

Chirpaz e l'ambiguità del *Leib*

ANDREA NICOLINI
Università di Milano

Non ha senso parlare separatamente di corpo e di pensiero, come se potessero sussistere ciascuno per sé, mentre essi non sono che il loro toccarsi reciproco, il contatto della loro effrazione l'uno attraverso l'altro e l'uno nell'altro.

Questo contatto è il limite, lo spaziamento dell'esistenza.

Jean-Luc Nancy

ABSTRACT: The purpose of this paper is to discuss the problems related to the concept of *Leib*. Being incarnated in a body is an unavoidable condition for a human being. My body is not simply an object I can observe, but it's (also) me: I certainly have a body, but I also am my body. Some experiences, such as struggling, pain and sickness, can show the inner ambiguity of incarnation as a difficult tie between my self, my consciousness, and my body. The paper tries to highlight these problematical aspects face to the subjective/objective polarity and the concept of *Sinnggebung*. In this perspective, the analysis pays specific attention to Chirpaz' book *Le corps*, in which the philosopher expresses a distinctively peculiar position in contemporary French Philosophy.

PAROLE CHIAVE: Chirpaz, Leib, *Sinnggebung*, Incarnation, Objective-Subjective Relation, Historical Truth.

Pensatore eclettico ed estremamente sfaccettato, François Chirpaz nasce nel 1930 in Savoia e nel 1971 diviene professore alla *Faculté de philosophie de l'Université Jean Moulin* di Lione. Il pensiero del filosofo, sebbene copra un arco temporale molto esteso, ruota costantemente intorno alla domanda circa l'esistenza umana e il suo farsi concreto, mettendone in evidenza le dimensioni che più la caratterizzano: da

un lato la tragicità¹ e la finitezza radicale² dell'essere gettato, dall'altra la libertà e l'apertura al mondo che questa gettatezza comporta³.

Nel saggio *Le corps*⁴, che qui si prende in considerazione, il filosofo mostra la problematicità intrinseca al concetto di *Leib* soprattutto in riferimento alla tradizione fenomenologico-ermeneutica da cui prende vita. Nella mia esposizione cercherò innanzitutto di evidenziare i nodi concettuali che legano Chirpaz a questa tradizione, e in seguito cercherò di elaborare delle connessioni interpretative con autori che invece si muovono all'interno di una tradizione molto differente.

1. Abitare il mondo

Esistere per l'essere umano significa prima di tutto aderire a un corpo che si è, e che diventa la condizione non solo di ogni gesto, ma anche di ogni pensiero. D'altra parte però pare assurdo ritenere che l'esistenza di un uomo possa essere ridotta alla pura dimensione biologica:

Comprendre la réalité corporelle, lorsque c'est de l'être humaine qu'il s'agit est, d'une manière obligée, le faire en termes d'existence, à partir de la prise en compte de tout ce qui est en jeu dans une existence humaine. [...] L'homme n'est jamais dans la vie qu'avec le souci de la vivre d'une manière humaine: le souci de son identité et celui de sa destination. Un tel souci est inséparable de la durée qui est son histoire, comme du réseau de toutes les relations où il gagne d'accéder à la parole, de se lier avec d'autres que lui-même et de recevoir, ou non, d'eux ce dont il est avant tout en quête, l'indispensable confirmation au sujet de lui-même⁵.

È importante quindi prima di tutto comprendere cosa si intende per incarnazione, quali sono i legami che questa incarnazione intesse

1. F. Chirpaz, *Dire le tragique*, Paris, L'Harmattan, 2010; Idem, *Difficile rencontre*, Paris, Cerf, 1982.

2. Idem, *L'homme précaire*, Paris, PUF, 2001; Idem, *Pascal. La condition de l'homme*, Paris, Michalon, 2000.

3. Idem, *Job. La force d'espérance*, Paris, Cerf, 2001; Idem, *Parole risquée*, Paris, Éditions Klincksieck, 1989.

4. Idem, *Le corps*, Paris, Éditions Klincksieck, 1988.

5. Idem, *Le corps*, cit., p. V (corsivo mio).

col corpo e col mondo e infine spingere l'analisi fino a comprendere l'attività di donazione di senso che l'incarnazione porta con sé. Se, come afferma l'esistenzialismo l'«essere per la realtà umana è *esserci*»⁶, questo significa che, prima di ogni altra cosa, io sono una coscienza incarnata e collocata in un mondo, ossia che il mio essere è, nella sua più intima natura, una «*présence qui s'ouvre d'emblée au monde, s'insère d'emblée en lui, sans intervalle*»⁷.

