differenza tra me e l'altro si basa proprio sul corpo, sul nostro essere nello spazio e sul nostro avere originariamente sensazioni cinestetiche. Così è escluso fin dal principio il rischio – rischio, secondo Husserl, presente nell'impianto del più importante teorico dell'empatia di primo Novecento, Theodor Lipps – di cadere in una sorta di confusione dei vissuti. Perché ci sia relazione intersoggettiva e incontro con l'altro bisogna riconoscere il carattere mediato dell'empatia. Al mio flusso di coscienza appartiene l'esperienza dell'altro ma non il suo vissuto. È simile a me, ma è altro da me.

3.2. *L'illusione di proprietà*

Il problema della relazione all'altro non viene posto nella riflessione husserliana nel senso del domandarsi come due soggetti possano entrare in relazione tra loro, ma piuttosto cercando di dimostrare che, pur abitando e vivendo lo stesso mondo comune, essi continuano ad essere soggetti separati. Come già accennato, Husserl sembra preoccupato di chiarire che la relazione con l'altro non può essere descritta nel senso di un sentire empatico che tenda ad annullare le differenze tra i diversi flussi di vissuti, fino a diventare, con Lipps, “unipatia” o fusione. Impostata in questi termini la riflessione, Husserl sostiene – come abbiamo detto – che il momento originario e fondante della soggettività è quello della proprietà del vissuto, quel sottile senso della *meità* che accompagna ogni nostro vivere e che rende i nostri vissuti proprio *nostri*. Se il momento originario della coscienza è questo, allora è chiaro che l'altro con il suo corpo vivo è parte del *mio*

⁵⁴ *Ibidem*.

vissuto, riconosciuto a partire dalla *mia* esperienza soggettiva e, dunque, a partire dall'esperienza dall'unità psicofisica che caratterizza il *mio* corpo vivo. L'altro si qualifica così, a partire dall'esperienza del mio ego, come *alter ego*. È molto significativo proprio l'impiego husserliano del concetto di «*Paarung*»: anche se pensata come una forma di sintesi passiva, la *Paarung* presuppone il riconoscimento del corpo dell'altro come simile al mio e presuppone dunque un soggetto già consapevole della propria corporeità e individualità.

Ma si potrebbe, al contrario, sostenere che la nostra unità psicofisica emerge grazie all'incontro che ho con l'altro e con il suo essere un corpo in movimento e che la psicogenesi abbia inizio da un livello in cui ignoriamo completamente noi stessi in quanto distinti dagli altri⁵⁵. Questa dimensione fusionale originaria non riguarda però solo l'io empirico, con la sua storia e il suo sviluppo, ma è piuttosto una struttura costitutiva e fondante che si colloca alle spalle dell'io puro. Ovviamente si tratta di una fase in cui non si può parlare di comunicazione, né di intersoggettività, proprio perché non c'è la separazione e la distinzione tra i vissuti, che è condizione imprescindibile per parlare di autentica comunicazione intersoggettiva. Tuttavia «le intenzioni dell'altro agiscono in qualche modo attraverso il mio corpo e le mie intenzioni agiscono attraverso il corpo dell'altro»⁵⁶. Non solo il corpo altrui, ma l'intero mondo circostante all'interno del quale siamo calati, è oggetto di imitazione⁵⁷ e tale imitazione costituisce un momento assai rilevante della costituzione del sé: il comportamento si lascia guidare dalle esperienze fatte nel mondo condiviso, e diviene aperto alle molteplici possibilità che progressivamente il soggetto sperimenta nella sua relazione al mondo. Molto presto si sviluppano nel bambino fenomeni come la capacità di seguire lo sguardo dell'altro, il rivolgere l'attenzione a qualcosa che è oggetto d'interesse dell'altro, fino a comportamenti imitativi o di impegno comune; tutti fenomeni che mostrano una precoce comprensione dell'altro come «agente», comprensione che precede quella dell'altro come soggetto con un proprio

⁵⁵ Cfr. su questo tema M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, cit. (trad. it. cit., p. 92).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Per dirla con Max Scheler, il processo di apprendimento connesso allo sviluppo dell'individuo può essere inteso come «una crescente dis-animazione, non un'animazione» visto che ogni bambino tende a vedere e sentire vita – una vita simile alla propria – in ogni elemento intorno a sé, e non solo negli altri soggetti o negli animali (M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), in *Gesammelte Werke*, vol. VII, Francke Verlag, Bern-München 1973, p. 233; trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010, p. 226).

punto di vista, oggetto di una vera e propria mentalizzazione. Lo sviluppo umano è strettamente connesso alla condivisione emotiva che è presente nelle diverse forme di intenzionalità condivisa⁵⁸.

Il riconoscimento dell'io come io preriflessivo che si limita ad essere proprietà dei vissuti è una tappa assolutamente centrale nell'analisi del costituirsi della soggettività. Tuttavia, appare necessario riconoscere che alle spalle di questa «ipseità» si colloca una dimensione fusionale dalla quale l'io emerge solo attraverso la negazione di tale momento “unipatico”. Alle spalle dell'identità e del riconoscere come “proprio” un vissuto, c'è un orizzonte in cui prevale la dimensione fusionale e indistinta che – lungi dall'essere completamente annullata dall'affermarsi dell'identità – determina le caratteristiche stesse dell'identità che va costituendosi. Proprio per questo la nozione stessa di «io puro» o di «sé minimo e preriflessivo» non può non tener conto del suo emergere da una dimensione di indistinzione e di fusione. L'indistinzione è indistinzione dall'altro, dal suo sentire, ma anche dal suo corpo e dai suoi movimenti. In questo senso la dimensione comunitaria – benché ancora non identificabile come un vero e proprio mondo intersoggettivo – è all'origine o alle spalle dell'emergere dell'identità. Questo elemento determina alcune delle sue strutture invarianti, una delle quali è quella che potremmo chiamare «illusione di proprietà».

Abbiamo visto che il sé preriflessivo, corporeo ed emotivo, è sostanzialmente identificabile con il riconoscimento della proprietà dei vissuti di coscienza. Il movimento nasce con la progressiva consapevolezza del corpo come *proprio* corpo, ma si sviluppa assumendo come *proprie*, anche parti del sentire altrui o del proprio ambiente. Reclamare la proprietà delle esperienze, il sentirsi creatore, autore e protagonista assoluto del vissuto di coscienza, ma anche delle idee, dei giudizi e dei ragionamenti che esprimiamo, è il percorso che ci consente di definirci come individui⁵⁹. Una

⁵⁸ Nella prospettiva di Tomasello questi elementi rendono possibile il progressivo sviluppo di una «intenzionalità condivisa» che sarebbe alla base dello sviluppo del pensiero simbolico umano e della nascita della morale. Cfr. M. Tomasello, *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge 2008 (trad. it. *Le origini della comunicazione umana*, Cortina, Milano 2009); Id., *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge 2016 (trad. it. *Storia naturale della morale umana*, Cortina, Milano 2016).

⁵⁹ Come ha acutamente notato Scheler nel costituirsi dell'identità «la direzione naturale di illusione non è quella di considerare estraneo ciò che è proprio o di “sentirsi tutt'uno” con gli altri soggetti, bensì quella opposta, di considerare come *proprio l'estraneo*». Cfr. M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1912), in *Gesammelte Werke III: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern-München 1955 (trad. it. a cura di L. Boella, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in Id., *Il valore della vita emotiva*, Guerini e Associati, Milano 1999, p. 119).

tendenza, che potremmo definire come una caratteristica invariante della soggettività che va progressivamente emergendo, a considerare *mio* anche ciò che nasce dall'ambiente in cui sono calato, e che ha origine dalla necessità di separarsi dalla dimensione fusionale. Per riuscire a svilupparsi l'individualità deve acquisire il movimento di appropriazione dei vissuti e si tratta di una tendenza che caratterizza in maniera essenziale la coscienza. Noi ci costituiamo acquisendo come nostri i vissuti che caratterizzano il nostro ambiente circostante: «noi viviamo innanzitutto nelle direzioni del sentire del nostro ambiente, genitori, famiglia, educatori»⁶⁰, scrive acutamente un altro fenomenologo, Max Scheler. Il movimento che costituisce l'io è quello del riconoscere progressivamente la proprietà dei vissuti nei quali ci formiamo: da bambini tendiamo ad acquisire gesti, abitudini, culti, orientamento politico e religioso dell'ambiente nel quale ci formiamo. Ma anche in età più adulta può accadere di accorgersi di aver acquisito abitudini e visioni del mondo del proprio ambiente o della propria famiglia, senza averne consapevolezza⁶¹.

Un dispositivo che consente l'emergere dell'identità, e che prende le mosse dal riconoscimento della mano che afferra come della mia mano, come parte del *mio* corpo vivo (*Leib*), come qualcosa che «io posso» muovere a piacimento, e di un corpo che determina il *mio* punto zero dell'orientazione; un dispositivo che struttura la soggettività anche negli strati più elevati, divenendone una forma essenziale: la *mieità*, ovvero il riconoscimento della proprietà dei vissuti. Una forma che è fondante per il costituirsi della soggettività ma che può generare illusioni e fraintendimenti che ci conducono a negare ciò che accade alle spalle dell'io. E a non riconoscere la presenza dell'altro, del suo corpo e del suo sentire, che – prima di divenire alter ego – è all'origine del costituirsi del mio ego.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ Ed è ad esempio qui che trova spazio e terreno fertile il potere vincolante della tradizione che ci porta a considerare reazioni e atteggiamenti tramandati come nostri, senza riuscire ad avere la minima consapevolezza dell'origine di quei vissuti. Cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., pp. 48-49 (trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 67).

English title: My own body and the body of others. Husserl and the constitution of identity.

Abstract

This paper aims to highlight some problematic elements of the Husserlian phenomenological system. Starting from the analysis of Dingvorlesung (1907) and Ideen II, I will outline the role that the concepts of “Body” (Leib) and “kinaesthetic consciousness” play in the definition of the notion of pure self or transcendental consciousness. This notion, which must be understood as a minimal notion of consciousness, is characterized by “absolute hypseity” and can be interpreted as the reduction to ownness of every act of consciousness. Husserl uses it as the original and founding notion of identity that can be defined as mineness (Meinheit). This paper shows in what sense the minimal identity that emerges thanks to corporeity and is structurally intertwined with it, is – on the contrary – already a result, i.e. the result of a progressive “negation” of the community dimension, understood as a fusional and “unipathic” dimension in relation to the other.

Keywords: Phenomenology; Identity; Body; Empathy; Unipathy.

Anna Donise
Università degli Studi di Napoli
anna.donise@unina.it

Virgilio Cesarone

La custodia terragna del corpo. Sulla corporeità nel pensiero dell'evento di Martin Heidegger

La questione del corpo nel pensiero di Martin Heidegger è un tema affrontato spesso dalla critica filosofica, e dagli stessi filosofi, che hanno frequentemente evidenziato a volte le insufficienze dell'approccio, altre la continuità con la tradizione metafisica, altre ancora l'inadeguatezza dei risultati¹. Altri studiosi hanno invece rilevato come nell'analitica dell'es-

¹ Ad un'attenta e profonda lettura del tema della corporeità – ovvero della concezione dello spirito così come della sessualità e della mano – è dedicata una nota raccolta di saggi di Jacques Derrida. Il filosofo francese mostra che sin da *Sein und Zeit* Heidegger non intende l'esserci come un ente spirituale cui va sommata un'aggiunta corporale nel momento in cui lo si pensa all'interno del mondo, e che quindi l'analitica non va considerata un'antropologia e tanto meno una pneumatologia (cfr. J. Derrida, *De l'esprit*, in Id., *Heidegger et la question*, Flammarion, Paris 1990, p. 27). La conseguenza, però, è che la sessualità non risulta essere un tratto essenziale del *Dasein*, anche qualora volessimo pensarla come implicita negli esistenziali descritti nell'analitica, e che quindi la differenza ontologica non può insistere su di una differenza sessuale (cfr. Id., *Différence sexuelle, différence ontologique*, in *ivi*, p. 152). Inoltre una particolare attenzione viene dedicata da Derrida all'interpretazione di alcune pagine delle ultime lezioni marburghesi, lì dove Heidegger cercava di fornire una delucidazione sulla "natura" del *Dasein*: «In generale l'esserci custodisce [*birgt*] l'intima possibilità per l'effettiva dispersione nella corporeità e con ciò nella sessualità. La neutralità metafisica dell'uomo, isolato nel più intimo, inteso come esserci, non è vuota astrazione da ciò che è ontico, un né-né, bensì il propriamente concreto dell'origine, il non-ancora dell'effettivo essere-disperso. L'esserci è in quanto effettivo, tra l'altro, frammentato [*zersplittert*] in un corpo e con ciò unitariamente, tra l'altro, sempre dimidiato in una determinata sessualità» (M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe vol. 26, hrsg. von K. Held, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, p. 173; citeremo d'ora in avanti i testi di Heidegger pubblicati nella Gesamtausgabe con la sigla HGA e il numero del volume, senza indicazione della casa editrice). Heidegger precisa subito dopo che, nonostante i termini *Zersplitterung* e *Zerspaltung*, "frammentazione" e "dimidiazione", possano risuonare come negativi, ossia privi di valore dal punto di vista ontico, in realtà essi sottolineano la multiformità che riposa nell'isolamento metafisico a cui si dà il nome di esserci, e la cui ipseità contiene l'elemento interiore della moltiplicazione; di tutto questo la corporeità non sarebbe

serci di *Sein und Zeit* sia da cogliere soprattutto una proposta che cerca la cesura non solo lessicale, ma di approccio al problema dell'essere e con ciò un rifiuto di tutto il terreno concettuale, antropologico e spirituale, che forniva il fondamento a tale domanda². Ma è Heidegger stesso a riferirci che nell'*opus maius* non aveva saputo dire di più sulla corporeità di ciò che vi era stato accennato³, e che parlare dell'uomo, della sua essenza e quindi del corpo, avrebbe significato reiterare approcci "tradizionali", da intendere come spiritualistici oppure come il loro ribaltamento positivistic⁴. In quest'angolatura interpretativa possiamo certamente intravedere una posizione ideologica di fondo contro il darwinismo, che aveva contraddistinto anche i primissimi passi del giovane Heidegger⁵, ma è predominante

che un fattore organizzativo. Derrida evidenzia che se nelle lezioni la dispersione appare come contrassegno del *Dasein*, in *Sein und Zeit* connota invece il modo d'essere dell'inautenticità, per cui appare poco credibile la volontà di Heidegger di allontanare risonanze negative e associazioni etico-religiose che rimanderebbero all'idea di una caduta o a una corruzione (cfr. J. Derrida, *Différence sexuelle, différence ontologique*, cit., p. 171).

Un'altra critica degna di attenzione è quella formulata da Didier Franck, per il quale «la posizione della questione dell'essere al centro di un'analisi del *Dasein*, la cui essenza è la stessa comprensione ontologica, segna la fine di una filosofia orientata esclusivamente all'ente e implica la distruzione del concetto tradizionale dell'uomo come animale razionale. Se [...] *Sein und Zeit* fallisce sul problema della carne, in conclusione, per far emergere la necessità istoriale, dobbiamo stabilire che il completamento della metafisica rende necessario pensare l'incarnazione» (D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986, p. 126). Secondo Franck, dunque, lo stesso progetto heideggeriano di uscita dalla metafisica – ammesso che possa essere questo il significato da affidare al termine *Verwindung* – verrebbe messo a rischio dall'incapacità di riuscire a cogliere la portata dell'incarnazione.

² Un altro attento interprete come J.-F. Courtine sottopone all'attenzione dei lettori del testo heideggeriano il fatto incontestabile che il *Dasein* non è l'uomo, e che quindi tutte le obiezioni tese a mostrare l'inadeguatezza o la negligenza di Heidegger nel mostrare le caratteristiche proprie dell'essere umano (la nascita, il nutrimento, la sessualità e così di seguito) sono a rigore non pertinenti, e non concernono il progetto di far emergere dall'uomo l'essere dell'ente che si vuole analiticamente esaminare. Inoltre la mancata esecuzione di un'analisi del corpo rispetto all'utilizzo del termine *Hand* presente nei composti *zuhanden* e *vorhanden* va letta in una chiave fenomenologica, secondo cui ciò che dirige l'attenzione è la cosa stessa, e non le parole (cfr. J.-F. Courtine, *Donner/Prendre: La Main*, in «Heidegger Studies», 3/4 (1987-88), pp. 25-40).

³ Cfr. M. Heidegger, *Zöllikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, p. 292 (trad. it. di Antonello Giugliano, *Seminari di Zöllikon*, Guida, Napoli 2000, p. 146).

⁴ Alcune righe del trattato inedito *Besinnung* danno conto di tale posizione: «*Fuga dall'essenza*. Da che cosa sappiamo noi l'essenza dell'uomo? E dove vediamo e poniamo l'essere essenza dell'essenza? Né raggiungimento né innalzamento e nemmeno superamento "dell'uomo" come finora è, bensì prima sapere della sua essenza e della storia della sua essenza; l'uomo come animale, perciò corpo – anima – spirito, spirito solamente conseguenza e accrescimento dell'animalità» (M. Heidegger, *Besinnung*, HGA 66, a cura di F.-W. von Herrmann, 1997, p. 138).

⁵ Su questo tema rimandiamo al capitolo III del nostro «*Rimanga il ringraziamento*». *Saggi su Heidegger*, Orthotes, Napoli 2020.

soprattutto l'intenzione di non utilizzare alcun metodo riduzionistico per coartare oggettualmente il corpo, occultandone l'eccedenza, come cercheremo di mostrare.

È quindi soprattutto in virtù della dimensione che si apre alla meditazione heideggeriana grazie alla svolta storico-evenemenziale, che il corpo viene alla luce in modo affatto nuovo, con considerazioni originali e fruttuose. La tesi, che vogliamo qui sostenere e argomentare, è che proprio in virtù di un accesso che non rende il corpo oggetto, sia possibile riuscire a considerarlo in termini eccedenti rispetto a ogni riduzione "mondana". In altri termini, considerare il corpo come momento di custodia veritativa di un modo di essere del vivente umano, che non può venir tradotto in espressività completa, rende compostibili le diverse modalità in cui di volta in volta il corpo stesso viene alla propria "sussistenza", diviene *Bestand* nel lessico heideggeriano, ossia reso oggetto e fondo a disposizione, attraverso una mera valutazione quantitativa della materia di cui è composto, ovvero la sua definizione effettiva fino ad una eventuale dimensione virtuale resa possibile dalla tecnologia digitale dei nostri tempi.

L'elemento terragno del corpo

Se l'analitica dell'esserci non offriva una trattazione esaustiva della dimensione corporea dell'essere uomo dell'esserci, sarà il fenomeno della "terra", lasciato emergere nella sua problematica fenomenalità, che fornirà ad Heidegger un accesso peculiare e fecondo ad aspetti che rimangono reconditi rispetto alla possibile intellesione dei riferimenti mondani. La terra, a partire dal pensiero dell'evento, è ciò che rende manifesta nella sua caratteristica modalità la natura e le cose naturali, le cose d'uso nella loro cosalità, l'opera d'arte nella sua contesa col mondo, il linguaggio nel suo carattere fonetico e il *Dasein* nella sua corporeità⁶. È quindi a partire dalla terra, e dalla sua caratterizzazione, che possiamo riuscire a trovare un accesso alla questione del corpo, non negletto dalla necessità di lasciar emergere gli esistenziali come nell'analitica dell'esserci.

Heidegger propone una prima importante trattazione della terra nel saggio del 1935 su *L'origine dell'opera d'arte*, appellandola ciò su cui e in cui

⁶ Cfr. W.-F. von Herrmann, *Transzendenz und Ereignis*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2019, p. 182.

l'uomo fonda il proprio abitare⁷. La terra è descritta come “fondamentale” perché è il punto a partire da cui l'esserci, l'ente che comprende l'essere, dispiega la sua propria possibilità, dimorando estaticamente in un mondo. Ma in queste pagine la terra è anche intimamente connessa al diradarsi [*lichten*] per opera di quella che i Greci chiamavano *physis*, la natura che da una parte accade come sorgere e venir fuori di figure definite (il toro, l'aquila, il serpente e il grillo), ma che nel contempo libera lo spazio per il mostrarsi della terra. «La terra è ciò in cui lo schiudersi di ogni schiudentesi, e ciò in quanto tale, si ricustodisce. In ciò che si dischiude la terra dispiega la sua presenza come ciò che custodisce»⁸. La terra lascia che si manifesti ciò che si schiude in una sua propria peculiarità, quella della *Bergung*, della custodia che tiene in serbo celando⁹. Ecco allora che nell'esposizione propria all'opera d'arte vigono due elementi essenziali: quello del mondo, che l'opera espone nella sua apertura, concedendo alle cose mondanamente la loro distanza e prossimità, e quindi il proprio riferimento significativo a tutto ciò che si mostra; e l'altro tratto essenziale, quello della terra, che investe l'aspetto *vordergründig*, ossia di ciò che precede ogni possibile *scrutatio* intellettuale. Questo elemento terragno dell'opera concerne la materia, come dicevamo poc'anzi, per cui se l'opera es-pone [*stellt auf*] un mondo, in essa si manifesta simultaneamente il ri-porsi [*sich zurückstellen*] dell'opera stessa nella pesantezza della pietra, nella malleabilità del legno, nella durezza del ferro, nella lucentezza del colore, nella sonorità della musica. La terra «è ciò che emerge custodendo. La terra è ciò che pazientemente e infaticabilmente non è costretta a nulla»¹⁰. Ma la terra è anche «*der heimatische Grund*», il fondamento natio, ciò a partire da cui il tempio si erge per aprire un mondo, e anche la radice di questo mondo, che si àncora a una terra, a una casa [*Heim*] a cui si appartiene.

Quest'ultimo tratto distintivo ci sembra estremamente importante: ciò

⁷ Dean Komel ricorda giustamente che anche in *Sein und Zeit*, e precisamente nel mito della *Cura*, è presente un rimando al *Tellus*, che, avendo prestatato la materia, contendeva alla *Cura* e a *Giove* la proprietà della creatura di fango cretoso formata dalla *Cura* a cui *Giove* aveva infuso lo spirito (cfr. *Sein und Zeit*, HGA 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1977, p. 262; cfr. D. Komel, *Die Erde als phänomenologisches Thema*, in H. Hüni, P. Trawny (Hrsg.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Duncker & Humblot, Berlin 2002, p. 58).

⁸ M. Heidegger, *Holzwege*, HGA 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2003², p. 31 (trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 31).

⁹ Abbiamo già indicato altrove i passi in cui Heidegger utilizza tale lemma (cfr. «Rimanga il ringraziamento», cit., p. 166), qui ricordiamo solamente che nel *Grimmsche Wörterbuch* il verbo *bergen* viene traslato con *servare, tueri, tegere, celare*.

¹⁰ M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 32.

che emerge è una dimensione di indisponibilità che accompagna l'ergersi dell'opera nel suo esporsi, per cui l'intangibilità della terra è il connotato distintivo di ogni opera d'arte. Se la terra appare imprescindibile, in quando dona la possibilità all'opera di esporsi, questa possibilità è accompagnata sempre da un riporsi in sé, in maniera tale che quanto esposto risiede su di un fondo insondabile. I riferimenti mondani che donano di volta in volta significato all'opera d'arte, sia come fondazione istituyente di un mondo sia anche come ente sussistente – quale oggetto di studio di storici dell'arte, oppure come oggetto di scambio nel mercato delle aste – sono tutte figurazioni dell'opera d'arte che non potranno mai prescindere da questa insondabilità della materia, in cui e su cui l'uomo stesso costruisce il suo mondo abitativo, la terra. Pesare la massa di un blocco di marmo ci può fornire una dimensione computistica, così come le misure dell'altezza e della sua base, ma non ci renderà possibile la penetrazione della materia del marmo stesso, che in quanto tale rimarrà sempre al di là della volontà di oggettificare ciò che ci circonda secondo parametri tecnico-scientifici, anzi l'impossibilità di penetrare la pietra nel suo essere pietra – il suo essere *weltlos*, come diceva Heidegger ai suoi studenti qualche anno prima – mette in chiaro l'impotenza del volere umano. La terra, dunque, viene sì alla luce nell'aperto dell'opera, ma solo nel modo del rinserrarsi in sé, salvaguardando il suo essere terra, scansando ogni tentativo di schiuderla.

Heidegger chiama contesa [*Streit*] il modo attraverso cui e in cui l'opera fa sì che mondo e terra si affermino nel loro autentico modo d'essere. L'esposizione di un mondo, e la proposta della terra da parte dell'opera d'arte, rendono la contesa propriamente tale, ossia lasciano che il mondo si stagli nella sua esposizione, contendendo con la terra la sua proposta. In questa quiete agonistica di mondo e terra accade la verità dell'opera d'arte, che è da intendere in connessione con quanto già in *Sein und Zeit* Heidegger aveva scritto a proposito della *aletheia*: la verità è una rapina [*Raub*], accade nel momento in cui l'ente è strappato dall'ascosità¹¹. La contesa di terra e mondo nell'opera d'arte non è quindi da intendere come una considerazione riguardante esclusivamente l'estetica, quanto piuttosto come l'evidenziazione di ciò che a partire dagli anni Trenta è sicuramente una questione centrale del pensiero heideggeriano, l'interpretazione della verità intesa come accadere, ossia come storia¹². È notorio quanto e come queste nuove

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 294.

¹² Opportuno ricordare il corso universitario del semestre 1931-32 dal titolo *Dell'essenza della verità (Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet)*, HGA 34, hrsg.

posizioni confluiranno nel ciclo dei trattati inaugurati dai *Beiträge*.

Prima di proseguire nell'esame del concetto di terra e dei nessi che si aprono con la trattazione del corpo, soffermiamoci su alcune interpretazioni che mostrano importanti orizzonti ermeneutici, utili a cogliere l'effettiva portata filosofica di questo lemma. In un'introduzione a un'edizione singola della suddetta conferenza, Hans Georg Gadamer sottolinea la sorpresa suscitata dall'utilizzo del termine terra come contraltare del mondo (concetto già noto e centrale dell'analitica di *Sein und Zeit*), ma non solamente perché nuovo nel lessico heideggeriano. Se, infatti, il mondo appariva come la totalità in cui si succedono le autointerpretazioni dell'essere umano, «nel concetto di terra risuonava qualcosa di miticamente o gnosticamente originario, che poteva avere diritto d'asilo al massimo nel mondo della poesia»¹³. Però la terra forniva ad Heidegger la possibilità di lasciar emergere l'elemento "storico" della verità, ossia il suo accadere, che è sempre da intendere come *manifestatio e privatio*. Tale accadere è da intendere solo paradigmaticamente come quello dell'opera d'arte¹⁴, che non è ridicibile al senso attribuito dall'artefice, e nemmeno a quello del fruitore, ma dall'emergere della verità nella contesa tra mondo e terra, non unicamente dell'opera d'arte, ma dell'essere stesso. La verità dell'opera d'arte non risiede dunque nell'esposizione del mondo, ma nella tensione di questo con ciò che d'insondabile emerge nell'esposizione stessa.

Una lettura diversa della terra, anche se concorde nel sottolineare l'importante novità introdotta successivamente all'analitica dell'esserci, è quella proposta da Eugen Fink. Dopo aver reiterato, infatti, sia in *Sein und Zeit* che nel saggio *Vom Wesen des Grundes* posizioni di estremo soggettivismo riguardo la questione del mondo, dato che quest'ultimo si rivelerebbe come un esistenziale dell'esserci¹⁵, Heidegger avrebbe operato una svolta

von H. Mörchen, 1988), nonché la famosa conferenza, pubblicata successivamente nei *Seignavia*, che porta lo stesso titolo delle lezioni *Vom Wesen der Wahrheit* (cfr. *Wegmarken*, HGA 9, hrsg. von W.-F. von Herrmann, 1996³, pp. 177-202).

¹³ H.G. Gadamer, *Zur Einführung*, in M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam, Stuttgart 1960, p. 99.

¹⁴ È necessario precisare che nella stessa conferenza Heidegger descrive modi ulteriori in cui accade la verità, oltre al suo porsi in opera nell'opera d'arte: «Un'altra modalità in cui la verità si dispiega è l'azione che fonda lo Stato. Un'altra modalità in cui la verità giunge a risplendere è la prossimità di ciò che non è semplicemente un ente, ma ciò che è più essente dell'ente. Un'altra modalità ancora in cui la verità si fonda è il sacrificio essenziale. Un'altra modalità in cui la verità diviene è il domandare del pensatore, domandare che in quanto pensiero dell'essere, nomina quest'ultimo nella sua dignità di essere domandato» (M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 49).

¹⁵ Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, pp. 149 ss.

“cosmologica” con la conferenza sull’origine dell’opera d’arte, specificatamente con l’introduzione del concetto di terra. Se, infatti, il concetto di mondo non pare aggiungere nulla a quanto già descritto nelle opere precedenti, massimamente significativo è il fatto che esso sia ora contrapposto alla terra. «È molto difficile indicare in breve che cosa sia la terra. La cogliamo nel modo migliore come la natura elementare, come l’oscuro fondo originario che sostiene ogni cosa, ma nel suo sostenere rimane impenetrabile»¹⁶. Se la verità ora accade nella contesa di questi due elementi, nella manifestatività del mondo che è sostenuta dalla forza contrastiva della terra che si richiude in sé, allora essa non è più da intendere esistenzialmente, ossia a partire dall’esserci, ma dall’irrompere nel modo dell’ente, dalla verità come *aletheia*. Con il porre in opera la verità nella contesa si apre per il pensiero la possibilità di pensare il mondo in senso cosmologico. Riferendosi alla terra, intesa come ciò che sostiene tutto quello che appare individualizzato nell’apertura del mondo, e così i “mondi” stessi dell’uomo come gli dèi, Heidegger si richiama al canto di lode di Nietzsche e agli inni del tardo Hölderlin. Per questo motivo, conclude Fink, l’esortazione dello Zarathustra di rimanere fedeli alla terra, non va giudicata come l’*hybris* di una generazione senza dio, quanto come il motto per il pensiero del futuro.

La terza interpretazione della terra con cui vogliamo qui interloquire è quella offerta da Michel Haar, proposta in un suo attento e raffinatissimo lavoro ermeneutico, che pone questo elemento al centro della sua lettura di Heidegger fin dal titolo: *Le chant de la terre*. Ebbene la terra è mostrata da Heidegger come “supporto” che tiene e mantiene ogni cosa, e proprio per questo essa rimane negletta, tacitata, dimenticata e ridotta a niente¹⁷. Il fatto che la terra si nasconda, significa che non rimanda mai a una totalità, a un’idea metafisica dell’integralità dell’ente, poiché appare sempre come tratto complementare del mondo. Ed è proprio grazie al mondo, infatti, che essa si mostra, rimanendo tuttavia al contempo disponibile e inaccessibile, svelata e nascosta. Ecco perché Haar ritiene che con il concetto di terra in Heidegger ci sia una figurazione di una *physis* che non intende inaugurare una nuova filosofia della natura, quanto un limite della storia, l’impensato della storia stessa. La terra, dunque, è innanzitutto la *lethe* della *aletheia*, la *physis* che ama nascondersi, ma che non è identificabile, però, come mera oscurità, poiché la sua opacità deve pur sempre manifestarsi. Questa manifestazione

¹⁶ *Ivi*, p. 173.

¹⁷ Cfr. M. Haar, *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l’histoire de l’être*, L’Hermé, Paris 1985, pp. 106 ss.

della terra in ciò che si disvela dell'essere rimane in sé impenetrabile, dando luogo a ossimori: essa è apertamente latente, manifestamente nascosta, e rimane essenzialmente legata a quello che appare il suo nemico, il mondo, cui non può rinunciare. Ma questo mondo, afferma Haar, sembra avere un nesso essenziale con il concetto istoriale di epoca, con il destino che avvolge un popolo; proprio rispetto a questa configurazione istoriale la terra appare allora come fondo non istoriale, che abbisogna del mondo per figurare sulla scena della storia. Nonostante la configurazionemondana, la terra rimane ancorata al suo fondo trans-epocale, sorda ai tentativi di esplicitarla, di portarla a es-pressione, ossia di renderla oggetto pienamente svelato. La terra in definitiva è il luogo in cui si radica lo stesso albero della metafisica, ciò da cui il sapere filosofico trae il proprio nutrimento.

Le tre interpretazioni di Gadamer, Fink e Haar aprono orizzonti di comprensione al concetto di terra che se da una parte rendono ragione della cosiddetta svolta, mostrando l'accadere storico della verità, l'accesso alla questione cosmologica o l'assunzione di elementi liminari della storia del pensiero in vista di una riflessione sulla sua istorialità, tuttavia non colgono il nesso che la terra contiene con la questione del corpo. Sarà nel primo dei trattati inediti, coevo alla conferenza, che Heidegger porrà in relazione l'elemento terragno con il corpo¹⁸.

I venturi e la contesa di terra e mondo

Per cercare di chiarire questo nesso composito tra ciò che Heidegger indica con terra e il corpo dell'essere-uomo, prendiamo come abbrivio il seguente passo dei *Beiträge*:

L'essenza del popolo si fonda nella storicità di coloro che appartengono *a sé in base* all'appartenenza al dio. Solo dall'evento, in cui tale appartenenza si fonda storicamente, scaturiscono le ragioni per cui la "vita" e il corpo, la generazione e il genere, la stirpe e – in una parola fondamentale – la terra appartengono alla storia e a loro modo la riprendono in sé, e in tutto ciò non fanno che servire alla

¹⁸ In questo breve esame del concetto di terra abbiamo lasciato volutamente da parte quanto Heidegger assume dagli inni di Hölderlin, sia l'inserimento della terra nel *Geviert*, ossia l'intimità di terra e cielo, uomini e dèi nella "Quadratura". Per una ricognizione dell'uso del *Geviert* negli anni dei trattati rimandiamo al prezioso saggio di A. Ardovino, Praeludia quaternitatis. *Apunti sull'archeologia del Geviert nei "trattati inediti" (1936-1942)*, in A. Ardovino, V. Cesarone (a cura di), *I "trattati inediti" di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano 2020, pp. 219-250.

contesa di terra e di mondo, sorretti dall'intimo pudore a non essere mai un condizionato. La loro essenza, infatti, in quanto intima a tale contesa, è al tempo stesso vicina all'evento¹⁹.

Cerchiamo ora di rinvenire l'ordito di questa lunga citazione, lasciando emergere i tratti che in misura maggiore interessano il nostro discorso, ossia di chiarire il nesso essenziale tra corpo, terra ed evento appropriante. Il passo citato è contenuto nella compagine dedicata ai "venturi", ossia a coloro che, nell'era dell'abbandono dell'essere [*Seinsverlassenheit*] e dell'affarismo [*Machenschaft*], continuano a cercare, rimanendo vigili ed estranei ai tempi, con animo pervaso di pudore di fronte alla storia, colta come tramonto. I venturi sono coloro che continuano a domandare, colmi di ritegno nel «cercare il luogo e il modo in cui sia possibile fondare e portare in salvo [*sich gründen – bergen*] la verità dell'essere»²⁰.

Ora va innanzitutto considerato che l'essere se stessi dei venturi, ossia ciò a cui si tende col domandare, non è il risultato di un cammino preventivamente organizzato, il raggiungimento di una meta prefissata, quanto il procedere in direzione della prossimità dell'essere. Ciò significa che è il cercare che porta a se stesso colui che cerca, ed è lì, nell'ipseità dell'esser-ci, che si apre la radura e il velamento dell'ente. Nell'accadere dell'appropriazione della verità dell'essere l'ente «si eleva» al dominio della sua essenza, ossia l'ente non è più considerato secondo la sua utilità o il suo "valore", e quindi il sapere su di esso non è assunto per implementare una operatività funzionale. Il sapere, se veritiero e autentico, insisterà piuttosto sulla storicità del sapere sull'ente così come si è venuto a stratificare nel corso dei secoli, riuscendo a sostare nell'ambito in cui porre domande sugli enti, ciascuno a suo modo, sulla cosalità della cosa come sul «respirare» di piante e animali. A una lettura attenta dei *Beiträge* non sfuggirà la presenza di un monito costante da parte di Heidegger: l'esserci è l'ente che deve compiersi, che non è dato, e nemmeno pre-figurato. Guadagnare l'esserci – e conseguentemente l'essere-uomo che sull'esser-ci si fonda – rimane il compito di coloro che cercano. Estremamente importante appare questo disegno dei venturi, perché è affidato a loro il compito di custodire l'"essenza" dell'esser-ci, attraverso la dedizione allo scrutare il fondamento della verità dell'essere che è stata gettata loro. Possiamo qui anticipare un cenno alla conclusione del

¹⁹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, HGA 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1989, p. 399 (trad. it. di F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 391).

²⁰ *Ivi*, p. 398 (trad. it., p. 390).

nostro itinerario: sarà compito dei venturi custodire nella propria verità il presentarsi del corpo inteso come terra.

Ma i venturi sono tali anche in virtù di uno stato d'animo fondamentale che li contraddistingue. Questo tratto esistenziale della *Stimmung*, imprescindibile in *Sein und Zeit*, fa valere tutta la sua importanza anche nel pensiero dell'evento. Già nello "Sguardo preliminare", posto nelle prime pagine dei *Beiträge*, Heidegger aveva scritto: «Lo stato d'animo fondamentale del pensiero nell'altro inizio oscilla tra gli stati d'animo che solo approssimativamente si possono chiamare: lo sgomento [*das Erschrecken*], [...] il ritegno [*die Verhaltenheit*], il pudore [*die Scheu*]»²¹. Sgomento e pudore figurano come stati d'animo guida nella compagine chiamata *Der Anklang*, la risonanza, dove si sperimenta l'abbandono dell'essere, che però per coloro che pensano è anche motivo del risuonare dell'evento, rispetto a cui lo stato d'animo è il timore. Se sgomento e pudore dirigono l'animo nei confronti dell'abbandono e del risuono dell'evento, ciò che dà il tono profondo alla situazione emotiva di fonte all'evento appropriante è il ritegno. La *Verhaltenheit* – che però è da intendere più come un intensivo di *anhalten*, ossia tenersi a ciò che si annuncia – vige nel momento in cui l'esserci si apre alla reciproca indigenza e coappartenenza di essere ed esserci; l'articolarsi circolare appare ineludibile: sopportare l'abbandono dell'essere e affrontare la mancanza e l'avvento degli dèi causano entrambi il ritegno, così come il ritegno «dispone alla docilità», al cospetto di ciò che così si annuncia²². Il ritegno è allora lo stato d'animo fondamentale proprio all'accoglimento del getto dell'essere, che attende il progettante schiudersi comprensivo da parte dell'esserci; ma il ritegno è anche l'atteggiamento emotivo al cospetto del sottrarsi degli dèi e il disporsi all'accoglienza del dio. Ecco allora che i venturi sono coloro che nello stato d'animo della *Verhaltenheit* sono *bestimmt*, destinati/determinati/intonati, dall'ultimo dio²³. Vedremo in seguito come queste disposizioni d'animo siano da intendere non emotivamente, ma connesse alla corporeità.

²¹ *Ivi*, p. 14 (trad. it., p. 43). Per un'accurata analisi della questione delle *Stimmungen* nei trattati inediti si veda A. Caputo, *Il mutamento delle Stimmungen nei volumi 65-71 della Gesamtausgabe*, in A. Ardivino, V. Cesarone, *op. cit.*, pp. 147-164.

²² M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 252 (trad. it., pp. 255-256).

²³ Per descrivere il domandare sull'essenza della verità, sul suo essenziarsi e sulla sua disvelatezza Heidegger utilizza qui un termine fondamentale dell'analitica dell'esserci, quello della risolutezza, *Entschlossenheit*. Per una puntuale disamina dell'utilizzo di questo termine all'interno dei *Contributi* rimandiamo al saggio di A. Fabris, *Il problema della decisione in Heidegger, con riferimento ai Beiträge zur Philosophie*, in A. Ardivino, V. Cesarone, *op. cit.*, pp. 103-117.

Ora, ritornando alla citazione da cui siamo partiti, due sono gli elementi ancora da chiarire, il popolo e la sua appartenenza all'ultimo dio. Partiamo da quest'ultimo: chi è l'ultimo dio? È il nome per il divino che corrisponde all'essenziarsi della verità dell'essere, quel dio o divinità che nella radura dell'essere appare o si sottrae²⁴. Il popolo, cui qui si accenna invece, non va accostato a quello protagonista della propaganda nazionalsocialista (e anche magnificato dallo stesso rettore Heidegger qualche anno prima²⁵), poiché il suo essere popolo va pensato non su sangue e suolo, bensì a partire dal riferimento alla verità dell'essere. Il popolo allora è "propriamente" tale nel momento in cui riceve la sua storia in forza del ritrovamento del proprio dio. In tal modo il popolo viene indotto a procedere oltre sé, ossia a non fondarsi su se stesso, ma sull'accadere della verità dell'essere. Decisivo è inoltre il modo in cui il popolo si trattiene al cospetto di questa verità, che si presenta prima di tutto come *Bergung*, ossia come custodia, come messa in salvo dell'ente che si rivela nel suo rinserrarsi in sé. L'indisponibilità nei confronti della verità dell'ente sottrae il popolo dal pericolo di avvitarci su se stesso, vale a dire dal condizionare l'ente – rendendolo fondo disponibile – e quindi idolatrare se stesso come l'incondizionato²⁶. Il popolo non è già dato, i cercatori devono essere "pre-parati", e questo può accadere nel momento in cui si fondano nel proprio essere come *esser-ci*. Ecco che si presenta nuovamente il compito di guadagnare l'esser-ci, per fondarvi l'essere del popolo, ossia dei venturi al cospetto dell'ultimo dio. In ciò consiste l'appartenenza del popolo all'evento appropriante, e da questa appartenenza il popolo può ricavare la sua storia.

Ora quale significato attribuire alla connessione che Heidegger propone successivamente tra storia dell'essere e fondazione [*Begründung*] del vivere, del corpo, della generazione, del genere e della stirpe, in una parola

²⁴ Cfr. W.-F. von Herrmann, *op. cit.*, p. 203. Preferiamo utilizzare la minuscola quando dio non indica la persona divina della tradizione giudaico-cristiana, ma una determinazione filosofica, metafisica o meno, del divino.

²⁵ Ci permettiamo di rimandare al nostro *1933-1934: Il Volk del "Rettore" Martin Heidegger*, in: *Popolo e popoli*, in «Hermeneutica», 2013, pp. 253-278, per quanto privo di riferimenti ai *Quaderni neri*.