Scoprire che l'uomo è quell'ente che è in quanto si rapporta al proprio essere come alla propria possibilità, cioè che è solo in quanto *può essere*, significa scoprire che il carattere più generale e specifico dell'uomo, la sua "natura" o "essenza", è l'esistere. L'"essenza" dell'uomo è l'"esistenza"⁸.

Questo campo di possibilità aperte che è l'uomo emerge a partire dal suo corpo che, in rapporto dinamico col mondo, esiste e vive. *Esser-ci* significa dunque essere incarnati in un corpo che si è e vivere in un mondo con cui si intrattiene un perenne scambio di significati. Per questo motivo possiamo dire che «esistenza, esserci, essere-nel-mondo, sono [...] sinonimi»⁹. «Habiter, fréquenter le monde, c'est là le fait de la réalité humaine et ce caractère d'habitation [...] sert aussi bien à définir le monde et le corps qui en est l'habitant»¹⁰. Il mio essere non coincide solo col mio corpo, ma in un certo senso lo eccede continuamente, nello scambio di significati che intrattiene col mondo. Tutto ciò che è posto oltre la mia pelle, non è qualcosa di estraneo ma è parte di me, poiché era già lì prima che io nascessi e ha impresso il suo marchio sulla mia nascita e sulla mia crescita a tal punto che talvolta sembra difficile comprendere e tracciare i confini tra ciò che io sono e ciò che il mondo è, tra ciò che io voglio e ciò che

6. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, 1943, (tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla, La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano, 2002, p. 365). Del Bo traduce il francese *être-la* con *essere-là*, io preferisco tradurre con *esserci* poiché il termine francese *être-là* è usato per tradurre il *Dasein* heideggeriano e sottolinea la dimensione esistenziale dell'essere per cui l'essere è poiché l'esserci è. Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Milano, Laterza, 2008.

7. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 7 (corsivo mio).

8. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 27.

9. *Ibid.*

10. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses Universitaire de France, 1965, p. 134.

il mondo vuole da me. La mia aderenza al mondo è senza scarti dal momento che il mio corpo è della «stessa carne del mondo»¹¹.

Il mondo non è semplicemente l'universo muto delle mie *cogitationes*, esso è il significato sempre già là, penetrato entro le fibre di me stesso.

Il mondo è inseparabile dal soggetto, ma da un soggetto il quale non è altro che progetto del mondo; il soggetto è inseparabile dal mondo, ma da un mondo che egli stesso progetta. Il soggetto è essere-al-mondo e il mondo resta "soggettivo" poiché la sua trama e le sue articolazioni sono delineate dal movimento di trascendenza del soggetto¹².

Non è possibile quindi separare l'uomo dai significati che esso intrattiene con il mondo poiché sono intrinseci alla sua natura. Il rapporto di scambio di significati che io pratico col mondo non è infatti un rapporto per cui possiamo delineare con precisione la fine del mio corpo e l'inizio del mondo, questa cesura è una cesura fisica, non esistenziale. «La présence coïncide avec sa corporéité mais aussi la dépasse, mon corps a «des frontières», il «s'arrête», si l'on peut ainsi s'exprimer, à la limite extérieure de l'épiderme, mais la présence est sans cesse au-delà»¹³.

Sebbene io possa non sentirmi parte del mondo, possa cercare di rifuggirlo, esso rimane il fondo naturale del mio essere, dal momento che «l'esserci non è mai qualcosa di chiuso da cui occorra uscire per andare al mondo, esso è già sempre e costitutivamente rapporto col mondo, prima di ogni artificiosa distinzione tra soggetto e oggetto»¹⁴. Il mondo come universo simbolico diviene anch'esso condizione di possibilità del mio essere tanto quanto lo è il corpo fisico studiato dalla scienza. Il fatto che io avverta il mondo come altro da me, il fatto che io sappia esattamente dove finisce il mio corpo e dove inizi il mondo, che conosca i pericoli che esso mi presenta e che io sappia che la mia vita è estremamente più fragile di quella del mondo, non mi autorizza a misconoscere il fatto che esso sia parte di me, in modo indissolubile.

11. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964 (tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Milano, Bompiani, 2007, p. 109).

12. Idem, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945 (tr. t. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2009, p. 549).

13. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 7 (corsivo mio).

14. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 31.

Il concetto di *Leib* trova già quindi una prima ambiguità nel rapporto che intrattiene col mondo dal momento che io percepisco il mondo come qualcosa che sta oltre il mio corpo, sebbene esso ne sia invece profondamente e indissolubilmente compenetrato.

2. Abitare il corpo

Un secondo livello di ambiguità lo si trova nell'analisi del *Leib* distinto dal *Körper*. Il corpo può essere osservato da almeno due punti vista, quello esterno e oggettivo e quello interno e soggettivo. Esso può essere infatti osservato sotto il profilo anatomico e divenire oggetto di uno sguardo quantitativo, oppure, come accade per esempio nel dolore, che non si impone solo al mio corpo-oggetto, si impone a me. Io sento che questo dolore è il mio, sento che questo corpo è il mio. Il dolore mi chiama e mi mostra che chi sta soffrendo in questo preciso momento sono proprio io. Il mio corpo così come si presenta a me quindi non è solo un puro oggetto anatomico del quale io dispongo a mio piacimento e che sottopongo all'analisi scientifica: questo corpo, che è il mio, è anche il corpo che io sono. La soglia che scinde il mio corpo, in quanto oggetto di uno studio quantitativo, dal corpo qualitativamente *vissuto* da me non è tratteggiabile con precisione, le due dimensioni si compenetrano nel dinamismo della mia esistenza. «Non conosciamo i confini poiché non sono tracciati»¹⁵; o, meglio, non conosciamo i confini perché non sono tracciabili¹⁶. «Là, l'ambiguité est constante et la contradiction inévitable. Un être humain n'est tel que pris dans un réseau de contraintes nécessaires. Et il ne l'est que par l'émergence hors de la simple contrainte par quoi il transforme la donnée de sa condition en lui faisant signifier la présence qu'il est»¹⁷.

15. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, 1953 (tr. it. di R. Piovesan, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trincherò, Torino, Einaudi, 2009, p. 48).

16. «Come s'è detto, possiamo – per uno scopo particolare – tracciare un confine. Ma con ciò solo rendiamo il concetto utilizzabile? Niente affatto! *Tranne che per questo scopo particolare*. Allo stesso modo, per rendere utilizzabile la misura di lunghezza “un passo” non è affatto necessario dare la definizione: 1 passo = 75 cm. E se tu vuoi dire “ma prima non era affatto una misura esatta”, io ti rispondo: bene, allora era una misura inesatta. – *Benché tu mi sia ancora debitore della definizione di esattezza*» (*ibid.* Corsivo mio).

17. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. VI.

Ne *L'être et le néant* Sartre sottolinea questa ambiguità affermando che l'uomo si trova proprio nella condizione esistenziale di avere un corpo con proprietà oggettive, che però è sempre percepito e vissuto soggettivamente¹⁸. Analizzare la realtà del corpo proprio implica quindi la necessità di comprendere come una materia fisica del tutto oggettiva sia vissuta e percepita dall'uomo all'interno della propria esistenza. «Comprendre la condition de l'être humain dans le monde et dans la vie impose de se tenir au point de la jointure contradictoire d'une donnée intégralement impersonnelle et d'une émergence qui manifeste une personne dans sa singularité»¹⁹.

Parlare di *Leib* non significa quindi né ignorare il corpo anatomico e le sue proprietà oggettive, né mettere tra parentesi l'irriducibile soggettività con cui ognuno si intenziona al mondo²⁰. Io possiedo un corpo che combacia esattamente con la mia esistenza ma che d'altra parte non la esaurisce. Se la mia esistenza consistesse esclusivamente nel mio essere un corpo allora la biologia, l'anatomia e la fisiologia basterebbero da sole a comprendere e spiegare esattamente che cosa io sono nella mia essenza. Ridurre l'uomo al suo corpo²¹ come vorrebbero i materialisti e riduzionisti radicali è una posizione che crea molti più problemi di quelli che crede di risolvere. Conoscere la macchina-corpo aiuta a comprendere i termini fisici con i quali io aderisco alla vita ma non quelli esistenziali²².

La prima ambiguità dell'*esserci* si mostra quindi nel rapporto di appartenenza tra corpo e mondo. La seconda invece è insita nel concetto stesso di corpo e si mostra nello scarto che io avverto, non solo tra me

18. «Come si può costruire un oggetto con la soggettività? Nessun raggruppamento sintetico può conferire la qualità oggettiva a ciò che per principio è del *vissuto*» (J. P. Sartre, *L'essere e il nulla, La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, cit., p. 372. Corsivo mio).

19. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. VI.

20. «Nul ne vit la douleur ou la maladie, nul ne goûte le plaisir, ou bien ne s'interroge sur sa propre beauté sans que l'enjeu dernier ne soit son existence, en attente de la réussite de l'intention de son désir et redoutant par-dessus tout son échec» (*ibid.*)

21. «Poser que le comportement m'est que la conséquence ou l'effet de l'état de l'organisme n'est que le postulat d'une métaphysique (avouée ou non) qui veut se sauver des impasses du dualisme par un coup de force moniste. Pour faire l'économie d'une glande pinéale, on fait de la psyché l'émanation du cerveau ou son reflet» (*ivi*, p. 3).

22. «Je connais les organes, leur rapport, leur fonctionnement et ce qui peut le perturber, cependant la biologie ne peut décrire qu'un organisme, mais non un être humain.» Ma cosa intendiamo per essere umano? «L'existence est d'abord une histoire dans laquelle un être humain est engagé tout entier» (*ibid.*).

e il mondo, ma anche tra me e il mio stesso corpo. Le esigenze fisiologiche del mio corpo oggettivo si impongono al mio modo soggettivo di percepirle e mutano radicalmente l'esperienza che io ne ho. Spesso, infatti, come sottolinea Chirpaz, la mia volontà entra in contrasto col mio corpo che, seguendo esigenze *sue*, non collabora e non corrisponde a ciò che vorrei da lui²³. «La volonté qui se crispe sur son projet tient pour négligeable tout ce qui lui est extérieur. D'emblé présente à la réalisation qu'elle veut effectuer, elle veut plier le monde, hâter le temps, ne pas tenir compte de soi. En d'autres termes, *le vouloir qui se crispe tend à nier sa corporeité*»²⁴. Generalmente la mia volontà non si scinde dal mio corpo, esso mi obbedisce in modo automatico per cui il gesto col quale afferro il bicchiere si dà nell'immediatezza con la quale io voglio afferrarlo. A volte però il mio corpo non è all'altezza delle mie aspettative. Non è possibile negare che «l'épuisement musculaire transforme radicalement l'expérience»²⁵. Il mio corpo ha infatti delle esigenze, segue dei cicli che gli sono biologicamente necessari e che mi mostrano quanto esso non sia semplicemente «l'organe docile à ma disposition. Il a ses besoins et son rythme propre. Il n'est pas seulement un organe au service; il est aussi autre chose»²⁶. Il mio corpo si mostra nell'esperienza della fatica come altro rispetto ad un semplice oggetto, mostra una volontà sua propria che può sfuggirmi e vincermi.

Il mio corpo mi mostra quindi un'alterità all'interno dello stesso. Questo corpo che io sono è anche un altro da me, può combaciare con la mia volontà, ma può anche essere un altro a cui la mia volontà si piega. Il mio corpo può rivelarsi come un tiranno cui devo ubbidire fedelmente poiché ne dipendo integralmente. Il sonno, la fame, la fatica, non sono rimandabili, non sono esigenze che io posso posporre all'infinito poiché, distese nel tempo, hanno un potere immenso: quello di uccidermi. Le esigenze del corpo sono esigenze vitali. Io

23. «Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885 (tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra, un libro per tutti e per nessuno*, a cura di G. Colli e M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, Milano, Adelphi, 2007, p. 33).

24. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 14.

25. *Ivi*, p. 15.

26. *Ibid.*

posso oppormi al sonno fino a svenire, alla fame fino a morirne, ma so che non sarò mai più forte del mio corpo. L'unica chance che ho di vincere sul mio corpo è quello di estenuarlo fino ad ucciderlo, ma se scelgo di morire di fame, non scelgo di uccidere semplicemente il mio corpo-oggetto, con esso uccido il mio essere stesso²⁷, dal momento che questo mio essere è proprio questo corpo qui di «carne e di sangue»²⁸.