²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 398, (trad. it., p. 390). W.-F. von Herrmann è del parere che in questa disamina della condizionatezza del popolo ci sia una evidente critica dell'idolatria del popolo del regime nazionalsocialista (cfr. *op. cit.*, p. 209), sottolineata anche dall'uso dell'aggettivo *volkhaf* al posto di *völkisch*. La nostra traduzione italiana del seguente passo cerca di rendere in maniera più perspicua quanto inteso da Heidegger: «Ma come deve trovarsi il dio, se non sono quelli che *per* questo *cercano* in maniera tacita e in quanto cercatori devono perfino stare apparentemente *contro* il "popolo" non ancora popolaresco [*volkhaf*]!» (M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 398).

della terra? Scontato forse, ma sicuramente opportuno, è ricordare la volontà di trarre fuori questi aspetti dall'ambito di una semplice naturalità, evitando una ovvia e irriflessa reiterazione della metafisica dell'animale rispetto all'essere-uomo. Ma di importanza fondamentale è l'inclusione di quello che di primo acchito può sembrare "naturale" in quella che Heidegger stesso definisce *Grundwort*, una parola fondamentale: la terra. Perché la terra, infatti, come abbiamo cercato di spiegare precedentemente, appartiene alla storia dell'essere, anzi l'articola per mezzo della contesa con il mondo. La terra allora, e tutti gli elementi "naturali", tra cui il corpo, appartengono a questa storia, ma la loro appartenenza si configura come un *zurücknehmen*, ossia essi riprendono in sé la storia non istorialmente, e in tal modo rendono servizio alla contesa. Estremamente interessante appare la chiosa di questo passo: queste attività "naturali" si dispiegano a partire da un intimo timore [*Scheu*], dallo stato d'animo fondamentale cui abbiamo accennato precedentemente, che preserva dal pericolo di essere un incondizionato. Quindi il corpo, appartenente alla terra, è ciò per cui e in cui di volta in volta accade la contesa con il mondo, ma proprio questo essere parte terragna della contesa fa sì che il corpo non sia da considerare come un ente a disposizione quale risorsa [*Bestand*], e nel contempo, proprio per il suo essenziale legame al mondo, non può ritenersi un incondizionato. Se riconduciamo il corpo all'elemento agonistico della terra nella contesa col mondo, allora riusciamo a pensarlo lontano da ogni animalità, in stretta connessione con l'evento appropriante, ossia con il fondamento della verità dell'essere, di cui il *Dasein* testa l'abissale sondabilità.

Il vivere in carne e ossa

Quanto detto a proposito del corpo e della terra può venire a chiarirsi meglio se cogliamo le differenze rispetto a quanto accade nell'atto finale della metafisica, collocato da Heidegger nell'interpretazione dell'ente come volontà di potenza nella filosofia di Nietzsche. Proviamo quindi a sovrapporre le due figurazioni, quella dell'accadere della verità nella contesa e quella nietzschiana della fisiologia dell'arte, per cercare di comprenderne i contorni.

Quasi al termine della prima parte del volume su Nietzsche, Heidegger commenta il seguente frammento dell'opera mai scritta, *La volontà di potenza*:

Posto che l'“*anima*” fosse un pensiero attraente e misterioso, da cui i filosofi si sono a ragione separati contro voglia – ciò che essi imparano oggi a barattare con quello è forse ancor più attraente, ancor più misterioso. Il corpo umano, in cui rivive e si incarna tutto il passato prossimo e remoto di ogni divenire organico, il corpo attraverso il quale, al di sopra e al di là del quale sembra che scorra un immenso fiume invisibile: ecco un pensiero più meraviglioso della vecchia “*anima*”²⁷.

Forse, aggiunge Heidegger, questo corpo è la cosa più certa, come scrive poco dopo Nietzsche, tanto che è del corpo essere *begeistert*, ispirato, e quindi l'ispirazione non sembra inerente né all'anima né allo spirito. Ma probabilmente questa certezza che riguarda il corpo è solo una finzione, oppure una “svista”; d'altronde anche Nietzsche, così attento alla fisiologia del corpo, ne sottolinea in questo frammento l'aspetto di mistero. Ecco che allora Heidegger scrive: «La vita vive essendo corpo [*Das Leben lebt, indem es leibt*]²⁸, ma questo essere corpo è bene intenderlo come essere “in carne e ossa”. Rispetto a questa modalità di vivere del corpo, noi conosciamo ciò che intercettiamo dall'osservazione della sua fisiologia, di cui ormai sappiamo molto e su cui siamo pieni di certezze; e però non abbiamo ancora meditato su che cosa sia il *Leiben*, il vivere in carne e ossa. L'essere corpo è qualcosa di diverso rispetto al “portarsi dietro un corpo”. Innanzitutto *Leiben* è ciò in cui tutti gli svolgimenti e i fenomeni della vita del vivente ricevono un carattere di processo. Tale essere corpo è qualcosa di cui abbiamo continuamente esperienza, anzi è la prima esperienza, ed è su questo che dobbiamo meditare; e tuttavia *Leiben* rimane una parola oscura. Qui Heidegger accenna a una similitudine che potrebbe apparire straniante, ma che, sulla scorta della disamina della terra, dovrebbe essere per noi chiara: come appare semplice e allo stesso tempo oscuro ciò che chiamiamo gravitazione e caduta dei corpi, allo stesso modo, ma in maniera diversa, semplice e oscuro è l'essere corpo di un vivente, il suo essere in carne e ossa:

L'essere corpo della vita non è qualcosa di per sé separato, incapsulato dentro il “corpo fisico” [*Körper*] – inteso quale ci può apparire il corpo vivente [*Leib*], al contrario il corpo vivente è nello stesso tempo condotto e passaggio [*Durchlaß - Durchgang*]. Attraverso questo corpo vivente fluisce un flusso di vita di cui noi di volta in volta avvertiamo soltanto una parte minima e sfuggente, e questo, a sua

²⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, vol. VII, t. III, a cura di S. Giannetta, Adelphi, Milano 1975, pp. 242-243.

²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche (1936-1939)*, HGA 6.1, hrsg. von B. Schillbach, 1996, p. 509 (trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 465).

volta, sempre secondo la ricettività del rispettivo stato corporale. Il nostro corpo stesso è immerso e lasciato sospeso in questo fluire della vita, e da questo flusso è trasportato e trascinato via o anche sospinto ai margini²⁹.

Con la chiave ermeneutica della terra quanto qui detto a proposito del corpo vivente acquisisce un evidente nitore. Non si tratta solo di distinguere il corpo che ho da quello che sono – come invitava a pensare l'antropologia filosofica di Helmuth Plessner³⁰ – ma di vedere che il *Körper* non è l'involucro del *Leib*, ossia ciò che appare all'esterno, quello per mezzo del quale il corpo vivente appare. Il *Leib*, invece, è quanto in maniera semplice e tuttavia oscura è sempre presente e si fa percepire, ma in maniera schiva; anzi è esso che fa fluire la vita. Vi è una ricettività dello stato [*Zustand*] del corpo che pare riuscire a raccogliere solo in maniera difettiva quanto il *Leiben*, il vivere in carne e ossa, porta con sé. A che cosa si riferisce qui Heidegger? Ci tornano alla mente le parole riguardanti l'arrossire delle guance di cui parlerà agli psichiatri nel seminario organizzato qualche anno dopo da Medard Boss: il rossore delle gote raccoglie e trasmette qualcosa che appartiene proprio al vivere in carne e ossa³¹. Infine Heidegger sembra accennare qui a un flusso consistente in una propria temporalità, distinta rispetto a quella del corpo vivente stesso; egli parla di uno stare sospeso all'interno di questo flusso, come se ci fosse un corpo proprio temporalizzato all'interno di un flusso temporalizzante, che si cura di sospingere il nostro corpo, fino a portarlo ai margini del flusso stesso. Ma tutto questo, appunto, rifugge ogni osservazione. Come si potrebbe, in effetti, accorgersi del corpo vivente che invecchia? Certamente mediante una successione di immagini che mostrano l'avvizzire della nostra pelle e l'incurvarsi delle spalle potremmo averne una indubbia dimostrazione. Ma siamo sicuri che queste manifestazioni esteriori del corpo fisico possano rendere affatto ragione dell'invecchiare del corpo vivente, del suo procedere, anzi del suo essere sospinto, ai margini del flusso della vita? Possiamo qui richiamare le parole di Paul Valery, e leggerle heideggerianamente: «*Ce qu'il y a de plus profonde dans l'homme c'est la peau*»³². Ma la profondità di cui qui si parla è proprio il limite inaccessibile di ciò che la pelle rivela e nasconde. Torneremo tra breve su questa sugge-

²⁹ *Ibidem* (traduzione leggermente modificata).

³⁰ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 186.

³¹ Cfr. M. Heidegger, *Zöllikoner Seminare*, cit., p. 118 (trad. it., p. 138).

³² P. Valery, *L'Idée fixe*, in *Oeuvres*, vol. II, éd. par H. Hytier, Gallimard, Paris 1960, pp. 215-216.

stiva citazione, dopo aver affrontato la disamina della nietzschiana fisiologia dell'arte da parte di Heidegger.

L'arte in Nietzsche viene determinata ed esperita attraverso l'estetico, ossia per mezzo dei sentimenti da parte dell'uomo, ed è qui che bisogna rinvenire l'origine della produzione e della fruizione del bello. Ma sentimento, sentire, sentirsi non possono che avere per Nietzsche una matrice fisiologica, ecco perché l'estetica deve essere fisiologia. Nietzsche lascia però solamente una serie di appunti su questo tema, intitolati *Per la fisiologia dell'arte*³³, ed è su questi punti che Heidegger incentra l'ermeneutica del corpo in Nietzsche nel primo dei due tomi a lui dedicati. L'intento di Heidegger è quello di riuscire a trovare una forma che possa rendere ragione di ciò che viene chiamata "volontà di potenza", rinvenendola nell'arte e nel connubio nietzschiano tra arte e fisiologia. L'arte si presenta nietzschianamente come movimento opposto rispetto al nichilismo, in quanto pone nuovi valori e così facendo si contrappone alla *décadence*³⁴; al tempo stesso l'arte va compresa solo a partire dalla fisiologia, ossia questa deve fornire gli strumenti per capirla. Se di primo acchito la posizione può sembrare assurda – come possono processi nervosi determinare ciò che chiamiamo "senso"? – considerare il fisiologico non opposto, ma strutturale a tutto quanto v'è di psichico, dona una prospettiva nuova alla questione. Gli stati sentimentali estetici, infatti, sono da considerare certamente psichici, ma nella loro corrispondenza a stati corporei. Vi è dunque qualcosa di unitario, l'unione dello psichico e del corporeo, che configura la "natura" vivente dell'uomo³⁵. La creazione e il godimento artistico si fondano quindi sull'unità di elementi psichici e corporei, sulla vita degli individui.

Proprio la prima affermazione di *Per una fisiologia dell'arte* riporta l'esigenza di riconoscere l'ebbrezza [*Rausch*] come presupposto della creazione-fruizione dell'arte, ed è quindi necessario rinvenirne le cause. Queste non possono che risiedere negli stati psico-fisici dell'artista, ossia nella natura

³³ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, vol. VIII, t. III, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974, pp. 319-320

³⁴ Per un chiarimento del rapporto tra fisiologia e *décadence* in Nietzsche si veda il lavoro di C. Piazzesi, *Nietzsche: fisiologia dell'arte e décadence*, Conte, Lecce 2003, per quanto privo di riferimenti all'interpretazione di Heidegger. Su quest'ultimo aspetto si vedano invece i saggi di raccolti in W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, a cura di C. La Rocca, Parnaso, Trieste 1998. All'interpretazione dell'importanza di Nietzsche per il cammino di Heidegger a partire dalle lezioni del 1936 è dedicato lo studio di M. Heinz, "Schaffen". *Die Revolution von Philosophie. Zu Heideggers Nietzsche-Interpretation (1936/37)*, in A. Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder, H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und Nietzsche*, Heidegger-Jahrbuch 2, Alber, Freiburg-München 2005, pp. 174-192.

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., pp. 95-95 (trad. it., p. 104).

vivente dell'uomo dove trovano attuazione «*naturhaft und naturförmig*», secondo la natura e la forma naturale, sia l'agire che e il fruire artistico. È in un passo della *Götzendämmerung*, secondo Heidegger, che rinveniamo elementi chiarificatori sul rapporto tra arte ed ebbrezza:

Perché vi sia arte, perché vi sia un qualche contemplare o agire estetico, a tal fine è indispensabile un presupposto fisiologico: l'ebbrezza. L'ebbrezza deve anzitutto aver potenziato l'eccitabilità dell'intera macchina: prima di ciò non si giunge affatto all'arte. Tutte le specie di ebbrezza, per quanto diversamente condizionate, hanno la forza di realizzare ciò [...]. L'essenziale nell'ebbrezza è il senso dell'aumento di forza e della pienezza³⁶.

Se quindi lo stato estetico fondamentale è l'ebbrezza, quest'ultima si connota come aumento di forza e pienezza. Ciò significa che tale stato dell'ebbrezza contiene in sé due elementi, il primo è fisiologico, ma viene accompagnato a uno stadio superiore dal sentimento: ebbro è colui che si sente presso di sé nella pienezza dell'aumento di forza. Anche Nietzsche nella sua fisiologia dunque non può ancorarsi a una mera corporalità, ma cerca di rinvenire l'essere corpo in qualcosa che si struttura in un sentimento, che fa sì che l'essere un corpo sia innanzitutto sentirsi in un corpo, ossia presso di sé. È questo sentirsi che include, alloga e mantiene il corpo nel nostro *Dasein*: «Ma poiché il sentimento, in quanto sentirsi, è sempre in modo parimenti essenziale l'avere-sentimento per l'ente nel suo insieme, con ogni stato fisiologico del corpo è rispettivamente in sintonia un modo in cui noi ci rivolgiamo o meno alle cose intorno a noi e agli esseri umani che sono con noi»³⁷. Il sentimento, dunque, non è qualcosa di interiore, ma, in quanto sentirsi, è ciò che ci traghetta sempre al di là della semplice presenza confinata nella pelle, poiché è quello che ci permette di incontrare gli enti e gli altri esseri umani in un modo o in un altro con una determinata disposizione d'animo, che potremmo provare a superare volontaristicamente, ma non riusciamo a sostituire. La fisiologia del corpo "pulsava" proprio in questa disposizione d'animo, in questa *Stimmung*; ma si presti attenzione al capovolgimento di prospettiva: non è la disposizione d'animo che si articola sull'elemento fisiologico corporale, è invece la fisiologia che trova il suo modo d'essere a partire dallo stare fuori nella disposizione d'animo dell'essere uomo, allogato e mantenuto nell'esserci. Evidente appare allora il rifiuto di Heidegger sia di

³⁶ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, vol. VI, t. III, a cura di F. Masini, R. Calasso, Adelphi, Milano 1970, p. 112.

³⁷ M. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., p. 99 (trad. it., p. 107).

un accesso biologistico alla vita dell'essere dell'uomo, sia psichico: entrambi, proprio cercando l'interiorità in un verso o in un altro, non hanno accesso allo stato di cose [*Sachverhalt*]. Ciò che Nietzsche voleva presentarci come aspetto unitario, come forma della volontà di potenza, la fisiologia dell'arte e la sua base costituita dall'ebbrezza, si è sfaldato in due elementi, che mostrano l'impossibilità di ridurre il fisiologico al mero corporale. In quanto sentirsi nella pienezza, l'ebbrezza ci conduce sempre a una determinazione che affonda le proprie radici in una disposizione che non è presente nel corpo o nella psiche, ma che apre l'esserci all'ente nel suo insieme.

Il limite della pelle

Per concludere questa nostra piccola riflessione, ci rivolgiamo adesso a una conferenza del '64 in cui Heidegger riprende e rinnova il risultato delle questioni concernenti arte e corpo. La domanda guida riguarda lo spazio dell'opera d'arte, ed è in tale risposta che Heidegger indirizza lo sguardo sul rapporto tra uomo e spazio, riprendendo quanto aveva scritto circa trent'anni prima a proposito della fisiologia nietzschiana. Lo spazio è tale in quanto si fa spazio, si sfolta, si rende libero, egli scrive, richiamando espressamente l'etimologia del termine tedesco *Raum*. Tuttavia è evidente che questo spazializzare dello spazio rimanda a un *Sachverhalt*, a uno stato di fatto, che spesso il pensiero non riesce cogliere: va considerato, infatti, che è l'uomo che sta nello spazio – si presti attenzione, Heidegger scrive qui uomo e non esserci. Il modo in cui l'essere umano è nello spazio è quello dello *einräumen*, occupare, concedere e ordinare spazio, vien detto qui, riprendendo il rapporto tra *soma* e *topos* in Aristotele. Ma allora il configurarsi del riferimento dell'uomo allo spazio è soggettivo oppure oggettivo? Ci muoviamo in un circolo: il riferimento dell'uomo allo spazio fa sì che lo spazio spazializzi, e in questo riferirsi dell'uomo allo spazio possiamo ritrovare il rapporto appropriante tra uomo ed essere:

Lo spazio spazializza. Lo spazializzare come sfolta, sfolta come diradare [*lichten*]; diradare, liberare, render libero.

E la spazialità dell'essere umano. Lo spazializzare = Spazio solo a partire dal nostro insistere [*Inständigkeit*] nella radura, estaticamente.

Radura ed evento³⁸.

³⁸ M. Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, ed. italiana con testo a fronte a cura di F. Bolino, *Corpo e spazio*, il nuovo melangolo, Genova 2000, pp. 42-43 (traduzione leggermente modificata).

Da queste annotazioni al testo della conferenza si desume chiaramente che il corpo, nella sua segreta custodia della verità, non è un mero scrigno, ma ciò a partire da cui si insiste nella verità dell'essere intesa come radura – da qui la nostra definizione di custodia *terragna*, ossia che riposa al di là della porzione visibile di ciò che è e possiamo vedere. Il corpo nel suo oscuro “lavoro” è ciò a partire da cui riusciamo estaticamente a essere come *Dasein*, ossia a riferirci agli enti in maniera estatica, disposti di volta in volta in una situazionalità emotiva condizionante e non da noi condizionata. Ecco che allora quanto detto a proposito dei venturi e delle loro *Stimmungen* assume una nuova comprensione, che è quella della disposizione meditante, frutto di un sentirsi che è anche vita in carne e ossa, avendo però contezza di questo incondizionabile condizionamento.

Quanto detto ci permette di offrire anche uno sguardo istoriale alla comprensione del corpo vivente. La sua oggettificazione non può essere compresa se non come una delle modalità in cui si afferma la stessa verità dell'essere, seppur nella forma della *Machenschaft*, dell'affaristico commercio con essa. E tuttavia l'attestarsi del fisiologico come esclusivo elemento corporale non può che lasciare, seppur in forma celata e misteriosa, l'essere-corpo che è il vivere in carne e ossa, fondo terragno che supporta l'espressività dei corpi. Se l'esserci deve essere guadagnato, come si scrive nei *Beiträge*, allora va ottenuta un'adeguata comprensione dell'insondabile fondamento offerto dal corpo. Così come nell'opera d'arte, l'esserci comprende l'essere nel suo stare al mondo in carne e ossa sulla base di un darsi inattingibile all'esserci stesso. Heidegger sembra avere fiducia che i venturi, nell'era della protetica, dei corpi potenziati tecnologicamente, riusciranno pudicamente a tenersi all'evento, che si continua ad annunciare in modo oscuro nell'elemento terragno del corpo.

Ora, nonostante le meditazioni di Heidegger ci restituiscano un capovolgimento di orizzonte rispetto alle posizioni proprie all'analitica esistenziale, anzi un capovolgimento dell'orizzonte trascendentale a favore di una dimensionalità della verità dell'essere, la nostra impressione è che l'approccio neutralizzante del *Dasein* rispetto al corpo rimanga intatto, poiché lo sguardo resta ancorato alla purezza metafisica dell'esserci, colto nelle sue possibilità. Per il suo intero *Denkweg* Heidegger non riesce a fecondare la neutra comprensione dell'essere con due elementi fondamentali che entrano in gioco nel momento in cui questo si apre al corpo, anzi ai corpi, e non alla corporeità. Questi due elementi sono la differenza sessuale e l'invecchiamento. La neutralità dell'esserci riprende quindi in una maniera inespressa, e quasi inconfessabile, la neutralità dell'ego e del soggetto, a cui però sottintende,

almeno metafisicamente, una visione implicitamente maschile. Ma biasimare Heidegger per un'indifferenziazione sessuale e di età dell'esserci "umano", tacciandolo di metafisicità, non renderebbe giustizia alla stessa storia della metafisica. Di fatto c'è stato chi, pur con tutti i limiti di prospettiva, ha cercato di pensare speculativamente alla differenza sessuale nei confronti dell'apertura al mondo, ossia dell'azione dello spirito. Ci riferiamo al §166 dei *Lineamenti della filosofia del diritto* di Hegel, dove l'elemento femminile rappresenta il tipo sostanziale all'interno della famiglia, il passivo del puro e quieto essere in-sé, rispetto all'elemento soggettivo, l'agente-attivo che ha nella libertà della propria individuazione l'essere per-sé, il proprio isolamento e la propria autoreferenzialità³⁹. Accanto a Hegel va richiamato, pur se in modo altrettanto fugace ed esemplificativo, quanto Platone scrisse nei suoi *Nomoi* a proposito della differenza di età nel comunitario aprirsi, col canto e la danza, alle celebrazioni nelle feste della vita virtuosa come la più felice. Il legislatore, in vista di un'educazione comunitaria acquisibile con danze e cori, ordina tre gruppi distinti di cori, composti da cittadini divisi per età, perché sono le differenze d'età che determinano il rapporto tra impulsi e ragione. Se i fanciulli si dedicheranno alla celebrazione delle Muse, gli adulti saranno affidati nel loro canto alle cure e alla misura di Apollo, mentre gli anziani, assennati ma stanchi, danzeranno e intoneranno canti con l'aiuto di Dioniso⁴⁰.

L'apertura dell'essere, se anche avviene attraverso la localizzazione del corpo e nello spazio abissale aperto dalla *Lichtung*, è possibile dunque solo partendo dai corpi, ossia dalla differenza dei sessi e dalla maturazione temporale, che non possiamo considerare meri accidenti nell'accadere della comprensione dell'essere da parte dell'esserci. Il corpo vive in carne e ossa, quindi, solo nella differenza dei corpi: quella sessuale connessa essenzialmente alla differenza d'età nella generativa sfera familiare e quindi pubblica. Se, dunque, la corporeità va intesa come custodia veritativa che ci permette di spiccare il salto verso l'abisso del nostro fondamento, dal limite della nostra pelle nell'aperto della *Lichtung*, è necessario considerare che non si dà corpo se non nei corpi entro la temporizzazione degli stessi.

³⁹ Cfr. G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari-Roma 1999, pp. 144-145. Quanto qui esposto aveva avuto un'ampia trattazione già nella *Phänomenologie des Geistes* (cfr. *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 277-299).

⁴⁰ Cfr. Platone, *Leggi*, II, 664 B ss.

English title: The earthly custody of the body. On corporeality in Martin Heidegger's thought of the event.

Abstract

The contribution will try to take into account the perspective shift which occurred in Martin Heidegger's thought in relation to the comprehensive access to the body, which took place in the passage from a horizontal-transcendental perspective to one marked by the encounter between the projection of Dasein and the jet of Being. The key to unlocking this new understanding is the concept of earth, which Heidegger develops, in the first instance, in his essay about The Origin of the Work of Art. The earth, in its contrast with the world, remains that ground, never completely accessible, that preserves and safeguards an hidden truth. The analysis of passages from the Contributions to Philosophy and some pages of the Nietzsche lectures will confirm the proposed reading: the body, beyond any attempt to make it fully measurable and exploitable, remains inscrutable on the ground of feeling like a body, which must be allocated in the Dasein. This will lead Heidegger to connect the corporeality of being with the giving of space, that is, with the giving of the Lichtung of the truth of being.

Keywords: Body; Hearth; Art; Truth; Event.

Virgilio Cesarone
Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" Chieti-Pescara
virgilio.cesarone@unich.it

The body and its surplus

T

Annette Hilt

The Political Body. Plessner and Foucault on Power and Human Nature

When the news of Covid-19 spread, the first death tolls increasingly rose, we all found ourselves in a situation, where praising isolationism and closing borders against “those” who might spread the disease became a *sine qua non*. Vulnerability of individual and societal bodies became an “ideology”: and this not only among right wing parties. More than this: It became a manifestation of what Roberto Esposito calls the immunitarian trait inherent in any community. “Immunity” means “freedom from something” – like illness, criminal prosecution and jurisdiction, but also not to be accessible for criticism as we find “strategies of immunization” against arguments, and finally free from burdens that others have to bear: “*munus*” in its Latin origin can be translated as “office” with the meaning of “duty”, “burden” or “duty”, a gift that I owe or must sacrifice; the plural “*munera*” means a service for the general public. I am immune when I am relieved of this service and released from the obligation this service for a community places on me. Immunity, however, is a privilege: not everyone enjoys it – only the politician, the diplomat, the ideologist or a self-proclaimed “us, the people”, but nobody else outside this group who has stepped outside of a community of duties: To be free of such duties others have to perform for the sake of certain values or laws, means to be immune, says so Roberto Esposito¹.

Thus, vulnerability – feeling vulnerable in a state of only an ambiguous knowledge of its causes – and to prepare for securing one’s life against this vulnerability seems to function as a segregating, an excluding category: It is “them” and “us”: a perpetrator (i.e. an enemy) and a victim, on the battlefield of bodies that count differently:

¹ R. Esposito, *Immunitas: Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2015.

Keeping us alive is our first task in the deadly fight against this virus. At the same time, however, we are called upon to defend the second life, the institutionally established life, which, as such, is in turn “instituted”, i.e. able to produce new meanings. At the moment when we naturally do everything we can to keep ourselves alive, we must not do without the other life – life with others, for others and through others².

To talk about power and human nature means to be aware of such anthropological fallacies that mix in so easily when we start to think about so called universal principles – our *conditio humana* – as our bodily existence, its vulnerability and immunity as they are praised *in favor* or too often even as a higher good than a life we have to institute politically in order to gain a meaning for a life apart from only individual security which excludes itself from duties we owe to each other *and* to a community we are part of as being dependent not only on ourselves but from each other:

Yet, what about those universal principles which are counted to matter ethically: We all are vulnerable as a bodily subject, yet as we victimize ourselves too easily, bodies become subjects that no longer are universals but singularize: as the one closest to myself, my family, my country, bodies that are more valuable than others – being far away, alien, hostile. We have experienced a development of this in the current discussions about how to distribute scarce beds in intensive care units, but also whether European countries are still willingly to welcome people from the Greek refugee-camps.

A political anthropology is more important than ever. And thus, we should pose the questions, why and what for we exert our powers to immunize ourselves against others, exert our powers for a body-count between “us” and “them”: As for the “Why”, this is an important philosophical issue of scrutinizing life as a value in itself which count nevertheless obeys to culture – and to the powers of those who count; thus, it is worth to scrutinize historically and systematically about the so called *apriori* of these values.

As for the “What for”, this is a matter of how we want to understand ourselves as political bodies with not only the inclination but also the responsibility to act within and beyond fields of power our institutions and more than ever the societies in crisis of Covid-19 pandemia constitute, regulate and juridically intensify against human rights as they institute a life which bears meaning to a community – a *polis* – which is aware of the self-imposed

² So Esposito in an article for «Neue Zuercher Zeitung» from March 16, 2020: <https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-roberto-esposito-ueber-moderne-biopolitik-ld.1556128> (last check: 10/11/2020).

dangers of immunization – inclusion of a “we-identity” against an exclusion of “them” who tend to be more and more ambiguous and thus a prey for scapegoating.

What both Helmuth Plessner and Michel Foucault stand for is the conviction that subjectivity – thus, the life which bears and institute meaning beyond only an individual life – is never a substance with fixed characteristics or even values, but is rather a crossing of potencies, of indeterminacies and is inscrutable (*unergründbar*) in itself. This means not only a delimitation of our knowledge of human subjectivity and of “man”, but also a indeterminacy of our potencies to act and to decide. It means the offspring of a sense of possibility (*Möglichkeitssinn*), as Robert Musil termed it in the beginning of the 20th century for the situation he explored in his novel “Man without qualities” for living a life where the frontiers of (new) emerging identities became more and more contested: When politics were open to swing to democracy or to totalitarianism. To deal with this indeterminacy, its paradox to injure and even to dispose itself while being able to shape this indeterminacy, to determine, to classify it: *This is the task, to scrutinize not only the power we have, but the one we are, the one we are able to due to our very indeterminacy*³.

Shaping and thus determining a non-fixed and inscrutable human nature – or rather: a life for an inclusive community – is a historical project, history revealing these developments and its underlying structures of power and violence. It is Plessner who dealt with the historical apriori of our (always already bodily) existence, and Foucault who developed an archeology of power subjugating our (always already bodily) existence. This will be my topic and the question of what still has to challenge our ethics, politics and: a political anthropology is my “What for”.

In certain ways, Plessner’s project of sketching out philosophical anthropology as an own and genuine style of thinking as Joachim Fischer called it a «*Denkrichtung des 20. Jahrhundert*»⁴ paraphrases Foucault’s notion of an archeological and genealogical critique: a generation before Foucault started his project. Clarifying the epistemic orders of transcendentalism and empiricism to explore the question how we as epistemic subjects and objects (duplicated in our existence) claim our experiences to have a transcendental validity. It is the quest of the status of a historical *apriori*. Foucault claims

³ “*Pouvoir*” as the power which enables us to something – and also to thinking about our being vulnerable, indeterminate, finite – and: inscrutable.

⁴ J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg-Muenchen 2008.

this quest to be an ethos of «critique of what we are»; and this means also: a critique which is at the same time a historical analysis of the limits given to us and a probing of their possible «transcendence»⁵.

After a short introduction (1) into the historical backgrounds of Philosophical Anthropology, I will consider three stations of Plessner's way of interrogating, problematizing, and reflecting on anthropological categories and principles: (2) Plessner's interrogation of the principles and categories of human understanding; (3) the way he used constitutive anthropological laws – namely, eccentric positionality and human inscrutability – against ideological notions of essentialism and thus opened a space for ethical and political reflexivity; (4) the practical consequences and possibilities of Philosophical Anthropology within this reflexive space, as Plessner described them in the spacing distances of play, social roles, and diplomacy as well as in his theory of the “Categorical Subjunctive”; and, finally (5) the further ways in which this might open up to a historical epistemology according to Foucault's notion of critique of subjectivity and certain notions of a Political Anthropology that might serve to understand current crises as a task of reflection of philosophy, history, and politics of the power we are (and thus not necessarily have).

1. *The Limits of Anthropological Reason – An Introduction*

Wilhelm Dilthey's longtime project of a post-metaphysical and post-transcendental Kantian critique of historical reason can be read as an anthropology *avant la lettre*. Only a short time before he died Dilthey summed up his theoretical works under the heading «Anthropological Research»⁶. Helmuth Plessner methodically and conceptually developed Dilthey's task of systematizing human understanding from the context of *Lebensphilosophie*,

⁵ Cfr. M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50.

⁶ The interlacing of studies of the human being with history is the main thread in Dilthey's self-explanation of method as Georg Misch claims in his *Vorbericht des Herausgebers* (Report of the Editor) to W. Dilthey, *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957², pp. VII-CXVII: «“anthropologische Forschung” und “geschichtssystematisches Verfahren” sind bis zuletzt die Ausdrücke, mit denen er das Eigene seiner Grundlegung in ihrer philosophischen Absicht bezeichnete» (G. Misch, *art. cit.*, p. L).

Kantian and Husserlian transcendentalism, and the positive sciences. He intertwined the theory of historical reason with anthropology, and gave anthropology an ethical function in relation to the inscrutability of human nature. Plessner methodically drew from two lines of thought, phenomenology and hermeneutics, in order to address the questions of how life becomes self-conscious, and how to formulate the categories that allow us to understand such self-conscious life.

Plessner's critical task is to describe and analyze the limits of our self-understanding. Beyond this, his question concerns how to relate to these limits, and how to respond to the inscrutability of human nature disclosed in lifeworldly practices. That is, he asked the question: how can and should we take a stance towards the human power to transcend the limits of current forms and norms of life? Thus, his anthropology is not only comparative because of the relative openness and indecidability of historical and cultural forms of life: Yet, it might offer a critical and a humanizing possibility by confronting the consequences of nihilism and empirical relativism in a modern disenchanted world. Both – critique and skepticism – link theoretical and epistemological questions with the practical and ethical dimensions of philosophy. Insofar it gains a broader horizon than moral philosophy, and insofar it understands itself as ethical in a universal sense of the praxis of self-interpretation within social contexts and structures, it opens up to horizons to an institution of political forms of life – the *bios*, rather than the survival of our sheer bodily life (*infra* Esposito).

The status of the historically based humanities leads to problems that are not only a question of separate scientific disciplines, but involves issues concerning «the philosophy of human existence»⁷. Dilthey was the first one to recognize that a critique of historical reason meant more than a sheer broadening of the field of logic, and that it is a theory of understanding and experience of life. That the inscrutability (*Unergründlichkeit*) of life is impenetrable to reason, this is one of the strongest convictions of Dilthey and it is the source of his claim that experience resists being petrified in scientific explanation. Thus, his influence should be regarded as an opening for philosophical anthropology as well as an essential source of the new questions of a Political Anthropology, as it deals with its own limits set in our inscrutability.

⁷ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Werke Bd. IV*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, p. 54.

2. *Principles and Categories of Human Understanding: Plessner's Anthropological Critique of Dilthey*

In his essay *Das Wesen der Philosophie*, Dilthey writes:

[It is] philosophy's task to define its essence necessarily leads from a systematic to the historical point of view. [...] In order to decide, how to speak of an essence of philosophy, we have to turn from the definitions of terms individual philosophers gave to the historical facticity of philosophy itself⁸.

Here, we have to keep in mind that the categories of life gained from historical facticity are not universal forms of understanding of each life-nexus (*Lebenszusammenhang*), but structural forms of how life concretely expresses itself. Thus, for self-understanding, there is always a divergence between the abstraction we take up to understand life and the concrete horizon of sense involved in the expressions unfolded in leading our lives. The formal characteristic of categories has its origin in thought. But the characteristic of the "real categories", as Dilthey distinguishes them, is «the inscrutability of their content for thinking». They are founded in the coherency of life (*Lebenszusammenhang*) or more accurately they are the coherency of life and thus life is conscious of them and its own sense as a whole – a notion we have to keep in mind, when talking about identity of ourselves or "other selves"⁹. For Plessner, exactly this is the difficult task of analyzing the «organ of understanding» in which both the subject and object of understanding are involved. For him, this is our incarnate existence in eccentric positionality as social and political bodies.

Plessner "s essay "Power and Human Nature" (*Macht und menschliche Natur*) bears as its subtitle: «attempt at an anthropology of the historical world view» (*Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*)¹⁰. This both echoes Dilthey and displays a difference from Dilthey's "Critique of historical reason" at the same time insofar as a merely historical apriori

⁸ W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in W. Dilthey, *GS V – Die geistige Welt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Goettingen 1990⁸, p. 340.

⁹ W. Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, *GS XIX*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, p. 361.

¹⁰ For an extended discussion of the historical course of Plessner's (political) anthropology and the different angles he shapes his terminology from a phenomenological, psychological stance and finally a hermeneutical account on the history of ideas see: N.A. Richter, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Campus, Frankfurt am Main-New York 2005, pp. 147-174.

becomes an anthropological one. Further, it becomes an explicitly anthropocentric one, which Plessner calls the “*hypothetical a priori*”.

Plessner adopts this program and formulates his own categories or “principles”. Yet, he adopts it for philosophy only insofar as it is a focus from and on human life in the present *and* future. It does not achieve a spectator position before a historical panorama. For him, philosophy *and* anthropology *and* politics are the practice of self-understanding, on the one hand, and the sedimentations and objectifications of the historical tradition of this self-understanding, on the other hand. We are situated within a hermeneutical circle for which we have to find appropriate modes of interpretations.

The problematic status of Dilthey’s concept lies in two decisive points: the stabilization of existence and the liberation of the mind within a metaphysical setting. It is the relation of the two to each other within the metaphysical setting that brings forth the difference between Dilthey’s and Plessner’s venture. The task of Philosophical Anthropology is to clarify the basis of historical change, and this task forms Plessner’s critique of historicism and its philosophical constructions: With Dilthey, human existence dissolves as an absolute term in its historical factors¹¹.

Plessner sets out with his own categories of life in *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Here, he adopts a methodology of phenomenological description and develops his own hermeneutics of life. Phenomenology – understood both as method of description and as the understanding of the phenomena of life – is explicitly described as «an instrument to accomplish Dilthey’s program»¹². Here, it addresses both organic and historic life as horizons framing human existence.

Plessner is looking for categorical structures of the interpretation of life, i.e., of human behavior, expression, and self-awareness that can be experienced. The constitutive categories are essential *indices* of organic, corporeal life, but they do not refer to any substantial essence or attributes of life as such. Therefore, categories are not merely descriptive but the foundation of any possible critical description. They are a “*hypothetical A priori*” proving its foundational character only in giving way to a situationally (and historically) adequate comprehension of cultural-anthropological elements; thus, they are non-metaphysical and non-transcendental.

For the categories, especially important is the “eccentric positionality” of

¹¹ Cfr. H. Plessner, *Immer noch Philosophische Anthropologie?*, in H. Plessner, *Gesammelte Schriften VIII*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, p. 242.

¹² H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, cit., p. 66.

human life: Plessner has in back and in front of his analyses the human point of view from which his own nature, including natural and cultural surrounding, is both close and distant and always in a difference to himself. Man is necessarily and naturally alienated from himself, being always self and other in his lived body. Plessner's anthropological categories¹³ have no concluding but rather an opening character, as they mediate new items of knowledge.

Philosophical hermeneutics falls short, if it only relies on experiences and a theory of experience in its historical course. Yet, it is important to situate man within the lifeworld and its historic structure in order to gain ethical reflexivity through a specific anthropological attitude from a pragmatic and practical point of view. Plessner developed this point in *Macht und menschliche Natur* (published in 1931, three years after the "Stufen")¹⁴ when he entered into a dialogue with Dilthey's question of the order of apriori and empirical structures. He did so with a new beginning in order to clarify inscrutability both by an analysis of human expressivity and by a hermeneutics of the European history of mind. This became his theoretical turn to the socio-politic sphere and to his so-called "Political Anthropology".

The focal point of his anthropology is – as mentioned before – human "eccentric positionality". We gain our individual existence by necessity by shaping and transcending historical and present forms of our lifeworld and worldviews in our everyday practices. These very forms change themselves and thus might elucidate themselves in being enacted, as a kind of performative hermeneutics. Dilthey's historical apriori thus becomes *performative* in Plessner's intertwining of both diachronic and synchronic reflections on a plural lifeworld. His reflections accordingly embrace both transcendental reflexivity and empirical analysis.

Plessner interrogates the structure of historical variability to find a point to maintain human reality. Is there any reason, any coherent world in spite of its discontinuity, in spite of the reality and facticity of change? Here, he agrees with Husserl's criticism of Dilthey's *Weltanschauungsphilosophie*. Against such "empirical understanding", philosophy as a rigorous science has to be founded on "*phenomenological eidetics*"¹⁵. There is a direct intu-

¹³ E.g.: "Natural artificiality", "mediated immediacy", "the utopian point of view"; for his later works explicitly the "inscrutability hypothesis" (*Unergründlichkeitstheorem*).

¹⁴ H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in H. Plessner, *Gesammelte Schriften V*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, pp. 135-234.

¹⁵ Cfr. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann, Frankfurt am Main 1965, p. 53, fn. 1 and p. 55.

ition of the dynamic principles of understanding, not only the sum of historical observations.

For Plessner, these principles are expressed in historical forms of the “life of the mind”. We have to keep this in mind, since the principles of historical experience still enables us to value and criticize particular expressions due to our eidetic intuition into their adequacy and inadequacy for the here and now. For Plessner, this is due neither to a theory of historical change nor to Husserlian scientific *eidōs*, but rather to political judgment and decision, and even before this to knowledge of the “political nature” of man. Human power within its constitutive yet inscrutable essence, this awareness of the source requires enacting both the biological and the historical frameworks of human eccentricity and transcending facticity.

Therefore, we must look for these principles in in human existence as incarnate and thus eccentric and inscrutable. This is intuited in our self-awareness of expression, in our divergence, and our eccentricity. Plessner attempts a purification of principles and categories. What does self-awareness of an eccentric being mean? How do categories change in their life-worldly application? And is this a political task, analyzing the special power of man, not only the meta-individual force of history?

3. *Inscrutability as the Openness of the Political Space: Expressivity against the Ideology of Essentialism*

Historically, philosophy has taken a twofold route. On the one hand, a direction in search of the objectivity of the things in front of us and, on the other hand, a direction towards the origins of being and truth. The empirically directed strain formulates problems, whereas the metaphysical orientation deals with enigmas¹⁶. Balancing out the enigmatic and the problematic strand gives way to interpretation or to keeping open theoretical questions with regard of the inexhaustible ambiguity of tradition and of life¹⁷. This problematic status has to be upheld, and Plessner calls this “the open questions”. They are open for practical decisions due to their specific situations and socio-historical embeddedness and their epistemological indeterminacy. They are open not only for a cautious and self-reflective attitude towards our

¹⁶ H. Plessner, *Gibt es einen Fortschritt in der Philosophie?*, in H. Plessner, *Gesammelte Werke Bd. IX*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, p. 182.

¹⁷ Cfr. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., p. 98.

history and its multiple world-views but also towards the eccentricity of human nature that has to be dealt with in the immediacy of the here and now, and in the face of the urge and exigency of social and political decidability.

In addition to eccentricity as an anthropological focus, there is another methodological and ethical prerequisite that Plessner draws from his analyses of the open and the inscrutable nature and history of man. The “inscrutability-theorem” leads eccentric positionality beyond a mere panoramic analysis of different worldviews to the question of *why* and *how* we should relate to eccentricity and a self-reflexive stance. Philosophical anthropology with a moral intent and engagement has to become aware of its own practical responsibility towards the inscrutability of the possibilities of man, since it is always already involved in the forming lifeworld and in the attitudes informing human action through its conclusions. These conclusions are an expressive testimony of human life in its self-interpretive character as much as any other forms of activity. Inscrutability offers an awareness of the limits that we meet in our eccentric way of life. Yet, what qualifies eccentricity and its standpoint to judge a here and now and the direction of transcending it? Here, Plessner’s anthropology takes its turn to the social and the political sphere¹⁸.

Inscrutability becomes an “*anthropological Apriori*”, and gains a practical dimension as a hypothetical stance. This apriori is as condition of the possibility (for Plessner, the power) of human inscrutability. Power does not only have the tragic tendency to subjugate (as having power), but also to set free dissenting forces (in being power).

Political anthropology mediates the paradox between the relation of inscrutability and human self-determination, of indeterminacy and facticity. The paradox consists of the way human power necessarily turns against its inscrutability to find a form or *Gestalt*. And thus, for Plessner, politics becomes elemental for the historical understanding of human life and nature, and becomes a question of the ethical strain running through anthropology. Primarily, politics is not a certain field of human life where it juridically imposes a constitution on itself from outside. It is its range where it essentially constitutes and asserts itself towards (and against) the world. Politics is the horizon wherein man gains sense of his world, of his understanding and action¹⁹.

¹⁸ Cfr. for the political role of inscrutability, see V. Schürmann, *Unergründlichkeit und Kritik-Begriff: Plessners politische Anthropologie als Absage an die Schulphilosophie*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 45, 3 (1997), pp. 345-361.

¹⁹ Cfr. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., p. 201.

Plessner achieves the possibility of reaching out to historical humanity through a history of ideas with this “inscrutability-theorem”. But historicity and historical forms of human life and expressive nature are only modes where the relation of historical power and of natural unconsciousness to accomplish form takes shape. From this point of view, historical forms show their limits for anthropological understanding, for individual understanding as a foundation for thinking, deciding, and acting. There is always an inherent potential to transcend and to shift them in order to have a movement or a development of history. This is not only valuable for gaining a retrospective view of “learning a lesson from history” but for considerations of ethical action which for Plessner is an “ethos of tact and diplomacy” as he points out in his book *Grenzen der Gemeinschaft* from 1924.

4. *Spacing Distances: The Categorical Subjunctive and Modes of Expressivity in Game, Social Roles, and Diplomacy*

Plessner explores conditions to enlarge and differentiate a space for practices of expressions where we gain our identity: maintaining the distances and spaces for mutual approaches, creating forms of role-behavior and experimental expressivity, and leaving room for alternative possibilities to act beyond the immunization of communities by dividing into “us” and “them”. This is a political and not only an ethical task, since it is a task of the situation that calls for realizing factual power constellations and knowing how to deal with individual actors. In the social and political sphere, the fluidity of roles mediates the immediacy of the individual and the social clashes of everyday behavior. For Plessner, this is summed up in the structures of “game”.

The public lives of and within a «spirit of game and play»²⁰. In «playing the games of implacability and of joy», if by nothing else, freedom can be seen in the distance to oneself that the game introduces: «While the soul absorbs the continuing impulses and the tension of its corporeal sphere, it prevents its surprise attacks by flourishes [and outward ruptures]. Rather, these energies [of playing] are used to satisfy a unity of body, soul, and mind»²¹.

²⁰ H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, in H. Plessner, *Gesammelte Schriften V*, cit., p. 94.

²¹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, cit., p. 94.

In contrast to this, ideology tries to separate and purify origins and elements of the human social structure against an enemy: in game, there are opponents which are part of this setting. Ideology reacts along the conviction of cause and effects, adopting a technomorphic logic of predictability and practicability, whereas a logic of the game takes into account the primacy of lateral powers and the joint activity with its own contingencies and emergent powers²². A vital part to facilitate this might be the power structures: Might these even prompt this in dissent to structures limitation eccentricity. It is here, that a Foucauldian critique of the genesis of such structures in the back of our awareness comes into play.

Politics deal with human inscrutability. But unlike Carl Schmitt's decisionism to provide and legitimate stable political structures, Plessner believes in the social dynamics of the game, which dissolves constellations and situations into histor(ies) and sets of alternative possibilities to act, thus evading the hostile antagonism of the "either-or". Diplomatic acting (in the sense of an inclusive approach to make political actions possible as opposed to individual interest-based strategies), voluntarily limits a space of action, reducing its complexity and enabling different actors to encounter each other. This encounter should take place – in the game – according to the individual dignity of the actors which is ethically (and for Plessner not juridically) founded in inscrutability: since nobody can be identified solely in his or her role. There is a «new quality of responsibility» with this distancing from absolute demands and the conviction in factual (not virtual) eccentricity. It is here, that for Plessner an anthropological ethics have to interfere with judicial morals.

“Diplomacy” means to leave the dignity of the other untouched, compensating possible inferiority with his or her participating in this process of mediation, and facilitating further arrangements on a stable base²³. There is always a mediating space between persons and parties that cannot simply be met but has to be generated according to its own various aspects and achieve possible reciprocity²⁴. There is no final end, giving way to a metaphysical or theological passage to the absolute or the *finis hominis*. Unity is only due to interpretation and diplomacy.

²² H. Plessner, *Der Mensch im Spiel*, in H. Plessner, *Gesammelte Schriften VIII*, cit., p. 310.

²³ Cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, cit., p. 99.

²⁴ *Ivi*, p. 100.

5. *Power and Human Nature: From Plessner to Foucault and beyond?*

Through the necessity of acting and thus shaping mediated intersubjective relations, this means that the power of human nature is not infinite but inscrutable in itself. Reflexively realizing its eccentricity, this power becomes productive and inventive of alternatives to act beyond necessity, if it is situated towards a limit²⁵. Thus, this theory explaining human creation has to remain open to a perspective on human life that allows appreciation of the range of all cultures, epochs, and all that man is capable.

There is a skeptical and prudential limit to the irreducible plurality and alterity – which for Plessner is in fact not posited as absolute but always mediated as a relation of strangeness – in human finitude and human openness towards an incalculable future. Enlarging the field of critique from history to politics, Plessner recognizes lifeworld in its plurality: Here, the inscrutability of human nature gains liability within a historical consciousness: recognizing one's own historicity by grasping the living reality as a project of human practice, means «to deduce the own presence in its broad scope of all its dimensions to the human behavior that opens this scope»²⁶.

This is the reason why the inscrutability of human existence comes into the center of anthropology. Against relativism, probing and realizing the “reflexive power” of political anthropology gains coherence in the methods and practical contents of conceptualizing. This does not necessarily lead to a post-anthropological thinking with its end of the image of the human self as an autonomous subject, as Foucault envisages in the course of his genealogical project. Rather, as Plessner puts it, the autonomy, the freedom, the reasonable sovereignty necessary to think and act, grasps its limits as inherent and constitutive of humanity.

Plessner's anthropological thinking strengthens the pragmatic, i.e., the social and political and not only anonymous, strain in the mutual “work on human nature”. His emphasis lies on the responsibility of man understanding himself as an imaginative and creative power towards the possibilities of the openness of life. Eccentricity means not only to be here, but also there. It is to be detached from the situation, and always bordering at several perspectives. To know oneself as a self – an I – is at the same time to find oneself as a Thou, the third person of He or She, and a community of We or Them.

²⁵ Cfr. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., pp. 183 f.

²⁶ *Ivi*, p. 182.

This differentiation is structured by the three “anthropological principles” as Plessner formulates them in his *Stufen des Organischen*²⁷: “Natural artificiality” gives man desire for form and creativity, “mediated immediacy” is met by any form of human life and society, by artifacts, images, concepts, worldviews etc. to handle life and world, it is an attitude towards, a relation to its artificiality which is not a product of history, but a complex structure of an individual actively relating herself towards lifeworld and its demands. Finally, the “utopian position of man”, being always already de-centered which is the condition to acknowledge the contingency of any factual setting of situations, power-relations or identity of an individual or communal self: This provides the condition to acknowledge a particular situation, setting or identity as open to being in a different way from the factual one: to gain a sense for possibilities not yet experienced, thought about or acted for (an *Unmoegliches*).

The “principles” unfolding from eccentricity cannot be apriori, since they have to explain the growth of the guiding truths and the reliabilities of life in their horizon of history and its experiences. As such, they are an “*innerworldly apriori*” at the most²⁸, and they cannot be apriori since they have to show human existence as a «creative source of his worldly objectivity»²⁹. This paradoxical structure leads to the interrogation of the very particular situation we situate ourselves in. Man is a “liminal being”, existing as an open identity – an identity emerging from plurality as different relationships of power we gain – for example – in the game we have mentioned before. But a critique of such evolving identities has always to be oriented from historic knowledge towards future anticipations of transformations within these power relations, as for example Foucault envisaged a critique matched with ethical and political engagement.

There is both a historical and a structural point of view towards this openness, and this is fundamental for a historical (i.e. archeological) understanding of man, and for the critical (genealogical) interpretations of his expressions of life and his practical orientation: with the possibility of a political perspective to structure the power that shapes our living and acting in a communal sphere differently: to resist to and transform certain regimes of power-relations. The historical point of view claims that man has to be freed towards his own history. Understanding the historical signifies to discover

²⁷ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, pp. 383-425.

²⁸ Cfr. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., p. 151.

²⁹ *Ivi*, p. 153.

«the beyond of transient man». Understanding from a historical point of view «means to recognize oneself and one's own world as outcome of past generations». Only then is one able to recognize one's own present time as an open field of human eccentric attitudes³⁰.

This has yet to be transposed to the structural point of view. Philosophy, anthropology, and politics have their shared ground of possibility in human inscrutability³¹. They have to find their order from a pragmatic point of view with *both* conceptual *and* empirical knowledge, yet they also have to deal with the immediacy of the here and now in face of the finitude of social and political decidability.

Anthropological reflections focus on developing and strengthening a faculty and prudence to respond to human contingency. Human reason as human self-awareness has to find its lifeworldly order from a pragmatic point of view with a self-critical commitment to the limits of our concepts. It also has an ethical and political commitment of shaping an open space to maintain anthropological *praxis*. Thus, ethics and its socio-political urgency always underlie the anthropological question, reflecting its ways of interpretation and helping us to gain a responsible stance in expressing our particular, personal, and socially shared ways of self-understanding.

Philosophical anthropology is only beginning to be a discipline that tries to transform the limits of disciplines. Aware of the problem that there is no “concept of man”, and of the impossibility of conceptualizing man, a reflexive anthropology never provides a foundational or ultimate answer to the enigma of the essence of the human being. Instead it indicates a task to form or invent sets of practices for human life. Not in a theory or a technique of human self-understanding in the public sphere, but as an ongoing interrogation that finds its form in the inter- and intrasubjective sphere of words and deeds.

Plessner wrote in his critique of social radicalism that

our moral stance suffered from an overestimation of conviction, conscience, and values only mentally and theoretically ascertained. Man has a right [...], even has a duty, to give space to the riches of those powers of his nature that cannot be restrained by reason, mind, and values, moral laws and principles³².

Without the focus on politics and its conditions in human sociality and the open ways of community, ethics will only be truncated. What remains

³⁰ *Ivi*, p. 182.

³¹ *Ivi*, p. 202.

³² H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, cit., p. 111.

for a politically engaged philosophical anthropology is the awareness of its practical responsibility towards the inscrutability of the possibilities of man. This means to open a socially pacified space, pacified by political mediation, and to enact our eccentricity while confronting relativism by carefully structuring this worldly framework with experience and philosophical reflection. There always is the ethical question that qualifies eccentricity as a responsible stance – thus the political life evolving with eccentricity as responsible for the forms and deeds of its institutions.

Responsibility does not need to be ascribed only to a subjectivity incorporated in an individual, but also to communities that are always already tend to fall prey to immunization – to disclose their eccentricity, also in their sense of self, their sense of vulnerable identity.

For Foucault, eccentricity might be stated for the double-aspectivity of ourselves experiencing ourselves:

Man's mode of being as constituted in modern thought enables him to play two roles: he is at the same time at the foundation of all positivities and present [...] in the element of empirical things. This fact – it is not a matter here of man's essence in general, but simply of that historical *a priori* which, since the nineteenth century, has served as an almost self-evident ground for our thought – this fact is no doubt decisive in the matter of the status to be accorded to the „human sciences“, to the body of knowledge [...] that takes as its object man as an empirical entity³³.

It is a practical concern, that man is included into the objects of science, and is decided to be identifiable as they are. This is an issue which Plessner tries to tackle and to resolve critically with his *inscrutability-theorem* both for the sciences and our practical orientation within them as we institute our lives.

According to Foucault, the human sciences have to define their field – negatively and positively – both against a pre-set anthropological condition or a set of grounding functions and towards the power we exert; and here, we do not have a «very particular form (a somewhat special physiology and an almost unique autonomy)», but gain form(s) by our representations of our instituted lives: Man «is that living being who, [...] constitutes representations by means of which he lives, and on the basis of which he possesses that strange capacity of being able to represent to himself precisely that life»³⁴. There is no base, yet inscrutability.

³³ M. Foucault, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage, New York 1994, p. 344.

³⁴ *Ivi*, p. 352.

Foucault's concern is yet, that this only addresses to some «high-minded few», but that this “high-minded” philosophy falls itself prey to its own discourse of transcendental base-lines that try to secure inscrutability, yet take them for a granted empirical form: «And so we find philosophy falling asleep once more in the hollow of this Fold; this time not the sleep of Dogmatism, but that of Anthropology»³⁵.

How to lay out a critical analysis of what can be presented to man's experience as a concrete subject within his or her structures within the power-relations of work, administration, politics etc. – and in his historical living on he is neglectful of? Which kind of language and theoretical setting of discourse might be applicable to create a range not only to perceive settings of these power-relations alternatively, but to interpret and live them alternatively? It is a perspective on modes of being not only on epistemic structures, on modes of being that so far have limited our sense of possibilities to experience and to interpret ourselves.

This is a question of origin of such new critical analyses from a historical point of view: There is no longer an origin both in a transcendental subject or in an objectivity mixed up with the subject of knowledge and science:

[I]t is historicity that, in its very fabric, makes possible the necessity of an origin which must be both internal and foreign to it: like the virtual tip of a cone in which all differences, all dispersions, all discontinuities would be knitted together so as to form no more than a single point of identity, the impalpable figure of the Same, yet possessing the power, nevertheless, to burst open upon itself and become Other³⁶.

Plessner tackles this mode of being in experiencing and using this experience to instantiate the (power-)structures we have as a space or range of action according to a model of play or game; this means to him: to recognize an aporetic situation where further moves in a fixed set of rules no longer seem to be possible. The “diplomatic form of play” would be one where we both recognize an aporetic situation as such *and* interpret it in different ways – invent different sets of rules, not only to subjugate ourselves anew to them, but also to virtualize them for possible developments, or – as Plessner puts it: to give meaning to the meaningless³⁷ or the impossible. Antagonists

³⁵ *Ivi*, p. 341.

³⁶ *Ivi.*, pp . 329 f.

³⁷ See for this: H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, cit., p. 99. This space or range of the diplomatic play or game aims at recognition of all those acting within the range: recognizing a «principle of mutuality» (*ivi*, p. 101).

(or opponents in a game) can shape their profile, their sets of possibilities, for example their modes to articulate themselves and to be understood in this diplomatic play, that provides modes of distancing oneself from a fixed perspective towards the “utopian point of view”.

Unlike Plessner, Foucault does not see the empirico-transcendental constitution of man as «an ever-open question»; rather, it «refer(s) back to a precise and extremely well-determined epistemological arrangement in history»³⁸.

Thus, a science of man has as a condition firstly to analyze how we represent to ourselves our relations to each other, to our institutions, to our practices as certain forms of discourses. We have secondly to analyze the functions of these relations and these discourses. And, thirdly, we have to critically ask whether these discursive representations clarify or rather mask these functions – this in order to obtain an understanding, how we are subjects of these discourses. And the same applies to the ways we express ourselves, «reveal and conceal» in discourses³⁹.

It is exactly this, Plessner’s program to analyze, clarify and shape the awareness of the way we shape the phenomenal field of political actions and how codes of conduct and expressions may facilitate our social and or political intercourse, starts from: For the sake of an understanding that implies the ethical background of such analyses for the sake of an anthropology in pragmatical regards. With Foucault, human sciences are an analysis starting from positive facts about man in order to give guidelines of understanding what this life is and means. For Plessner, we might say, this is exactly the role of a philosophical – and as he proposes this in *Power and Human Nature* – a political anthropology should bring forth. Thus, this style of thinking might not so easily fall under suspicion of the so-called “Anthropological Slumber’. Even further, Plessner tries to establish a knowledge of how to act, to differentiate a range of possible activity and thus to extend human power to a knowledge also applicable in concrete – and until then – unthought-of, even impossible situations: A set of given constellations might become transformable into possible narrations of how to adapt them differently.

Foucault characterizes human sciences by a two-level structure: on the one hand an objectifying historically way – oriented towards contexts of expressions, items, discourses etc. who have been already passed down or recorded; on the other hand as a critical stance of certain forms of knowledge with its range of possibilities to modify and change these structures. This

³⁸ M. Foucault, *The Order of Things*, cit., p. 346.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp . 352 f.

structure provides a possible distance, a cleavage, an ambiguity; Foucault talks about a «space given to the human sciences to withdraw into, away from what they spring from, and the fact too, that this action can be applied to themselves suffice to demonstrate their peculiar configuration». It is a «“hypo-epistemological” position»⁴⁰. Thus, this leaves still open the question how to empower this position. Plessner characterizes his own concept not as a meta-science, yet it is a «style of thinking», a habit of thinking: A style that is a self-distance according to human eccentric positionality, the condition of possibility to take a distance, another perspective. Thus, this is less transcendental than rather an option we already have the possibility of in our incarnate being which has to be practiced – in the sense of to be rehearsed – and established within our social and political behavior, institutions etc.⁴¹. In fact, this might be explored further by Plessner’s structural description of a sociology of play and game in the context of human eccentricity and inscrutability within the realm of our social exchange – rooted in our incarnate existence in its historicity – giving way for a commitment towards dignity rooted in the inscrutability and a solidarity as to our vulnerable eccentricity exposing ourselves to each other.

If politics might need an ethics in the sense of a critically applied anthropological style of thinking giving space for knowledge and behavior in respect for eccentricity and inscrutability of the other: this is the regulative idea of Plessner’s concept. A concept that stays open with its hypothetical categories with the “*historical a priori*” of our own historicity both towards past and future guiding us for future decisions facing situations we do not know how to relate them to the structures that worked before, to the structures that might have brought forth this situation, to the power lines that enabled these situations to come about, to the power lines that might inhibit our thinking and acting according to something unthought-of until now⁴².

⁴⁰ *Ivi*, pp. 345 f.

⁴¹ Foucault’s three pairs organizing human sciences: function-norm (biology), conflict-rule (economics), signification-system (language, philology) (cfr. *ivi*, p. 357) might be applied to Plessner’s concept of philosophical and/or political anthropology) in the three constitutive laws: natural artificiality, mediated immediacy and the utopian point of view (the latter presupposing a system, a worldview, yet which is always only established in words and deeds, and is always on the verge of being transgressed in individual expressivity. Plessner tries to bring these pairs in an intertwining, whereas Foucault sees a shift in the development of sciences from the classical to the modern age (cfr. *ivi*, pp. 360 ff.).

⁴² Since historical experience does not provide a cumulated essence of man; it only indicates what he is, after he historically accomplished it, see N.A. Richter, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, cit., p. 173.

This might mean to keep in mind the «What for» of us discussing our bodily vulnerability as we are faced with politics that more and more tend to restrict themselves to in-groups of nations, fate or a so called facticity of a virus, of an enemy across our borders, perpetrating our security or rather: challenging our vulnerability. Being vulnerable means also: to be open towards a world with is not exclusively ours but always a world of a multiplicity and plurality of factors, of bodies, of lives – in fact: an inscrutable world.

Abstract

To scrutinize not only the power we have, but the one we are, the one we are able to due to our finitude, might become the task of a Philosophical Anthropology: This task takes into account our bodily and thus vulnerable being: Being vulnerable seems to be an universal category of conditio humana; yet, too often it counts bodies in categories of body politics. It is a long-time project of Helmuth Plessner to develop a political anthropology of regaining a space for counter-acting such immunization-strategies of power relations – a way before Michel Foucault started his own epistemological and political account of archeo-genealogical critique of power. The essay will discuss lines of thought of “Political Anthropology” and how philosophy, anthropology and politics as different disciplines might intertwine to open a reflective space.

Keywords: Political Anthropology; Vulnerability; Immunization; Historical epistemology; Critique of power.

Annette Hilt
Cusanus Hochschule für Gesellschaftsgestaltung
annette.hilt@cusanus-hochschule.de

The body and its surplus

T

Fiorenza Toccafondi

Attraverso il corpo: tipologie dell'espressione

«Negli atti di allegrezza spenti di fuor si legge com'io dentro avvampi», recita uno dei più celebri sonetti del *Canzoniere*: e per nascondere al «manifesto accoger de le genti» il suo stato d'animo, Petrarca non trovò altro «schermo» se non quello di rifugiarsi in luoghi solitari, privi di occhi umani, certo che questi – nelle sue manifestazioni corporee – avrebbero letto immediatamente la sua condizione interiore.

La suggestione di questi versi è sostanzialmente equivalente a ciò che Max Scheler intese affermare attraverso la messa a punto del «principio dell'indifferenza psicofisica» del corpo vivo e delle sue manifestazioni, un principio – vi sarà modo di constatarlo – che ebbe un indubbio rilievo anche nel quadro dell'antropologia filosofica. E occorre anche aggiungere – la storiografia lo ha da tempo riconosciuto¹ – che dopo i contributi di Schopenhauer e di Nietzsche la ripresa del tema della corporeità è legata (ancor prima che a Husserl) proprio al nome di Scheler, che ne fece oggetto specifico delle sue riflessioni – operandone una indagine fenomenologica – già negli anni tra il 1912 e il 1916: un arco temporale nel quale si collocano il primo e il secondo volume del *Formalismus* e la prima edizione del libro sulla simpatia². Si tratta altresì di anni nei quali – nel dibattito culturale di area

¹ Si veda B. Lorscheid, *Das Leibphänomen: Schelers Wesensontologie des Leiblichen*, Bouvier und Co. Verlag, Bonn 1962, pp. 7-8.

² Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, parte I in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 1 (1913), pp. 403-565, parte II in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 2 (1916), pp. 21-478, poi come libro Niemeyr, Halle 1916 e, con il titolo *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Niemeyr, Halle 1921 (trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di*

tedesca – prese progressivo vigore anche l'interesse per i fenomeni espressivi, che assieme a quello della corporeità fu un tema di gran voga durante tutto il periodo di Weimar (al riguardo vi è persino chi ha parlato di una vera e propria «retorica del corpo»)³. Tra i principali autori che animarono questo dibattito vi furono sicuramente lo stesso Scheler, Ludwig Klages, Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, Helmuth Plessner e Karl Bühler. E proprio l'eredità lasciataci dalle loro tesi, talvolta simili e talvolta confliggenti, sui temi della corporeità, dei fenomeni espressivi e del loro carattere plurivoco continua a rivelarsi – vi sono pochi dubbi al riguardo – densa e ricca di interesse.

1. Prendendo le mosse da Scheler, ciò che questi in primo luogo intese fare emergere è che la dimensione del *Leib*, del corpo vivo (tanto proprio che altri) si configura come un oggetto a cui corrisponde una intuizione precipua, essenziale e irriducibile al modo con cui tipicamente ci sono dati i corpi fisici (la dimensione dei *Körper*)⁴. Partendo dalla coscienza della proprio-corporeità (ossia del proprio corpo vivo), allorché – osserva Scheler – ci duole una mano e la tocchiamo con l'altra non dobbiamo «imparare» che la mano che ci duole è la stessa cosa che è toccata dall'altra mano e della quale abbiamo nel contempo una determinata immagine ottica: in altri termini, non dobbiamo stabilire connessioni tra quanto è dato alla coscienza interna e quanto è dato a quella esterna. «Il corpo proprio – si legge in *Die*

un personalismo etico, Bompiani, Milano 2013); Id., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Niemeyer, Halle 1913, nuova ed. rivista e ampliata col titolo *Wesen und Formen der Sympathie*, F. Cohen, Bonn 1923 (trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010). Nel 1912 il tema della corporeità è affrontato in Id., *Über Selbsttäuschungen*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie», I (Heft I), 1912, pp. 87-163, versione rivista e ampliata col titolo *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze: Vom Umsturz der Werte*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915 (trad. it. *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 47-154).

³ H. Lethen, *Cool Conduct. The Culture of Distance in Weimar Germany*, University of California Press, Berkeley 2002, p. 75.

⁴ Per una efficace ricognizione della distinzione tra *Körper* e *Leib* si può vedere J. Slatman, *The Körper-Leib distinction*, in A. Murphy, G. Salamon, G. Weiss (eds.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2019, pp. 203-209. Sulla presenza della distinzione nell'ambito del dibattito contemporaneo si veda T. Fuchs, *Körper haben oder Leib sein*, in «Jahresschrift für skeptisches Denken», 41 (2011), pp. 122-137. Per una articolata disamina del tema della corporeità in Scheler cfr., oltre a B. Lorscheid, *op. cit.*, G. Cusinato, *Bio-semiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 57-100. Si veda anche R. Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne, Roma 2016.

Idole der Selbsterkenntnis – [...] ci è dato nella percezione interna ed esterna immediatamente [...] come il “medesimo”: è la “stessa mano” che io *vedo* qui e in cui *trovo già lì* questo *dolore*»⁵. Il che, appunto, è quanto dire che non percepiamo il nostro corpo – o le sue singole parti – come percepiamo gli altri oggetti materiali, poiché nel caso della nostra corporeità abbiamo immediata contezza del suo configurarsi come un fenomeno unitario, come una datità immediata caratterizzata da una coappartenenza di interno e di esterno. Il «dato di fatto» vissuto e indubitabile sta cioè in una «immediata unità di identità» tra la coscienza interna del proprio corpo (*Leib*), dei suoi stati, delle sue «condizioni di salute» e quanto di esso ci è dato attraverso la percezione esterna: l'oggetto corpo-vivo, il *Leib*, si afferma perciò come «un fenomeno originario» che è dato dall'esterno e dall'interno in una identità «pre-data» («*vor-gegeben*»), come «uno stato di fatto fenomenico assolutamente unitario». Precisamente in ragione di queste caratteristiche, la propria corporeità si afferma come un fenomeno che è a un tempo tanto psichico quanto fisico, come un fenomeno unitario di esterno e interno e che, proprio per questo, è essenzialmente indifferente e non toccato da questo tipo di alternative (interno/esterno, psichico/fisico)⁶.

Ma è altresì convinzione di Scheler che la precipuità di una intuizione siffatta, che la essenziale diversità tra le forme di datità del corpo-vivo e quelle che caratterizzano la dimensione delle cose inanimate non attiene solo alla sfera dell'autoaffezione, dell'esperienza che un soggetto fa del proprio corpo: investe anche la percezione degli altri corpi viventi. Per suo conto, l'ambiente a cui l'organismo si rapporta non solo non è una realtà neutra e indifferenziata già nelle sue componenti precipuamente fisiche (è infatti a suo avviso la dimensione assiologica, l'esperienza dei valori – a partire da quelli dell'utile e del dannoso – a permeare selettivamente l'intuizione naturale del mondo e la sua pre-comprensione). L'ambiente presenta anche una differenziazione radicale tra le modalità con cui ci sono date le componenti biotiche e quelle abiotiche: in buona sostanza, percepire nell'ambiente un «corpo vivo» è cosa del tutto diversa dal percepire una qualsiasi cosa inanimata⁷.

Questa visione delle cose trova il suo caposaldo nella tesi che tanto il fatto che la percezione di un altro essere vivente abbia tali caratteristiche, quanto l'aver contezza che ogni essere vivente ha un «suo corpo proprio»

⁵ M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, cit. (trad. it., p. 86).

⁶ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit. (trad. it., p. 779). Cfr. anche M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, cit. (trad. it., p. 87).

⁷ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit. (trad. it., pp. 783, 787, 789 *passim*).

così come il mio corpo proprio mi è dato come «mio», come un corpo («per me») non sono il frutto dell'apprendimento, di fenomeni proiettivi o di processi e conclusioni di tipo analogico (come vedremo più sotto). Si tratta, piuttosto, di datità – fenomenologiche e ontologiche insieme – che incontriamo direttamente nel mondo attraverso una tipologia di fenomeni del tutto peculiari: i fenomeni espressivi. Se sono le ragioni che abbiamo visto a far sì che il *Leib* considerato «in se stesso» appartenga a una dimensione del tutto indipendente da quella dei *Körper*, sono proprio i fenomeni espressivi a far sì che il *Leib* considerato «nel suo ambiente», ossia nei suoi comportamenti e nelle sue manifestazioni, si configuri per chi lo osserva come un contenuto altrettanto specifico, fondamentale e originario dell'ambiente medesimo: «Il fatto [...] che siano presenti “vissuti” ci è dato nei fenomeni espressivi – e [...] non tramite conclusioni bensì “immediatamente” – proprio nel senso di un “percepire” originario: noi percepiamo la vergogna nell'arrossire, la gioia nel ridere»⁸. Quanto Scheler viene così ad affermare è la non coincidenza tra contenuti espressivi e contenuti percettivi comunemente intesi, facendo corrispondere ai fenomeni espressivi un tipo di percepire che eccede le pure e semplici caratteristiche fisico-materiali dei percetti. I fenomeni espressivi altrui – ed è appunto questo uno dei punti focali delle sue analisi – sono fatti esterni nei quali ciò che percepiamo è, contemporaneamente, anche l'interno e per tale ragione – esattamente come il *Leib* considerato in se stesso – sono fenomeni percetti come indifferenti alla distinzione tra psichico e fisico, tra interno ed esterno. La comprensione della gioia di un volto è diretta e immediata proprio in ragione di tale indifferenza, una immediatezza che certamente non sarebbe tale se percepiamo i movimenti espressivi del corpo altrui, e cioè quanto avviene sulla superficie di questo, come percepiamo i movimenti e le variazioni che interessano i corpi inanimati (*Körper*). In buona sostanza, ciò che Scheler giunge a sostenere è la tesi di un nesso naturale tra le espressioni di base e il loro significato: le prime, cioè, rimandano direttamente al secondo, lo rendono immediatamente visibile.

2. Scheler è dell'avviso che proprio il mancato riconoscimento del fatto che, a livello di base, che ciò che percepiamo nell'espressione dell'altro sono anche i suoi vissuti, ossia ciò che l'altro prova, è quanto soggiace alle teorie secondo le quali la nostra comprensione dei vissuti altrui sarebbe da ricondurre a meccanismi di proiezione (come accade nella teoria lippsiana) o a processi di tipo analogico. Secondo la teoria di Theodor Lipps, un impulso

⁸ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit. (trad. it., p. 44).

istintivo ci indurrebbe a imitare internamente le espressioni, la mimica o i gesti di un corpo estraneo quando ne siamo al cospetto. Tale imitazione riprodurrebbe in noi vissuti psichici provati in prima persona; un impulso altrettanto naturale ci porterebbe infine a trasferire sul corpo osservato i vissuti psichici che abbiamo in noi così riprodotto⁹. Questo modello di spiegazione, secondo Scheler, è però palesemente insoddisfacente, poiché non si avvede che quanto viene proiettato sull'altro sono l'io e i vissuti dell'osservatore, mentre ciò di cui occorre dar conto è perché abbiamo una naturale certezza di «io individuali psichici altrui» e di vissuti che riconosciamo come loro, e non come nostri. Vissuti, per altro, che siamo in grado di individuare nelle espressioni e nei gesti altrui anche quando si tratta di vissuti di cui mai abbiamo fatto direttamente esperienza, ossia che non rientrano nel nostro bagaglio esperienziale: dalla tristezza più cupa alla disperazione più profonda, dal malanimo, il livore o l'invidia che cogliamo nello sguardo dell'altro all'angoscia mortale di chi sta annegando¹⁰. A difficoltà non minori sono esposte secondo Scheler le teorie secondo le quali la nostra capacità di riconoscere uno psichico altrui sarebbe da ricondurre a un vero e proprio ragionamento per analogo. Secondo modelli esplicativi siffatti (dei quali fu sostenitore John Stuart Mill e, nella contemporaneità di Scheler, Benno Erdmann) la somiglianza tra i movimenti compiuti dal soggetto osservante in concomitanza con determinate emozioni o esperienze interiori e i movimenti o la mimica di un corpo osservato permetterebbe al primo di dedurre la presenza nel secondo di un io che prova determinati affetti. Scheler certamente non nega che quando esperiamo determinate emozioni (di rabbia, di gioia e via dicendo) abbiamo coscienza delle nostre reazioni e dei nostri movimenti corporei. Tuttavia, se è vero che ne siamo coscienti, è anche vero che non siamo in grado di osservare, come se potessimo osservarci in uno specchio, la minuta delle reazioni, dei movimenti, della mimica facciale associata alle emozioni che proviamo. Ma anche ammettendo che una simile esaustiva osservazione si rivelasse possibile, il ragionamento analogico non potrebbe portare a concludere l'esistenza nel corpo osservato di un io diverso dal proprio, ma solo a concludere che l'io dell'osservatore sarebbe dato ancora una volta nel corpo che viene osservato: affermare il contrario, infatti, trasformerebbe il ragionamento in una fallacia deduttiva, ovvero in una

⁹ Al riguardo cfr. per esempio Th. Lipps, *Aesthetische Einfühlung*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», 22 (1900), pp. 415-450.

¹⁰ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit. (trad. it., pp. 228-229, 74-76 *passim*, p. 46).

quaternio terminorum, poiché i termini del sillogismo diverrebbero quattro (includendo anche l'io dell'altro) e non tre. Per non essere fallace, insomma, il ragionamento dovrebbe arrivare a conclusioni delle quali un io diverso dal proprio non fa parte: a) Tutti i miei movimenti di questo tipo manifestano il mio io; b) Y ha movimenti di questo tipo; c) Y manifesta il mio io¹¹.

A sostegno dell'idea secondo la quale è in modo immediato e del tutto naturale «che riteniamo di avere direttamente nel sorriso la gioia, nelle lacrime la sofferenza e il dolore dell'altro, nell'arrossire la sua vergogna, nelle mani giunte la sua preghiera, nello sguardo tenero dei suoi occhi il suo amore, nel digrignare i denti la sua rabbia, nel pugno minaccioso la sua minaccia, nel suono delle sue parole il significato di ciò che vuol dire ecc.»¹² Scheler ricorre anche al «dato di fatto fenomenologico», descrittivamente inteso. Disponendoci su questo terreno, ci si può a suo avviso rendere conto che, normalmente, non traiamo alcuna conclusione nel valutare la relazione tra espressione e vissuto corrispondente. È allorché temiamo di aver frainteso il nostro interlocutore o ci rendiamo conto che questo sta mentendo o simulando che operiamo delle «conclusioni»: quando per esempio sospetto che il mio interlocutore sia in malafede o voglia ingannarmi – osserva Scheler – sono «costretto a supporre un'*inadeguatezza* di vissuto e espressione»: il che è quanto dire che è quando la relazione naturale tra espressione e vissuto sottostante si intacca o è minata da qualche sospetto che «comincio a “trarre conclusioni”». E ciò che non deve sfuggire, fa notare Scheler, è proprio questo, ovvero che a figurare nelle premesse di queste conclusioni vi è una assunzione tacita, originaria, primitiva concernente il fatto che tra vissuto interno ed espressione percepita vi è una naturale aderenza e reciprocità: le nostre conclusioni – osserva Scheler – «presuppongono [...] tali percezioni immediate»¹³.

Latino Pacato Drepanio – su cui si soffermano Bühler e Johann Jakob Engel, dei quali vi sarà modo di occuparsi più avanti – nel Panegirico per Teodosio imperatore (389 d.C.) scriveva che «i più reconditi affetti disvela il volto traditore, sì che nello specchio della fronte sta l'immagine dell'anima»¹⁴. Alla luce di quanto si è appena terminato di dire merita di

¹¹ *Ivi* (trad. it., p. 227).

¹² *Ivi* (trad. it., p. 243).

¹³ *Ivi* (trad. it., p. 244).

¹⁴ «[...] ita intimos mentis adfectus proditor vultus enuntiat, ut in speculo frontium imago exstat animorum».

Il passaggio del Panegirico per Teodosio è citato in K. Bühler, *Ausdruckstheorie: das System an der Geschichte aufgezeigt*, Gustav Fischer Verlag, Stuttgart 1933 (trad. it. *Teoria dell'espres-*

essere notato che l'osservazione dell'illustre retore della Gallia, se considerata nella prospettiva di Scheler, necessita di essere corretta (o in ogni caso esplicitata) in ragione del fatto che il volto e il corpo – a un livello di base, immediato e naturale – di per sé non sono traditori. Di tradimento si può parlare in due casi, nei quali entra in gioco la volontarietà o un uso deliberato dell'espressività naturale. Ciò è quanto accade o quando (come nel caso di Petrarca) vi è la volontà di nascondere agli altri la propria condizione interiore ma le manifestazioni corporee sopravanzano (e dunque tradiscono) siffatta volontà. Oppure quando il nostro interlocutore intende ingannarci sui suoi reali pensieri o sentimenti ma qualche dettaglio delle sue manifestazioni corporee (per esempio l'espressione degli occhi) rivela la finzione. Tuttavia, osserva Scheler riflettendo su una eventualità siffatta, il fatto che capiamo direttamente dall'espressione dei suoi occhi che l'altro pensi o provi qualcosa di diverso da ciò che dice significa che siamo qui di fronte a una percezione che «lacerata il nesso a me noto tra il suo vissuto e la sua “espressione naturale”». In buona sostanza, realizziamo che l'altro mente direttamente nella dimensione percettiva: percepiamo il suo mentire, insomma, ed è ciò che percepiamo che ci porta ad affermare «lei pensa qualcosa di diverso da ciò che dice»¹⁵. Il corpo, anche in questo caso, diviene sì traditore, ma perché giustappunto non si allinea perfettamente alla volontà del soggetto, e più precisamente al suo preordinato e deliberato intento di mentire o ingannare. Fatte salve queste circostanze, tuttavia, come ammonirà anche Wittgenstein non siamo certo incauti quando assumiamo che il sorriso di un lattante o il guaito di un cane non tradiscono, non simulano alcunché ed esprimono – rispettivamente – gioia e dolore; la menzogna, il tradimento e la simulazione – si legge nelle *Philosophische Untersuchungen* – sono “giochi” che abbiamo appreso con il linguaggio, mentre non sono proprie – di per sé – dell'espressività naturale del corpo¹⁶.

L'odierna riflessione fenomenologica sulle scoperte neuro-scientifiche contemporanee (e in modo particolare su quella dei neuroni specchio) mostra una decisa valorizzazione dell'impianto generale della teoria di Scheler. Ciò avviene nel quadro delle riflessioni sull'empatia e, in particolare, a pro-

sione. *Il sistema alla luce della storia*, Armando, Roma 1978, p. 60) e in J.J. Engel, *Ideen zu einer Mimik*, August Mylius, Berlin 1785-1786 (trad. it. *Lettere intorno alla mimica. Tra scienza dell'uomo e scienza dell'attore*, AAR, Napoli 2013, p. 372, https://www.actingarchives.it/images/Books/Lettere_sulla_mimica.pdf).

¹⁵ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit. (trad. it., p. 244).

¹⁶ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1968; nuova ed. 1999, §§ 249-250).

posito delle considerazioni critiche sviluppate sui concetti di analogia, di simulazione, di riproduzione e di proiezione che in diversi modi ricorrono in alcuni dei più rappresentativi approcci contemporanei riconducibili alle «Teorie simulazioniste». Questa famiglia di teorie presenta in realtà diverse varianti, ma quella più pregnante riguarda il tipo di simulazione (esplicita o implicita, ossia cosciente o non cosciente) che viene utilizzato. Molto brevemente, per le teorie della simulazione esplicita comprendiamo gli stati mentali altrui, da una parte, perché ben conosciamo le nostre emozioni e i nostri stati mentali e, dall'altra, perché avvertiamo un forte senso di analogia tra noi e gli altri: al cospetto delle manifestazioni corporee altrui, una cosciente simulazione immaginativa che si avvale di stati mentali o emozionali che sono stati nostri e di una loro proiezione sull'altro ci permetterebbe di metterci nei panni di questo¹⁷. Nelle versioni simulazioniste di tipo implicito, invece, la simulazione non è assimilata a un processo cosciente, bensì a un processo sub-personale¹⁸ e per alcuni consiste in una automatica simulazione di tipo neuronale¹⁹. A fronte di un quadro siffatto, quanto di Scheler viene oggi rivalutato è l'idea di un «percepire originario» in grado di rilevare immediatamente nei fenomeni espressivi altrui un contenuto di senso che eccede il mero contenuto materiale dei percetti medesimi: di cogliere in questi, come si è visto, ciò che l'altro prova, al di là del fatto che i vissuti che vengono rilevati abbiano fatto parte o meno del bagaglio esperienziale dell'osservatore. La valorizzazione che è oggi in essere in ambito fenomenologico di questa prospettiva avviene sia nel quadro delle critiche mosse alle teorie simulazioniste di tipo esplicito per il loro utilizzo più o meno diretto di strumenti teorici ritenuti o poco esaustivi o oltremodo problematici (a partire dalle nozioni di proiezione e di analogia), sia in riferimento alle teorie simulazioniste di tipo implicito e a quanto la neurofisiologia può suggerire sull'esperienza dell'altro in seguito alla scoperta dei neuroni specchio. Secondo queste letture fenomenologiche, infatti, risulta problematico sostenere che i neuroni “simulano”. Per questo motivo – viene osservato – non è tanto un meccanismo di simulazione, bensì l'idea di un innesco percettivo, di una

¹⁷ Cfr. al riguardo A.I. Goldman, *Interpretation Psychologized*, in «Mind and Language», 4 (1989), pp. 161-185 e Id., *Simulation theory and mental concepts*, in J. Doherty, J. Proust (eds.), *Simulation and Knowledge of Action*, John Benjamins, Amsterdam 2002, pp. 1-19.

¹⁸ R. Gordon, *Radical Simulationism*, in P. Carruthers, P.K. Smith (eds.), *Theories of theories of mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 11-21.

¹⁹ V. Gallese, *Corpo vivo, simulazione incarnata, intersoggettività. Una prospettiva neurofenomenologica*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 293-326.

immediata reattività neuronale a una ben precisa tipologia di *percepta* che potrebbe rendere meglio ragione di quanto emerso in seguito alla scoperta del sistema specchio. Il che, in buona sostanza, è del tutto convergente con la direzione di indagine che Scheler aveva cercato di accreditare²⁰.

3. Circa gli esempi portati da Scheler sul rapporto immediato che lega espressione di base e vissuto soggiacente («riteniamo di avere direttamente nel sorriso la gioia, nelle lacrime la sofferenza e il dolore dell'altro, nell'arrossire la sua vergogna, nelle mani giunte la sua preghiera, nello sguardo tenero dei suoi occhi il suo amore [...]»²¹) merita aprire un inciso sul particolare gesto delle mani giunte, che ci offre la possibilità di introdurre il punto di vista di un autore, Ludwig Klages, col quale – in tema di espressività – nei primi decenni del Novecento (a partire dallo stesso Scheler) difficilmente si poteva evitare di confrontarsi: non per nulla, nel 1933, quando Karl Bühler diede alle stampe *Ausdruckstheorie: das System an der Geschichte aufgezeigt* non mancò di ascrivere proprio a Klages il merito di avere portato gli stimoli più fruttuosi in questo ambito di discussione²².