3. Il dolore

La fatica e la fame portate al parossismo si avvicinano all'esperienza del dolore. Nell'esperienza del dolore, l'ambiguità tra essere e avere, tra la possessione e l'essere posseduto, tra la libertà e la determinazione si acuisce. «Chiunque abbia sopportato il dolore sa che l'io vi è inscindibilmente legato»²⁹. Nel dolore non posso far altro che sentire che questo arto dolente è irrimediabilmente mio. Ovunque io vada, qualunque cosa faccia, questo dolore continua a pulsare e a piegare la mia attenzione sempre su di sé. Non c'è modo di prendere distanza dal sentire il proprio dolore. Io posso cercare di conviverci, di ignorarlo, ma non smetto di sentirlo, esso è un fatto che mi si impone³⁰. Il dolore a volte è addirittura così forte che io ne vengo assorbito, e tutto il mondo, compreso il resto del mio corpo, sembrano sparire di fronte a questo dolore che li inghiotte. Il dolore, infatti, può insinuarsi in me a tal punto da prosciugare la mia esistenza. Il mondo viene come

27. «Io ho la possibilità fisica di uccidermi. Ma è evidente che questo modo di disporre del mio corpo termina immediatamente nell'impossibilità di disporre e in ultima analisi coincide con essa. Il mio corpo è qualcosa di cui posso disporre nel senso assoluto del termine solo mettendolo in uno stato tale che io non avrò più alcuna possibilità di disporre. Questa disponibilità assoluta è dunque in realtà una messa fuori uso» (G. Marcel, *Être et Avoir*, Paris, 1935; tr. it. di I. Poma, *Essere e Avere*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999, p. 62).

28. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Lipsia, 1843 (cura e tr. it. di N. Bobbio, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi, 1946, §33, p. 121).

29. F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, Lezioni universitarie tenute a Milano nel II sem. dell'A.A. 1998-1999, Milano, Cuem, 2010, p. 226.

30. «“Certamente (nel mio intimo) posso propormi di chiamare in futuro ‘dolore’ QUESTA COSA”. – “Ma te lo sei davvero proposto? Sei certo che, per farlo, basti concentrare l'attenzione sul tuo sentimento?” - Strana domanda. – » (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 124).

svuotato di senso perdendo forme e colori. Tutti i significati intrinseci al mio rapporto con le cose vengono riassorbiti da quel dolore «qui s'installe en permanence en moi et m'empêche de voir, d'entendre l'univers comme il est. La douleur m'empêche d'y être. *Mon corps devient pour moi le monde*»³¹.

Nell'esperienza del dolore acuto il rapporto col mio corpo diviene più intenso e complesso. Se da una parte il dolore mi chiama a sé in modo non trascurabile mostrandomi l'aderenza che sussiste tra me e il mio corpo, dall'altra «la douleur me révèle que *mon corps est un autre*»³². Quando infatti sono posseduto dal dolore, lo avverto come qualcosa di estraneo che non mi appartiene, «je la supporte mais je ne l'accepte pas»³³. Se il dolore poi diviene insopportabile può addirittura impedirmi di vivere mostrandomi il mio corpo come qualcosa di estraneo e terribile ed è possibile che io sia disposto a morire pur di separarmi da quel corpo che ormai non mi appartiene più come possibilità ma diviene l'inferno senza scampo entro cui sono incatenato. «Je puis me *résigner* à sa présence, accepter de vivre avec elle, mais c'est au prix d'une diminution d'être»³⁴. Non nutro più interesse per il mondo perché il mio corpo, che «è il veicolo dell'essere al mondo»³⁵, è divenuto esso stesso il mio mondo rinchiudendomi all'interno di sé, imprigionandomi dentro il dolore. Se per «un vivente avere un corpo significa unirsi a un ambiente definito, confondersi con certi progetti e impegnarsi continuamente»³⁶, il dolore ha il potere di annullare ogni progettualità divenendo l'unico scopo in negativo della mia vita. Il dolore rivela dunque l'ambiguità per la quale io sono profondamente legato al mio corpo ma nello stesso tempo quanto esso mi sia estraneo.

L'asceta, che per eccellenza è colui che più vorrebbe liberarsi del proprio corpo e del mondo, trova proprio nel dolore il mezzo per liberarsene. Egli sa che il dolore è quella dimensione oscura in grado di divorare integralmente la sua vita permettendogli di raggiungere l'estasi. L'asceta che, più di ogni altra cosa, soffre la commistione tra

31. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 18.

32. *Ibid.*

33. Ivi, p. 17.

34. *Ibid.*

35. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 130.

36. *Ibid.*

sé e il proprio corpo, sceglie il dolore poiché sa che la volontà che lo spinge a digiunare e a pregare per ore resistendo alla fatica e alla fame non è sufficiente da sola ad assorbire la sua vita a tal punto da non sentirla più. La volontà non gli basta, poiché non è in grado di innalzarlo alla contemplazione del Divino. Il dolore al contrario, annullando qualsiasi cosa tranne se stesso, e in grado di creare quell'abisso vuoto e drasticamente cupo che può essere riempito dalla luce di Dio. Nelle parole di Teresa d'Avila troviamo espresso in modo inquietante la potenza oscura e misteriosa che il dolore è in grado di suscitare:

Un giorno mi apparve un angelo bello oltre ogni misura. Vidi nella sua mano una lunga lancia alla cui estremità sembrava esserci una punta di fuoco. Questa parve colpirmi più volte nel cuore, tanto da penetrare dentro di me. Il dolore era così vero che gemetti più volte ad alta voce, però era tanto dolce che non potevo desiderare di esserne liberata. Nessuna gioia terrena può dare un simile appagamento. Quando l'angelo estrasse la sua lancia, rimasi con un grande amore per Dio³⁷.

L'asceta dunque sfrutta quell'alterità che alberga dentro la propria incarnazione per porre una distanza tra sé e il suo corpo; sfrutta il dolore per sentire il proprio corpo come un estraneo, come qualcosa che non ha più nulla a che fare con lui. In questo modo però l'asceta, il più grande nemico della carne, non fa altro che sottolineare quanto egli sia irrimediabilmente compromesso col proprio corpo. Come fa notare Nietzsche: «quel no che egli dice alla vita porta alla luce, come per magia, una moltitudine di più squisiti sì; [...] si *ferisce*, questo maestro della distruzione, dell'autodistruzione – è poi la ferita stessa che lo costringe a vivere»³⁸.

4. La malattia

L'ambiguità dell'incarnazione si acuisce nell'esperienza della malattia poiché essa è in grado di mostrare quanto «dell'enorme molteplicità

37. Teresa d'Avila, *Autobiografia*, XXIX, 13, in *Tutte le opere*, a cura di M. Bettetini, Milano, Bompiani, 2011, p. 312.

38. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift*, 1887 (tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 2007, p. 115).

degli eventi che si verificano in un organismo, la parte di cui noi diveniamo consapevoli è un minuscolo frammento»³⁹. È nota la critica nietzscheana al soggetto pensato come unità. Nietzsche colpisce infatti il soggetto alla radice, sgretolandone il potere unificante e mostrando come l'inalienabile rapporto col corpo lo obbliga a deporre la corona lasciando spazio «ad una specie, forse, di aristocrazia di “cellule”»⁴⁰.

Quei piccolissimi esseri viventi⁴¹ che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo corpo è la migliore immagine) non sono per noi atomi spirituali, ma qualcosa che cresce, lotta, si accresce e a sua volta muore: sicché il loro numero muta in modo variabile, e la nostra vita è, come qualunque vita, in pari tempo, un continuo morire⁴².

Il nostro corpo non è forse fatto di cellule? Non vivono in noi una moltitudine enorme di microrganismi in lotta tra loro?⁴³ Ed è qui che la malattia diventa strumento utile a comprendere l'ambiguità del rapporto tra coscienza e corpo, quella distanza che ci restituisce solo un'“illusione” di unità di cui parla lo stesso Nietzsche. I virus che attaccano il corpo non sono subito percepiti dalla coscienza. Nel caso della Mononucleosi⁴⁴ per esempio, il decorso della malattia è in genere asintomatico, il che implica che l'uomo si ammala e guarisce senza rendersene conto ossia senza che la sua coscienza ne sia mai coinvolta. Il corpo però riconosce immediatamente il virus e subito si mette all'opera per combatterlo, se non lo riconoscesse infatti non potrebbe sviluppare gli anticorpi in grado di combatterlo e ne sarebbe

39. Idem, *Der Wille zur Macht. Versuche einer Umwertung aller Werte*, 1906 (tr. it. di A. Treves riveduta da P. Kobau, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani, 2005, af. 674, p. 364).