Venendo al gesto delle mani giunte, si tratta di un esempio che fa riferimento a un atto il cui significato era stato affrontato dal filologo e lessicografo Hensleigh Wedgwood in *On the Origin of Language* (1866)²³ – un'opera influente e che fu di particolare importanza anche per Charles Darwin. La natura del gesto era stata discussa anche da Klages, ma con esiti del tutto diversi da quelli di Scheler, essendo a suo avviso da rubricare tra i gesti pantomimici o «raffigurativi», e non «espressivi». La distinzione tra queste due tipologie di gesti – quelli espressivi (come per esempio la mimica facciale del dolore) e quelli pantomimici, raffigurativi e deittici (a partire dal semplice dito che indica) – è tracciata in *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, dove la seconda tipologia (assieme all'andatura eretta, il pollice opponibile, l'uso di utensili e del fuoco, le facoltà del giudizio e del linguaggio) è annoverata tra le caratteristiche precipue dell'essere umano²⁴.

²⁰ S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York 2008 (trad. it. *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. 263-279). Cfr. anche S. Gallagher, *Simulation Trouble*, in «Social Neuroscience», 2 (2007), pp. 353-365.

²¹ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit. (trad. it., p. 243).

²² K. Bühler, *op. cit.* (trad. it., p. 34).

²³ H. Wedgwood, *On the Origin of Language*, Trübner & Co., London 1866.

²⁴ Al riguardo, si può trovare più di un riscontro nella ricerca neuroscientifica contemporanea e, in particolare, negli studi condotti sul sistema specchio. Per esempio, mentre nell'uomo il sistema specchio si attiva anche al cospetto di pantomime di azioni transitive (ossia di azioni con

Il cane, per esempio, già non ci comprende quando ci riferiamo a qualcosa semplicemente indicandola proprio perché, in questo gesto, «il fondamento della significazione» non sta nel movimento in sé e nelle conseguenze che esso può avere su di lui (come per esempio nel caso del gesto che facciamo quando vogliamo togliergli qualcosa), bensì nella capacità – che l'animale non possiede – di raffigurarsi la linea di prolungamento della direzione indicata dal dito. Ma tornando a ciò da cui siamo partiti, uno dei più antichi gesti di preghiera usati dagli esseri umani è quello delle braccia alzate e delle mani aperte: un gesto evidentemente espressivo, osserva Klages, essendo diretta manifestazione di un sentire che è totalmente preda di uno stato di entusiasmo. Il gesto cristiano delle mani giunte, invece, è appunto un gesto simbolico-raffigurativo, che deriva dall'azione latina del *dare manus*, ossia della sottomissione del prigioniero che porge le mani al vincitore affinché questi possa legarle (qui Klages si rifà appunto a *On the Origin of Language* di Wedgwood²⁵). Tra gli esempi portati da Scheler circa la natura immediata del rapporto tra vissuto e espressione, dunque, non vi è dubbio che quello della preghiera risulta essere – alla luce delle riflessioni che proprio a questo gesto Klages aveva dedicato – il più cursorio e meno convincente.

La differenza tra *Körper* e *Leib* e l'essenziale correlazione tra *Leib* e fenomeni espressivi di base prospettate da Scheler rappresenta – non vi è alcun dubbio – un patrimonio di idee che fu di primo rilievo anche nel quadro dello sviluppo dell'antropologia filosofica. Ciò è quanto emerge chiaramente dal denso, ricco e articolato saggio scritto a quattro mani da Plessner (che di Scheler fu assistente a Colonia) e Buytendijk: *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs*, uscito nel 1925. E sarà ancora nel solco di Scheler che, anche successivamente, in Plessner risulteranno centrali la distinzione tra *Körper* e *Leib*, tra corpo fisico

un oggetto, che nella pantomima ovviamente non è presente), ciò non accade nel caso della scimmia. Cfr. su questo G. Buccino, F. Binkofski, G.R. Fink, L. Fadiga, L. Fogassi, V. Gallese, R.J. Seitz, K. Zilles, G. Rizzolatti, H.J. Freund, *Action observation activates premotor and parietal areas in a somatotopic manner: an fMRI study*, in «European Journal of Neuroscience», 13 (2001) pp. 400-404 e P.F. Ferrari, V. Gallese, G. Rizzolatti, L. Fogassi, *Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex*, in P.F. Ferrari, V. Gallese, G. Rizzolatti, L. Fogassi, *Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex*, in «European Journal of Neuroscience», 17 (2003), pp. 1703-1714.

²⁵ L. Klages, *Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie», 2 (1913), pp. 261-349, versione ampliata e riveduta col titolo *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Barth, Leipzig 1921 (trad. it. *Espressione e creatività*, Marinotti, Milano 2015, pp. 105-107 *passim*).

e corpo vivo, e la considerazione del *Leib* e delle sue manifestazioni come unità indifferenti alla distinzione tra psichico e fisico, tra interno ed esterno²⁶. Circa il saggio scritto con Buytendijk, uno dei suoi motivi caratteristici è precisamente l'idea che la percezione di una immagine espressiva presenta «fenomenicamente il [suo] senso», si configura di per sé come una «incarnazione sensibile di un senso»²⁷ proprio perché – osservano i due autori in un passaggio dall'eco inequivocabilmente scheleriana – è indifferente alle polarità «sensibilità e spiritualità», «physis e psyche»²⁸. Quelle offerte dai fenomeni espressivi sono perciò delle «immagini di senso» (*Sinnbilder*) che possiedono una salienza percettiva non solo potentissima, ma anche del tutto precipua. Proprio alla enucleazione delle caratteristiche di questa salienza Klages aveva portato contributi di prima importanza, a partire dal legame tra determinate espressioni e determinate tipologie di movimento: la direzione verso l'alto della gioia, verso il basso o all'indietro della paura, di urto in avanti della rabbia²⁹. Aspetti della teoria di Klages, questi, di indubbia vitalità, della quale si può trovare più di una testimonianza anche nella produzione successiva di Plessner: «la corporeità – si legge ad esempio in *Lachen und Weinen* giustappunto nel solco di Klages – (in quanto organo espressivo) è anima, così come l'anima (in quanto forma impulsiva) è il senso della corporeità vitale: la gioia è ciò che solleva, ci espande, ci spinge verso l'esterno, ci dischiude; la rabbia ciò che [...] ci rinchiude, ci spinge all'urto (culminando nel pugno serrato [...])»³⁰. Nel loro testo, Buytendijk

²⁶ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, vol. IV (trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 50 s., 55, 97 s.). Sui temi della corporeità e dei fenomeni espressivi in Plessner si possono vedere A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner: corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; B. Accarino (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano 2009; V. Rasini, *L'espressione non verbale: il riso e il pianto in Plessner*, in «Rivista Italiana di filosofia del Linguaggio», 2, VII (2013), pp. 123-135. Si veda anche S. Tedesco, *Forme viventi. Estetica e antropologia dell'espressione*, Mimesis, Milano 2008.

²⁷ F.J.J. Buytendijk, H. Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs*, in «Philosophischer Anzeiger», 1 (1925), pp. 72-126, ora in H. Plessner, *Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften*, vol. VII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, pp. 67-129, pp. 90 s. *passim*.

²⁸ *Ivi*, pp. 88 s.

²⁹ L. Klages, *op. cit.* (trad. it., pp. 47-48, 108-109).

³⁰ H. Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens* (1941), ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982, vol. VII, pp. 201-387 (trad. it. *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano 2007², p. 107. Cfr. anche p. 95).

e Plessner prendono però radicalmente le distanze dalla teoria di Klages (che nella letteratura del tempo era nota come *Bildertheorie*, teoria delle immagini) nel momento in cui essa sembrava portare a una vera e propria assolutizzazione delle «immagini di senso» (*Sinnbilder*) offerte dai fenomeni espressivi, ossia a far ritenere che la comprensione delle espressioni fosse rigidamente ed esclusivamente garantita da «un inventario a priori», da una sorta di «alfabeto mimico originario»³¹. Su questo nodo problematico Plessner si era già soffermato in *Einheit der Sinne* (1923) e su di esso tornerà ad insistere anche in *Lachen und Weinen*. Talvolta – e questo è ciò che per suo conto non deve sfuggire – l'immagine espressiva (*Ausdrucksbild*) può non possedere di per sé stessa una chiara e netta univocità di senso. Il rossore del volto – che può essere compatibile tanto con la vergogna che con la collera – o lo stesso pianto – compatibile sia col dolore che con la commozione – ne sono esempi emblematici³². Come emerge anche dallo scritto con Buytendijk, anche per dar conto della comprensione dei comportamenti espressivi di base occorre perciò riconoscere il concorso di due fattori: da una parte la menzionata indifferenza del comportamento del corpo vivo alle alternative psichico/fisico e, dall'altra, la relazione con le circostanze in cui le manifestazioni espressive hanno luogo. Quando l'immagine espressiva risulta di incerta interpretazione, ciò che permette di conferirle il significato appropriato è cioè la situazione, il contesto, «l'unità relazionale» tra il corpo (*Leib*) dell'altro e l'ambiente con cui questo, nel momento in cui è osservato, interagisce³³. Per i due autori, proprio per questo mancato riconoscimento Klages dà prova di non essersi affrancato del tutto dal rigido determinismo della fisiognomica classica e, di converso, di non aver tenuto conto del ruolo essenziale che occorre assegnare alla dimensione dell'«intenzionalità ambientale del corpo vivo»³⁴.

4. Un altro terreno che diversifica fortemente la prospettiva di Plessner e quella di Klages ci permette di introdurre una tipologia di espressioni diversa da quelle di tipo immediato, naturale delle quali ci siano occupati sin qui: le espressioni legate alla volontarietà o da ricondurre ai codici culturali, alla tradizione di appartenenza dell'individuo; in buona sostanza, quella dimensione mediata o ricodificata a fini sociali e comunicativi di gesti

³¹ *Ivi* (trad. it., p. 109).

³² *Ivi* (trad. it., p. 103).

³³ F.J.J. Buytendijk, H. Plessner, *art. cit.*, pp. 105, 108, 125, 122 s., 126 *passim*.

³⁴ *Ivi*, p. 122.

e mimica che attiene precipuamente alla condizione umana³⁵. Plessner vi aveva prestato attenzione sin da *Einheit der Sinne* (1923) e vi ritorna in *Lachen und Weinen*. L'alzare le spalle, lo scuotere il capo, lo strizzare l'occhio pongono in essere una tipologia di comportamenti espressivi che si configurano come dei veri e propri linguaggi non verbali³⁶, e più precisamente come un «linguaggio gestuale» volontario che si diversifica profondamente dalla mimica naturale e dalle caratteristiche che di questa sono proprie: l'«immediatezza», l'«involontarietà», la fusione tra immagine espressiva e «contenuto di senso» (*Sinngehalt*)³⁷. Ed è precisamente su questo punto che le prospettive di Plessner e di Klages mostrano di nuovo – non vi è alcun dubbio – di divergere profondamente. La concezione del secondo faceva sì che quanto risultava riconducibile a una scelta deliberata venisse estromesso dalla categoria dell'espressività umana: da questa venivano perciò espunte tutte le manifestazioni espressive deliberatamente poste in essere dal soggetto (più sotto, quando affronteremo la prospettiva di Kark Bühler, vi sarà modo di soffermarvisi nuovamente) oppure risultanti da tradizioni, culture, convenzioni. Del tutto diversa è invece la posizione di Plessner, che individua due diverse dimensioni dell'espressività. La prima, che è immediata e naturale, è una prerogativa tanto dell'uomo che del mondo animale. La seconda presenta invece tratti precipi e distintivi collegati alla riflessività e all'autocoscienza dell'uomo, alla dimensione dell'intersoggettività, della relazione con l'altro, della comunicazione e più in generale a uno dei principi-chiave della prospettiva di Plessner: quello della «posizionalità eccentrica», con cui egli caratterizza e differenzia la condizione dell'essere umano rispetto a quella degli animali non umani.

Il principio è assai noto e basterà riassumerlo molto brevemente. Se da un lato l'animale ben governa la sua corporeità, la dirige nell'ambiente nel qui e nell'ora (il che è quanto Plessner intende con centro posizionale), dall'altro tutto ciò non diviene per lui «osservabile» (*bemerkbar*): l'animale non umano, in altri termini, non dispone di capacità meta-rappresentative e di distanziamento dalla sua corporeità e dal suo posizionamento nel mondo circostante³⁸. Ciò è precisamente quanto l'uomo è in grado di fare: distanziarsi dal suo corpo e dal suo ambiente, proiettarsi fuori dal centro posizionale che occupa,

³⁵ H. Plessner, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, vol. III, pp. 7-315, p. 55 ss., pp. 241-242.

³⁶ H. Plessner, *Lachen und Weinen*, cit. (trad. it., p. 90).

³⁷ *Ivi*, trad. it., pp. 94-96 *passim*.

³⁸ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen*, cit. (trad. it., p. 263).

oggettivare tanto se stesso che il mondo in cui si muove, rendersi spettatore di se stesso per così dire. L'uomo, in altri termini, non solo vive qualcosa, ma guarda e vive il suo vivere qualcosa³⁹. In questo quadro, laddove l'espressività che si ricollega alla sfera meta-rappresentativa appartiene alla dimensione precipuamente umana e permette di istituire una forma di attiva distanza da contesti e situazioni, l'espressione naturale è invece immediata e non intenzionale «manifestazione [...] di vita»⁴⁰. Di siffatta manifestazione sono esempio anche i fenomeni del riso e del pianto. Grazie alla dimensione psichica, riflessiva e razionale, l'essere umano riesce infatti a mantenere una distanza nei confronti del proprio corpo e del proprio mondo, come pure a istituire un equilibrio tra le due dimensioni riconducibili – rispettivamente – all'essere un corpo (*Leibsein*) e all'avere un corpo (*Körperhaben*), ossia all'essere un corpo proprio, vissuto e controllato anche riflessivamente e all'avere un corpo oggettuale, fisico-fisiologico⁴¹. La caduta da questa consueta «altezza» si verifica quando vi è una messa in scacco di questa distanza e di questo controllo, una messa in scacco che determina la resa, l'abbandono a coercitivi processi fisiologici: il riso o il pianto, appunto⁴². In questo quadro, se il riso e il pianto vanno a ricollocarsi nella dimensione dell'espressività naturale, il sorriso è una espressione da ascrivere invece alla dimensione meta-rappresentativa: esso – infatti – non solo non indica una capitolazione, un abbandonarsi alle circostanze che ci sovrastano, ma presuppone tanto una comprensione quanto una presa di distanza dalle circostanze medesime, mettendo capo a una vera e propria rifunzionalizzazione dell'espressione naturale in chiave comunicativa⁴³. L'uomo, così Plessner, «quando ride e quando piange [...] è la vittima della propria altezza eccentrica: quando sorride la manifesta»⁴⁴. Proprio la dimensione meta-rappresentativa di cui si è detto sarebbe al contrario di per sé sufficiente, nell'ottica di Klages, per espungere il sorriso dalla categoria delle manifestazioni autenticamente espressive.

Un nucleo problematico analogo caratterizza le principali linee-guida della trattazione bühleriana contenuta nell'*Ausdruckstheorie*: da una parte,

³⁹ *Ivi* (trad. it., p. 263, pp. 313-316).

⁴⁰ H. Plessner, *Das Lächeln* (1950), ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982, vol. VII, pp. 419-433 (trad. it., *Il sorriso*, in «aut aut», 282 (1997), pp. 153-163, p. 159).

⁴¹ H. Plessner, *Lachen und Weinen*, cit. (trad. it., p. 78).

⁴² *Ivi* (trad. it., pp. 62 ss.).

⁴³ H. Plessner, *Das Lächeln*, cit. (trad. it., p. 159).

⁴⁴ H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio Humana*, in G. Mann, A. Heuss (Hrsg.) *Propyläen-Weltgeschichte*, Ullstein, Frankfurt-Berlin 1961 (trad. it. *Conditio humana*, in *I Propilei. Grande storia universale del mondo*, Mondadori, Milano 1967, vol. 1, pp. 27-93, p. 86).

l'interesse per i gesti, la mimica, la dimensione non verbale della comunicazione e, dall'altra, la messa in rilievo dell'importanza rivestita dalla sfera delle elaborazioni cognitive nella comprensione della mimica corporea. Come già Plessner, la principale critica che anche Bühler rivolge a Klages è di aver considerato come fenomeni precipuamente espressivi solo quelli completamente svincolati dalla volontarietà e di aver perciò estromesso dalla loro sfera gesti, movimenti e mimiche con i quali il corpo è fatto deliberatamente strumento per manifestare (ovvero per esprimere) pensieri, sentimenti, emozioni, intenzioni. Bühler si concentra con particolare profondità sui fenomeni espressivi nei quali vi è un riferimento a qualcosa che, per un verso, non rientra in quanto ad un osservatore esterno è effettivamente dato sul piano percettivo e che, per un altro verso, proprio la gestualità del corpo osservato e il concorso di fattori cognitivi, immaginativi e interpretativi rendono disponibile. Precisamente in questo quadro, Bühler attira l'attenzione sulla figura di Engel, filosofo popolare dell'Illuminismo tedesco, le cui *Ideen zu einer Mimik* (1785-86) proprio nell'*Ausdruckstheorie* bühleriana hanno trovato – nella cultura di area tedesca – una prima e importante valorizzazione.

Nella grande e influente opera sul linguaggio *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache* (1934), Bühler – confrontandosi con la Prima delle *Logische Untersuchungen* di Husserl – porterà un contributo sostanziale alla chiarificazione teorica dei termini deittici come *qui, là, ora, oggi, io, tu* ecc. riconducendoli alla matrice “biologica” del linguaggio, ai suoi aspetti comunicativi, all'ancoramento corporeo e situazionale che stanno all'origine dello scambio segnico. Si tratta infatti di termini che non possono essere considerati propriamente come termini simbolici in senso stretto. Sono piuttosto dei segni il cui riferimento è determinato di volta in volta dal concreto «campo di indicazione» connesso direttamente alla situazione in cui avviene lo scambio dialogico: «che cosa indichino “qui” e “là” dipende dalla posizione del parlante, allo stesso modo che il riferimento di “io” e “tu”, invertendosi i ruoli di emittente e di ricevente, passa da un partner all'altro»⁴⁵. Pur essendo presente anche nella *Sprachtheorie*, nell'*Ausdruckstheorie* l'attenzione si concentra invece su un altro (e assai particolare) tipo di deissi, che proprio nelle menzionate *Ideen zu einer Mimik* trova delle esemplificazioni paradigmatiche. Bühler rivaluta per la verità diversi aspetti della prospettiva di Engel, a partire dalla distinzione tra gesti «pittorici» o rappresentativi

⁴⁵ K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Fischer, Jena 1934 (trad. it., della II ed. tedesca Fischer, Stuttgart 1965, *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, Armando, Roma 1983, p. 132, p. 158).

(*malende Geberden*, che raffigurano qualcosa attraverso la gestualità del corpo) e gesti «espressivi» (*ausdrückende Geberden*, che esprimono attraverso il corpo lo stato d'animo soggettivo rispetto a qualcosa)⁴⁶. Ma è soprattutto la concezione dell'arte drammatica di Engel a rivelarsi per Bühler di primo interesse, concezione secondo la quale una delle caratteristiche precipue dell'attore è quella di accompagnare le parole con la mimica del corpo al fine di rendere presente (*Vergegenwärtigung*) ciò che è assente dal contesto spazio-temporale accessibile allo spettatore. Qualcosa di assente che, per di più, può persino essere indicato, attraverso un tipo di deissi che Bühler denomina non a caso *deixis ad phantasmata*. Un caso paradigmatico di siffatta *Vergegenwärtigung* e di *deixis ad phantasmata* è esemplificato nel testo di Engel dalla celebre gestualità che accompagna il monologo sul suicidio di Amleto, una gestualità attraverso la quale ciò che viene indicato è un pensiero, una conclusione, un oggetto cognitivo:

«Quando Amleto comprende perché il suicidio non sia un passo da compiere a cuor leggero, prorompe nell'esclamazione: "E qui è l'incaglio", e così dicendo punta l'indice dinanzi a sé, come se la risposta a cui era interiormente pervenuto grazie al suo acume, ora ce l'avesse lì dinanzi, sotto i suoi stessi occhi»⁴⁷.

Nei drammi teatrali, gli esempi di casi analoghi di *Vergegenwärtigung* potrebbero moltiplicarsi. Rievocando l'ingratitude delle figlie maggiori e la sua estromissione dalla reggia, Lear fa un gesto con la mano, come per scacciare da sé lo sgridito ricordo⁴⁸: il che, tuttavia, accade anche comunemente, quando per l'appunto si fanno movimenti del volto o della mano per significare l'intenzione di voler allontanare un brutto pensiero che abbiamo nella mente e di cui stiamo discorrendo. In buona sostanza, dunque, ciò che esempi siffatti mettono in evidenza per un verso fa tutt'uno con quanto Engel riteneva fosse uno dei tratti caratteristici dell'arte teatrale e, per un altro verso, cattura un tipo di espressività che è propria anche della gestualità comune: i gesti (dall'ultimo menzionato allo stringersi le mani al petto nella narrazione di un evento doloroso) sono in grado di dare espressione a contenuti interiori, cognitivi, di presentificare qualcosa che, per un verso, è assente dal contesto spazio-temporale accessibile alla percezione di chi li osserva e che, per un altro verso, può essere compreso dall'osservatore grazie alle sue capacità cognitive, riflessive, immaginative. Tra i grandi temi di

⁴⁶ Al riguardo si veda J.J. Engel, *op. cit.*, Lettera VIII.

⁴⁷ J.J. Engel, *op. cit.* (trad. it., p. 398).

⁴⁸ *Ivi* (trad. it., p. 399).

interesse presenti nel complesso di idee contenute nelle *Ideen zu einer Mimik* di Engel e che attraverso il testo di Bühler vengono portati all'attenzione vi sono dunque sicuramente i seguenti: la presentificazione di ciò che è assente; la specificità di fenomeni espressivi incentrati su quella che a partire da Bühler è conosciuta come *deissi* (o indessicalità) *fantasmatica*; il fatto che fenomeni espressivi siffatti non sono assimilabili *tout court* alla pantomima giacché (si pensi di nuovo all'arte teatrale) nel caso della *dixit ad phantasmata* il gesto e la mimica si accompagnano al linguaggio verbale. Una tipologia di fenomeni, ammonisce conclusivamente Bühler, che risulta difficile escludere dal palcoscenico dell'espressività pur essendo deliberatamente intenzionali e pur richiedendo – per la loro comprensione – componenti immaginative e interpretative che vanno ben oltre quel processo di immediata «risonanza» che Klages riteneva essere l'unica chiave soggiacente alla comprensione di ciò che è espressivo⁴⁹.

Conclusivamente, come si diceva all'inizio di questo contributo quello che si può trovare nel dibattito di area tedesca dei primi decenni del secolo scorso è un panorama particolarmente ricco e articolato del carattere plurivoco dei fenomeni espressivi, un carattere plurivoco che si intreccia in modo essenziale col tema della corporeità. Proprio l'approfondimento della differenza tra *Körper* e *Leib* permise a Scheler di affermare sia l'idea di una intrinseca compenetrazione tra le espressioni naturali e il loro significato (i vissuti psichici sottostanti), sia la conseguente convinzione – oggi non poco rivalutata – che i fenomeni espressivi rappresentino non solo la condizione necessaria, ma anche sufficiente per la comprensione di base dello psichico altrui. Se il riconoscimento immediato, intuitivo e non indiziario del nesso tra espressioni di base e vissuti corrispondenti è proprio anche del mondo animale non umano, precipuamente umane sono invece la pantomima, i gesti deittici e raffigurativi, le espressioni legate alle funzioni cognitive, immaginative e meta-rappresentative. A quest'ultimo riguardo, la rifunzionalizzazione dell'espressione naturale in chiave comunicativa che è propria del sorriso e la capacità del gesto (evidenziata dalla *deixis ad phantasmata*) non solo di rendere presente ciò che è assente, ma persino di indicarlo costituiscono degli esempi emblematici. Qualsivoglia inganno o qualsivoglia intento simulativo posto in essere deliberatamente mediante le manifestazioni corporee, comunque, non possono che poggiare – sono stati prima Scheler e poi Wittgenstein ad evidenziarlo – su quel nesso naturale tra significato ed espressione che è proprio dei fenomeni espressivi di base.

⁴⁹ K. Bühler, *Ausdruckstheorie*, cit. (trad. it., pp. 63 s., p. 210).

English title: Through the body: typologies of expression.

Abstract

In the first decades of the twentieth century, the debate on the distinction between lived-living body (Leib) and physical body (Körper) was lively and stimulating in the German area. The paper will start from what Max Scheler had called «the psychophysical indifference» of the lived-living body and its expressions. Through this principle, Scheler intended to affirm that expressive manifestations are necessary and sufficient condition for understanding the other people's basic feelings. After showing the contemporary valorisation of Scheler's conception in the phenomenological field and in the light of recent neurophysiological research, the paper will examine the contrast posed by Klages between expressive gestures and pantomimic gestures. Through F.J.J. Buytendijk 's and H. Plessner's theses, the specificity of expressions linked to voluntariness, cultural traditions, and to the social and communicative dimension of human beings will be shown. Finally, through K. Bühler's views and their valorization of the theses contained in J. J. Engel's Ideen zu einer Mimik (1785-1786) the ability of the gesture to make present what is absent and even to indicate it (as shown by the type of deixis named by Scheler as deixis ad phantasmata) will be addressed.

Keywords: Expression; Expressive gestures; Living body (*Leib*); Physical body (*Körper*); Perception.

Fiorenza Toccafondi
Università degli Studi di Parma
fiorenza.toccafondi@unipr.it

Federico Zilio

The Paradoxical Body. The Tensegrity of Corporeality in Sartre's Phenomenology

1. *Introduction*

Corporeality is a common theme in both classical and contemporary phenomenology. While the modern age brought about the separation between man and the world, phenomenology has instead brought attention to the unprejudiced description of lived experience, without the imposition of external explanatory frameworks or conceptual schemes from the empirical sciences, introspection, common sense, folk psychology, etc.¹ The body is reconsidered via the phenomenological method and understood as a bridge that can explain and fill the gaps between consciousness and the world, subject and object, and spirit and matter; in this sense, the world can only be revealed by the sensory and motor skills of the body, and the subject can only experience the world in an embodied way. Recently, some phenomenology- and pragmatism-inspired theories from contemporary cognitive science (e.g., enactivism and the 4E cognition movement in general) have also maintained that the body is the fulcrum of the relationship between the mind and the world; thus, empirical investigations of the dynamics of sensorimotor, physical and adaptive processes of the body have become the alleged solutions for various philosophical and psychological issues, including the functioning of consciousness, the unity of mind and body, as well as the structure of intersubjective, empathic and semantic relationships among individuals².

¹ D. Moran, *What is the Phenomenological Approach? Revisiting Intentional Explication*, in «Phenomenology and Mind», 15 (2018), pp. 72-90.

² D.D. Hutto, E. Myin, *Evolving enactivism: Basic minds meet content*, MIT Press, Cambridge (MA) 2017; A. Newen, S. Gallagher, L. de Bruin (eds.), *The Oxford handbook of 4E cognition*, Oxford University Press, Oxford 2018.

Despite some recent enthusiastic reactions such as those mentioned above, the body is far from being completely understood due to its complexity. The focus on the body introduced by the phenomenological tradition has shown its complexity and pluralistic nature. The body is both object and subject of experience, that is, the body is the set of anatomical parts that constitute our biological organism, and also the phenomenal dimension that defines ourselves as experiencing subjects within a world. We are our bodies, but at any moment the body can be thematized (e.g., categorized) and thus placed in more or less wide proximity to us: I am the hands that are typing on the keyboard right now, however, if I observe my moving hands with sufficient concentration, I can alienate them outside of me, almost as if they were a foreign pieces of flesh (which, for example, happens when an arm has gone numb). Nevertheless, understanding how these dimensions of corporeality are related to each other is an enterprise that has involved and still involves phenomenology today³. Indeed, corporeality refers to conceptual dynamics – the physical body, the objectified body, the body as subjectively lived, the intersubjective body, etc. – whose main characteristic is absolute irreducibility. In other words, any attempt to assimilate one dimension within the other seems problematic, if not impossible.

This existential and phenomenological complexity of the body is presented by Sartre in *Being and Nothingness*⁴. Authors like Scheler, Husserl and, most of all, Merleau-Ponty are better known for their phenomenological accounts of the body, indeed some of Merleau-Ponty's major works are specifically dedicated to the body⁵, and have to some extent overshadowed Sartre's account of bodily consciousness, which was developed in the third part of the second chapter of *Being and Nothingness*⁶. However, while Sartre is often depicted as an old-fashioned – Cartesian style – philosopher⁷, his

³ S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge, London 2020.

⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943 (transl. by H. Barnes, *Being and nothingness*, Philosophical Library, New York 1956).

⁵ M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», XLI (1947), n. 4 (transl. by J. Edie, *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*, Northwestern University Press, Evanston 1964); *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 (transl. by D. Landes, *Phenomenology of perception*, Routledge, New York 2013).

⁶ J.S. Catalano, *The Body and the Book: Reading Being and Nothingness*, in K.J. Morris (eds.), *Sartre on the Body*, Palgrave Macmillan, London 2010, pp. 25-40.

⁷ For example, see S. Cremaschi, *Il concetto di natura in Sartre*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 67, 1 (1975), pp. 43-59; J.B. Stewart (eds.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston 1998.

phenomenological analysis of corporeality is articulate on different levels and allows to understand the phenomenological exceptionality of the body as something characterized by tensions and paradoxes that go beyond a dualistic view of corporeality.

2. Sartre's phenomenological ontology

Before focusing on the body as such, it will be useful to briefly introduce the phenomenological-ontological analysis Sartre developed in the first few chapters on *Being and Nothingness*. In a nutshell, Sartre distinguishes between two irreducible modes of being: «being-in-itself» (*être-en-soi*) and «being-for-itself» (*être-pour-soi*). The former is the pure being of the phenomenon, brute existence, pure plenitude of being; it manifests in the series of its appearances to being-for-itself – the nature of consciousness – which in contrast is nothing but transcendence towards the manifestations of being-in-itself. Sartre is undoubtedly influenced by the French Cartesian tradition, but it is important not to confuse this distinction between modes of being with a substance dualism or a reality-appearance dualism⁸. These terms – in-itself and for-itself – are used by Sartre to stress the «indissoluble dyad»⁹ of being and nothingness, i.e., the intimate relation of consciousness to matter, and man to the world. There are not two substances; there is only the «monism of the phenomenon»¹⁰ as it is manifested.

Consciousness – the being-for-itself – has no content, and is, instead, pure directedness towards the world¹¹. This means that every consciousness is structured by intentionality («being conscious of something»), which is not a process of cataloguing objects inside the mind but the openness to and the

⁸ «One can see why Sartre is often described as a Cartesian dualist but this is imprecise. Whatever dualism pervades his thought is one of spontaneity/inertia. His is not a “two substance” ontology like the thinking thing and the extended thing (mind and matter) of Descartes. Only the in-itself is conceivable as substance or “thing”. The for-itself is a no-thing, the internal negation of things. The principle of identity holds only for being-in-itself. The for-itself is an exception to this rule» (T. Flynn, *Jean-Paul Sartre*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab - Stanford University, Stanford 2013).

⁹ J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 120.

¹⁰ *Ivi*, p. xlv.

¹¹ J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in «La Nouvelle Revue française», 304 (1939), pp. 129-131 (transl. by J.P. Fell, *Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology*, <https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2016/05/Sartre-JP-Husserl-Intentionality.pdf>).

encounter with the world¹². This is why Sartre cannot be described as a mere interpreter of Cartesian philosophy; rather, his account of the in-itself-for-itself relationship leads to an anti-substantial and anti-idealist account of consciousness¹³, but also to an ontological proof based on the transcendence and transphenomenality of being rather than on the reflectivity of cogito¹⁴. Being-in-itself is the foundation of being-for-itself and is independent of consciousness nevertheless, the phenomenon of the world and the plenitude of the being-in-itself must not be confused; as for a concrete world to appear, both being and nothingness – being-in-itself and being-for-itself – are required. On the one hand, there is no consciousness of something without a world, as consciousness depends on it like the existence of a hole depends on the thing that has that hole (the for-itself is a «hole of being»¹⁵); on the other hand, the world is revealed as a set of possibilities, projects, meanings, and intentional objects by the pure activity of consciousness towards the world¹⁶, i.e., intentionality.

Furthermore, the concept of “pre-reflective consciousness” is useful for understanding the Sartrean attempt to overcome Cartesianism. Sartre argues that every positional consciousness (being conscious of something) involves a non-positional consciousness of that act (i.e., every consciousness is pre-reflectively, non-intentionally aware of itself). So, it is not a kind of knowledge/reflection, on the contrary, it is the non-reflective consciousness, which grounds any subsequent reflection; with the fact that «there is a pre-reflective cogito which is the condition of the Cartesian cogito»¹⁷, i.e., that knowledge first implies the consciousness of knowledge, Sartre already avoids the Cartesian reflective starting point. Thus, he opts for an account of consciousness that ontologically depends on the relationship with the transcendent being, rather than on the hypostasized intuition of the thinking subjects, which con-

¹² M. Rowlands, *Sartre, consciousness, and intentionality*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 12, 3 (2013), pp. 521-536.

¹³ J. Duncan, *Sartre and Realism-All-the-Way-Down*, in «Sartre Studies International», 11, 1-2 (2007). See J.-P. Sartre, *Conscience de soi et connaissance de soi*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 42 (1948), pp. 49-91.

¹⁴ J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., pp. lx-lxii.

¹⁵ J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 79.

¹⁶ «There is nothing in it but a movement of fleeing itself, a sliding beyond itself. If, impossible though it may be, you could enter “into” a consciousness, you would be seized by a whirlwind and thrown back outside, in the thick of the dust, near the tree, for consciousness has no “inside”. Precisely this being-beyond-itself, this absolute flight, this refusal to be a substance is what makes it be a consciousness» (J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale*, cit., p. 130).

¹⁷ J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. liii.

founds knowledge and consciousness¹⁸. The distinction between pre-reflective non-positional consciousness and reflective positional consciousness subsequently takes shape in the discrepancy between the first and second bodily dimensions, which respectively refer to the non-positional and pre-reflective vs. the positional and reflective consciousness of the body.

Proceeding from the most general to the most concrete, Sartre needs to define how consciousness develops in relation to the objects of the world, i.e., how intentionality works. Temporality and spatiality develop from the embodied and embedded nature of consciousness; thus, they are not to be seen as physical time and space, the building blocks of nature, or the homogeneous and pure extension of Cartesian *res extensa*, but rather as dimensions of «nihilations» of being-for-itself towards being-in-itself. Spatiality is the organisation of the relations between external objects: not understood as an abstract, centreless, independent space (a «world without men»¹⁹) but as the «hodological space», i.e., a lived situation as a field of forces of the experiencing subjects in relation to the world²⁰. Similarly, consciousness is not simply given in time like a mere thing; it is the «original synthesis»²¹ of temporalisation, since our experience is the act of relating things together with us through temporality, which is neither a universal, Newtonian container, nor an extrinsic law of nature; rather, it is how a bodily consciousness relates in the present with the past and the future.

In sum, «hodological space» is a pre-reflective way of transcending towards the world relative to our centre of reference («the glass on my left»), while «original temporality» is the pre-reflective mode of intentionality in which we unify all the different appearances of things: not into a series of «nows» and «heres» (psychic temporality and spatiality), but into an «organised structure» of an «original synthesis» of past, presents and future²². Via this synthesis, the body plays the role of necessary centre of reference, the objects of experience are temporally and spatially extended and embedded in a wider spatio-temporal field. This synthesis is not, however, a container of past, present and future contents of consciousness, rather it is a mode in which consciousness makes manifest the world and itself («we

¹⁸ J.-P. Sartre, *Conscience de soi et connaissance de soi*, cit., p. 62.

¹⁹ *Ivi*, p. 307.

²⁰ «For human reality, to be is to-be-there; that is, “there in that chair”, “there at that table”, “there at the top of that mountain, with these dimensions, this orientation, etc.”. It is an ontological necessity» (*ivi*, p. 308).

²¹ *Ivi*, p. 107.

²² *Ivi*, p. 159.

are the temporalization»²³). Taken together, our being-in-the-world is every time given according to spatial and temporal modes of the body. Thus, we always temporalise and spatialise the things we apprehend from the world and ourselves, and this is possible only via a body that, according to Sartre, is one of the fundamental structures of human reality, and thus is far from being a Cartesian machine.

3. *The necessary contingency of the body*

So far, I have explained how Sartre moves from the description of the fundamental modes of being to the presentation of the structures of consciousness as intentionality, temporality and spatiality. These dimensions – defined as «ekstatic» (from Greek, meaning «standing outside») – are used by Sartre to expel things from consciousness and to re-establish a true connection with the world. This connection can only happen via our bodily being. As Dermot Moran notes, the chapter titled “The Body” in *Being and Nothingness* is dense, difficult, confused, original, insightful, and brilliant, and somehow it reflects the subtle, complex, many-layered account of the body presented²⁴.

According to Sartre, consciousness and body are not merely conjoined by some kind of nexus (e.g., physical, psychophysical, phenomenal, etc.). Rather, for Sartre, consciousness is nothing but bodily consciousness, i.e., there is no difference between the intentional acts and the processes of the body such that to speak of «embodied consciousness is not to say that consciousness happens to ride around inside the body»²⁵. However, it would be a mistake to confuse this intrinsic relationship between the body and consciousness with the identity of the two, as if Sartre wanted to pursue a behavioural approach towards consciousness or a unification of two different dimensions²⁶.

²³ *Ibidem*.

²⁴ D. Moran, *Sartre on embodiment, touch, and the «Double Sensation»*, in «Philosophy Today», 54 (2010), pp. 135-141; Id., *Revisiting Sartre's Ontology of Embodiment in Being and Nothingness*, in V. Petrov (ed.), *Ontological Landscapes: Recent Thought on Conceptual Interfaces Between Science and Philosophy*, Ontos, 2011.

²⁵ G. Cox, *Sartre: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Publishing, London 2006, p. 54; see also J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 309: «The body is nothing other than the for-itself; it is not an in-itself in the for-itself, for in that case it would solidify everything. But it is the fact that the for-itself is not its own foundation, and this fact is expressed by the necessity of existing as an engaged, contingent being among other contingent beings».

²⁶ «In one sense therefore the body is a necessary characteristic of the for-itself; it is not true

The body is not just a physical object, it is the «psychic object; *par excellence*», thus, «the perception of it cannot be of the same type as that of inanimate objects»²⁷. A rock is *in-the-midst-of-the-world* (*au milieu du monde*), i.e., an inert presence as a passive object among other objects, while bodily consciousness is *in-the-world* which implies the involvement with a world that has to be engaged, revealed and differentiated, temporally and spatially speaking²⁸. Furthermore, body and consciousness are respectively interpreted by Sartre as the «sign» and the «meaning». From this perspective, meaning is expressed through a sign without being reduced to the expression of the sign itself; following this interpretation, there is no consciousness (meaning) without the body (the sign).

This led Sartre to use the formula «consciousness (of)» – which indicates the pre-reflective cogito – also in terms of «consciousness (of) the body», i.e., the «lateral and retrospective» awareness of oneself as a body that grounds our experience with the world²⁹. However, as meaning exceeds the sign through which it is expressed, so is bodily experience structured in ways that go beyond mere physicality.

In this sense, the body is simultaneously conceived «as the necessary condition of the existence of a world and as the contingent realization of this condition»³⁰. This is one of the most important dynamic figures that characterize the Sartrean body. To exist is to be a body in contingent situations that one did not choose to be in, and these situations give one a limited and contingent perspective on the world (i.e., I have a particular point of view, and therefore I exclude all the others in relation with certain objects, actions, projects, and possibilities³¹). However, it is necessarily the case that

that the body is the product of an arbitrary decision on the part of a demiurge nor that the union of soul and body is the contingent bringing together of two substances radically distinct. On the contrary, the very nature of the for-itself demands that it be body; that is, that, its nihilating escape from being should be made in the form of an engagement in the world» (J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 309).

²⁷ *Ivi*, p. 347.

²⁸ «I can not say either that I am here or that I am not here, in the sense that we say “that box of matches is on the table”; this would be to confuse my “being-in-the-world” with a “being-in the midst of the world”. [...] People consider that we exist first as contemporary with this chair or this table, and they work out the meaning of the temporal by means of the world. But if we thus place ourselves in the midst of the world, we lose all possibility of distinguishing what no longer is from what is not» (*ivi*, pp. 60, 110).

²⁹ *Ivi*, p. 330.

³⁰ *Ivi*, p. 328.

³¹ M.G. Weiss, *Il corpo infelice di Sartre. Fenomenologia del corpo in L'essere e il nulla*, in N. Pirillo (ed.), *Sartre e la filosofia del suo tempo*, Università di Trento, Brescia 2006, pp. 110-125.

one exists contingently and has a contingent point of view determined by the body since one cannot exist except in this contingent way. Sartre calls this «twofold contingency» that paradoxically embraces a necessity the «facticity of the for-itself», and the body is the «contingent form which is assumed by the necessity of my contingency»³².

The concept of facticity is fundamental to understanding how Sartre's ontology goes beyond Cartesianism, exemplified instead by the mind-body, spirit-matter dualisms³³. We are not rarefied spirits, but flesh-and-bone bodies with physical needs. We are also not mere objects in-the-midst-of-the-world; rather, connecting the notion of «being-in-the-world» (*être-dans-le-monde*) with the concept of facticity and human finitude³⁴, Sartre stresses our embodied-being-in-the-world, as Moran argues³⁵. Thus, contrary to the accusation of Cartesian intellectualism, for Sartre, we can only realize the world by existing in it in an embodied way³⁶; this means that the world is certainly manifested through the body – we can perceive it, feel it, observe it, etc. – but the body itself, in turn, is «indicated» by things and instruments around us³⁷.

Therefore, the subject cannot but be incarnated³⁸ and there is no way to escape from the body because we never cease to be in facticity, but at the same time, we constantly try to «surpass» and «transcend» our body, to directly experience the world. In some sense, the body is everywhere in the world³⁹, but every time is brought back into his contingent and situational

³² J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., pp. 308-309.

³³ W.D. Melaney, *Sartre's Postcartesian Ontology: On Negation and Existence*, in A.-T. Tymieniecka (ed.), *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*, Springer Netherlands, Dordrecht 2009, pp. 37-54; K. Wider, *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, Cornell University Press, Ithaca 1997.

³⁴ «The concrete can be only the synthetic totality of which consciousness, like the phenomenon, constitutes only moments. The concrete is man within the world in that specific union of man with the world which Heidegger, for example, calls “being-in-the-world”» (J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 3).

³⁵ D. Moran, *Revisiting Sartre's Ontology of Embodiment in Being and Nothingness*, cit.

³⁶ J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, cit., p. 318. «It would be impossible for me to realize a world in which I was not and which would be for me a pure object of a surveying contemplation. But on the contrary it is necessary that I lose myself in the world in order for the world to exist and for me to be able to transcend it».

³⁷ *Ivi*, p. 325.

³⁸ B.P. Marosan, *Sartre's radical reduction to the incarnated subjectivity. The metaphysics of contingency*, in «Phainomena», 19, 74-75 (2010), pp. 139-167.

³⁹ «[My body] is over there in the fact that the lamp-post hides the bush which grows along the path, [...] or that the woman who is crossing the street appears smaller than the man who is sitting on the sidewalk in front of the café» (J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, cit., p. 318).

perspective. According to Beauvoir, the misunderstanding of the notion of facticity precisely leads Merleau-Ponty to consider the Sartrean account of the embodied consciousness not as open to the world and yet distinct from it, but merely co-extensive with it⁴⁰. For Sartre, the body itself is «co-extensive with the world, spread across all things»; nonetheless it is a sort of non-place, as «at the same time it is condensed into this single point which all things indicate and which I am without being able to know it»⁴¹. Thus, the concept of a disembodied consciousness⁴² that would perform the transcending without the body completely misses the point.

4. *The tripartite structure of corporeality*

It is now possible to grasp the tension and dynamic complexity that characterize Sartre's phenomenology of the body. The body is the contingent yet necessary condition of human consciousness, through which we always find ourselves «in situation». In this sense, the body is both the condition of possibilities and the limit of our consciousness of the world, i.e., our intentionality. We have a world only because we have a body, and the body is constantly revealed to us through the relationship with things⁴³. Against any kind of simplistic dualism, this being-embodied-in-the-world implies a duality without dichotomy⁴⁴, wherein «man and world are relative beings, and the principle of their being is the relation»⁴⁵. While he considers the body

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, Northwestern University Press, Evanston 1973, p. 197n. See S. de Beauvoir, *Merleau-Ponty and Pseudo-Sartreanisms*, in J.B. Stewart (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, cit., p. 450: "What Merleau-Ponty simply fails to grasp here is the theory of facticity, one of the foundations of Sartrean ontology. My consciousness can only go beyond the world by engaging itself in it, that is by condemning itself to grasp the world in a univocal and finite perspective, and therefore to be perpetually overwhelmed by it: this is why there can be only an embodied consciousness".

⁴¹ J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 318.

⁴² J. Slatman, G. Widdershoven, *An Ethics of Embodiment: The Body as Object and Subject*, in D. Meacham (ed.), *Medicine and Society, New Perspectives in Continental Philosophy*, Springer Verlag, Berlin 2015.

⁴³ «To come into existence, for me, is to unfold my distances from things and thereby to cause things "to be there" But consequently things are precisely "things-which-exist-at-a-distance-from-me". Thus the world refers to me that univocal relation which is my being and by which I cause it to be revealed» (J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 308).

⁴⁴ M. Whitford, *Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy: An Interpretative Account*, in J. Stewart (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, cit., pp. 48-63.

⁴⁵ *Ibidem*. See also J.S. Catalano, *The Body and the Book: Reading Being and Nothingness*, cit., p. 30. «This interdependence reveals that the world exists independently of our concepts

one of the necessary structures of human reality and recognizes its essential role in overcoming modern dichotomies, Sartre nonetheless understands the multidimensionality of the body as the source of elusive and irreducible figures of corporeality. Indeed, once the Sartrean dynamics between in-itself and for-itself, me and others, and reflected and reflecting are applied to the bodily experience, we can identify a series of concrete examples of the complexity of the body.

As stated in the introduction, the body can be conceived of as both the object and the subject of experience, i.e., as both having and being a body. Almost all the phenomenological traditions have tried to deepen the distinction and complementarity of the *Körper* (the anatomical and physical body, approached from without) and *Leib* (lived and situated body, viewed from within). Sartre reinterprets the distinction, developing three dimensions of corporeality: the body-for-itself, the body-for-others and the so-called «third dimension», namely the body-in-itself-for-the-others. These dimensions imply peculiar manifestations of corporeality not only in an epistemic sense but also in the ontological-phenomenological sense.

The body-for-itself (*le corps-existé*) is similar to Husserl's and Merleau-Ponty's lived body and is not something of which one is constantly conscious; rather, it is «surpassed», i.e., nihilated, towards the world. For our everyday-experience, we are unaware of our bodies because we are immersed in things in the world through the body itself, which is only pre-reflectively, non-positionally present to us. The body-for-itself «is never a given which I can know. It is there everywhere as surpassed; it exists only in so far as I escape it by nihilating myself»⁴⁶. Therefore, it is nothing but the unseen condition of possibility of being-in-the-world, the point of view that is necessarily «surpassed», «transcended», «passed by in silence» towards the world, but upon which I cannot have a point of view⁴⁷. The body-for-others, instead, is the body seen and known as an object from an external point of view. It is the contingent, «anatomical and spatial» condition of the for-itself, thematized as «the center of reference indicated emptily by the instrumental-objects of the world»⁴⁸. In other words, a body as an object perceived by others, categorized as a physical object in the empirical sciences; it can also be something

about it, but not independently of the advent of human consciousness within matter. This interdependence between bodily consciousness and the world is real, although it is not a reciprocal relation. Here we touch upon a real difference between the thought of Sartre and Merleau-Ponty [...].

⁴⁶ J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 309.

⁴⁷ *Ivi*, p. 330.

⁴⁸ *Ivi*, p. 339.

observed by me, for instance, when I see the other's body⁴⁹, or when I reflect upon specific parts of my own body from the perspective of the other. Lastly, the third dimension characterizes the body as recognized by me as objectified by the other, and this opens to the dimension of intersubjectivity, which is an inescapable and primary element of corporeality. Despite Sartre presents these three figures starting from the body as subjectively experienced, the encounter with the other is prior to the self-recognition as a subjective body (interestingly, the chapter on the existence of others precedes the chapter on the body in *Being and Nothingness*, and is included in the third part of the book on the «being-for-others»). As I will present below, the body-for-itself is often passed by in silence, and what we know about our own body strongly depends on what we perceive of the other's body⁵⁰.

4.1. *The binarity between the body-for-itself and the body-for-others*

For Sartre there is an unbridgeable gap between these two dimensions. The body is a polarization process in which the body-for-itself and the body-for-others are mutually exclusive. When I look at myself in the mirror or dwell on my bodily sensations, I am not concentrating on the lived body, because when I reflect on it, I have already objectified it in a similar way to the body-for-others. The body-for-itself is still there as a presence-absence (i.e., present but elusive) but immediately surpassed as an object of reflection. «I cannot see the sensitivity of the hand or even the “mineness” of my hand»⁵¹ because we always perceive things as in the world even when those things are my body parts; therefore, we do not perceive the lived body as such, which instead is invisible and integrated within the world, but we can transform it into an object in specific situations⁵², such as reflection or ill-

⁴⁹ This does not mean that the body-for-others is only seen as a corpse, contingent flesh, or a mere tool; rather, I usually perceive the others in situations, i.e., in relation with actions, objects, projects, intentions, etc., such that «[n]othing is less “in the flesh” than a dancer even though she is nude» (*ivi*, p. 389).

⁵⁰ *Ivi*, pp. 218, 358.

⁵¹ D. Moran, *Revisiting Sartre's Ontology of Embodiment in Being and Nothingness*, cit., p. 275.

⁵² «In Sartre's methodology, a direct, expository approach to the body would effectively mean that we examine our body as an object. It would not help to claim, “Look, I want to consider the lived body”. If these are the first words that the phenomenologist utters about the human body, then, for Sartre, he or she unknowingly enters within the conceptual and linguistic framework that already accepts the body as an object. Our body is first out in the world» (J.S. Catalano, *The Body and the Book: Reading Being and Nothingness*, cit., p. 32).

ness and other psychosomatic situations (e.g., when the body appears as an obstacle and therefore becomes an object of my consciousness).

In this sense, Sartre considers the problem of the unification of mind and body, i.e., the mind-body problem, to be a false problem; instead of proposing a solution to it or claiming that it cannot be solved, Sartre argues for its dissolution. He shows how the attempt to coalesce embodied experience and the material body – the body as lived (*le corps-existé*) and the body as seen (*le corps-vu*) – is absurd, as it would entail unifying two ontologically – and not merely epistemically – different dimensions⁵³. This does not mean that we have two bodily substances since we are embodied beings from the start of our experience, and we cannot lack a physical body⁵⁴. Sartre's «phenomenological ontology» must be understood as the study of the nature of being (ontology) of phenomena as they present in experience (phenomenology). When Sartre speaks of different «orders of reality»⁵⁵ (*ordres de réalité*), he means that the subjective body and objective body are phenomena experienced in an irreducible and incompatible way; although it is impossible to perceive the body-for-others except through the lived (and surpassed) body, and any knowledge (whether awareness or acquaintance) concerning my own body comes indirectly from the perspective of the body-for-others⁵⁶.

⁵³ «The problem of the body and its relations with consciousness is often obscured by the fact that while the body is from the start posited as a certain thing having its own laws and capable of being defined from outside, consciousness is then reached by the type of inner intuition which is peculiar to it. [...] Actually if after grasping “my” consciousness in its absolute interiority and by a series of reflective acts, I then seek to unite it with a certain living object composed of a nervous system, a brain, glands, digestive, respiratory, and circulatory organs whose very matter is capable of being analyzed chemically into atoms of hydrogen, carbon, nitrogen, phosphorus, etc., then I am going to encounter insurmountable difficulties. But these difficulties all stem from the fact that I try to unite my consciousness not with my body but with the body of others. In fact the body which I have just described is not my body such as it is for me» (J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 303).

⁵⁴ «Of course the physicians who have taken care of me, the surgeons who have operated on me, have been able to have direct experience with the body which I myself do not know. I do not disagree with them, I do not claim that I lack a brain, a heart, or a stomach. But it is most important to choose the order of our bits of knowledge. So far as the physicians have had any experience with my body, it was with my body in the midst of the world and as it is for others. My body as it is for me does not appear to me in the midst of the world. Of course during a radiology I was able to see the picture of my vertebrae on a screen, but I was outside in the midst of the world. I was apprehending a wholly constituted object as a this among other thises, and it was only by a reasoning process that I referred it back to being mine; it was much more my property than my being» (*ibidem*).

⁵⁵ *Ivi*, p. 304.

⁵⁶ «Furthermore the body – our body – has for its peculiar characteristic the fact that it is essentially that which is known by the Other. What I know is the body of another, and the essential facts which I know concerning my own body come from the way in which others see it» (*ivi*, p. 218).

For similar reasons, Sartre rejects the ontological cruciality of the «double sensation» – as exposed by Husserl and Merleau-Ponty – which entails the intertwining between the perceived and perceiving body parts, for example, the touched and touching hands⁵⁷. The idea of double sensation is often used to show how Husserl and Merleau-Ponty overcame both Cartesian dualism and the mechanistic view of the body. However, Sartre’s critique of the double sensation should not be considered as an adherence to the Cartesian view. Sartre acknowledges that «[o]f course when I touch my leg with my finger, I realize that my leg is touched. But this phenomenon of double sensation is not essential: cold, a shot of morphine, can make it disappear»⁵⁸. Thus, the double sensation, instead of showing the ontological unity of the touching-touched dyad, it shows that the body-for-me and the body-for-others are two different intentional objects⁵⁹; when I focus on the finger that is touching the leg, I am not experiencing the finger as living/operating, rather I reify the subjective body into an object, and when I immediately shift my attention to the felt leg, I thematize it as an object⁶⁰. Therefore, I always perceive the body as an object, while the subjective body – the body-for-itself – is retrospective, diaphanous, and present but elusive. As the nature of consciousness is «being what it is not and not being what it is»⁶¹, a fortiori the nature of bodily consciousness is also this double movement of nihilation; while the unthematized body is truly lived in the present, and lost in the encounters with the world, as soon as it becomes something (as it does in self-reflection), it becomes being-in-itself, thing-like, a past. This does not imply any return to Descartes, rather it offers an original answer to the mechanistic approach and it focuses on the irreducibility and diasporic nature of the dimensions of corporeality; on the other hand, while eluding the

⁵⁷ D. Moran, *Sartre on embodiment, touch, and the “Double Sensation”*; Husserl, *Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the “Double Sensation”*, in K.J. Morris (ed.), *Sartre on the Body*, cit., pp. 41-66.

⁵⁸ J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 304.

⁵⁹ D. Moran, *Revisiting Sartre’s Ontology of Embodiment in Being and Nothingness*, cit.

⁶⁰ «It remains to describe what we shall call an *aberrant* type of appearance. In actuality I can see my hands, touch my back, smell the odor of my sweat. In this case my hand, for example, appears to me as one object among other objects. It is no longer indicated by the environment as a center of reference. [...] This appearance of my hand means simply that in certain well-defined cases we can adopt with regard to our own body the Other’s point of view or, if you like, that our own body can appear to us as the body of the Other. [...] Similarly the hand which I grasp with my other hand is not apprehended as a hand which is grasping but as an apprehensible object. Thus the nature of our body for us entirely escapes us to the extent that we can take upon it the Other’s point of view» (J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., pp. 357-358).

⁶¹ *Ivi*, p. lxxv.

Cartesian substance dualism, this phenomenological-ontological distinction between subjective and objective body is related to an unbridgeable gap between my body and the body of others, as I will now explain through the third dimension of corporeality.

4.2. *The body-for-itself-for-others*

This «paradoxical binarity»⁶² between modes of manifestation is accompanied by another stage of bodily complexity, i.e., the so-called «third dimension» of the body, or the body-for-itself-for-others⁶³, which characterizes the body as experienced under the gaze of the other and therefore belongs to the order of intersubjectivity. From the beginning, each body is located in a context with other bodies that relate to one another, and within this context, I can experience myself as a body thematized and classified by the other. In other words, in some situations, my body appears to me as seen and known to the other, such that I am forced to recognize that I exist not only as my centre of reference and orientation towards the surrounding world (body-for-itself) but also as an object in the situation for the other. If I can thematize the body of the other, I can recognize that the other can do it too, transforming me into a themed object within his own experiential horizon and situation. This means that my body can progressively become «alienated» and «expropriated», as a tool for others, or a sensitive organ perceived by other sensitive organs (e.g. during a medical examination), in a world that is no longer mine. All the so-called «social emotions», such as shyness, embarrassment, and shame, depend and derive from this dimension of inter-corporeality.

The other is a crucial figure in Sartre's phenomenological investigation since, from the beginning, the body is an intercorporeal entity⁶⁴, so much so the encounter with the body of the other happens phenomenally before the experience of my own body⁶⁵. When I start knowing myself as a body,

⁶² M. Doyon, M. Wehrle, *The Body*, in D. De Santis et al. (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Routledge, London 2020.

⁶³ M.C. Dillon, *Sartre on the Phenomenal Body and Merleau-Ponty's Critique*, in J. Stewart (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, cit., pp. 175-186.

⁶⁴ B.P. Marosan, *Sartre's radical reduction to the incarnated subjectivity. The metaphysics of contingency*, cit.

⁶⁵ «Now the body, whatever may be its function, appears first as the known. [...] Thus the nature of my body refers me to the existence of others and to my being-for-others. I discover with it for human reality another mode of existence as fundamental as being-for-itself, and this I shall call being-for-others. [...] Again it is necessary that the child begin the learning process with the

I am already under the gaze of the other, which reveals me to myself, such that «it is, paradoxically, the other who assists me in constituting myself for myself»⁶⁶. This implies a form of proto-sociality that immediately reveals the body-for-others, which then reveals the existed body to the subject itself; in other words, the third dimension, despite being described after the other two, embodies the conflictual dialectic presented by Sartre in the chapter dedicated to the encounter with the other, which ontologically precedes the recognition of any subjective corporeality. This subject-other relationship does not take place through mutual and harmonious recognition, but by forcing the subject to acknowledge the absolute, transcendent, and unattainable presence of the other⁶⁷; in this sense, Sartre's social ontology struggles to account for socially positive intersubjective structures, since intersubjectivity is mainly presented as the fight of consciousnesses, without the possibility to build an authentic intertwining from subject to subject⁶⁸.

Nevertheless, while the body as lived and the body as seen belong to different ontological levels (*plans ontologiques*)⁶⁹ and cannot relate to each other, in rare cases the relationship between my body and the other's body can reveal a deeper level of corporeality, namely the flesh. The flesh (*chair*)⁷⁰ is the living body in its pure contingency, where I find myself in the body that I did not choose but that I necessarily have in this form. Strictly related to facticity, the flesh has to do neither with the isolated body comprised of tissues and organs and studied by the empirical sciences nor only with the naked body («Nothing is less “in the flesh” than a dancer even though she is nude»⁷¹); rather, it is the «pure contingency of presence»⁷² that is usually hidden behind the meanings of actions, gestures, expressions, objects, etc.,

Other's body. Thus the perception of my body is placed chronologically after the perception of the body of the Other» (J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., pp. 218, 358).

⁶⁶ D. Moran, *Revisiting Sartre's Ontology of Embodiment in Being and Nothingness*, cit., p. 267.

⁶⁷ See also the objectifying power of the Look of the Other described in J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., pp. 252 ss.

⁶⁸ See, for example, C.C. Cloutier, *Love as Seeing in Truth: Sartre and Stein on Self-Constitution*, in «Lumen et Vita», 8, 2 (2018).

⁶⁹ J.-P. Sartre, *Being and nothingness*, cit., p. 305.

⁷⁰ D. Moran, *Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the “Double Sensation”*, cit., p. 42, «Crucially, Sartre introduces the very notion of “flesh” (*la chair*), which is now more usually associated with Merleau-Ponty, and develops the flesh as that where intercorporeity is possible. For Sartre, flesh is the locus of contingency and intercorporeity».

⁷¹ J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, cit., p. 389.

⁷² «I never perceive an arm raised alongside a motionless body. I perceive Pierre-who-raises-his-hand» (*ivi*, p. 346).

i.e., by the body in a situation. However, as Sartre describes, «in the course of long acquaintance with a person there always comes an instant when all these disguises are thrown off and [...] there are instants when I achieve in the face or the other parts of a body the pure intuition of the flesh»⁷³. It is important to note that, when it is addressed to me or some body parts of the other, this kind of pre-reflective apprehension of the flesh is experienced as «nausea», an ontological unease with having a contingent body, i.e., facticity⁷⁴. However, the specific relationship of the desire of the other is the attempt to make the other exist as pure flesh, stripped of its movements as of its clothing.

In desire, during some transient moments, we stop fleeing from our contingency towards situations in the world, and abandon ourselves to our purely sentient body being – a pure being-there – and we desire that the other do the same. In such moments, we neither apprehend the body as an instrument nor do we want to possess the other's body as a thing, but we want to be at once with our body and with the other's body. «This “incarnation” of the other's body that I desire as pure flesh has an ontological sense, since through our bodily relationship I do not merely reveal something that already stays behind the clothes and movements, but rather I make it exist»⁷⁵. Sartre here emphasizes the act of the caress as the emblem of a «double reciprocal incarnation»⁷⁶. The caress is the expression of the desire as language is of thought⁷⁷; this unifying process of incarnation disappears as soon as the desire turns into sexual pleasure, which brings the relationship back into the order of movements, means, and ends⁷⁸. Nevertheless, this crucial point of Sartre's theory of corporeality expresses the importance of intercorporeality; while Husserl and Merleau-Ponty particularly emphasize the self-experiencing unity of the touched-touching body, Sartre instead em-

⁷³ *Ivi*, p. 343.

⁷⁴ «This perpetual apprehension on the part of my for-itself of an insipid taste which I cannot place, which accompanies me even in my efforts to get away from it, and which is my taste – this is what we have described elsewhere under the name of Nausea. A dull and inescapable nausea perpetually reveals my body to my consciousness» (*ivi*, p. 338).

⁷⁵ *Ivi*, p. 391.

⁷⁶ «The caress is the ensemble of those rituals which incarnate the Other. But, someone will object, was the Other not already incarnated? To be precise, *no*. The Other's flesh did not exist explicitly for me since I grasped the Other's body in situation; neither did it exist for her since she transcended it toward her possibilities and toward the object. The caress causes the Other to be born as flesh for me and for herself. [...] I make her enjoy my flesh through her flesh in order to compel her to feel herself flesh» (*ivi*, pp. 390-391).

⁷⁷ *Ivi*, p. 390.

⁷⁸ *Ivi*, p. 396.

phasizes the pre-reflective – albeit ultimately unsuccessful – union with the flesh of the other, so that it is the inter-corporeality that underlies the bodily self-awareness, not vice versa⁷⁹.

5. *Complexity instead of reductionism*

Sartre's account of corporeality has sometimes been interpreted as a failed attempt to overcome the Cartesian ontology and the mind-body problem, instead producing an anthropological schizophrenia in the human body⁸⁰. As I have tried to explain, Sartre does not propose the return – or the confirmation – of the Cartesian dualism, rather he investigates the complexity of the body, highlighting its existential aporias. For Sartre, the distinction between the subjective and objective body is an important merit of phenomenology, but one should not take their union for granted; indeed, it is important to stress that the peculiarity of the human body does not lie in the ambiguous union between subject and object at once – as Merleau-Ponty would argue⁸¹ – but in the paradoxical and incessant alternation of the tripartite structure of the body. The body as for-itself (first dimension) is lived as a silent nothing, a non-objectual point of view, or the translucent subjectivity in-the-world; then, the body seen as for-the-other (second dimension) becomes a quasi-object (e.g. in pain or upon reflection), a tool or a thing in-the-midst-of-the-world, or an idealized abstraction produced by the sciences; but only inter-corporeality (third dimension), through the gaze and touch of the other, reveals the body as pure contingent flesh.

These various bodily figures are not merely juxtaposed with one another; rather, they are structured in a dynamic process of attractions and oppositions, such as in the dimension of the body-for-itself-for-others. Metaphorically speaking, we could interpret the Sartrean structure of corporeality as an integral tension or «tensegrity», to use an engineering term. The principle of tensegrity describes a system in which the integrity of the structure is maintained by the balance of the components in continuous tension⁸². Similarly,

⁷⁹ D. Moran, *Sartre on embodiment, touch, and the "Double Sensation"*, cit.

⁸⁰ M.C. Dillon, *Sartre on the Phenomenal Body and Merleau-Ponty's Critique*, cit.

⁸¹ S. Gallagher, *Lived Body and Environment*, in «Research in Phenomenology», 16 (1986), pp. 139-170; M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, cit., pp. 95, 98; J. Slatman, G. Widdershoven, *An Ethics of Embodiment: The Body as Object and Subject*, cit.

⁸² See, for example, the gravity defying sculptures of Kenneth Snelson (K. Snelson, *The Art of Tensegrity*, in «International Journal of Space Structures», 27, 2-3 (2012), pp. 71-80).

the body, according to Sartre, is not a stable and unitary whole; nonetheless, it is precisely the irreducibility and opposition between the different elements of the body that allow the dialectic of a complex and constantly changing bodily structure to carry on without destroying it, which accords with our bodily experiences⁸³. Thus, far from proposing again a rigid dualism between subject and object, between mind and matter, these existential and phenomenological figures reaffirm the kaleidoscopic and paradoxical nature of the body, as a «non-thingly living flesh, neither pure object nor pure consciousness»⁸⁴.

In this sense, the Sartrean phenomenology of the body could offer new interpretative perspectives concerning the investigation of the body in contemporary philosophy of mind, which has recently been supported by some authors⁸⁵; however, it could also be useful to dampen unjustified enthusiasm with some scientific approaches to the body in particular on the brain, which reveal a reductionist attitude concerning the complexity of bodily experience. As I have argued elsewhere in more detail⁸⁶, the 4E cognition (embodied, embedded, enactive and extended) is a field of interdisciplinary research based on the idea that mental/conscious activity is structured by dynamic interactions between the brain, body, and environment (in both the physical and social sense). This approach has the merit of opposing the classic representationalist, computationalist and internalist views of mind and consciousness, focusing instead on how the body as a whole interacts with the environment. Although the focus of 4E cognition on the body and its relationships with the environment offers a broader perspective than certain neuro-centric and internalist interpretations, an excessively physicalist language fails to grasp the phenomenal richness of bodily experience. Indeed, their contribution is limited to the dimension that Sartre defines as the body-for-others,

⁸³ In this regard, we could interpret various mental disorders related to the body as the polarizations and disruptions of the balance between bodily dimensions. C. Tewes, G. Stanghellini (dir.), *Time and Body. Phenomenological and Psychopathological Approaches*, Academic Press, Cambridge (MA) 2020.

⁸⁴ D. Moran, *Revisiting Sartre's Ontology of Embodiment in Being and Nothingness*, cit., p. 266.

⁸⁵ S. Miguens et al. (dir.), *Pre-reflective consciousness: Sartre and contemporary philosophy of mind*, *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, Routledge, London 2016; M. Rowlands, *Enactivism, intentionality, and content*, in «American Philosophical Quarterly», 50, 3 (2013), pp. 303-316.

⁸⁶ F. Zilio, *The Body Surpassed Towards the World and Perception Surpassed Towards Action: A Comparison between Enactivism and Sartre's Phenomenology*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», 28, 1 (2020), pp. 73-99.

as an object idealized by the empirical sciences. This perspective could be completed and enriched by the two other ontological conditions of the body elaborated by Sartre, namely the body-for-itself and the third ontological dimension, and by the pre-reflective relationship between consciousness and the body understood as «meaning» and «sign»⁸⁷.

Abstract

The body is the core of our internal and external experiences. The existential and phenomenological complexity of the body is presented by Sartre in Being and Nothingness, and his multidimensional approach to corporeality has sometimes been interpreted as a failed attempt to overcome Cartesian ontology and the mind-body problem. This paper aims to reconsider the Sartrean approach not as a return of Cartesian dualism, but as an investigation of the irreducible dynamics of corporeality, which not only overcome Cartesianism but also offer an original answer compared to other phenomenological approaches. First, I analyse the intrinsic relationship between consciousness, the body, and the world in Sartre's phenomenological analysis. Then, I present the three existential dimensions of corporeality, the body-for-itself, the body-for-others, and the body-for-itself-for-others, and argue that Sartre aims to stress the «tensional integrity» of bodily consciousness, through its paradoxical and multidimensional nature. This many-layered complexity is far from proposing a rigid dualism between the subjective and the objective body; rather, it represents a dynamic and dialectical process of attractions and oppositions. Lastly, I argue that the phenomenal richness of bodily experience developed by Sartre can offer a non-reductive interpretation of body for contemporary cognitive science.

Keywords: Sartre; Body; Consciousness; Phenomenology.

Federico Zilio
Università di Padova
federico.zilio@unipd.it

⁸⁷ I thank the anonymous reviewer for the careful reading of my manuscript and her/his insightful comments and suggestions.

The body and its surplus

T

Enrica Lisciani-Petrini

Le avventure del corpo. Con Merleau-Ponty verso una “nuova ontologia”

Le parole più pregne di filosofia sono quelle che [...] fanno vibrare, fino a disgiungerle, le nostre evidenze abituali.

(Il visibile e l'invisibile)

Premessa

Basta gettare una rapida occhiata sul quadrante storico che va, all'incirca, dagli inizi dell'Ottocento fino ai nostri giorni, per rendersi facilmente conto di come il tema del corpo – dopo secoli di marginalizzazione (almeno da una parte prevalente del “pensiero dominante”) – sia prepotentemente comparso sull'intera scena culturale diventando l'epicentro di un variegato dibattito e di una crescente attenzione. Infatti non solo nell'ambito dei saperi filosofici e scientifici, ma – come è sempre accaduto, poiché le “antenne raddomantiche” dell'arte hanno costantemente captato i sommovimenti latenti del sottosuolo della storia – anche in ambito artistico si è assistito ad una poderosa riscoperta della dimensione della corporeità, lungo quel medesimo crinale temporale.

Ebbene, perché questa avanzante rivalutazione della dimensione del corpo, da circa due secoli a questa parte? Ma perché proprio su questo “luogo” tematico si gioca tutta la partita, la sfida potremmo dire, che la nostra epoca ha condotto rispetto e contro la tradizione. Infatti a partire dal corpo e grazie alle riflessioni che questo ha dischiuso – una volta che è stato guardato con occhi scevri da pregiudizi tradizionali – tutta una serie di categorie del passato si rovescia o viene smontata. In particolare una certa idea di “soggetto” moderna, per molti versi ancora perdurante. Per dirla con Merleau-Ponty – così cominciamo a “dialogare” col filosofo che ci accompagnerà per

gran parte del discorso che qui si vuol sviluppare – «Bisogna rendersi conto che» una analisi attenta del corpo «*sfocia in una riabilitazione ontologica del sensibile e sconvolge [...] la nostra idea della cosa e del mondo*» (S: 220).

1. Breve sguardo sagittale sulla modernità

Per poter far risaltare meglio e così comprendere la distanza, appunto, fra l'orizzonte teorico del passato e quello della nostra contemporaneità, conviene innanzitutto compiere, per dir così, un passo indietro e vedere come era pensato il corpo in quella visione che ha dominato fino agli inizi dell'800 e per certi versi ritorna ancora oggi (per esempio in alcune versioni delle neuroscienze): la visione del «razionalismo obiettivistico», per usare le parole di Husserl, di marca cartesiana. Naturalmente, nel fare questa mossa “risalente”, non si potrà che ripetere concetti ben noti. Perciò questo excursus sarà quanto più possibile essenziale e breve. E però indispensabile al discorso – altrimenti si perde il senso di ciò che è veramente in gioco.

1.1. Il corpo ridotto a “macchina”

Se apriamo il trattato di Cartesio *Le passioni dell'anima*, troviamo diversi paragrafi dedicati al tema del corpo, che ci danno uno spaccato preciso della visione cartesiana su di esso, basata, come si sa, su una netta dicotomia fra corpo e anima (mente o intelletto). È sufficiente leggere giusto qualche passaggio:

poiché non concepiamo in alcun modo che il corpo pensi [...] giudichiamo che il corpo di un uomo vivente differisce da quello di un uomo morto, *tanto quanto un orologio o un altro automa* (cioè *una macchina semovente*) quando è carico e ha in sé il principio corporeo dei movimenti; [...] [dunque] tutte le membra possono essere mosse [...] senza l'aiuto dell'anima [...] *allo stesso modo il movimento dell'orologio è prodotto dalla sola forza della sua molla e dalla conformazione dei suoi ingranaggi* (PA: 708-716; cors. mio).

È del tutto evidente in queste righe l'eco della celebre scissione fra *res cogitans* e *res extensa* sulla quale è orchestrato l'intero pensiero cartesiano. Tale per cui nella realtà esiste una sostanza pensante ideale, che – ecco il punto che ci interessa – sovrasta (ed è dunque *sovrana* rispetto a) una sostanza estesa materiale (nella quale rientra appunto il corpo); la quale,

dunque, non può che essere inferiore e *soggetta* alla prima, nel senso che è sottoposta, *assoggettata*, ai suoi calcoli e alle sue divisioni. Comincia così ad entrare in gioco una precisa forma di “soggettivazione”, per la quale il corpo è – e per alcuni secoli ancora sarà – assoggettato dal e al pensiero, “disposto” ai calcoli e alle decisioni di quest’ultimo (Heidegger, 1968: 84-88), esattamente come lo è una “macchina” il cui funzionamento è regolato dall’intelletto umano.

Ora, quali le conseguenze rilevanti che discendono da questa impostazione qui rapidamente richiamata? Soprattutto tre, fra loro intrecciate.

La prima conseguenza è che esattamente da qui origina quel dispositivo, tipicamente moderno, che è la nozione di “soggetto”: il *sub-jectum*, ciò che sta-sotto, il fondamento; il quale ha “gettato-di-fronte” (*ob-jectum*) a sé, appunto, l’“oggetto”, ovvero la realtà esterna ridotta a “cosa estesa” materiale a disposizione del soggetto stesso¹. Sicché questo si costituisce come una identità chiusa, fondata su se stessa, ovvero sulla propria ragione o “coscienza”, insomma sulla *res cogitans*. Precisamente perché quest’ultima è il “fondamento incrollabile” dell’identità stessa e ciò che le consente di governare, guidare, comandare la realtà oggettiva esterna. Dove il corpo, di conseguenza, è solo l’involucro, il semplice perimetro materiale, dentro il quale agisce la ragione come una sorta di burattinaio che guida dall’alto i fili di quella marionetta (“una specie di automa” diceva Cartesio) che è il corpo stesso. Si forma così – un passaggio che si fa esplicito soprattutto con Locke – la nozione moderna di *individuo*: vale a dire, dell’uomo quale soggetto individuale (ossia indivisibile), autonomo e auto-agente (cfr. Locke, 1988 (1690), Libro II, capp. 27-28). Dotato di singole proprietà – siano esse materiali-fisiche o di ordine spirituale-culturale – che lo connotano rendendolo insostituibile e inconfondibile rispetto a tutti gli altri. Un soggetto-individuo, quindi, tanto più rappresentativo di se stesso, quanto più è “proprietario” a vario titolo di beni e proprietà. Da questo impianto nascono perciò quell’*individualismo moderno* e quel mito dell’individuo che si fa liberamente e autonomamente da sé (il famoso *self-made man*: ancora oggi tipico mito americano), in quanto centrato sulla propria ragione e *libera interiorità*; insomma, quella forma peculiare di liberalismo, poco attento alla comunità e molto centrato sull’individualità, che ha cominciato a condizionare parte

¹ Come dice anche Heidegger, nel saggio contenuto in *Holzwege* “L’epoca dell’immagine del mondo”: «il Mondo Moderno [...] ha fatto trionfare il soggettivismo e l’individualismo» (Heidegger, 1968: 85). Per una ricostruzione storico-teorica della nozione di “soggetto” in tutta la sua ampiezza semantica, logica e filosofica, che risale alla grecità e, passando per la Scolastica medievale, approda alla modernità, cfr. De Libéra, 2007-2008.

della cultura, nonché delle politiche e delle economie, fin dal '600, ed è via via arrivato fino ai nostri giorni. Con tutte le degenerazioni che ne derivano e sono sotto i nostri occhi.

La seconda conseguenza rilevante è la *completa sottovalutazione (o svalutazione) del corpo*², la sua riduzione a mero “oggetto meccanico”, come si è visto, separato dallo “spirito”, dalla ragione: dall’“interiorità” agente, volitiva – e perciò libera. Una sottovalutazione speculare a quella dell’intera dimensione materiale della realtà esterna, soppiantata, di nuovo, dalla dimensione “razionale”, “spirituale”.

La terza conseguenza, direttamente connessa alle prime due, riguarda, come si accennava poco fa, *i risvolti etico-politici*. Se la dimensione corporea è sottoposta a quella spirituale/razionale e diventa una dimensione meramente meccanica e quantitativa, è del tutto evidente che saranno le scelte della ragione – l’ideo-logia – a governare la realtà concreta corporea, e non sarà quest’ultima a dare indicazioni alla ragione. Pertanto, i ceti e poi le “classi” che usano solo il loro corpo per vivere e lavorare (operai, contadini, classi lavoratrici in genere) saranno visti come meri ingranaggi meccanici di un sistema economico piramidale; e, inoltre, saranno inevitabilmente sottoposti ai ceti e alle classi che possiedono e usano lo spirito, la ragione, per gestire la vita e la realtà delle cose: i “proprietari”, come si diceva prima, che diventano così, automaticamente e per principio, i governanti e/o i gestori dell’intero macrosistema culturale, politico ed economico.

Ecco come l’assoggettamento della realtà materiale-corporea alla ragione dà luogo ad una ben precisa forma di soggettivazione culturale e politica, tesa a creare individui “soggetti” nel senso di assoggettati ad altri individui per definizione superiori – i quali superiori sono sì ancora “soggetti”, ma ora nel senso opposto di persone dotate di ragione che scelgono, decidono e governano in piena autonomia.

1.2. *L’avvento della scienza biologica*

Ebbene, che cosa accade agli inizi dell’800? Un cambiamento epistemologico radicale, che si preparava già dal secolo precedente e produce un vero e proprio smottamento di tutta la visione delle cose fin lì acquisita: *l’avvento della scienza biologica* – cioè l’insorgere dello studio della *vita* vista

² Ovviamente – e per non incorrere in indebite semplificazioni – non va mai dimenticato che la storia culturale non è una tessitura omogenea e “liscia”, ma presenta autori e “luoghi” dissonanti rispetto al pensiero prevalente: in questo caso basta fare un solo nome, apicale: Spinoza.

non più in una proiezione ideale o spiritualistico-teologica³, bensì come la dimensione, inaggrabile e *fondamentale*, che entra direttamente a costituire la realtà, ossia il *movimento qualitativo* che attraversa gli organismi viventi trasformandoli incessantemente⁴. Come s'incaricherà, d'ora in poi, di mettere in rilievo, appunto, la nascente e connessa biologia. In breve, a una visione meccanica e quantitativa – dove le cose non si trasformano e persino non durano perché tutti i processi ritornano a somma zero in un gioco puramente meccanico di azioni e reazioni reciproche – subentra una visuale per la quale, invece, il tempo, il cambiamento nella sua dimensione qualitativa, la vita, e dunque il corpo, diventano il terreno vero e proprio della realtà. Poiché ora il pensiero, lungi dall'essere più una dimensione trascendente in quanto separata dalla dimensione materiale vivente, ne appare una piega interna, il risvolto che intrinsecamente la muove e la diversifica: una trascendenza *nell'immanenza*.

Non a caso da questo processo (che trova in Bichat l'iniziatore e certamente in Darwin un esponente primario) riparte Henri Bergson, aprendo la strada ad una visione delle cose diametralmente differente da quella del passato: centrata appunto sulla dimensione del tempo, del cambiamento qualitativo e della vita intesa come flusso creativo (cfr. in part. *OE*: 1365-1392). Una dimensione non più, dunque, inferiore e sottostante al piano delle idee, ma – esattamente al contrario – come il vero e unico piano della realtà, dinamico e sempre mutevole, nel quale l'uomo abita e che questi di volta in volta cerca di mettere-in-forma.

Si tratta di un cambio di paradigma rivoluzionario, anzi di un rovesciamento totale rispetto al passato. Ciò che prima era da rigettare o comunque da considerare inferiore – la realtà materiale concreta e/o corporea – ora diventa la dimensione propria dell'essere. Mentre ciò che prima era considerato superiore, il Vero – la sostanza pensante della realtà e delle forme

³ Val la pena di ricordare che la vita, già a partire dall'antichità, in generale e con poche eccezioni è stata scissa su due piani contrapposti: da una parte la *zoe*, la “nuda vita” nel suo scorrimento puramente animale-materiale; dall'altra il *bios*, la vita in quanto “formata”, ossia raccolta in una forma qualificata e qualificante. Tant'è che per Platone vita vera era il *bios philosophos*, costitutivamente lontano dalle vicende materiali quotidiane e teso al “sapere vero”; mentre Aristotele, a sua volta, distingueva tre “forme di vita”: il *bios apolaustikos* (la vita del piacere), il *bios politikos* (la vita dell'onore) e il *bios theoretikos* (la vita del pensiero) (cfr. De Luise, 2009). Discende da questa impostazione, anche attraverso la ripresa del platonismo nel cristianesimo “via” Agostino, la visione della vita “vera”, per secoli, in una prospettiva sublimata, ideale, eterna, eminentemente teologica e dunque separata dalla realtà materiale transeunte.

⁴ Per una ricostruzione nitida e completa di questo cambio di “paradigma epistemico” cfr. Achella (2020), capp. II e III. Utile anche Tarizzo (2010).

“universali e necessarie” ad essa collegate –, ora diventa una rete di forme affatto “artificiale”, volta a volta gettata su quella dimensione mobile per poterla ordinare, fissare in qualche modo, nel suo incessante movimento, a puro scopo “utilitaristico” dell’uomo (come dice ancora Bergson). Ma ben sapendo che questo ordine regolativo è solo apparente e temporaneo, non eterno e universale.

Arriviamo così al punto che ci interessa: da questo momento inizia quella potente rivalutazione della dimensione corporea che segna la sfida e lo stacco della filosofia otto-novecentesca (e contemporanea) rispetto alla filosofia precedente. E ciò proprio perché essa diventa, ora, il “luogo” dove giunge ad una evidenza eclatante il ritmo trasformativo del divenire.

2. *Merleau-Ponty e il problema del corpo*

Non è affatto un caso, allora, se, lungo questo nuovo cammino, ad un certo punto troviamo un filosofo che assegna subito, fin dai suoi primi scritti, un’importanza centrale al corpo: Merleau-Ponty. Al quale è bene ora rivolgersi. Perché non solo con lui il corpo viene messo in primo piano e radicalmente “ripensato” – smascherando e smontando, di pari passo, tutte le aporie dell’apparato categoriale di stampo intellettualistico –, ma, precisamente attraverso questo ripensamento, viene aperta la strada ad una “*nuova ontologia*”, ad una nuova visione dell’essere che ha il suo punto nevralgico proprio nella corporeità. E non solo. Ma, attraverso questa medesima strada, egli ci fa intravedere anche una *nuova politica*, ossia un nuovo possibile pensiero della *polis* mondana.

2.1. *Verso “una nuova ontologia”*

Fin dall’inizio del proprio percorso filosofico Merleau-Ponty – pur aderendo come molti della sua generazione alla fenomenologia husserliana, vista come la sola filosofia in grado di svecchiare il pesante apparato, spirituale per un verso e positivistic per un altro, della filosofia francese di allora – mostra di voler imboccare una direzione di marcia completamente diversa. Del resto, il ricco retroterra culturale che lo accompagnava da giovanissimo in poi – l’etnologia sociologica di Durkheim e soprattutto di Mauss, il marxismo “eretico” di Gurvitch, la psicoanalisi di Freud⁵,

⁵ Su questi punti v. E. Lisciani-Petrini (2019b): in part. 76-78; e Larison (2016).

nonché l'intensa frequentazione della letteratura (Proust, Valéry, Rimbaud ecc.) e della pittura (Cézanne, Matisse, Klee ecc.) – conferiva al suo pensiero un'ampiezza d'orizzonte e una molteplicità di sfaccettature che mal si accordavano con l'impostazione più logicamente squadrata e monolitica di Husserl. Tant'è che non tarderà a portarsi «ai limiti della fenomenologia»⁶ e ben oltre questi.