40. Idem, *La volontà di potenza*, cit., af. 490, p. 275.

41. È importante notare che tra le letture nietzscheane di questo periodo vi sono J. R. Mayer, *Die organische Bewegung in Ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel*, 1845, M. Forster, *Lehrbuch der Physiologie*, 1881 e W. Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, 1881.

42. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, cit. in R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 88.

43. «La salute è una lotta un po' meno aspra di quella che viene all'interno della malattia» (ivi, p. 239).

44. La mononucleosi è una malattia infettiva virale molto contagiosa, causata dal virus di Epstein-Barr (EBV).

sopraffatto⁴⁵. Non è raro, ad esempio, che un'analisi del sangue riveli la presenza di anticorpi anti-HAV in un soggetto che è perfettamente sano e che non sa di aver mai contratto l'epatite A⁴⁶. Questi anticorpi ci rivelano che quell'uomo ha contratto l'epatite A e ne è guarito⁴⁷, *sebbene* non lo sappia. Questi anticorpi sono la traccia che svela ciò che la coscienza non sa. In questo senso Nietzsche afferma che «il corpo è una grande ragione: [...] vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza»⁴⁸. Questa “grande ragione” non ha però nulla a che fare con ciò che intendiamo comunemente per ragione, essa non ha nulla di razionale, è una ragione funzionale, ossia una spinta che aderisce alla vita e che lotta per il suo mantenimento, una spinta di cui «la coscienza non è che l'ultimo e più tardo sviluppo [...] e di conseguenza anche il più incompiuto e il più depotenziato»⁴⁹.

Hervé Guibert⁵⁰ racconta nei propri romanzi autobiografici di come la malattia sappia nascondersi alla coscienza mentre, al contrario, viene immediatamente avvertita dal corpo che subito tenta di resistere. «Le plus incroyable, c'est que ça ne se aperçoit pas»⁵¹. Solo l'analisi medica rivela alla coscienza ciò che essa non sa percepire⁵². Questa,

45. Nei soggetti affetti da malattie che compromettono il sistema immunitario il rischio di mortalità è altissimo proprio perché il corpo, divenuto immunodeficiente, non è in grado di lottare contro il corpo estraneo.

46. L'epatite virale A è una forma di epatite causata dal virus A (HAV).

47. Questo è in fondo lo stesso meccanismo che sfruttano i vaccini. L'immunità deriva infatti dalla somministrazione minima di un microrganismo al fine di far sviluppare nel soggetto ricevente la produzione di anticorpi neutralizzanti il microrganismo stesso.

48. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 33.

49. Idem, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882 - 1886 (tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 2007, p. 63).

50. Romanziere francese vissuto alla fine del 900 e morto di AIDS all'età di trentasei anni. Sono tre i testi autobiografici attraverso cui racconta della propria malattia: due romanzi che raccontano del contagio e dello sviluppo della malattia (*À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* e *Le protocole compassionnel*) e infine un diario che comincia con l'ultimo ricovero in ospedale e si protrae fino a pochi giorni dalla morte (*Cytomegalovirus, Journal d'hospitalisation*). È interessante segnalare che dietro la figura dell'intellettuale Muzil, che compare nel primo romanzo, si cela in realtà il filosofo Michel Foucault, di cui Guibert era molto amico.

51. H. Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990, p. 212 (tr. it. di M. Martinat, *All'amico che non mi ha salvato la vita*, Parma, Guanda, 1991).

52. «Au mois de janvier 1988, Jules était persuadé, avait besoin de se persuader que nous étions l'un et l'autre séronégatifs, et t que ce docteur Chandi était un fou furieux qui, par incompétence, inquiétait à tort ses patients. [...] C'est dans le taxi avec lequel j'étais passé le prendre à son domicile [...] qu'il m'annonça que nous analyses étaient mauvaises. [...]

detronizzata e posta ai margini, si impegna allora in una ricerca minuziosa ed estenuante, attenta a percepire ogni minima sensazione, ogni più lieve mutamento, per individuare ciò di cui il proprio corpo è già a conoscenza da tempo.