Il cambiamento di registro da lui impresso al discorso filosofico è del tutto evidente già nel celebre “attacco” (la *Premessa*) della *Fenomenologia della percezione*. Egli comincia subito col dire che «le essenze» devono essere ricollocate «nell'esistenza» (*FP*: 15). Che significa? Contro tutta la tradizione filosofica, che voleva che le “essenze”, le idee, fossero dettate dal *logos*, ovvero (a partire da Cartesio) dalla ragione umana e soggettiva, e poi imposte, dall'alto di questo “Ego cogito trascendentale”, alla o sulla realtà materiale corporea, Merleau-Ponty sostiene che le essenze nascono *nel* tessuto concreto dell'esistenza, si formano *nelle* dinamiche corporee materiali. Ma così già cambia tutto. Perché a questo punto le essenze non sono più delle forme che si stagliano in una identità netta e logicamente incontaminata al di sopra della realtà effettiva, fuori dal mondo concreto – per esempio l'idea del tavolo, al di sopra e “fuori” di tutti i tavoli empirici. Al contrario. Le essenze – se vogliamo continuare a usare questo lessico per dire le forme dentro le quali vengono profilati gli enti – nascono *nel* mondo, nell'intrecciarsi reciproco dei vari fili relazionali che stringono tutti gli esseri fra loro: «il senso traspare all'intersezione delle mie esperienze e all'intersezione delle mie esperienze e di quelle altrui, grazie all'innestarsi delle une sulle altre» (*FP*: 29). Ma non solo. Il “senso” si forma anche grazie al reciproco “innestarsi” delle “percezioni” che gli oggetti stessi hanno fra loro e con noi che li guardiamo – secondo la grande e imperitura lezione di Cézanne –, stando dentro l'orizzonte che li e ci comprende. Ecco perché quando io vedo dalla mia finestra «cappelli e mantelli» che si muovono – come dice Merleau-Ponty riprendendo, per rovesciarlo contro Cartesio, il celebre esempio fatto da questi nella “Seconda” delle *Meditazioni metafisiche* –, non è la mia «facoltà di giudicare», «l'ispezione del [mio] spirito», come vorrebbe appunto Cartesio, (*MM*: 210), che mi fa dire che sono uomini e non automi, bensì tutte le *relazioni concrete* che circondano quella immagine e concorrono a costituirla: il particolare suono dei passi sul selciato, la specifica andatura non meccanica

⁶ Questa espressione è tratta dal titolo di un corso di Merleau-Ponty al Collège de France e, in realtà, è riferita a Husserl – ma essa, come il contenuto stesso del corso, ha un netto sapore autobiografico (cfr. *LSN*: 117-123).

rivelata da quel movimento, la singolare ombra riflessa sul selciato, magari il suono riecheggiante delle voci ecc. Insomma l'identità di un oggetto, di una cosa, di un ente, ben prima di essere una idea che io deduco con la mia ragione, è ciò che viene costituito da un orizzonte di rapporti concreti, da un insieme di relazioni concordanti. Ciò che poi – e solo poi – l'attività “tetica” della ragione stringe dentro un apparato categoriale. Un apparato che, certo, mi guida costantemente nel mio commercio col mondo, ma sempre e solo in quanto radicato in quella falda esperienziale pre-tetica. In tal senso Merleau-Ponty può affermare in modo inequivocabile (e qui sembra davvero che il filosofo, mentre parla, stia davanti ad un quadro di Cézanne):

L'orizzonte è ciò che assicura l'identità dell'oggetto [...]. Vedere significa entrare in un universo di esseri che si mostrano [...]. In altri termini: guardare un oggetto significa venire ad abitarlo, e da qui cogliere tutte le cose secondo la faccia che gli rivolgono [...]. Io posso quindi vedere un oggetto in quanto gli oggetti formano un sistema o un mondo, e ciascuno di essi dispone degli altri attorno a sé come spettatori dei suoi aspetti nascosti e garanzia della loro permanenza. Ogni mia visione di un oggetto si ripete istantaneamente fra tutti gli oggetti del mondo che sono colti come coesistenti: ciascuno di essi è infatti tutto ciò che gli altri ne «vedono».

In breve:

Ogni oggetto è pertanto lo specchio di tutti gli altri (FP: 114-115; cors. mio).

Già da qui si vede bene l'impostazione che Merleau-Ponty darà alla sua “nuova ontologia”. L'essere di ogni cosa è costituito dalla relazionalità concreta corporea nella quale essa è già da sempre innestata (come, esemplifica Merleau-Ponty, in un rebus l'immagine nascosta che solo in seguito verrà in risalto). Grazie a un gioco trasversale di sguardi e rimbalzi reciproci per il quale l'identità di quella cosa è presa in un insolubile movimento oscillatorio, in un “andirivieni” di affermazioni e negazioni incrociate. Facciamo un esempio banale: questo scrittoio sul quale io sono appoggiata, qui ora, è tale non in virtù di una forma pre-data che poi scende a collocarsi con la sua identità già costituita dentro l'orizzonte che lo contiene, ma grazie al fatto che esiste un pavimento che lo sorregge, una stanza nella quale è collocato, dei libri e delle penne che vi sono appoggiati sopra, un'intera cultura che ha prodotto mobili in forma di scrittoio e di conseguenza io che vi sono appoggiata ecc. Dunque: la sua identità è data dal continuo rinvio da sé alle relazioni che lo circondano e viceversa; le quali relazioni, al tempo stesso, lo affermano (come lo scrittoio che è) ma insieme e proprio perciò lo negano, addirittura lo nullificano, come forma a sé stante e separata. Come sottoli-

neerà Merleau-Ponty in quell'opera che rappresenta il compimento di tutto questo percorso di pensiero, *Il visibile e l'invisibile*:

Non c'è una posizione dello spazio e del tempo che non dipenda dalle altre, che non sia una variante delle altre, come queste di essa; non c'è un individuo che non sia rappresentativo di una serie o di una specie di esseri, che non abbia e non sia un certo stile, un certo modo di amministrare l'ambito spaziale e temporale che gli compete, [...] di *irradiare intorno ad un centro del tutto virtuale* (VI: 134; cors. mio);

talmente virtuale da configurarsi come un

nulla 'centrale' [...], come la punta della spirale stroboscopica, che è non si sa dove, *che è "nessuno"* (VI: 275; cors. mio).

Ma se così stanno le cose, se ogni ente per costituire la propria identità dev'essere affermato-negato dalle altre identità (che sono parimenti affermate-negate da tutte le altre), questo significa che *non esiste da nessuna parte una sola identità chiusa in se stessa*, profilata da un perimetro univoco e delimitato, separata dalle altre come una *pars extra partes* – quasi che gli enti possano mai essere identità singole, già da sempre date, esterne le une alle altre, che *poi*, in un momento successivo, si metterebbero in relazione fra loro. Come riteneva il pensiero cartesiano e post-cartesiano, e com'è tutt'ora non solo per il senso comune, ma anche per un perdurante pensiero ancora ingenuamente "realista" – per i quali devono *già* esistere sostanze realmente e unitariamente date, affinché *poi* dalla loro relazione reciproca scaturiscano le diverse circostanze della realtà (per esempio: prima devono esistere una madre e un bambino perché si dia una relazione madre-figlio). Nelle righe appena lette – invece – è configurato tutt'altro, anzi il contrario: che ogni identità nasce *per e dalla relazione con tutte le altre* ("ciascuno è ciò che tutti gli altri *ne* vedono"): "all'intersezione" di varie esperienze e di innumerevoli circostanze. Di conseguenza: ogni identità è e resta aperta, riversa sull'ambiente circostante, incarnata in una tessitura di relazioni – prima di tutto sensoriali – altre da sé, dalla quale non può mai essere staccata e alla quale resta inseparabilmente "innestata".

Cominciamo allora a fissare un primo risultato preciso. Qui si produce *la distruzione di uno dei dispositivi più radicati* nella nostra cultura a partire, come si è visto prima, dalla modernità: *l'idea di identità come unità autonoma e individuale*.

Torneremo su questo punto. Ma prima procediamo ancora un po' sulla strada del nostro tema principale, la corporeità, e chiediamoci: in quale luogo viene dunque alla luce più potentemente questo nascere dell'identità

“all’intersezione” di molteplici fili relazionali? Ebbene la risposta ineludibile ora è: *il corpo*. Significativamente tutta la “Prima Parte” della *Fenomenologia della percezione* è volutamente dedicata a questo tema. Innanzitutto, perché il corpo ad una analisi attenta – cioè nel momento in cui viene sottoposto ad un trattamento “obiettivante” che lo vuol ridurre a mero “oggetto” fatto di soli meccanismi fisiologici e biologici, puro involucro a sé stante dello “spirito” – dimostra di “sottrarsi al trattamento che gli si vuol imporre” (FP: 119) e rivela di non essere un “oggetto fisico”. Di conseguenza, perché il corpo, “ritirandosi dal mondo oggettivo [nel quale lo si vuole confinare], trascina con sé i fili intenzionali [= relazionali] che lo legano al mondo circostante” (FP: 119) facendoceli così vedere in piena luce e in tutta la loro insuperabilità e inscioglibilità. In altri termini, il corpo dimostra di essere vincolato a tutta una infinità di relazioni circostanti, senza le quali non potrebbe esistere affatto, mettendo così in evidenza quel tessuto di relazioni innestate le une alle altre di cui *tutti* gli enti sono fatti. Insomma esso porta a “richiedere – come dice Merleau-Ponty, rivelando fin dalle prime opere di avere ben chiaro a cosa mirasse – *una nuova definizione dell’essere*” (FP: 146; cors. mio). Ossia: *una nuova ontologia*.

La comprova di queste affermazioni è fornita dallo stesso filosofo attraverso una indagine critica serrata sulle deduzioni della fisiologia e della psicologia classiche intorno ad alcuni disturbi corporei e mentali (I e II capitolo della Prima Parte della *Fenomenologia della Percezione*), delle quali egli dimostra l’intrinseca aporeticità. Ma il capitolo più incisivo, per il discorso che qui stiamo conducendo, è senz’altro – e non a caso – il V, dedicato alla sessualità: *Il corpo come essere sessuato* (FP: 220-243). La ragione è facilmente intuibile. Come Freud ha insegnato per primo e forse meglio di chiunque altro, è nell’ambito della sessualità (ambito corporeo per eccellenza) che viene massimamente alla luce l’intreccio inestricabile sia fra corpo e psiche, sia fra il nostro essere corporeo-mentale e il mondo circostante. Dimostrando nel modo più lampante che: a) non solo il corpo non è un involucro oggettivo dello spirito da quest’ultimo governabile a piacimento come fosse una marionetta, ma, esattamente al contrario, è ciò attraverso cui la nostra psiche, la nostra ragione si manifesta, facendo in tal senso tutt’uno con la psiche, con lo “spirito”; b) poiché spesso tale manifestazione della ragione attraverso azioni corporee avviene del tutto involontariamente, dunque precisamente senza alcun controllo o governo razionale, il corpo addirittura smonta e vanifica le pretese o il potere della ragione, e ogni gerarchia che la voglia “sostanza fondante” e “superiore” rispetto al corpo. Ma proprio per tutto questo, proprio perché la vita sessuale nell’uomo non esprime un “istinto” ma la

correlazione intersecantesi fra corpo e psiche, essa rivela altresì il nostro «esser-al-mondo» nella sua «forma generale di vita» (*FP*: 225). Nella vita sessuale, nella espressione corporea che essa produce, è contenuta la cifra, la cartina di tornasole per dir così, del nostro particolarissimo modo di essere “innestati” al mondo e alle sue relazioni. Potremmo dire che le dinamiche corporee, che ci innervano o ci dominano – un certo modo di parlare, un certo modo di guardare, un certo modo di mangiare (o non mangiare), un certo modo di atteggiarci involontariamente davanti a un uomo o una donna (per esempio la timidezza o la sfrontatezza) ecc. – sono il segno di una certa “soggettivazione” che ci siamo dati e/o che le circostanze di vita, in cui ci siamo trovati, ci hanno spinto a darci. Insomma il corpo, giustamente perché non è un mero oggetto meccanico ma intrecciato inscindibilmente alla ragione, è lo spazio nel quale noi sperimentiamo, di continuo e nel modo più evidente, il singolare *doppio* rapporto che ci lega al mondo, la continua “ri-flessione” fra noi ed esso, l’incessante “andirivieni” fra noi e ciò che ci circonda.

Per ribadire e rimettere meglio a fuoco tutto questo, Merleau-Ponty riprende il celebre esempio utilizzato già da Husserl: il caso particolare delle mani che si toccano.

C’è un rapporto del mio corpo con se stesso che fa, di questo corpo, il *vinculum* dell’io e delle cose. Quando la mia mano destra tocca la mia mano sinistra, io la sento come una «cosa fisica», ma nello stesso momento [...] si produce un evento straordinario: ecco che la mia mano sinistra si mette a sentire la mano destra, *es wird Leib, es empfindet* [essa diventa corpo senziente, essa sente]. La cosa fisica si anima [...]. Pertanto, io mi tocco toccante, il mio corpo compie «una specie di riflessione». Nel corpo, e per mezzo suo, non c’è solo rapporto a senso unico di colui che sente con ciò che egli sente: il rapporto si inverte, la mano toccata diventa toccante, ed io sono obbligato a dire che in questo caso il tatto è diffuso nel corpo, che il corpo è «cosa senziente», «soggetto-oggetto». *Bisogna rendersi conto che questa descrizione sconvolge anche la nostra idea della cosa e del mondo, e che sfocia in una riabilitazione ontologica del sensibile* (*S*: 219-220; cors. mio).

La conclusione è perentoria: il “caso particolare delle mani che si toccano” *sconvolge la nostra idea del mondo*. Perché? In primo luogo perché – lo abbiamo visto in quanto abbiamo detto poco fa – se analizziamo per l’appunto quell’esperienza specifica che è il fenomeno del toccarsi, in questo caso delle mani, ci accorgiamo che il corpo, nel mentre si tocca, si scopre toccante e *insieme* toccato: si scopre dunque *contemporaneamente soggetto-oggetto*. E già questo impedisce, di nuovo, di poter rubricare il corpo sotto le categorie separate o di “soggetto” o di “oggetto”, e tanto meno solo in quella di “oggetto”.

Ma non solo. Andando avanti su questa medesima strada si scopre che il corpo è soggetto-oggetto (toccante-toccato, senziente-sentito, percipiente-percepito) anche nei riguardi di tutti gli altri enti con i quali entra in contatto. Di nuovo facciamo l'esempio di questo scrittoio: esso non è solo l'oggetto sul quale io sono appoggiata, *ma* è anche *ciò per cui* – è il “soggetto”, potremmo dire, per il quale – io sono un ente che qui-ora ha una certa postura. *E vice-versa*. Questo scrittoio, come già si diceva prima, acquista tutto il suo senso perché *io* lo sto usando in un certo modo – ovvero sono il “soggetto” che gli sta dando il senso di un particolare “oggetto” – in quanto vi sono dei libri appoggiati, sta in questa stanza di studio ecc. Dunque io e il tavolo siamo *simultaneamente soggetto/oggetto* l'uno per l'altro. C'è un ribaltamento continuo dell'uno sull'altra e viceversa. E questo che vale per me e il tavolo, vale per ogni cosa o persona di questo mondo: per tutti gli esseri.

Ora capiamo bene perché il corpo è il luogo di uno “sconvolgimento” dello sguardo sulle cose e sul mondo, che “sfocia in una riabilitazione ontologica del sensibile”, ossia in una “nuova definizione dell'essere”⁷. Perché apre ad una ontologia in virtù della quale cambia completamente lo statuto di ogni ente e quindi dell'uomo stesso. I quali ora non vengono più visti come identità già date a sé stanti – “per sé” o “in sé”, secondo il lessico tradizionale –; bensì come *il risultato* di un gioco speculare di riflessi reciproci, dove la loro identità si scioglie nelle relazioni che *soltanto* li costituiscono; e dove tutti gli enti vivono dunque *di e per* – e in tal senso *con* – tutti gli altri. Insomma, il singolare fenomeno delle mani che si toccano mette sotto gli occhi in modo illuminante una “*reversibilità*” nella quale è contenuta la chiave di volta per capire quel “sistema di visione” costitutivo del mondo – meglio: dell'essere stesso – come “orizzonte” di enti che “si guardano” e “si specchiano” fra loro (*FP*: 114). In un percepirsi primordiale, originario – ecco la “riabilitazione ontologica del sensibile” – che riguarda tutti gli enti e crea fra loro “una simbolica” tale per cui diventano delle “varianti” gli uni degli altri. Un percepirsi, dunque, che non può non essere il punto di partenza della filosofia. Come dichiara senza mezzi termini Merleau-Ponty, allorché pronuncia la celebre prolusione che segna l'inizio del proprio insegnamento al prestigioso Collège de France nel 1951: «Il sapere assoluto del filosofo è la percezione» (*EF*: 28). Al punto tale che, incisivamente, aggiunge altrove – riprendendo una celebre frase di Bergson (filosofo che del resto ispira

⁷ Sul punto importanti Carbone 2004, Saint Aubert (de) 2006, Kirchmayr 2008. Nella medesima direzione, un significativo prolungamento delle analisi di Merleau-Ponty, sviluppato nell'ambito della danza contemporanea, è presentato in Di Rienzo 2019.

quasi tutta quella prolusione e al quale Merleau-Ponty nella fase ultima del proprio percorso si riaccosta decisamente) – «Come diceva Bergson in *Les Deux Sources [de la Morale]*: il mio corpo va sino alle stelle» (VI: 81 nota)⁸.

Tutto questo spiega perché, nel *Visibile e l'invisibile*, egli decida di chiamare questo tessuto, questa trama che articola l'intera realtà, con un termine oltremodo significativo – “carne” – che fa eco a quella “riabilitazione del sensibile” da lui evocata come punto di partenza inaggrabile. Un termine che – lungi dall'essere una forma di «intuizionismo antropologico» (Derrida, 2000: 218-234) – rappresenta il tentativo di pensare appunto la trama del reale non più come una “sostanza”, al modo della filosofia tradizionale, ma come una immensa percezione, un immenso “percepirsi” *della realtà stessa* con sé da sé, un infinito riflettersi delle cose l'una rispetto all'altra.

Si comprende, allora, ancora meglio quanto già emergeva prima (e che val la pena di rileggere) a proposito della dissoluzione dello statuto di oggetto e/o soggetto conferito alle cose o a noi stessi:

Le cose qui, là, adesso, allora *non sono più in sé*, nel loro luogo e nel loro tempo, [ma] esistono solo in fondo a questi raggi di spazialità e di temporalità emessi nel segreto della mia carne, e la loro solidità non è quella di un oggetto puro che lo spirito sorvola, ma è esperita da me dall'interno, *in quanto io sono cosa fra le cose* [...]; non c'è un individuo che non sia rappresentativo di una serie o di una specie di esseri, che non abbia e non sia un certo stile, un certo modo di amministrare l'ambito spaziale e temporale che gli compete, [...] di *irradiare intorno ad un centro del tutto virtuale* (VI: 133-134; cors. mio).

Qui si scioglie definitivamente ogni idea di identità, ogni paratia divisoria fra “in sé” e “per sé”:

Non c'è il Per sé e il Per Altri [o l'In sé]. Essi sono la faccia l'uno dell'altro. Ecco perché si incorporano vicendevolmente. [...] Chiasma il mio corpo-le cose, realizzato mediante lo sdoppiamento del mio corpo in interno ed esterno, e lo sdoppiamento delle cose (il loro interno e il loro esterno). È perché ci sono questi 2 sdoppiamenti che è possibile l'inserimento del mondo fra i 2 fogli del mio corpo [...]. Partire da ciò: non c'è identità, né non-identità [...], c'è interno ed esterno che ruotano l'uno attorno all'altro. Il mio punto centrale è come la punta della spirale stroboscopica, che è *non si sa dove*, che è “nessuno” (VI: 274-5).

⁸ La frase completa di Bergson è: «se il nostro corpo è la materia alla quale la nostra coscienza si applica [...] esso comprende tutto ciò che percepiamo, va fino alle stelle» (E: 1194). Sul significativo riaccostamento di Merleau-Ponty a Bergson a partire dagli anni Cinquanta – dopo una fase iniziale di forte distacco critico, del resto comune a gran parte della generazione di filosofi degli anni Quaranta – cfr. E. Lisciani-Petrini (2002), in part. I cap.

Insomma l'io e il mondo, come “le mani che si toccano” poco fa ricordate, non sono distintamente il per-sé e l'in-sé, bensì contemporaneamente e ciascuno in se stesso: per-sé/in-sé, soggetto/oggetto per l'altro – sdoppiati in interno/esterno, come un foglio a due facce il cui *recto* è inseparabile dal *verso*. E non solo. Ma il *recto* e il *verso* si rovesciano, si ribaltano, trascorrono continuamente l'uno nell'altro: come nel famoso nastro di Moebius. È per questo che ogni ente, ogni uomo, è come una “membrana” in relazione chiasmatica indissolubile con tutto quanto lo circonda. Sicché ogni identità, alla fine, non è altro che il “centro del tutto virtuale” – un punto-zero, “nessuno” – di tutte le infinite relazioni che lo circondano e grazie alle quali *soltanto* essa è ciò che è: *esiste*⁹.

2.2. Riverberi politici

Quello fin qui tratteggiato è un quadro teorico fortemente innovativo – che, va pur detto, contiene in sé non poche eco del rapporto “dialettico” intrattenuto costantemente da Merleau-Ponty negli anni con la grande lezione di Hegel¹⁰. Un quadro che, per lo spiccato e incessante interesse del filosofo francese verso la politica, non può dunque non avere importanti riverberi su questo piano. Qui possiamo darne solo un riscontro veloce, ma che comunque ci aiuta a completare il discorso sul tema della corporeità.

Intanto è bene sempre ricordare, perché non è senza incidenza, che Merleau-Ponty all'inizio era un giovane cattolico di sinistra – perciò *la comunità* e le intrinseche relazioni che la costituiscono furono subito un nucleo centrale dei suoi studi filosofici e politici. Ma non tardò ad abbandonare il campo del cattolicesimo a causa di quello “spiritualismo” che ne costituiva una nervatura, foriero almeno per alcuni versi, con il suo epicentro nella “libera interiorità dell'uomo”, di un liberalismo individualista reazionario, poco propenso a farsi carico delle esigenze comunitarie. Quelle esigenze che, invece, sostanziano il pensiero marxista. Di qui il passaggio dell'allora giovane filosofo a questo diverso vettore teorico-politico e il ruolo, da lui presto

⁹ Sul tema della relazione un libro recente importante è Fabris (2016).

¹⁰ Hegel è un autore ricorrente negli scritti di Merleau-Ponty e, nonostante le critiche, se ne avverte la presenza silente. Non per caso l'ultimo corso del filosofo – a riprova che Hegel era un suo interlocutore privilegiato col quale fino in ultimo si confronta – è dedicato proprio al tema «Filosofia e non filosofia a partire [depuis] da Hegel» (*LSN*: 131-209). Significativamente leggiamo già in un saggio precedente: «Hegel è all'origine di tutto quel che si è fatto di grande in filosofia da un secolo a questa parte – per esempio del marxismo, di Nietzsche, della fenomenologia e dell'esistenzialismo, della psicoanalisi» (*SnS*: 87).

assunto, di intellettuale di sinistra *engagé*. Il punto di forza della dottrina di Marx, infatti, consiste nel dimostrare quanto stava a cuore a Merleau-Ponty, e cioè che pensiero e prassi, razionalità ed esistenza, storia e natura formano «un solo insieme» (*AD*: 269) e che «sia la natura, sia l'uomo, sia la storia non sono [più] intesi come sostanze [...], ma come *movimenti* [...] in cui l'altro è sempre implicato» (*LSN*: 202; cors. mio). In breve, il marxismo vede la realtà come un tessuto di relazioni dove polo oggettivo e polo soggettivo della realtà sono costitutivamente intrecciati in modo tale che l'uno è il rovescio inscindibile dell'altro. Esattamente – come nel paragrafo precedente si è visto – i nuclei portanti del pensiero merleau-pontiano. Ed esattamente quelli per i quali il filosofo non esitò, ben presto, a criticare la degenerazione del marxismo comunista prodottasi nell'Unione Sovietica, dove una soggettività totalitaria pretendeva di riassorbire in sé il movimento “oggettivo” della storia, spacciandosi per la sua realizzazione definitiva, ossia la forma compiuta del progresso storico perseguito dagli uomini. Una critica che diventa distacco completo dal comunismo marxista a partire dal 1953, dopo lo scoppio nel 1950 della guerra di Corea che aveva provocato, nel quadrante geopolitico internazionale di allora, una vera e propria crisi fra le super-potenze degli USA e dell'URSS¹¹.

Ma appunto, che cosa Merleau-Ponty voleva che, invece, venisse pensato sul piano politico? Che cosa del marxismo originario e genuino, secondo lui, andava fermamente mantenuto? Quanto si è or ora detto: quella prospettiva relazionale che lui aveva cercato di portare sul piano filosofico-ontologico, la visione del mondo come una *tessitura di relazioni – di identità con-divise* – prodotte dalla loro *continua intersecazione reciproca*. Tale per cui, innanzitutto: questo gioco di intersecazioni è *incessante* e non può mai chiudersi – e non va mai chiuso – in una forma definitiva, in una istituzione politica che pretenda di essere “l'Assoluto finalmente realizzato”, pena trasformare la vita ideale politica in mera ideologia. Ed inoltre: in ogni identità è “im-plicato” – nel senso letterale che è una “piega” (*plica*) del sé – l'altro, “l'estraneo”. Un “estraneo”, quindi, che non è più lo “straniero”, bensì alla lettera il *di-verso*: il *verso*, ossia «l'altra faccia o il rovescio (*l'envers*)» (*VI*: 267), rispetto al quale ciascuno di noi è il *recto* della propria identità. E dunque un altro, come tale, già da sempre “innestato” nella nostra identità. Per capirsi: il mio essere italiana si (e mi) costituisce precisamente perché

¹¹ Su questo passaggio importantissimo del percorso di pensiero, ma anche di vita, di Merleau-Ponty, al punto da determinare la rottura con Sartre e con *Temps modernes*, v. E. Lisciani-Petrini e R. Kirchmayr (2019), dedicato al famoso «carteggio», “teatro” di questa rottura.

non-sono marocchina, nigeriana, cinese, francese ecc.; ma proprio perciò il mio essere italiana resta intrinsecamente “*implicato*” in e da queste “alterità”, che – “ribaltandosi” su di me come il *verso* del mio *recto*, la “piega rovesciata” del mio essere frontale, “l’altro lato” di quella membrana carnale a cui aderisco – mi fanno essere precisamente la mia identità: l’essere italiana che sono.

Ma ecco che – se riflettiamo bene proprio su questo esempio – dobbiamo riconoscere, ancora una volta, che siamo ricondotti alla dimensione della corporeità, perché tutto ciò viene a piena evidenza esattamente in essa. Non sul piano di una astratta umanità ideale, ma sul piano di precise e inconfondibili differenze corporee, oltre che culturali. Ben prima che in qualsiasi dimensione “spirituale”, è nella dimensione dei corpi – in quella trama relazionale per cui continuamente ci riflettiamo tutti in tutto – che noi scopriamo l’impossibilità di creare identità chiuse. Come si vede, una prospettiva politica che disinnesca alla radice ogni affermazione di sé chiusa su se stessa, completamente differente da qualsiasi pensiero identitario “riappropriante”¹², o comunitario nel senso della “comunità organica” che crea identificazione. Al contrario, una prospettiva basata proprio sulla *differenza* e sulla *negazione produttiva* che la differenza contiene come suo nerbo dialettico: il mio differire di italiana si produce in quanto *non sono* algerina, *non sono* spagnola ecc. Sicché è proprio questa negazione – questo “punto di rivoltamento”¹³ – che mi rispinge alla mia identità di italiana. Una visuale dunque che può ben portare ad una *nuova forma di “soggettivazione”*: giocata sulla dialettica mai sintetizzabile di identità e alterità, affermazione e negazione, unificazione e differenziazione. Dove l’un polo è sempre in oscillazione con l’altro, sempre ribaltato sull’altro, in un chiasma, un andirivieni inscindibile.

Non è un caso, allora, che proprio sui corpi, oggi come sempre, si giocano le partite dei poteri. Soprattutto quando essi cercano di elidere, separare, distruggere i fili relazionali che ci tengono vincolati gli uni agli altri, erigendo steccati, muri e addirittura fili spinati fra le identità. Si pensi al significato simbolico che hanno i fili spinati che molti paesi oggi installano ai loro confini: quello di ferire, prima della mente e dello spirito, la carne, il corpo, di chi

¹² È questa, fra altre, la ruvida (e incomprensibile) critica di Derrida a Merleau-Ponty (cfr. Derrida, 2000: 218). Sull’incidenza dell’ontologia merleau-pontiana anche in ambito politico molto utili Comerci 2008 e Calabrò 2017.

¹³ «L’unico “luogo” in cui il negativo sia veramente è la piega, l’applicazione reciproca dell’interno e dell’esterno, il punto di rivoltamento» (VI: 275). Sul ruolo nevralgico del negativo nella riflessione merleau-pontiana v. Cueille (2000), ma soprattutto Esposito (2018). Sul rilievo politico dell’ontologia di Merleau-Ponty v. Lisciani-Petrini 2019. Importante anche Revel (2015).

è “altro” rispetto a noi, rispetto al nostro corpo. Magari nella presunzione-illusione di difendere in questo modo le nostre identità specifiche. Col risultato, invece, di ignorare e così toglierci esattamente ciò che ci fa vivere, ci fa *esistere* in quello che *siamo*. È questa profonda *ignoranza – ontologica* prima di tutto e poi anche politica – che va combattuta. Merleau-Ponty ci aiuta a farlo.

Bibliografia e sigle

(le sigle si riferiscono alle traduzioni, ove indicate)

- Achella S. (2019), *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna.
- Bergson H. (1970), *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, éd. du centenaire, PUF, Paris – OE.
- Calabrò D. (2017), *L'exigence politique: l'humanitas selon Merleau-Ponty*, in «Shift», 2.
- Carbone M. (2004), *Thinking of the Sensible*, Northwestern University Press, Evanston.
- Comerci N. (2008), *La deiscenza dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano.
- Cueille J.-N. (2000), *La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel*, in «Chiasmi International», 2.
- De Libéra A. (2007-2008), *Archéologie du sujet*, 2 voll. (I, *Naissance du sujet*; II, *La quête de l'identité*), Vrin, Paris.
- De Luise F. (a cura di, 2009), *Il Bós dei filosofi*, Università degli Studi di Trento, Trento.
- Derrida J. (2000), *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris.
- Descartes R. (Cartesio) (1981), *Œuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, vol. IX, *Méditations métaphysiques* (1641), Vrin, Paris 1973; trad. it. *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, *Meditazioni metafisiche*, UTET, Torino – MM.
- Descartes R. (Cartesio) (1981), *Les passions de l'âme* (1646), in *ivi*, vol. II; trad. it., *Le passioni dell'anima*, *ivi* – PA.
- Di Rienzo C. (2019), *Per una filosofia della danza. Danza, corpo, chair*, Mimesis, Milano.
- Esposito R. (2018), *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino.
- Fabris A. (2016), *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia.
- Heidegger M. (1968), *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950; trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze – SI.

- Husserl E. (1961), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Den Haag, Nijhoff; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore.
- Kirchmayr R. (2008), *Merleau-Ponty. Una sintesi*, Marinotti, Milano.
- Larison, M. (2016): *Stiftung et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution*, in «Chiasmi International», 18.
- Lisciani-Petrini E. (2002), *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli.
- Lisciani-Petrini E. (2019), *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline Filosofiche», XXIX, 2.
- Lisciani-Petrini E., Kirchmayr R. (a cura di, 2019), *Sartre/Merleau-Ponty: un dissidio produttivo*, fascicolo dedicato a *Le lettere della rottura*, in «aut aut», 381.
- Locke J. (1988), *An Essay concerning Human Understanding* (1690), ed. critica Clarendon Press, Oxford 1975; trad. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Merleau-Ponty M. (1965), *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. di F. Madonia, *Le avventure della dialettica*, SugarCo, Milano – AD.
- Merleau-Ponty M. (1967), *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. a cura di A. Bonomi, *Segni*, Il Saggiatore, Milano – S.
- Merleau-Ponty M. (1980), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. di A. Bonomi, *La fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano (1965) 1980 – FP.
- Merleau-Ponty M. (1982²), *Sens et non sens*, Nagel, Paris 1948; trad. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano – SnS.
- Merleau-Ponty M. (1984), *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1952; trad. it. a cura di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Editori riuniti, Roma – EF.
- Merleau-Ponty M. (1993), *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano – VI.
- Merleau-Ponty M. (1995), *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. a cura di M. Carbone, *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Bompiani, Milano – LSN.
- Revel J. (2015), *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris.
- Saint Aubert E. de (2006), *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris.
- Tarizzo D. (2010), *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari.

English title: The Adventures of the Body. Towards a “new ontology” with Merleau-Ponty.

Abstract

The present paper analyses the process of reassessing the body’s topic, which began at the beginning of the nineteenth century and has developed along a ridge up to the present day. It is an essential process because the awareness that the body reveals, in an unprejudiced analysis, overturns a series of past categories, starting with a classic idea of “subject”. The author who, more than any other, offers fundamental contributions in this sense is Merleau-Ponty, for whom the “rehabilitation of the sensitive”, produced by reflection on the body, “upsets the usual idea of the world” and leads to a “new ontology”.

Keywords: Body; Merleau-Ponty; Subject; New ontology; Phenomenology.

Enrica Lisciani-Petrini
Università di Salerno
elis.petrini@unisa.it

Sebastiano Galanti Grollo

La «passività estrema» dell'incarnazione: Levinas e il tema dell'*embodiment*

Nel dibattito fenomenologico contemporaneo la tematica del corpo ha acquisito un notevole rilievo, specie in seguito alle rivisitazioni della figura del “corpo vivo”, che si richiamano in vario modo alla nota distinzione husserliana tra *Körper* e *Leib*¹. Negli ultimi anni tale dibattito è andato sviluppandosi anche a seguito delle sollecitazioni provenienti dalle scienze cognitive, nel cui ambito è stato affrontato il tema dell'*embodiment*², che ha riportato al centro della discussione un soggetto «in carne ed ossa», per riprendere la celebre espressione husserliana. Tra coloro che hanno dato un contributo significativo a tale discussione vi è anche, e forse inaspettatamente, Emmanuel Levinas, il quale, specie in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* e negli scritti tardi, sostiene che la sensibilità rappresenta la dimensione essenziale della soggettività. Se nelle opere precedenti, e segnatamente in *Totalità e Infinito*, Levinas aveva privilegiato le esperienze del bisogno e della mancanza, in *Altrimenti che essere* egli si sofferma invece in modo particolare sulla vulnerabilità del corpo, che viene pensata a partire dalla relazione con l'altro. Uno degli aspetti originali della concezione levinasiana esposta in quest'opera è proprio l'elaborazione del tema della responsabilità in termini di *incarnazione*, dal momento che è il corpo a rendere possibile la

¹ Il testo “canonico” in cui Husserl ha affrontato il tema del corpo è *Idee II* (cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. II. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana Bd. IV, Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. di E. Filippini riv. da V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. II, Einaudi, Torino 2002). Sull'argomento cfr. D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981.

² Su questo cfr. L. Shapiro (ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Routledge, London-New York 2014.

“suscettibilità” del soggetto nei confronti dell’altro. Levinas afferma infatti che è la «carne» (*chair*) stessa del soggetto a scoprirsi vulnerabile nel contatto traumatico con l’altro³, per cui la soggettività può accedere a se stessa, e alla propria vocazione etica, soltanto nel *sentire*. In questo senso, egli individua l’origine della significazione etica nella sensibilità in quanto *passività*, e non nella coscienza né nell’ambito delle relazioni reciproche tra i soggetti.

1. *Soggettività e sensibilità: l’«Altro nel Medesimo»*

In *Altrimenti che essere* Levinas opera una profonda rivisitazione della nozione di soggettività, abbandonando l’idea che il Medesimo possa sussistere anzitutto per sé, e che necessiti dell’appello di altri per aprirsi alla relazione etica. Infatti, egli ritiene che il soggetto sia originariamente affetto dall’altro, che lo chiama – ma in realtà lo ha già da sempre chiamato – alla responsabilità, la quale si configura come una «passività» inassumibile. In particolare, Levinas sostiene che «la soggettività è strutturata come l’altro nel Medesimo [...], secondo una modalità diversa da quella della presenza degli interlocutori, l’uno all’altro, in un dialogo», poiché «l’Altro nel Medesimo della soggettività è l’inquietudine del Medesimo inquietato dall’Altro. Né correlazione dell’intenzionalità e nemmeno quella del dialogo [...]; un’affezione per l’Altro [...]; risposta alla sua prossimità prima di ogni domanda»⁴. Di conseguenza, non vi è più la necessità di “attendere” il dialogo, ovvero la presenza dell’altro, la sua contemporaneità, per poter uscire da una (presunta) chiusura della soggettività, poiché l’altro è *già* iscritto all’interno del soggetto, il quale è *da subito* «esposto» e vulnerabile. Infatti, «l’esposizione all’altro non viene ad aggiungersi all’uno per condurlo dall’interiorità all’esteriorità»⁵, come invece accadeva in *Totalità e Infinito*, dal momento che il soggetto è già “fuori”, tanto da non potersi sottrarre allo sguardo dell’altro. Mentre negli scritti precedenti Levinas aveva considerato la “posizione” del soggetto, nella sua separazione, a prescindere dall’appel-

³ Sebbene il termine *chair* non sia tematizzato in quanto tale da Levinas, come invece accade nelle analisi di altri autori, quali Merleau-Ponty e in seguito Michel Henry, esso è presente in molte pagine di *Altrimenti che essere*.

⁴ E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), Le Livre de Poche, Paris 1990, pp. 46-47 (trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 31-32). Nelle citazioni ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane.

⁵ *Ivi*, p. 94 (trad. it., p. 71).

lo alla responsabilità proveniente dall'altro, in *Altrimenti che essere* è proprio tale appello a permettere l'individuazione della soggettività⁶. Si rivela qui il peculiare *principium individuationis* levinasiano⁷, per il quale l'«unicità» del sé discende dall'affezione per l'altro.

In questa prospettiva, l'appello etico, che ha chiamato già da sempre il soggetto, lo chiama *ogni volta di nuovo* nel momento in cui si approssima all'altro; se però tale appello viene rimosso, ciò che si impone è quello che Levinas, riferendosi a Spinoza, chiama *conatus essendi*⁸. L'altro risiede dunque all'interno del sé ancor prima di essere incontrato all'esterno: si tratta di un'eteronomia radicale, che il soggetto scopre in sé nel momento in cui l'altro si fa prossimo. La prossimità è quindi «la nascita latente del soggetto», la quale avviene «al di qua dell'origine, al di qua dell'iniziativa»⁹, sottraendosi in tal modo alla coscienza. Infatti, nella concezione levinasiana della soggettività «il Medesimo ha a che fare con Altri ancor prima che [...] l'altro appaia a una coscienza»¹⁰, poiché quest'ultima è sempre correlata a un *presente*. Il soggetto ha subito *già da sempre*, in un passato memorabile, che non è mai stato presente – Levinas parla di «diacronia» –, un'affezione che lo ha “esposto” all'altro prima ancora che questi si manifesti¹¹. Ne consegue che l'alterità risulta costitutiva del sé, configurandosi come una relazione *interna*, secondo la quale l'altro è iscritto nell'interiorità e – come si dirà meglio in seguito – nella “carne” del soggetto. Ciò significa che in *Altrimenti che essere* Levinas ha interiorizzato l'alterità, collocandola al livello della sensibilità. In questa singolare concezione, la «*susceptio* pre-originaria» del soggetto si

⁶ Al riguardo, nella sua postfazione a *Dio, la morte e il tempo* Jacques Rolland nota che il soggetto non è più «l'io che è il Medesimo – che [...] ha “l'identità come contenuto” – di *Totalità e Infinito*. Soggetto isolato [...] che certamente incontrerà l'altro nel volto d'altri, [...] ma solo in un secondo tempo, successivo alla costituzione del soggetto» (E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (1993), Le Livre de Poche, Paris 1995, pp. 273-274; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 310).

⁷ «Riguardo al famoso problema: “l'uomo è individuato per mezzo della materia o per mezzo della forma?”, io sostengo l'individuazione per mezzo della responsabilità per altri» (E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991), Le Livre de Poche, Paris 1993, p. 118; trad. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 143).

⁸ Questa espressione, che indica la tensione costitutiva della soggettività, rivela che in *Altrimenti che essere* l'ontologia è collocata a un livello subordinato, dato che lo sforzo di essere che è proprio del soggetto è già intaccato dall'appello dell'altro (cfr. A. Peperzak, *Sincerely Yours. Towards a Phenomenology of Me*, in B. Hofmeyr (ed.), *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 55-66, pp. 57-58).

⁹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 218 (trad. it., p. 175).

¹⁰ *Ivi*, p. 46 (trad. it., p. 31).

¹¹ L'esposizione al prossimo è infatti «anteriore al suo apparire» (*ivi*, p. 142; trad. it., p. 111).

rivela come una «passività anteriore ad ogni ricettività»¹², come un peculiare “intrigo” che riguarda il sé a prescindere dalle relazioni con altri.

Ora, la prossimità di cui parla Levinas non dev'essere compresa né in senso spaziale, come se ci si riferisse a una vicinanza fisica «constatabile da un terzo»¹³, né come *coscienza* del prossimo, perché altrimenti la prossimità propriamente detta andrebbe perduta. Infatti, la prossimità è una «soppressione della distanza che comporta la “coscienza di...”», un “contatto” con l'altro che il soggetto *avverte* come un evento traumatico, poiché «la prossimità non è uno stato, una quiete, ma precisamente inquietudine, non-luogo»¹⁴. Non è quindi la coscienza ma la sensibilità a risvegliare il senso etico del soggetto, il quale si *sente* messo in discussione dall'altro. Per questo motivo, Levinas ritiene che «il difficile problema della soggettività incarnata»¹⁵ debba essere affrontato proprio a partire dalla prossimità. Inoltre, egli sostiene che la prossimità dev'essere tenuta distinta dalla manifestazione, dato che essa «non si riferisce a nessuna immagine, a niente che *appaia*», sottraendosi ad ogni «manifestazione fenomenica»¹⁶. Pertanto, la prossimità non può essere ricondotta alla visione che, «per la sua distanza e il suo abbraccio totalizzante, imita o prefigura l'“imparzialità” dell'intelletto»¹⁷. La distanza comporta una perdita dell'immediatezza, mentre Levinas riconduce la sensibilità al toccare, che «prima di trasformarsi in conoscenza [...] – e durante questa conoscenza stessa – [...] è puro avvicinamento e prossimità, irriducibile all'*esperienza* della prossimità»¹⁸, che la ricondurrebbe a categorie precostituite. Levinas afferma infatti che «il prossimo mi concerne al di fuori di ogni a priori – [...] *prima di ogni a priori* [...] –, nozione che l'insieme delle nostre ricerche intende far valere per raggiungere il concetto di una passività assoluta»¹⁹. In altri termini, se proprio si vuole parlare di “a priori”, occorre fare riferimento alla passività del sentire. Ma il punto cruciale per Levinas è che la prossimità, in quanto sensibilità, ha immediatamente un significato *etico*, dato che «il *contatto*

¹² *Ivi*, p. 195 (trad. it., p. 154).

¹³ *Ivi*, p. 123 (trad. it., p. 95). In passato Levinas si era rifiutato di usare tale termine proprio perché gli sembrava suggerire una vicinanza (cfr. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949-1967²), Vrin, Paris 2006, p. 288; trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 240).

¹⁴ *Ivi*, pp. 142, 131 (trad. it., pp. 111, 102).

¹⁵ *Ivi*, p. 136 (trad. it., p. 106).

¹⁶ *Ivi*, p. 84 (trad. it., p. 63).

¹⁷ *Ivi*, p. 103 (trad. it., p. 79).

¹⁸ E. Levinas, *En découvrant l'existence*, cit., p. 317 (trad. it., p. 265), corsivo nostro.

¹⁹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 138 (trad. it., pp. 107-108).

della pelle è ancora la prossimità del volto»²⁰. Il sensibile si risveglia «a partire da una pelle umana, da un volto», grazie al quale avviene la «trasformazione dell'intenzionale in etico»²¹. Come si è detto in precedenza, è l'incontro sensibile con l'altro che si fa prossimo a risvegliare la vocazione etica che è costitutiva del soggetto.

Nell'affrontare il tema della sensibilità Levinas intende affrancarsi dall'impostazione *gnoseologica* moderna, prendendo le distanze dall'idea di sensibilità come primo momento del processo conoscitivo, in cui la ricezione del dato mira a renderne possibile l'appropriazione da parte dell'intelletto. Nel riconoscere, al pari di Husserl, la funzione *trascendentale* della sensibilità, e quindi del corpo senziente in quanto condizione di possibilità dell'esperienza²², Levinas le attribuisce una peculiare funzione rivelativa, che discende dall'esposizione del corpo all'altro. La sensibilità non è pertanto riducibile né all'atto dell'apprensione, ovvero all'«in quanto» (*als*) che consente l'identificazione oggettuale²³, né all'intuizione sensibile, poiché «l'intuizione è già la sensibilità che si fa *idea*»²⁴. La spontaneità dell'intelletto richiede infatti un'intuizione che abbia perduto l'immediatezza del sensibile, sicché «l'intuizione che si oppone al concetto è già sensibile concettualizzato»²⁵. L'intuizione sensibile appare dunque inscritta all'interno di un processo teleologico, risultando funzionale alla conoscenza. Così intesa, la sensibilità viene ricondotta alle categorie dell'intelletto, con la conseguenza che «l'individuale in quanto conosciuto è già de-sensibilizzato e rapportato all'universale nell'intuizione»²⁶. Levinas intende invece affrontare l'ambito della sensibilità di là dal suo contributo alla conoscenza, dal momento che «l'interpretazione della significazione sensibile a partire dalla

²⁰ *Ivi*, p. 144 (trad. it., p. 113).

²¹ E. Levinas, *En découvrant l'existence*, cit., pp. 318, 314 (trad. it., pp. 266, 263).

²² Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, cit., p. 56 (trad. it., p. 60).

²³ Cfr. E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 101 (trad. it., p. 78). Levinas si riferisce qui a Heidegger.

²⁴ *Ivi*, p. 100 (trad. it., p. 77). In *Totalità e Infinito* Levinas aveva riconosciuto che «la forza della filosofia kantiana del sensibile [...] consiste nel separare sensibilità e intelletto, nell'affermare [...] l'indipendenza della "materia" della conoscenza rispetto alla potenza sintetica della rappresentazione», sostenendo però che, «invece di considerare le sensazioni come dei contenuti che devono riempire le forme a priori dell'oggettività, bisogna riconoscere loro una funzione trascendentale *sui generis*» (E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Le Livre de Poche, Paris 1990, pp. 143-144, 204; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990², pp. 137, 192).

²⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 103 (trad. it., p. 79).

²⁶ *Ivi*, p. 102 (trad. it., *ibidem*).

coscienza di... [...] non rende conto del sensibile»²⁷. Inoltre, egli distingue tra *sensibilità* e *sensazione*, riconducendo quest'ultima all'intuizione sensibile e quindi collocandola all'interno del processo conoscitivo, nel quale «l'immediatezza a fior di pelle della sensibilità – la sua vulnerabilità – si trova [...] rimossa o sospesa»²⁸. Al contrario, è necessario considerare la sensibilità nella sua immediatezza, il cui significato si sottrae all'apparire, poiché esprime «una significazione che non significa manifestazione»²⁹. In questa prospettiva la sensibilità si “converte” nell'essere *sensibile*³⁰, che si scopre immediatamente affetto dal sentito.

Ma il punto essenziale è che in tale concezione vi è una sorta di “riduzione” etica della sensibilità, la quale consente di accedere a un livello che precede la costituzione di oggetti. Si tratta di un livello che, secondo Levinas, non trova spazio nella fenomenologia husserliana, in cui risulta privilegiata la dimensione della coscienza: «non ridotta, la sensibilità è dualità del sentiente e del sentito, separazione – e subito unione – nel tempo, sfasamento dell'istante e già ritenzione della fase separata. Ridotta, la sensibilità è [...] significazione dell'uno per l'altro»³¹. Per questo motivo, «l'interpretazione della significazione sensibile a partire dalla coscienza di...», ovvero sulla base dell'intenzionalità, non è in grado di cogliere «l'uno per l'altro come sensibilità o vulnerabilità; passività o suscettibilità pura»³². Occorre invece rivolgersi alla sensibilità in quanto passività, la quale *non* è rivolta verso l'attività, trattandosi di un'affezione corporea che non si lascia sintetizzare. Si ha qui una profonda trasformazione della concezione del soggetto, dal momento che per Levinas «la soggettività è vulnerabilità, [...] è sensibilità», la quale «è irriducibile a un'esperienza che farebbe il soggetto»³³. In un'altra pagina egli arriva a dire – facendo ricorso al procedimento dell'«enfasi» – che «la soggettività del soggetto è la vulnerabilità, esposizione all'affezione, sensibilità, passività più passiva di ogni passività, tempo irrecuperabile,

²⁷ *Ivi*, p. 109 (trad. it., p. 84). «L'immediatezza del sensibile [...] non si riduce al ruolo gnoseologico assunto dalla sensazione» (*ivi*, p. 104; trad. it., p. 81).

²⁸ *Ivi*, p. 104 (trad. it., p. 80).

²⁹ *Ivi*, p. 106 (trad. it., p. 82). Infatti, Levinas ritiene che l'apparire non sia affatto «il fondamento di tutto ciò che si manifesta, come pensa Husserl. [...] La manifestazione rimane il senso privilegiato e ultimo del soggettivo» (*ivi*, pp. 109-110; trad. it., pp. 84-85).

³⁰ Cfr. E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Millon, Grenoble 1992, pp. 129-130.

³¹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 116 (trad. it., p. 90).

³² *Ivi*, p. 109 (trad. it., p. 84).

³³ *Ivi*, p. 92 (trad. it., p. 69).

dia-cronia»³⁴. In altri termini, sensibilità e vulnerabilità sono poste sotto il segno della *passività*, la quale si traduce nell'«esposizione di una pelle messa a nudo», che per Levinas è il «Dire» del soggetto, ovvero «la *respirazione* stessa di questa pelle prima di ogni intenzione [...], denudazione della denudazione, [...] iperbole della passività»³⁵. Il soggetto *dice* se stesso nel suo essere esposto ad altri, una condizione (passiva, non volontaria) alla quale non può in alcun modo sottrarsi³⁶. In questa concezione non è dunque la materialità del mondo a rendere passiva la soggettività³⁷, ma il «trauma» provocato dall'altro: tale è l'affezione di una soggettività «di carne e di sangue, più passiva [...] della passività dell'effetto in una catena causale»³⁸.

Levinas si sofferma sulla condizione incarnata del soggetto, il quale è «costretto a sé, [...] in sé come nella sua pelle – e nella sua pelle a un tempo esposto all'esterno»³⁹. Ciò significa che «la pelle non è più protezione – è modalità dell'esposizione senza protezione»⁴⁰. Se da un lato vi è qui una sorta di «contrazione» del soggetto in se stesso, nel senso che «l'io è in sé come nella sua pelle, cioè già alle strette, male nella sua pelle», dall'altro lato «l'espressione “nella sua pelle” non è una metafora dell'*in sé*: si tratta di una ricorrenza [...] nel *frattempo* che separa l'inspirazione dall'espiazione [...]». Il corpo [...] è *in se stesso* della contrazione dell'ipseità e della sua esplosione»⁴¹. La pelle non è dunque intesa come una mera superficie biologica, ma come ciò che rivela l'esposizione *etica* del soggetto, la sua stessa «*espirazione*». È dunque l'esposizione all'altro a far sì che l'inspirazione del soggetto si tramuti in un'espiazione «senza ritorno», dal momento che «l'in-

³⁴ *Ivi*, p. 85 (trad. it., pp. 63-64).

³⁵ *Ivi*, p. 83 (trad. it., p. 62).

³⁶ «Nel sentire della responsabilità, il se stesso è provocato come insostituibile, [...] come incarnato per l'«offrirsi» [...], uno e unico *di colpo nella passività*» (*ivi*, p. 167; trad. it., p. 132).

³⁷ «Per descrivere la passività del soggetto non bisogna partire dalla sua opposizione a una materia che gli resiste al di fuori di sé» (*ivi*, p. 92; trad. it., p. 70).

³⁸ *Ivi*, pp. 221-222 (trad. it., pp. 177-178).

³⁹ *Ivi*, p. 178 (trad. it., p. 141). In un'altra pagina egli sostiene che l'«impossibilità di rescindere la responsabilità verso l'altro» è un'«impossibilità più impossibile di quella di uscire dalla propria pelle» (E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972), *Le Livre de Poche*, Paris 1987, p. 12; trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, il Melangolo, Genova 1998, pp. 28-29). Su questo cfr. R. Bernet, *Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)*, in «Revue philosophique de Louvain», 3, 95 (1997), pp. 437-456.

⁴⁰ E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, cit., p. 184 (trad. it., p. 219). Nelle sue analisi Levinas fa certamente ricorso a «segni empirici (sensazione, materialità, pelle), ma l'affetto/effetto di questa empiricità è del tutto trascendentale» (J.E. Drabinski, *Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Levinas*, State University of New York Press, Albany 2001, p. 187).

⁴¹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 170-172 (trad. it., pp. 135-136).

spirazione fino alla fine, fino all'espiazione – è la prossimità d'Altri»⁴². Si potrebbe dire che la respirazione esprime la *kenosis* del soggetto, il quale, proprio nella fase dell'espiazione, si svuota incessantemente di sé. L'accesso all'etica non è quindi di tipo cognitivo, ma avviene nella "carne" stessa del soggetto, in quanto costitutivamente esposto all'altro.

L'originalità della riflessione levinasiana in *Altrimenti che essere* consiste dunque nell'aver situato la responsabilità al livello della sensibilità, dal momento che è l'affezione a rivelare l'eticità del corpo⁴³. Si mostra qui una profonda differenza rispetto alle analisi di *Totalità e Infinito*, in cui la sensibilità è ricondotta all'ambito della *jouissance*, mentre in *Altrimenti che essere* essa è immediatamente affetta dal dolore. Certo, il godimento rimane «un momento ineluttabile della sensibilità», ma subisce ora un rivolgimento verso l'esterno, nella misura in cui «l'immediatezza della sensibilità è [...] l'immediatezza – o la prossimità – dell'altro»⁴⁴. Se per un verso «il godimento nella sua possibilità di compiacersi in se stesso [...] è la condizione del per-l'altro della sensibilità e della sua vulnerabilità in quanto esposizione ad Altri», per altro verso «l'immediatezza del sensibile è l'immediatezza del godimento e della sua frustrazione»⁴⁵. La soggettività che «si compiace» nel godimento avverte dentro di sé il «battito della sensibilità: non-coincidenza dell'Io con se stesso, inquietudine, [...] dolore»⁴⁶. A tale riguardo, Levinas sostiene che il dolore non va inteso come «un'azione subita, ma assunta, cioè come un'esperienza del dolore da parte di un soggetto che sarebbe per sé»⁴⁷, dal momento che la soggettività è già da sempre affetta dall'altro. Di conseguenza, «il dolore penetra nel cuore stesso del "per sé" che batte nel godimento, nella vita che si compiace in se stessa»⁴⁸, assumendo una valenza etica. Al soggetto senziente di *Totalità e Infinito*, che «si origina nell'indipendenza e nella sovranità del godimento»⁴⁹, si sostituisce dunque il soggetto incarnato, la cui condizione è costitutivamente eteronoma.

⁴² *Ivi*, pp. 278-279 (trad. it., p. 225). A tale proposito, Jean Greisch ha parlato di una «fenomenologia della respirazione» (cfr. J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000, p. 188).

⁴³ Su questo cfr. R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Puf, Paris 2005, p. 210.

⁴⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 116, 120 (trad. it., pp. 90, 93).

⁴⁵ *Ivi*, p. 119 (trad. it., pp. 92-93).

⁴⁶ *Ivi*, p. 105 (trad. it., p. 81).

⁴⁷ *Ivi*, pp. 92-93 (trad. it., p. 70).

⁴⁸ *Ivi*, p. 94 (trad. it., p. 71).

⁴⁹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 117 (trad. it., p. 114).

2. *L'«ermeneutica della carne»: etero-afezione ed embodiment*

La concezione levinasiana della sensibilità può essere definita come un'«ermeneutica della carne»⁵⁰, la cui rilevanza può essere colta solo attraverso un confronto con la fenomenologia husserliana. Com'è noto, Husserl ha trattato estesamente il tema dell'incarnazione, riconoscendone la centralità sia per la costituzione del mondo, sia per l'esperienza dell'estraneo, che si configura come un'«intersoggettività del corpo vivo [*Leib*]»⁵¹, generata da un «appaiamento» (*Paarung*) preriflessivo. Tuttavia, Levinas è assai critico nei confronti dell'impostazione husserliana, nella quale è la coscienza *pura* – che è tale in quanto è distinta dalla realtà oggettuale – a incarnarsi in un corpo, poiché ritiene che la soggettività sia «pre-originariamente» incarnata. Se in *Idee I* Husserl intende spiegare «come la coscienza possa [...] entrare nel mondo reale»⁵², e quindi come l'assoluto possa appercepire se stesso nel mondo – a tale proposito, nelle *Meditazioni cartesiane* egli parla di «mondanizzazione [*Verweltlichung*]»⁵³ –, Levinas sostiene invece che «l'incarnazione non è un'operazione trascendentale di un soggetto che si situa nel cuore stesso del mondo che si rappresenta; l'esperienza sensibile del corpo è fin d'ora incarnata. Il sensibile [...] annoda il nodo dell'incarnazione in un intrigo più ampio dell'appercezione di sé; intrigo in cui sono annodato agli altri prima di essere annodato al mio corpo»⁵⁴, dato che il corpo proprio è costitutivamente «abitato» dall'altro. In questo senso, l'altro è presente nelle fibre più intime della soggettività, per cui in realtà il corpo si configura come corpo *per altri*, più che come corpo «proprio»⁵⁵. Ne deriva che il soggetto incarnato «non è il risultato di una materializzazione, di un

⁵⁰ Cfr. B. Casper, *La temporalisation de la chair*, in J.-L. Marion (dir.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendence. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, Puf, Paris 2000, pp. 165-180, p. 166.

⁵¹ E. Husserl, *Ideen II*, cit., p. 297 (trad. it., p. 296).

⁵² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), I. Halbband, Husserliana Bd. III/1, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 116 (trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 135). Husserl afferma infatti che «è senza dubbio pensabile una coscienza senza corpo vivo [*leiblos*]» (*ivi*, p. 119; trad. it., p. 138), mentre per Levinas si tratta di un'ipotesi inammissibile.

⁵³ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana Bd. I, Nijhoff, Den Haag 1950, p. 130 (trad. it. di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, La Scuola, Brescia 2017, p. 176).

⁵⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 123 (trad. it., pp. 95-96).

⁵⁵ Cfr. A. Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Puf, Paris 2002, p. 100.

ingresso nello spazio [...] che avrebbe realizzato una coscienza [...] innanzitutto non spaziale», dal momento che la soggettività non è affatto un'entità disincarnata, tale da poter essere concepita a prescindere dalla sensibilità; al contrario, «è perché la soggettività è sensibilità – esposizione agli altri, vulnerabilità [...] – che il soggetto è di carne e di sangue»⁵⁶.

Certo, in Husserl la costituzione del corpo vivo precede e rende possibile la costituzione di ogni trascendenza, ma l'aspetto dirimente è che la costituzione del *Leib*, che – quanto meno in *Idee II* – avviene nel tatto⁵⁷, si configura come un'auto-afezione⁵⁸, mentre in Levinas il soggetto incarnato è tale in virtù di un'etero-afezione⁵⁹, tanto che si potrebbe dire che non c'è corpo senza l'altro⁶⁰. In questa concezione, la carne non consente alcuna riflessività nel toccare, poiché il soggetto è “preso” in un'«immediatezza più antica»⁶¹ rispetto al toccare se stesso, rappresentata del contatto con l'altro. Inoltre, Levinas sostiene – *contra* Husserl – che la prossimità degli altri in quanto «esseri di carne e di sangue non è la loro presenza “in carne ed ossa”»⁶²; l'espressione husserliana (*leibhafti*) descriverebbe infatti l'esperienza dell'altro dal punto di vista della coscienza, come un'esteriorità che si offre allo sguardo, e quindi a un approccio meramente teoretico. Al contrario, Levinas afferma che «la soggettività di carne e di sangue nella materia – la significanza della sensibilità, l'uno-per-l'altro stesso – è significanza pre-originaria donatrice di ogni senso»⁶³. Nella materia sensibile avverrebbe dunque un conferimento di senso – se ancora si vuole impiegare la nozione husserliana di *Sinnggebung*⁶⁴ – che tuttavia è «pre-originario»,

⁵⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 124 (trad. it., p. 96).

⁵⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, cit., pp. 150-151 (trad. it., p. 153).

⁵⁸ Cfr. L. Vanzago, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008, p. 152. Sulla «quasi-riflessività» della carne, che la distingue dal corpo fisico (*Körper*), cfr. N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995, p. 36.

⁵⁹ Si mostra qui tutta la distanza che intercorre tra la sua posizione e quella di Michel Henry, per il quale è invece centrale la nozione di «auto-afezione».

⁶⁰ Cfr. A. Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas*, cit., p. 82.

⁶¹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 137 (trad. it., p. 107).

⁶² *Ivi*, p. 125 (trad. it., p. 97).

⁶³ *Ivi*, p. 126 (trad. it., p. 98). Si noti peraltro che già in *Totalità e Infinito* egli aveva affermato che «il corpo indigente e nudo non è una cosa tra le altre, che io “costituisco”», dal momento che «il corpo è una continua contestazione del privilegio, attribuito alla coscienza, di “dare senso” a ogni cosa» (E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., pp. 133-136; trad. it., pp. 129-130).

⁶⁴ In effetti, in un saggio del 1959, *La rovina della rappresentazione*, Levinas aveva prospettato la possibilità di una «*Sinnggebung* etica, cioè essenzialmente rispettosa dell'Altro» (E. Levinas, *En décourant l'existence*, cit., p. 188; trad. it., p. 154).

poiché è riferito a un passato diacronico, che non può essere recuperato dalla coscienza. Ne deriva che «la materia è il luogo stesso del per-l'altro»⁶⁵, dato che soltanto un soggetto incarnato può avvertire la propria esposizione ad altri. In questo senso, Levinas descrive il sé come «una materialità più materiale di ogni materia», adottando un'espressione enfatica che intende accentuarne la «passività più passiva di ogni passività»⁶⁶ – una frase che ricorre sovente in *Altrimenti che essere*.

La concezione levinasiana è quindi caratterizzata dall'idea di una “presenza” *sensibile* dell'alterità all'interno del sé, che dev'essere intesa come l'«alterità nel medesimo senza alienazione, come incarnazione, come essere-nella-propria-pelle, come avere-l'altro-nella-propria-pelle»⁶⁷, prima di ogni intenzione. A tale riguardo, Levinas distingue espressamente la sua posizione da quella dell'ultimo Merleau-Ponty, secondo il quale «l'altro uomo e io stesso “siamo come gli elementi di una sola intercorporeità”», per cui «la comunità “estesologica” fonderebbe l'intersoggettività»⁶⁸. Tale concezione rivelerebbe infatti una «tendenza anti-umanistica o non-umanistica», nella misura in cui «l'umano non è altro che un momento o un'articolazione di un evento di intelligibilità di cui l'uomo [...] non contiene più il cuore»⁶⁹, essendo ricompreso in una dimensione *ontologica*, anonima e impersonale. Nel sottolineare che «il modo in cui si toccano le due mani» rimane il modello per Merleau-Ponty, Levinas rileva che «l'idea che una sensibilità possa accedere ad altri *altrimenti* che non mediante la “gnosi” del toccare, o del vedere – siano pure uno sguardo e un contatto pelle a pelle [*chair-à-chair*] – sembra estranea alle analisi dei fenomenologi», arrivando a domandarsi se la relazione *etica* «non si imponga attraverso una *separazione radicale* tra le due mani che, appunto, non appartengono allo stesso corpo, né a un'ipotetica o soltanto metaforica intercorporeità»⁷⁰. L'“intrigo” sensibile con

⁶⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 124 (trad. it., p. 96).

⁶⁶ *Ivi*, p. 170 (trad. it., p. 135).

⁶⁷ *Ivi*, p. 181 (trad. it., p. 143). Su questo passaggio dall'«essere-nella-propria-pelle» all'«avere-l'altro-nella-propria-pelle» cfr. I. Poleschuk, *Unfolding Flesh Towards the Other: Levinas' Perspective of Maternity and the Feminine*, in «Problemas», 84 (2013), pp. 138-152, p. 140.

⁶⁸ E. Levinas, *Hors sujet* (1987), *Le Livre de Poche*, Paris 1997, p. 137 (trad. it. di F.P. Ciaglia, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992, p. 106); questa citazione e la successiva sono tratte da *Sull'intersoggettività. Note su Merleau-Ponty*. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes* (1960), Gallimard, Paris 2001, p. 274 (trad. it. di G. Alfieri, *Segni*, il Saggiatore, Milano 1967, p. 221), dove però non si parla di «éléments» ma di «organes».

⁶⁹ *Ivi*, p. 136 (trad. it., p. 105).

⁷⁰ *Ivi*, pp. 137-139 (trad. it., pp. 106-107). Peraltro, egli riconosce che per Merleau-Ponty l'«appartenenza “alla carne” dell'io penso» non è affatto una «metafora» (*ivi*, p. 134; trad. it., p. 103).

l'altro – «avere-l'altro-nella-propria-pelle» – non implica affatto che i corpi cadano nell'indistinzione, in una sorta di “monismo” della carne che Levinas denuncia come puramente metaforico. L'alterità dell'altro dev'essere assolutamente preservata, pur essendo già da sempre all'interno del soggetto, poiché quest'ultimo può essere chiamato alla responsabilità soltanto da un appello *eteronomo*, l'unico che possa metterlo in questione.

L'analisi levinasiana del corpo sensibile ne mette dunque in luce la vulnerabilità nei confronti dell'altro, ponendo l'accento su una dimensione di passività *estrema* che né Husserl né Merleau-Ponty avevano ammesso. In effetti, Levinas arriva a parlare della «passività estrema dell'“incarnazione”»⁷¹, in cui il corpo «rende *altro* senza alienare, poiché questo altro è [...] l'ispirazione o lo psichismo stesso dell'anima»; ciò significa che «il soggetto incarnato non è un concetto biologico», ma ha una rilevanza etica, poiché «lo schema che disegna la corporeità sottomette il biologico stesso a una struttura più alta», rappresentata dall'«espropriazione»⁷² del sé ad opera dell'altro. Il contributo levinasiano al dibattito contemporaneo sul tema della corporeità consiste dunque nell'elaborazione del significato *etico* del corpo, della «materia che si fa carne»⁷³. Levinas si riferisce a uno «schema» corporeo che traduce il corpo in un'esperienza etica, rivolgendolo sin dall'inizio verso l'altro. Si tratta di uno schematismo che non riguarda l'unificazione del corpo né i suoi modi di abitare lo spazio, come in Merleau-Ponty⁷⁴, ma che dà luogo alla «ricorrenza dell'ipseità», la quale, «lungi [...] dal gonfiare l'anima, [...] la contrae e l'espone nuda all'altro»⁷⁵. Ciò significa che l'io «è una ricorrenza a sé a partire da un'esigenza irrecusabile dell'altro [...]. Ricorrenza che è “incarnazione”»⁷⁶. La nozione levinasiana di «ricorrenza», che indica l'ineludibilità dell'esposizione dell'io, al quale è negata la possibilità di un «ritorno a sé»⁷⁷, rappresenta «l'ultimo segreto dell'incarnazione del soggetto – anteriore ad ogni riflessione, ad ogni “appercezione”, al di qua di ogni posizione»,

⁷¹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 172 (trad. it., p. 136).

⁷² *Ivi*, p. 173 (trad. it., p. 137).

⁷³ *Ivi*, p. 186 (trad. it., p. 147).

⁷⁴ Nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty sostiene che «il mio intero corpo non è per me un aggregato di organi giustapposti nello spazio. Lo tengo in un possesso indiviso e conosco la posizione di ognuna delle mie membra grazie a uno *schema corporeo* nel quale sono comprese tutte» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, Paris 2001, p. 114; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 151).

⁷⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 173 (trad. it., p. 137).

⁷⁶ *Ibidem* (trad. it., *ibidem*).

⁷⁷ *Ivi*, p. 136 (trad. it., p. 106). L'io non è in grado di riprendersi né di raccogliersi in una «dimora», come invece accadeva in *Totalità e Infinito*.

che si traduce nella «denudazione al di là della pelle fino alla ferita»⁷⁸.

Levinas introduce il termine «psichismo» per esprimere la peculiare «animazione» del soggetto, la quale dev'essere intesa come «sfasamento [...] dell'identità: il medesimo impedito di coincidere con se stesso, [...] strappato alla propria quiete», dato che «lo psichismo dell'anima è l'altro in me [...]». Significazione possibile unicamente come incarnazione. L'animazione, il *pneuma* stesso dello psichismo, l'alterità nell'identità, è l'identità di un corpo che si espone all'altro»⁷⁹. Ciò significa che l'anima è già *fuori*, nell'esteriorità di un corpo che risulta esposto ad altri. Non per nulla Levinas sostiene che «l'animazione non è qui una metafora – ma una designazione [...] dell'altro nel medesimo»⁸⁰, ovvero della struttura fondamentale della soggettività. Non vi è quindi una psiche che abita nel corpo prima della relazione con altri, poiché l'animazione è quel rivolgimento dell'interiorità nell'esteriorità che in realtà è già da sempre avvenuto. Levinas concepisce l'incarnazione come una «passività assoluta»⁸¹, che si sottrae all'alternativa tra attività e passività, essendo collocata all'origine della stessa soggettività.

Questa concezione levinasiana del corpo come “luogo” della relazione con l'alterità è stata messa a confronto con le attuali ricerche sul tema dell'*embodiment*, specie con quelle proposte che contestano gli approcci intellettualistici tuttora prevalenti nell'ambito delle scienze cognitive⁸². Il paradigma dell'*embodied mind* sembra riprendere un principio che la fenomenologia, già a partire da Husserl, considera fondamentale, quello del carattere incarnato della soggettività. Tuttavia, l'elemento specifico che caratterizza la prospettiva di Levinas – come si è detto in precedenza – è che in essa l'*embodied subject* si costituisce in relazione all'altro, secondo una modalità *non* cognitiva. Ciò significa che l'*embodiment* non è affatto una condizione “neutrale”, ma è connotata in termini affettivi ed etici. In effetti, Levinas non intende la sensibilità come una facoltà della conoscenza, ma come uno strato più profondo, che risulta situato a un livello preriflessivo⁸³.

In particolare, le analisi levinasiane sono state recentemente accostate ad

⁷⁸ *Ivi*, pp. 175, 84 (trad. it., pp. 138-139, 63).

⁷⁹ *Ivi*, p. 111 (trad. it., p. 86).

⁸⁰ *Ivi*, p. 113 (trad. it., p. 88).

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 165 (trad. it., p. 131).

⁸² Cfr. J.W. Krueger, *Levinasian Reflections on Somaticity and the Ethical Self*, in «Inquiry», 6, 51 (2008), pp. 603-626, p. 616.

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 605. La nozione stessa di *empatia* non può essere concepita nei termini di un'attività cognitiva di alto livello – come avviene in larga parte del dibattito attuale –, dato che si basa sulla soggettività incarnata (cfr. *ivi*, pp. 616-617); in questo senso, essa dev'essere intesa come una «relazionalità *somatica* preriflessiva» (*ivi*, p. 619).

alcuni approcci *enattivi*, nei quali l'*embodiment* assume un ruolo centrale⁸⁴. Tuttavia, la filosofia di Levinas sembra differire alquanto da tali approcci, nella misura in cui essi propongono un modello di conoscenza di tipo naturalistico, incentrato sulle interazioni tra il soggetto incarnato e il mondo fisico, mentre nella concezione levinasiana l'alterità dell'altro non può essere spiegata sulla base di tali interazioni. Inoltre, l'enattivismo sostiene che le relazioni etiche derivano dalle interazioni con gli altri di tipo cooperativo, che invece per Levinas non sono in grado di fornire alcun accesso all'etica, poiché quest'ultimo è reso possibile solo dal trauma sensibile provocato dall'altro – non cooperazione, dunque, ma passività –, in una relazione caratterizzata dall'«asimmetria». Se l'etica levinasiana eccede ogni (pretesa) tendenza naturale alla cooperazione con gli altri, gli approcci enattivi si sono invece concentrati proprio sul fatto che gli esseri umani sono naturalmente cooperativi⁸⁵. Interagendo con gli altri, il soggetto sviluppa un certo *know-how* etico, che però, se si assume la prospettiva di Levinas, non potrebbe in alcun modo anticipare l'alterità dell'altro⁸⁶.

Ciò detto, occorre riconoscere – in sede conclusiva – che vi sono alcuni importanti punti di contatto tra l'approccio enattivo e quello levinasiano, che riguardano non soltanto il ruolo centrale attribuito all'*embodiment*, ma anche il privilegiamento dell'esperienza in prima persona e la concezione non intellettualistica dell'esperienza stessa⁸⁷. Con riferimento al tema dell'*embodiment*, si deve notare che per l'enattivismo la mente è incarnata (*embodied*) e immersa (*embedded*) nel suo ambiente naturale, analogamente a quanto avviene nelle analisi del godimento in *Totalità e Infinito*⁸⁸, mentre le cose stanno diversamente per quanto concerne *Altrimenti che essere*, come si è detto in precedenza. Tuttavia, il punto cruciale è che in entrambe le concezioni la soggettività incarnata costituisce la condizione stessa dell'etica⁸⁹.

⁸⁴ Cfr. G. Dierckxsens, *Enactive Cognition and the Other. Enactivism and Levinas Meet Half-way*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», 1, 28 (2020), pp. 100-120; F. Métais, M. Villalobos, *Embodied Ethics: Levinas' gift for enactivism*, in «Phenomenology and the Cognitive Science», 1, 20 (2020), pp. 169-190

⁸⁵ Cfr. G. Dierckxsens, *Enactive Cognition and the Other*, cit., pp. 100-101. Per descrivere questa condizione è stata introdotta la nozione di *participatory sense-making* (cfr. H. De Jaegher, E. Di Paolo, *Participatory sense-making. An enactive approach to social cognition*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 4, 6 (2007), pp. 485-507).

⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 102-104.

⁸⁷ Cfr. F. Métais, M. Villalobos, *Embodied Ethics*, cit., p. 171.

⁸⁸ «È solo attraverso il godimento [...] che il soggetto acquisisce uno spessore "materiale" e dunque qualcosa da dare [...] all'altro» (*ivi*, p. 15).

⁸⁹ Cfr. G. Dierckxsens, *Enactive Cognition and the Other*, cit., p. 111.

La rilevanza etica del corpo è dunque un principio condiviso, anche se le conseguenze che ne vengono tratte risultano profondamente diverse. Per Levinas, infatti, l'etica non deriva dalla cooperazione tra gli individui, ma dal trauma provocato dell'altro, l'unico in grado di risvegliare, nella passività estrema dell'incarnazione, la vocazione più propria del soggetto.

English title: The “extreme passivity” of incarnation: Levinas and the issue of embodiment.

Abstract

The article addresses the issue of embodiment in Emmanuel Levinas's thought, with particular reference to Otherwise that Being, or Beyond Essence and to the late writings, in which sensibility represents the essential dimension of subjectivity. First, I discuss the Levinasian definition of subjectivity as “the Other in the Same”, in which the relationship with the other is taken as an internal relationship. Then, I show that in Otherwise that Being Levinas focuses on the vulnerability of the body, which is understood on the basis of the relationship with the other. Levinas addresses the issue of responsibility in terms of incarnation, arguing that the subject's “flesh” is vulnerable to the traumatic contact with the other. Finally, I compare the Levinasian conception of the body with current research on the issue of embodiment, showing its difference from the intellectualistic approaches which are still dominant in the field of cognitive sciences.

Keywords: Levinas; Incarnation; Sensibility; Passivity; Embodiment.

Sebastiano Galanti Grollo
Università di Bologna
sebastiano.galanti@unibo.it

Graziano Lingua, Antonio Lucci

Etica, sessualità e asceti.

Costruzione del soggetto, tecnologie del sé e impianti di potere nel pensiero di Michel Foucault (1977-1984)*

1. *Introduzione*

In una conferenza tenuta presso il Dartmouth College nel novembre 1980 Michel Foucault anticipa in maniera chiara, facendo (sorprendentemente) riferimento a Jürgen Habermas, la celebre suddivisione delle tecniche che riprenderà due anni dopo nel più famoso seminario sulle «tecnologie del sé»¹ tenuto presso l'Università del Vermont:

Stando ad alcuni suggerimenti forniti da Habermas, sembra che nelle società umane si possano distinguere tre tipi principali di tecniche: le tecniche che permettono di produrre e manipolare le cose, le tecniche che permettono di utilizzare dei sistemi di segni; e le tecniche che permettono di determinare la condotta degli individui [...]. [V]i è un altro tipo di tecniche: si tratta di tecniche che permettono agli individui di effettuare, con i propri mezzi [o con l'aiuto degli altri], un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta; e questo in modo da trasformare se stessi [...]. Chiamiamo questo tipo di tecniche, “tecniche” o “tecnologie del sé”².

* L'attività di ricerca che ha portato alla realizzazione di questo saggio si è svolta nell'ambito del progetto di Eccellenza del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino.

¹ M. Foucault, *Technologies of the self*, in L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst 1983, pp. 16-49 (trad. it. di S. Marchignoli in *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-47).

² M. Foucault, *Subjectivity and Truth*, in M. Foucault, *Politics of Truth*, Semiotext(e), Los Angeles 1997, pp. 171-198 (trad. it. a cura di Materiali Foucaultiani in *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, pp. 31-60, pp. 38-39).

Nei passaggi successivi a queste righe, Foucault ammetterà di essersi dedicato fin troppo, negli anni precedenti, al terzo tipo di tecnologie, mentre solo dall'analisi intrecciata di queste «tecnologie di dominio»³ e delle tecniche del sé è possibile comprendere la genealogia del soggetto occidentale.

Nel presente contributo il nostro obiettivo sarà in prima battuta quello di mostrare che, in realtà, fin dagli anni 1977-78 Foucault teneva insieme i due fili conduttori dell'analisi delle tecnologie di dominio, da un lato, e delle tecnologie del sé, dall'altro. In questo contesto prenderemo in considerazione le analisi sulla governamentalità tanto in relazione al soggetto collettivo quanto al soggetto singolo, mostrando come esse trovino un punto di incontro nelle indagini che il filosofo francese dedica alla direzione spirituale, e più in generale alle discipline monastiche. Tutto ciò verrà poi posto a confronto con il tema dell'ascesi, che Foucault indaga principalmente nei corsi al Collège de France del 1981-82, *L'ermeneutica del soggetto*, e del 1984, *Il coraggio della verità*. Da ultimo, dopo una ricostruzione genetica del tema della soggettività ascetica nel pensiero foucaultiano, quest'ultima verrà posta in relazione alla tetralogia dedicata dall'autore alla *Storia della sessualità* (1976-2018), con un particolare focus sull'ultimo libro della serie, *Les aveux de la chair*, pubblicato postumo nel marzo 2018 dai curatori dell'Archivio Foucault.

2. Dinamiche collettive e governo di sé

Nel corso del 1977-78 *Sicurezza, territorio, popolazione* Foucault introduce il concetto di governamentalità⁴, definendolo nei seguenti termini:

Con la parola “governamentalità” intendo tre cose. [Primo,] l'insieme di istituzioni [...] che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa

³ *Ibidem*.

⁴ Sul concetto di governamentalità in Foucault, cfr. almeno A. Barry, T. Osborne, N. Rose (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*, Routledge, Chicago 1996; M. Senellart, *Michel Foucault: “Gouvernementalité” et raison d'État*, in «Pensée Politique», 1 (1993), pp. 276-303; T. Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Argument, Hamburg-Berlin 1997 e A. Lucci, *Gouvernementalität und Askese. Individuelle und kollektive Selbsttechniken bei Michel Foucault zwischen Machtapparaten und antagonistischen Lebensformen*, in A. Lucci, T. Skowronek (Hrsg.), *Potential regieren. Zur Genealogie des möglichen Menschen*, Fink, Paderborn 2018, pp. 201-217, testo da cui riprendiamo alcuni passaggi.

di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per "governamentalità" intendo la tendenza [...] che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo "governo" su tutti gli altri [...]. Infine, per "governamentalità" bisognerebbe intendere il processo [...] mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente "governamentalizzato"⁵.

Dopo aver analizzato come forma originaria di governamentalità il cosiddetto "pastorato" – ovvero la forma di governo di origine ebraico-cristiana che non si gioca su un territorio o su un insieme di beni, ma nella rete di scambi singoli e collettivi [*omnes et singulatim*] tra il pastore e le sue pecore⁶ – Foucault passa a fare un elenco, tanto interessante quanto, purtroppo, poco approfondito successivamente, di possibili "controcondotte" – o "dissidenze" – rispetto a questa proto-pratica governamentale.

Foucault enumera cinque modalità di opposizione – entro lo spazio storico e concettuale dello stesso Cristianesimo – che costituirebbero altrettante forme di dissidenza rispetto alla forma governamentale del pastorato: l'ascetismo, le comunità, la mistica, il ritorno alla Scrittura, la credenza escatologica. Tra queste forme di controcondotta l'unica a cui Foucault dedica uno spazio di rilievo e di approfondimento critico è l'ascetismo. Rispetto a esso, il pastorato non sarebbe altro che il tentativo di «limitare quanto di infinito o di incompatibile con l'organizzazione del potere potesse esserci nell'ascetismo»⁷. D'altro canto l'ascetismo viene descritto da Foucault essenzialmente come un esercizio che l'asceta compie su di sé, una gara di padronanza sul proprio corpo e sulle proprie sofferenze che non richiede l'intervento di un altro e tantomeno l'obbedienza ad un altro. Tra le sue caratteristiche ci sarebbe, poi, l'essere una forma di sfida all'altro, tanto che tra i diversi asceti si crea spesso una competizione: all'esercizio di un asceta un altro «risponde con un esercizio di difficoltà maggiore: digiunare per un mese, un anno, sette anni, quattordici anni»⁸.

⁵ M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Course au Collège de France 1977-1978*, Seuil-Gallimard, Paris 2004 (trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, Territorio, Popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 88).

⁶ Cfr. anche M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, trad. it. di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 107-146.

⁷ M. Foucault, *Sicurezza, Territorio, Popolazione*, cit., p. 154.

⁸ *Ivi*, p. 155. Questa dimensione "mimetica" dell'ascetismo è stata sottolineata da Peter Sloterdijk: cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp,

Prima di analizzare l'ascetismo come pratica politica resistenziale e antagonista rispetto alla governamentalità di tipo pastorale, occorre però notare fin da questo momento come lo stesso concetto di governamentalità muti progressivamente, negli scritti successivi, assumendo anche una seconda accezione, vale a dire quella di un governo di sé dai tratti questa volta marcatamente “ascetici”: la traccia ultima di questo processo di trasformazione si trova esplicitata alla fine del corso del 1980-81, *Subjectivité et vérité*, laddove Foucault stesso sostiene (in un inciso, quasi dando la questione come assodata) che «la governamentalità [è] – governo di se stessi su di sé e governo degli individui gli uni sugli altri»⁹.

Esiste, dunque, anche una governamentalità del sé, che fa da *pendant*, per non dire da contraltare, da “controcondotta”, alla governamentalità imposta dall'alto, dall'altro¹⁰.

3. *Monachesimo versus asceti*

L'arco temporale che intercorre tra il gennaio 1980 (inizio del corso *Del governo dei viventi*) e il maggio 1981 (fine delle lezioni di Lovanio *Mal fare, dir vero*) sarà particolarmente significativo per il Foucault che stiamo analizzando per almeno tre motivi: in prima battuta il concetto di governamentalità assumerà definitivamente quel *double bind* di governo di sé e governo degli altri originariamente assente; in secondo luogo verrà introdotta la tematica della direzione spirituale tra mondo antico e mondo cristiano-medievale, intesa come momento cardine per la costituzione del soggetto moderno, e in terza istanza verranno preparate le analisi che sfoceranno negli ultimi tre corsi di Foucault, che avranno di mira l'ermeneutica del soggetto antico con particolare riferimento alle pratiche di veridizione.

Abbiamo cominciato a vedere, alla fine del paragrafo precedente, come il percorso di trasformazione della governamentalità possa considerarsi com-

Frankfurt am Main 2009 (trad. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010, in particolare pp. 297-363).

⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Gallimard, Paris 2014 (trad. it. di G. Borca, C. Troilo, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France 1980-1981*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 287).

¹⁰ Sui nessi tra governamentalità e tecnologie del sé cfr. T. Lemke, S. Krasmann, U. Bröckling, *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung*, in T. Lemke, S. Krasmann, U. Bröckling (Hrsg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 7-40.

più nel corso del 1980-81. Preparatoria a questa trasformazione sarà l'analisi parallela dei fenomeni della confessione/direzione spirituale e dell'asceti che Foucault intraprende nel corso del 1979-80. Alla fine della lezione del 20 febbraio 1980, in particolare, Foucault tratta del problema della soggettivazione cristiana, partendo dal battesimo per arrivare all'analisi della conversione come modalità particolare del rapporto di sé a sé. Anche se la conversione come momento in cui il soggetto è messo in rapporto con la propria verità è già presente nella cultura antica, il Cristianesimo la lega in modo del tutto singolare all'esperienza della mortificazione e della lotta: solo attraverso il combattimento interiore, infatti, la verità può produrre i suoi effetti sul sé¹¹.

Negli appunti manoscritti di Foucault riportati nell'edizione critica del corso, è possibile leggere alcune fondamentali linee di sviluppo di questa argomentazione. Per un verso la conversione viene qui legata a una "disciplina", a una "pratica penitenziale", cioè a una manifestazione del sé attraverso cui si certifica la discontinuità, il cambiamento della propria vita. Per l'altro questa manifestazione viene connessa direttamente al potere pastorale, perché il Cristianesimo governa «ponendo la questione della verità a proposito del divenire altro di ciascuno»¹².

Ecco perché nelle lezioni successive la confessione diventa la posta in gioco strategica dove la verbalizzazione dei peccati agisce allo stesso tempo come strumento di costruzione del soggetto confessante e come dispositivo di potere nei suoi confronti. Nella sua forma moderna, la confessione era sconosciuta al Cristianesimo delle origini, che invece la interpretava come un atto penitenziale unico, ultimativo e irripetibile, spesso compiuto alla fine della vita. Nei secoli essa si trasforma e da evento pubblico in cui ci si dichiara la propria colpa di fronte alla comunità, diventa un atto privato (confessione auricolare) da farsi di fronte a un prete e ripetersi, secondo la norma istituita dal Concilio Lateranense IV (1215), obbligatoriamente almeno una volta l'anno¹³. Proprio questa evoluzione, sostiene Foucault nelle

¹¹ Sulle metafore del combattimento nell'asceti monastica cfr. G. Melville, *Das Pferd des Kämpfers im Heer Davids. Beobachtungen zur Transformation des Körpers im mittelalterlichen Kloster*, in A. Lucci, T. Skowronek (Hrsg.), *Potential regieren*, cit., pp. 23-36.

¹² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Gallimard-Seuil, Paris 2012 (trad. it. di D. Borca, P.A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 166).

¹³ Degne di nota sono le osservazioni che Foucault dedica a quella che i Padri della Chiesa chiamano *exomologesis*, una forma penitenziale pubblica che consiste nel manifestare in modo drammatizzato e spettacolare il fatto di essere peccatori, senza ricorrere alla dichiarazione precisa della propria colpa. Cfr. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Lowain 1981*, UCP, Löwen 2012 (trad. it. di V. Zini, *Mal fare, dire vero. Funzione della confessione*

tre lezioni conclusive del corso, mostra che la confessione come è attualmente intesa deriva dalla pratica della direzione di coscienza sviluppata in ambito monastico a partire dal IV secolo. È nel monachesimo, infatti, che la penitenza diventa un comportamento «ricorrente e iterativo»¹⁴ in cui la verbalizzazione dei propri peccati si lega a un lavoro continuo sul sé che dà vita a una vera e propria tecnologia quotidiana.

Secondo Foucault nell'ambito monastico ci sono però due diverse tecnologie del sé tra loro totalmente opposte. Da un lato c'è l'ascesi, rappresentata da Foucault principalmente *ex-negativo*: una tecnica per lo più individuale, spesso estrema, con una marcata sfumatura soggettivistica. Sono le pratiche degli anacoreti siriaci ed egiziani dei primi quattro secoli dell'era Cristiana ad essere individuate da questo termine.

D'altro lato per Foucault, però, il tipo di soggettività che poi diverrà la «soggettività cristiana»¹⁵ non proviene direttamente dalle pratiche ascetiche, quanto invece dal controllo e dalla messa in forma degli “eccessi ascetici” tramite la direzione spirituale. Qui entra in gioco l'elemento del potere pastorale, che deve ricondurre le tendenze “selvagge” dell'ascesi all'interno di una economia istituzionale della salvezza.

La direzione spirituale, ricorda Foucault, era una pratica che già esisteva nel mondo filosofico greco: ci si recava da un filosofo, detentore di un sapere di carattere pratico-esistenziale, al fine di chiedere consiglio sul comportamento da tenere in occasione di specifici eventi della propria esistenza: un lutto, una disgrazia economica, l'esilio, ecc. Per un determinato periodo il direttore spirituale sottometteva a un certo regime “dietetico”, di regolamentazione delle pratiche di vita, il soggetto che si presentava da lui. La direzione spirituale era limitata nel tempo, giustificata dalle competenze del maestro scelto (spesso pagato per la consulenza); il suo fine era superare un periodo difficile o una fase specifica della vita. Quando veniva intrapresa per un lungo periodo, o addirittura in permanenza, era perché il soggetto aderiva a una scuola (filosofica) e alle sue regole per ottenere il dominio su di sé: «Il saggio antico era esattamente colui che rinunciava a voler dominare l'ordine del mondo e a regnare su di esso, ma aveva comunque un piccolo impero su

nella giustizia, Einaudi, Torino 2013, pp. 100-106) e M. Foucault, *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, Gallimard-Seuil, Paris 2018 (trad. it. di D. Borca, *Le confessioni della carne. Storia della sessualità 4*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 95-107; 338-350). Rispetto al ruolo dell'*exomologesis* nelle prime forme penitenziali del Cristianesimo si vedano le critiche di Stéphane Ratti: cfr. S. Ratti, *Les aveux de la chair sans masque*, Ed. Université de Dijon, Dijon 2019, pp. 25-35.

¹⁴ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 229.

¹⁵ *Ivi*, p. 310.

cui poteva esercitare il suo sguardo e il suo potere: se stesso»¹⁶. Totalmente diversa era la situazione delle pratiche della direzione spirituale cristiana, a cui si collegherà senza soluzione di continuità la forma della confessione che oggi conosciamo: l'aspirante monaco doveva esercitare un'obbedienza assoluta in quanto tale, non per un fine esistenziale, ma per imparare a rinunciare all'autonomia della propria volontà, e lo doveva fare per tutta la vita. Ad avere importanza nella direzione spirituale cristiana era quindi la dedizione assoluta a un altro, che spesso, però, non aveva nulla da insegnare. Il compito del direttore era invece quello di produrre nel diretto uno stato di obbedienza permanente e immediata, in cui contava l'esercizio che quest'ultimo faceva di rinuncia alla propria volontà, mettendosi costantemente alla prova¹⁷.

La pratica della direzione spirituale fu il modo che il Cristianesimo trovò per depotenziare al massimo il tipo di soggettivazione "ascetica": il soggetto-in-formazione cristiano poteva sì cercare la salvezza solo attraverso una vita di esercizi continui, ma questi, per quanto utili e necessari, non potranno mai bastare per raggiungere il fine. Non a caso Cassiano, che con i suoi scritti propagò il monachesimo orientale in Occidente, ponendo il modello per tutte le grandi *regulae* monastiche dei primi secoli, metteva al centro delle proprie analisi della direzione spirituale il problema della *discretio*, la capacità di discriminare, di vagliare per evitare gli eccessi nelle pratiche ascetiche¹⁸. La *discretio* era quindi nient'altro che la misura di obbedienza necessaria affinché il monaco non cadesse nell'inganno consistente nell'idea che, attraverso le pratiche, fosse possibile salvarsi da soli: «Il monachesimo, per come si è evoluto, istituzionalizzato, regolarizzato nel corso del IV secolo e in particolare nelle forme regolate e comunitarie del cenobio, si è sviluppato di fatto non come un'intensificazione, ma contro una certa intensificazione, diciamo selvaggia, delle pratiche ascetiche che erano diffuse nel III secolo e all'inizio del IV»¹⁹. Il problema della direzione di coscienza assumerà un ruolo decisivo anche nelle ultimissime analisi

¹⁶ *Ivi*, p. 297.

¹⁷ Per una genealogia del concetto di direzione spirituale cfr. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kosel, München 1954, in particolare le pp. 151-160 utile in particolare per un confronto tra la direzione di coscienza pagana e quella cristiana. Sullo stesso tema si vedano le osservazioni di Ph. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, ENS Éditions, Lyon 2011, pp. 303-306 nonché di G. Lingua, *Dire la verità per governare i desideri. Foucault prima e dopo Les aveux de la chair*, in «Annuario Filosofico», 35 (2020), pp. 190-215, testo da cui riprendiamo alcuni passaggi.

¹⁸ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., pp. 292-296. Sulla *discretio* in Cassiano cfr. *Conferenze ai monaci*, trad. it. di L. Dattrino, vol. I, Città Nuova, Roma 2000, pp. 101-136.

¹⁹ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 294.

foucaultiane, quelle di *Les aveux de la chair*, che analizzeremo in chiusura del nostro contributo. Per comprendere appieno il motivo per cui la direzione di coscienza verrà richiamata nell'ambito della storia della sessualità, ci appare a questo punto però necessario un *détour* nella nostra esposizione: è nostra opinione, infatti, che se si vuole afferrare il senso e la struttura della *Storia della sessualità* foucaultiana è necessario prima comprendere il ruolo decisivo giocato dall'ascesi nella storia della soggettività occidentale.

4. Soggetto e verità

Gli ultimi tre corsi al Collège de France (1981-1984) di Foucault costituiscono un *unicum* tematico. Nel corso del 1981-82, *L'ermeneutica del soggetto*, viene tematizzata la questione dei rapporti storici tra soggettività e verità, e in generale la costituzione del soggetto nell'antica Grecia fino al I-II secolo d.C. Questo corso tratta sul piano soggettivo, quello della costituzione del sé, ciò che Foucault l'anno successivo, ne *Il governo di sé e degli altri*, attraverso un dialogo serrato con Platone, analizzerà a livello di costituzione della soggettività politica. Nel suo ultimo corso, *Il coraggio della verità*, Foucault analizzerà invece il pensiero dei cinici e il legame da questi instaurato tra filosofia, ascesi e proclamazione/incarnazione della verità.

Vale la pena quindi ricostruire brevemente il percorso foucaultiano per quanto riguarda il tema specifico dell'ascesi in questi tre corsi. Le due lezioni decisive sul tema del corso del 1981-82 sono quelle del 24 febbraio e del 17 marzo 1982. La prima è interamente dedicata all'*askesis* greca, intesa nel suo significato filosofico classico, quello di "esercizio" (anche e soprattutto fisico)²⁰. In questa lezione i fili teorici analizzati in precedenza, relativi alle identità e differenze, continuità e discontinuità tra ascesi greca e cristiana vengono esplicitati sotto forma di domanda: «Costituire se stessi grazie a un esercizio in cui il dir-vero diviene modo d'essere del soggetto: cosa può esservi di più lontano da quel che noi, oggi, all'interno della nostra tradizione storica, intendiamo per "ascesi", un'ascesi che comporta la rinuncia a sé in funzione d'una Parola vera che è stata proferita da un Altro?»²¹.

²⁰ Sull'ascesi come esercizio cfr. H. Dressler, *The Usage of Ἀσκήσις and Its Cognates in Greek Documents to 100 A.D.*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1947, pp. 55-66.

²¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil-Gallimard, Paris 2001 (trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 290).

L'asceti greca, per Foucault, mirerebbe, quindi, alla costituzione del sé, quella cristiana alla rinuncia a questo sé, in virtù di un rapporto privilegiato con la trascendenza, con il divino e la sua parola. Rispetto ai corsi precedenti l'elemento nuovo introdotto in questa sede è il legame tra asceti e dire-il-vero: «l'*askesis* è una pratica della verità»²². Ciò da cui l'asceti come pratica della verità si differenzierebbe è il rapporto tra soggettivazione e rispondenza a una legge, tipico della soggettività (ascetica) cristiana. Ritorna qui, come dato acquisito, che Foucault non spiega più, l'analisi della confessione che era stata tanto importante nei corsi precedenti. Questa assume addirittura, nella lezione successiva, il ruolo di operatore strategico tramite cui l'asceti pre-cristiana trapassa in quella cristiana, e di conseguenza tramite cui il soggetto rinuncia a sé, oggettivandosi come parola all'interno di un discorso vero²³.

Foucault comincia ad esplicitare qui il concetto centrale del suo ultimo corso: quello di verità e del rapporto che il soggetto può avere con essa: «Un'altra delle forme fondamentali attraverso cui il soggetto può e deve trasformarsi, se vuole poter avere accesso alla verità, è [...] un lavoro di sé su di sé, un'elaborazione di sé compiuta su di sé, una trasformazione di sé su di sé di cui si è direttamente responsabili attraverso il lungo sforzo dell'asceti»²⁴. Le linee per un'ulteriore differenziazione tra asceti cristiana e pre-cristiana vengono indicate nella lezione del 17 marzo. Qui Foucault divide tra «ascetica» [*ascétique*] e «ascetismo» [*ascétisme*], indicando col secondo l'uso invalso della parola come sinonimo di «rinuncia» e «macerazione»²⁵, che egli non analizzerà, mentre con il primo gli esercizi «che sono disponibili, raccomandati, persino obbligatori, [...] allo scopo di pervenire a un obiettivo spirituale definito»²⁶.

La distinzione proposta ripresenta in altri termini quella tra asceti cristiana (che tenderà progressivamente verso l'ascetismo) e quella greca (ascetica). Il punto in cui i due regimi di esercizi si distinguono è quello del rapporto con la codificazione, con la regola e con la legge.

Mentre l'asceti cristiana diverrà progressivamente l'oggetto di un'attenta codifica, di una continua enumerazione, rappresentata esemplarmente dall'elenco dei peccati che deve essere pronunciato al momento della confessione-veridizione, quella greca si configurava come un'asceti estremamente «libera», individuale, priva di codifiche, che tendeva a diventare,

²² *Ivi*, p. 279.

²³ Cfr. *ivi*, p. 293.

²⁴ *Ivi*, p. 18.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 371.

²⁶ *Ibidem*.

a far tutt'uno, con uno "stile", o meglio con una "forma" o "arte di vita", *tekhne tou biou*:

Non bisogna tuttavia dimenticare [...] che se c'è una simile libertà, e una definizione così lieve degli esercizi e del loro concatenamento, ciò avviene perché ci troviamo non tanto nel quadro di una regola di vita, quanto piuttosto nel contesto di una *tekhne tou biou*, di un'arte di vivere. [...] Credo che questo sia [...] una delle principali linee di separazione tra gli esercizi filosofici e l'esercizio cristiano. Non bisogna dimenticare, infatti, che uno dei grandi elementi della spiritualità cristiana consisterà nella certezza che la vita debba essere "regolata". [...] La vita filosofica, al contrario, [...] si ottiene grazie alla *tekhne*, non obbedisce a una *regula*, a una regola, ma obbedisce piuttosto a una forma, poiché quello che si deve conferire alla propria vita è uno stile di vita, una sorta di forma²⁷.

Il concetto di "arte di vita", contrapposto a quello di "regola di vita", è ciò in cui si concretizza la differenza tra asceti greca e asceti cristiana in queste battute finali del corso del 1981-82. Si tratta di una contrapposizione tra libertà e individualità, da un lato, e tra disciplina e conformità al modello dall'altro.

Il tema dell'asceti perderà importanza nel corso successivo – dedicato maggiormente ai rapporti tra costituzione della soggettività ed esercizio del potere politico – per poi tornare al centro dell'analisi nel corso del 1984, *Il coraggio della verità*.

Qui la separazione tra asceti greca e asceti cristiana apparirà sfumata, e Foucault ricostruirà da vicino le influenze e le interdipendenze tra le pratiche cristiane e quelle precedenti, ritrovando proprio nell'ascetismo cristiano il modo in cui il cinismo è sopravvissuto a se stesso: «Il primo veicolo della traduzione e della penetrazione del modo d'essere cinico nell'Europa cristiana è stato rappresentato dalla cultura cristiana stessa, attraverso le pratiche e le istituzioni dell'ascetismo»²⁸. L'asceta cristiano incarna infatti la stessa attitudine di privazione del cinico e ha comportamenti molto simili anche se viene meno il riferimento esplicito alle dottrine ciniche²⁹. In parti-

²⁷ *Ivi*, pp. 379-380.

²⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Gallimard-Seuil, Paris 2009 (trad. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 177).

²⁹ Sui rapporti tra cinismo e Cristianesimo cfr. ad es. F.G. Downing, *Cynics and Christians*, in «New Testament Studies», 30 (1984), pp. 584-593; F.G. Downing, *Cynics and Early Christianity*, in M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris 1993, pp. 281-304.

colare nel corso del 1984 l'accento cadrà sul ruolo della verità nella pratica, nella "forma" e nello "stile" di vita del filosofo (di cui il cinico rappresenta il modello esemplare): il dire il vero, la *parresia*, diventerà il modo in cui il filosofo vivrà e dovrà vivere la propria vita, essa sarà la "forma" che le pratiche ascetiche dovranno imprimere alla vita del filosofo.

La sopravvivenza del cinismo nel Cristianesimo non avrà, però, carattere costante, presentandosi piuttosto come una corrente "carsica", destinata a ripresentarsi anche dopo lunghi periodi di latenza (come, ad esempio, nei movimenti pauperistici medievali). Come cercheremo di dimostrare tramite l'analisi dei testi dedicati da Foucault alla *Storia della sessualità*, infatti, questa sopravvivenza postuma del cinismo nel Cristianesimo sarà principalmente relativa alla fase anacoretica, per subire poi una parziale eclissi in quella monastica-istituzionale: saranno le *regulae* e la pratica della direzione di coscienza, che abbiamo precedentemente introdotto, a segnare il discrimine tra un modo di pensare la soggettività come auto-normativa e un modo etero-diretto di concepire il soggetto, che sarà quello che si affermerà progressivamente con il Cristianesimo.

5. Sessualità e soggettività

Nel 1976 Foucault, con il titolo *La volontà di sapere*, dà alle stampe il primo volume di quella che rimarrà la sua grande opera incompiuta, la *Storia della sessualità*. Il programma di quest'opera non era tanto quello «di fare una storia dei comportamenti sessuali nelle società occidentali», quanto di chiedersi: «in che modo questi comportamenti sono diventati oggetti di sapere?»³⁰. Il proposito foucaultiano, nel proseguo dell'opera, si trasformerà però in qualcosa di diverso: se le analisi programmatiche del «dispositivo storico»³¹ della sessualità in questo primo volume si svolgevano in particolare tra XVII e XVIII secolo, nei due volumi che seguiranno esse si focalizzeranno su quella costituzione del soggetto antico e tardoantico che abbiamo visto essere al centro anche dei corsi al Collège de France a partire dal 1980. In questo senso, si potrebbe argomentare, in maniera *tranchant*, che *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*, i volumi II e III della *Storia della sessualità*,

³⁰ M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976 (trad. it. di P. Pasquino, G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 7).

³¹ *Ivi*, p. 94.

non aggiungono molto, a livello teorico, a quanto abbiamo detto sul soggetto ascetico nei paragrafi precedenti, ma che essi, più che altro, lo integrano, analizzando come – nel mondo antico – le attività e i piaceri sessuali contribuiscono alla costituzione del soggetto. Nell’Introduzione a *La cura di sé*, che funge anche da presentazione generale delle problematiche trattate negli altri volumi, Foucault colloca il proprio lavoro in un campo di indagine che definisce come «storia dell’uomo di desiderio»³². In essa la questione della sessualità è direttamente connessa con pratiche discorsive, strategie di potere e tecniche di esistenza che contribuiscono appunto alla formazione del soggetto di questo desiderio. Dice al riguardo Foucault:

Mi è dunque sembrato che la questione che doveva servire da filo conduttore fosse questa: come, perché e in quale forma l’attività sessuale è andata costituendosi come campo morale? [...] [M]i è sembrato che tale problematizzazione fosse legata a un insieme di pratiche che hanno avuto indubbiamente un’importanza notevole nelle nostre società: quelle che potremmo chiamare le “arti dell’esistenza”, intendendo con questo delle pratiche ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un’opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile. [...] Occorrerebbe senz’altro fare o riprendere la lunga storia di queste estetiche dell’esistenza e di queste tecnologie di sé. [...] E, adesso, vorrei indicare come, nell’Antichità, l’attività e i piaceri sessuali siano stati problematizzati attraverso delle pratiche di sé che mettono in gioco i criteri di una “estetica dell’esistenza”³³.

Che questa “estetica dell’esistenza” abbia meno a che vedere con la natura e il tipo degli atti sessuali che con la costituzione – e soprattutto, come abbiamo visto – con la padronanza del Sé, è il punto centrale sia del secondo («si tratta, in questa *tekhne*, della possibilità di costituirsi come soggetto padrone della propria condotta»³⁴), che del terzo volume della tetralogia foucaultiana, dedicato praticamente nella sua interezza al concetto di “cura di sé”: «l’arte dell’esistenza – la *tekhne tou biou* nelle sue diverse forme – [...] si trova dominata dal principio in base al quale bisogna “aver cura di se stessi”; ed è tale principio della cura di sé che ne stabilisce la necessità, ne dirige lo sviluppo e ne organizza la pratica»³⁵. Il IV volume della *Storia*

³² M. Foucault, *L’usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984 (trad. it. di L. Guarino, *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 12).

³³ *Ivi*, pp. 15-17.

³⁴ *Ivi*, p. 142.

³⁵ M. Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984 (trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 47).

della sessualità mostra come, con il Cristianesimo, il paradigma della costruzione autonoma e autonomata del soggetto entrino in crisi, o meglio, subiscano un cambiamento epocale (anche se Foucault tende sempre a voler sottolineare, nel passaggio dal mondo tardoantico pagano a quello cristiano, una certa gradualità). Per questo riteniamo possa essere di interesse, per concludere il presente contributo, analizzare nel dettaglio quest'ultimo tassello dell'*opus postumum* foucaultiano.

Il testo è diviso in tre macrosezioni: la prima, introduttivo-metodologica, si pone fin dal titolo la domanda sulle condizioni, e sulla qualità, dell'esperienza della "carne" propriamente cristiana. Nella seconda e nella terza sezione, invece, vengono analizzate nello specifico due di queste esperienze della "carne", centrali per le elaborazioni teoriche cristiane dei primi secoli: la verginità e il matrimonio.

Fin dalla prima sezione Foucault riprende il tema delle "tecniche del sé": l'oggetto d'analisi principale è il *Padagogo* di Clemente Alessandrino, trattato che incontra l'interesse del pensatore francese in quanto teorizzazione di un «regime»³⁶, cioè di un insieme prescrittivo di regole mirato a insegnare l'«arte di vivere in maniera cristiana»³⁷. Questa «*technē peri bion*»³⁸, non è altro che un modo per indicare come il soggetto sia il risultato di una serie di tecniche, di "arti", vale a dire di azioni e di ripetizioni, di riflessioni e esercizi, che lo costituiscono stratificandosi. L'idea di soggettività, che questa primissima fase della trattatistica cristiana eredita in parte dal mondo filosofico tardoantico, si accompagna a una visione regolata, ma non negativa dei rapporti sessuali. In seguito si svilupperà un'antropologia più pessimistica che porterà invece a un Cristianesimo più austero, in cui – si pensi al caso di Agostino nel V Secolo – centrale diventerà la dottrina del peccato originale e la conseguente scissione radicale della natura umana. Secondo Foucault non bisogna però leggere la trasformazione che avviene tra il II e il V secolo nel senso di un inasprimento dei codici di comportamento, quanto piuttosto come il segnale di un cambiamento del sistema generale dei valori, che sposta l'accento su nuovi temi come quello della verginità, della castità assoluta, della tentazione e della concupiscenza³⁹. È in questi secoli peraltro che il Cristianesimo si istituzionalizza come "chiesa" e instaura due pratiche, la disciplina penitenziale e l'asceti monastica, che danno vita a una nuova forma

³⁶ M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., p. 28.

³⁷ *Ivi*, p. 23.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 57.

di esperienza del sé in grado di far funzionare in una maniera completamente diversa i codici morali ereditati dall'antichità pre-cristiana. Queste due tecnologie dell'individuo da un lato indirizzeranno e segneranno le modalità del rapporto a sé del soggetto cristiano, mentre dall'altro andranno nella direzione dell'instaurazione di un legame tra il concetto di male e quello di verità.

Questo punto è da tenere particolarmente in considerazione, in quanto, come abbiamo evidenziato, per Foucault la costituzione del soggetto dipende da una serie di pratiche che sono messe in campo sia tramite l'esercizio individuale, sia tramite le pressioni verticali degli apparati di sapere e di potere. In tal senso si deve comprendere l'esperienza cristiana della "carne", nozione che già fin dal primo volume della *Storia della sessualità* funge da asse centrale del discorso antropologico sul desiderio e che nel titolo stesso del quarto volume viene programmaticamente saldato con la confessione come discorso di veridizione. Di essa Foucault dà questa definizione: «Bisogna comprendere la "carne" come un modo di esperienza, vale a dire come un modo di conoscenza e di trasformazione di sé da parte di se stessi, in funzione di un certo rapporto tra soppressione del male e manifestazione della verità»⁴⁰. La carne è un modo di esperienza perché è su di essa che agiscono le diverse tecnologie di conoscenza e di trasformazione del sé. Tali tecnologie diventano però pienamente comprensibili unicamente se si tiene in conto la concezione della natura conflittuale e scissa del desiderio che si sviluppa nei primi secoli cristiani. Proprio perché la carne è divisa al proprio interno, ciò che conta davvero non sono i codici di comportamento, ma il costante lavoro che il fedele fa su se stesso.

Mentre si può individuare una chiara continuità che lega alcune pratiche antiche come la direzione spirituale o l'esame di coscienza alla loro ripresa cristiana, il battesimo e la penitenza rappresentano uno spartiacque decisivo e costituiscono la forma specifica con cui la nuova religione costruirà la propria esperienza della sessualità e con essa l'idea stessa di "soggetto di desiderio" che ne sta alla base. Per capire questo passaggio, come immagine esemplare per il tipo di soggettività "antica" può essere presa la metafora utilizzata da Marco Aurelio, e resa celebre da Pierre Hadot, della «cittadella interiore»⁴¹: un luogo fortificato, inespugnabile, che, tramite una vita di esercizi fisici e spirituali, il soggetto punta a costruire come luogo in cui

⁴⁰ *Ivi*, p. 58.

⁴¹ P. Hadot, *La cittadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992 (trad. it. di A. Bori, M. Natali, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Vita & Pensiero, Milano 1996).

niente può sotmetterlo, in cui nessun evento esterno può espropriarlo da se stesso. Questa soggettività mira ad avere pieno possesso di sé, a non essere mai “eterodiretta”: né dalle circostanze, né dagli altri. Rispetto all’autarchia della cittadella interiore antica, il Cristianesimo introduce un nuovo tipo di soggettività, che ha come punto di partenza la constatazione di un’insufficienza radicale del soggetto: il battesimo e la penitenza ne sono la prova. Entrambe queste pratiche, infatti, certificano il fatto che per salvarsi, il cristiano non può bastare a se stesso: non c’è salvezza senza battesimo, senza il lavacro del peccato originale concesso da Dio tramite un atto di grazia libero e sovrano; così come non c’è salvezza senza penitenza, che – in particolare nel Cristianesimo dei primi secoli – aveva carattere spettacolare, pubblico, ostentativo, affinché il soggetto, in qualche modo, “morisse” al mondo di una morte sociale, ritualizzata e potesse, tramite il perdono della comunità, continuare a vivere da “trasfigurato” in attesa del giudizio finale.

Tuttavia la soggettività cristiana trova, secondo Foucault, la sua più adeguata rappresentazione nel mutamento che le pratiche di direzione di coscienza assumono tra mondo pagano e mondo cristiano. Se nel mondo filosofico antico, come abbiamo visto, la direzione di coscienza era una pratica situativa, occasionale, nel mondo cristiano – e in particolare nel monachesimo – essa diventerà una pratica permanente fino a trasformarsi in un’istituzione. Il fine di questa istituzione sarà quello di “esteriorizzare” il soggetto, che – grazie alla pratica della confessione continua – viene espropriato e “consegnato” a un altro, che lo deve guidare. Mentre nell’antichità la direzione di coscienza rispondeva a un principio di competenza e il maestro doveva sapere di più del discepolo, nel monachesimo non è più così: il direttore non deve sapere più del novizio, conta unicamente la dedizione assoluta che quest’ultimo ha nei suoi confronti⁴². Questa obbedienza si identificherà poi con l’analisi e la verbalizzazione totale dei propri pensieri, perché solo confessando a un altro i movimenti più intimi del proprio animo si può governare la propria volontà.

Il lavoro su di sé tocca il proprio apice nell’esperienza della verginità a cui è dedicata la seconda sezione del libro. La verginità ha un posto centrale, secondo Foucault, nelle trattazioni cristiane dei primi secoli, perché diventa il “campo di battaglia” che serve al Cristianesimo per separarsi, da un lato, dal paganesimo (che, dal canto suo, teneva pure la verginità in grande considerazione), e dall’altro lato dalla gnosi. Per questo la verginità teorizzata dagli scrittori cristiani dei primi secoli è qualcosa che viene da un posiziona-

⁴² Cfr. M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., p. 123.

mento dell'anima nei confronti di Dio, e non da un insieme di regole esteriori (come veniva invece imputato dagli apologeti cristiani alla verginità pagana). Essa, poi, non è legata a un rifiuto del corpo, come accadeva nell'encratisimo di matrice gnostica, bensì al tentativo di raggiungere, già in questa vita, tramite il corpo, lo stato di perfezione che anticipa l'esistenza escatologica. Le tracce del modello pagano di soggettività sono da ritrovare, secondo Foucault, nelle parti della trattatistica cristiana sulla verginità che descrivono quest'ultima secondo un modello "agonistico", come lotta (sportiva) e come difesa (militare)⁴³. Il *proprium* del modello cristiano di soggettività, invece, risiede nella necessità di sottoporsi alla direzione di coscienza, al fine di non cadere in tentazione. Quello che merita di essere sottolineato in questa argomentazione, è che la metaforica della lotta indica come la cittadella interiore della soggettività, ormai, sia sotto assedio: il mondo interiore del cristiano è costantemente sotto minaccia, è costantemente abitato dalla presenza di un Nemico che si annida nell'intimo della natura umana, «che vi si nasconde sotto le sembianze di se stessi»⁴⁴. In questo contesto diventa ancora più chiaro il ruolo della direzione di coscienza: se neanche la cittadella interiore della soggettività è più sicura perché, oltre a essere posta sotto assedio dal mondo esterno, risulta costantemente minacciata da un avversario che addirittura alberga in essa, allora solo l'intervento di Dio e l'aiuto di una guida potranno salvarla.

La terza sezione del testo è dedicata al matrimonio, tema che diventa centrale negli scritti patristici per lo più a partire dal IV secolo, in contemporanea con il rafforzarsi e istituzionalizzarsi dell'ascetismo monastico. L'affermarsi del monachesimo rischiava di allontanare il Cristianesimo dalla gente comune, che avrebbe potuto vedere nelle asceti e negli ideali monastici un modello irraggiungibile, troppo lontano dalla quotidianità. Diventava quindi urgente riconoscere il significato religioso di forme di vita meno radicali, ma altrettanto importanti per l'organizzazione della comunità cristiana. Si affermò, di conseguenza, la trattatistica sul matrimonio come tentativo di regolamentare quella sfera della vita dei singoli e della comunità che non poteva essere sottoposta al regime di regole a cui venivano sottoposti i monaci: una sorta di quotidianizzazione dell'asceti⁴⁵. Lo spostamento di interesse verso la vita matrimoniale permetteva inoltre di bilanciare il "dimorfismo" che si generava tra la vita ascetica nel monastero e la vita nel mondo, riconoscen-

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 194.

⁴⁴ *Ivi*, p. 231.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 236.

do alla famiglia il ruolo di istituzione sociale fondamentale in un momento in cui le strutture amministrative dell'Impero andavano progressivamente indebolendosi⁴⁶.

È in queste pagine sul matrimonio che Foucault si dedica a un confronto filosofico serrato con Agostino⁴⁷, mirando anche qui a individuare continuità e discontinuità tra le tecnologie del soggetto nel mondo pagano e nel mondo cristiano. La continuità viene ritrovata nel fatto che, anche nella discussione agostiniana sul matrimonio, il tema centrale resta quello del governo di sé. Il matrimonio in quanto istituzione servirebbe a far sì che il soggetto cristiano “normale” (quello che non rientrava negli estremi virtuosi della verginità e del monachesimo) non cada preda della *libido*, ossia non perda la proprietà di se stesso: per questo Agostino utilizza, per descrivere il matrimonio, i termini giuridici *foedus* e *pactum*⁴⁸. Secondo Agostino, commenta Foucault, il sesso, di per sé, non era da considerare peccato: altrimenti resterebbe inspiegabile la creazione della differenza sessuale già nel Paradiso, *prima* della Caduta. Per Agostino, infatti, nella condizione paradisiaca, gli organi sessuali seguivano gli ordini dell'intelletto, e per questo il loro movimento, atto di libertà, non costituiva peccato. È solo in seguito al peccato originale che avviene quella che Foucault chiama la «libidinizzazione dell'atto sessuale»⁴⁹: si insedia nel cuore dell'uomo la concupiscenza e gli organi sessuali diventano *sui juris*, seguono un ordinamento proprio, che non risponde alla volontà. Poiché l'uomo ha disobbedito a Dio la sua stessa carne ora disobbedisce alla sua volontà, in una condizione che Agostino definisce di «*reciproca inoboedientia*»⁵⁰. Qui sta la vergogna, qui il peccato: nell'aver perso la completa sovranità su se stessi. Ecco perché secondo Foucault l'aspetto più importante della teologia matrimoniale di Agostino consiste nel suo tentativo di inserire il rapporto tra i coniugi in un preciso regime giuridico in cui è centrale l'uso (*usus*) che si fa degli atti sessuali, cioè ancora una volta la tecnologia del sé che viene messa in gioco. Poiché le attività sessuali sono comunque frutto dell'involontario e accompagnate dalla *libido*, per non divenire inappropriate devono avere un

⁴⁶ *Ivi*, p. 239.

⁴⁷ Per la lettura foucaultiana di Agostino cfr. J. Lagouanère, *Foucault patrologue*, in «Archives de Sciences sociales des religions», 184 (2018), pp. 85-97.

⁴⁸ M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., p. 290.

⁴⁹ *Ivi*, p. 314. Sul tema cfr. S. Boehringer, L. Laufer, *Après les aveux de la chair*, Epel Editions, Paris 2020, pp. 83-90.

⁵⁰ *Ivi*, p. 312. Cfr. Agostino, *La città di Dio*, trad. it. a cura di D. Gentili, in *Opera Omnia*, vol. V/3, Città Nuova, Roma 1991, p. 236 (XIV, 17).

fine che non può essere quello di soddisfare la concupiscenza, bensì «la volontà di generare figli e di evitare al proprio congiunto di cadere nella fornicazione»⁵¹.

La relazione tra i coniugi si inserisce così per Agostino nella stessa dinamica di combattimento spirituale che caratterizza la verginità, perché come il monaco, anche l'uomo sposato deve governare la forma concupiscente della volontà e lottare contro il nemico che abita la sua natura scissa dal peccato originale. Così facendo il vescovo di Ippona riesce a unificare due pratiche che sono a prima vista radicalmente distanti e dà una figura nuova al dimorfismo della morale sessuale cristiana, riconducendo la verginità e il matrimonio alla medesima «analitica del soggetto della concupiscenza»⁵².

6. Conclusioni

Vorremmo concludere questa nostra genealogia critica del ruolo dell'ascesi nella produzione tarda di Michel Foucault con tre ordini di considerazioni di carattere tanto teoretico quanto storico-ermeneutico.

La prima considerazione riguarda il mutamento strutturale del concetto di asceti tra tarda paganità e periodo protocristiano che Foucault mostra nei suoi ultimi scritti, in particolare nelle lezioni di Lovanio e ne *Le confessioni della carne*. Nella nostra ricostruzione abbiamo evidenziato le trasformazioni e anche le rotture che separano per Foucault ascetica antica e ascetica cristiana. Come mostra la metafora stoica della cittadella interiore, il soggetto ascetico antico, aspirando all'autarchica, sovrana indipendenza degli animali (cinici)⁵³ e dei saggi (stoici)⁵⁴, aveva come obiettivo il rafforzamento – tramite l'esercizio volontaristico-ascetico – della soggettività. Al cambiare degli esercizi, cambiava anche il tipo di soggettività che ne derivava, ma la struttura comportamentale soggiacente rimaneva la stessa. Nel Cristianesimo questo modello della cittadella stoica non

⁵¹ M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., p. 329.

⁵² *Ivi*, p. 333.

⁵³ Cfr. K. Heinrich, *Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart*, in Id., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Stroemfeld, Frankfurt am Main 1966, pp. 129-156, p. 152.

⁵⁴ Cfr. P. Hadot, *Le sage et le monde*, in Id., *Le temps de la réflexion*, Gallimard, Paris 1989, pp. 175-188 (trad. it. di A.M. Marietti, *Il saggio e il mondo*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, pp. 179-192, pp. 179-180 sul saggio stoico).

funziona più: il soggetto cristiano non deve difendersi dall'esterno, perché l'Avversario, l'Altro è fin dall'inizio all'interno delle sue mura. L'importanza che Foucault attribuisce all'"invenzione" del peccato originale da parte di Tertulliano⁵⁵, agli inganni del diavolo in Cassiano⁵⁶ o alla libido in Agostino⁵⁷ segnalano come il Cristianesimo produca una progressiva trasformazione antropologica in cui diventano centrali le scissioni e i conflitti interni alla natura umana. Il soggetto ascetico cristiano non perde per nulla la forza agonistico/antagonistica di quello filosofico pagano, ma sposta il vettore della propria atletica verso un nemico interno che rende difficile governare i movimenti dell'anima. In più, questo combattimento spirituale accomuna il monaco più addestrato e l'uomo che vive nel mondo e quindi non è una prerogativa del saggio. Le pagine di *Le confessioni della carne* dedicate alla verginità come arte⁵⁸ o alla dottrina agostiniana del matrimonio come corretto "uso" della concupiscenza, annodano due forme di vita apparentemente lontane tra loro nel comune compito di governare i conflitti interiori.

Inoltre, e questo ci conduce al secondo punto teoretico che intendiamo evidenziare, il soggetto ascetico cristiano – grazie alle diverse pratiche riconducibili alla direzione spirituale monastica – non ha più di mira il proprio rafforzamento, ma è piuttosto orientato verso dinamiche intersoggettive fondate sull'obbedienza e sulla dedizione ad un altro, quindi verso uno spossessamento radicale del sé. Il fatto che Foucault descriva questo soggetto ascetico "altro" è di grande interesse per almeno due motivi: il primo, che apre un possibile campo di ricerca che con Foucault vada anche oltre Foucault, è quello che permette di pensare il soggetto ascetico monastico non come un mero epifenomeno dell'inquadramento "pastorale" delle tendenze anacoretico-individualistiche precedenti, ma come una forma di vita autonoma, non necessariamente "governamentalizzata". Se pure Foucault sembra contrapporre in maniera contrastiva l'anacoretismo delle origini alla regola di vita monastico-gerarchizzata, in realtà, sono le stesse analisi foucaultiane della direzione di coscienza ad aprire le porte a una terza lettura del monachesimo come una tecnologia del sé antagonista, tecnologia che però ha rinunciato al soggetto per farsi collettiva. Pensare a tecnologie del sé collettive, che non necessariamente diventino degli impianti di potere

⁵⁵ Cfr. M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., pp. 129-132.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 297-298.

⁵⁷ M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., pp. 309-325.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 108 ss.

governamentale, è forse uno dei portati critici più interessanti e ancora da sviluppare dell'ultimo lascito foucaultiano.

Il secondo motivo è che Foucault sembra voler reinterpretare l'ascetismo cristiano in una direzione anti-volontaristica, centrando la costruzione del sé ascetico su una capacità di discriminare [*discretio*] che non è, come nella saggezza antica, frutto del *logos* innato, ma è il risultato di un rapporto con l'altro. L'atletica spirituale non ha una misura in sé, perché se così fosse sarebbe solo orgoglio, vanità, desiderio di sbalordire⁵⁹; deve invece «riceverla da Dio, ma anche conquistarla tramite l'esercizio costante dello sguardo e del dire-il-vero su se stesso»⁶⁰. Questa espropriazione della volontà, negli ultimi scritti di Foucault, ha però una figura paradossale, perché, come dicevamo, non è solo una forma di sottomissione, ma è anche un esercizio di libertà e di soggettivazione.

Partendo da questa considerazione è possibile giungere all'ultima questione che intendevamo sollevare, quella relativa all'interpretazione del Cristianesimo negli scritti foucaultiani pubblicati postumi. In essi infatti sembra emergere una lettura più positiva e simpatetica della morale cristiana dei primi secoli di quanto non si potesse dedurre dalle opere pubblicate in vita. Se infatti nell'*Introduzione all'Uso dei piaceri*⁶¹ o nell'intervista pubblicata nel 1984 sull'estetica dell'esistenza⁶² sembra emergere una contrapposizione netta tra l'etica degli antichi fondata su uno stile di libertà e la morale cristiana imperniata invece sull'obbedienza a un codice di regole, nel Foucault postumo la soggettività cristiana, proprio grazie alle nuove figure che prende l'ascesi, diventa essa stessa uno stile, una tecnica di vita. La tesi foucaultiana secondo cui la morale sessuale cristiana dei primi secoli non va letta come un inasprimento dei codici rispetto alla morale pagana, ma come una mutazione complessiva dei valori di riferimento in cui importante diventa il lavoro su di sé, mostra chiaramente come anche le tecniche ascetiche abbiano una portata liberante e costituiscano uno stile, quella che già in Clemente Alessandrino era, secondo Foucault, “un'arte di vivere” in modo cristiano.

⁵⁹ Cfr. M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 292.

⁶⁰ M. Foucault, *Le confessioni della carne*, cit., p. 132.

⁶¹ M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 35-36.

⁶² M. Foucault, *Un'estetica dell'esistenza*, in Id., *Biopolitica e liberalismo*, cit., pp. 205-213.

English title: Ethics, sexuality and asceticism. Construction of the subject, technologies of the self and power structures in the late work of Michel Foucault (1977-1984).

Abstract

The paper will consider Michel Foucault's production between 1979 and 1983, placing the question of the constitution of the subject, both individual and collective, at the centre of the analysis.

The objective is twofold: on the one hand, to highlight structural similarities and parallels between the techniques of the constitution of the individual subject and those of the constitution of a collective social body. On the other hand, to show, through a parallel examination of Foucaultian concepts of "technologies of the Self" and asceticism, the identities and differences between pagan philosophical subjectivity and that of early Christianity, which were both shaped through different (but connected) corporal and spiritual practices.

Keywords: asceticism; Foucault; self; subject; monasticism.

Graziano Lingua
Università degli Studi di Torino
graziano.lingua@unito.it

Antonio Lucci
Università degli Studi di Torino / Humboldt-Universität zu Berlin
antonio.lucci@unito.it

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di giugno 2021