Je n'ai jamais si peux souffert que depuis que je sais que j'ai le SIDA, je suis très attentif aux manifestations de la progression du virus, il me semble connaître la cartographie de sa colonisation, de ses assauts et de ses replis, je crois savoir là où il couve et là où il attaque, sentir les zones encore intouchées, mais cette lutte à l'intérieur de moi, qui est celle-ci organiquement bien réelle, des analyses scientifiques en témoignent, n'est pour l'instant rien, soit patient mon bonhomme, en regard des maux certainement fictifs qui me torpillaient⁵³.

Il corpo malato rivela la dicotomia a cui egli è legato: vorrebbe sfuggirgli, correre via ma non può farlo se non con quel corpo che invece, troppo stanco, si rifiuta di correre e cade su se stesso. «J'avais hâte de sortir de là, je ne tenais sans doute pas sur mes jambes mais j'avais envie de courir, de courir comme jamais, à l'abattoir chevalin la bête qu'on vient de saigner au cou, sanglée sous les flancs, continue de galoper, dans le vide»⁵⁴. Il corpo si rivela come un estraneo, Guibert vorrebbe sfuggirgli ma non può perché ogni passo che fa è proprio un passo fatto con quel corpo che continuamente lo richiama a sé. L'esperienza della malattia ci rivela che «ciò che è dato non è né la coscienza né l'essere puro, ma l'esperienza, ossia, in altri termini, la comunicazione di un soggetto finito con un essere opaco da cui questo soggetto emerge, ma in cui rimane ancorato»⁵⁵.

Esiste una patologia chiamata Apotemnofilia che sembra esasperare l'ambiguità che soggiace al rapporto tra corpo e coscienza. Questa malattia, definita anche dismorfia corporea (BIID – Body Integrity Identity Disorder)⁵⁶, consiste nel desiderio di essere amputati di una

A ce moment je compris que la malheur était tombé sur nous, que nous inaugurons une ère active du malheur, de laquelle nous n'étions pas prêts de nous sortir» (ivi, pp. 152 e 155).

53. Ivi, p. 48 (corsivo mio).

54. Ivi, p. 58.

55. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 297.

56. Il BIID è poco conosciuto soprattutto in Italia, dove la letteratura scientifica a riguardo è pressoché inesistente. Il maggior numero di informazioni è reperibile sul sito ufficiale (<http://biid-info.org>), dove sono presenti articoli e riferimenti bibliografici in lingua inglese.

parte specifica del proprio corpo che non si riconosce come propria. La malattia presenta vari livelli: il primo livello investe solo la sfera sessuale e consiste nel simulare un'amputazione ad esempio fasciando un arto, ma su questo livello rimaniamo all'interno di quelli che vengono classificati come desideri sessuali "devianti" e che per questo rientrano nelle parafilie⁵⁷. Quando però il desiderio di essere menomati eccede la sfera sessuale ed investe l'intera sfera esistenziale della persona allora si parla proprio di BIID. Come però spiega Michael First, psichiatra alla Columbia University e Lead Editor del DSM, «the most striking thing about these people, is that if you were to meet one, you wouldn't have a clue that there was anything unusual about them»⁵⁸. Le persone affette da questa sindrome infatti, sebbene soffrono di un disordine mentale, non possono essere considerate "folli" in quanto questo disturbo resta profondamente circoscritto allo specifico rapporto che essi intrattengono con una certa parte del proprio corpo che non riconoscono come propria. Questo gli causa un senso di repulsione così profondo che sono disposti a tutto per liberarsene.

La convinzione che la gamba o il braccio non appartengano loro o il desiderio di avere paralizzati uno o più arti accompagna spesso i soggetti fin da piccoli, perlopiù dall'infanzia, a volte dall'adolescenza. Un bambino affetto da BIID ritagliava delle bambole dal giornale per poi tagliarne la gamba di cui lui stesso voleva disfarsi. Queste persone possono eccitarsi o provare invidia alla vista di qualcuno privo dell'arto di cui vorrebbero liberarsi, o di qualcuno colpito dalla paralisi che desidererebbero per sé⁵⁹. A volte solo in quel momento comprendono il proprio desiderio. Essi cercano di avvicinarsi il più possibile alla situazione considerata ideale ad esempio legandosi la gamba con una fascia elastica in modo da tenerla ripiegata all'indietro, indossando pantaloni larghi che nascondano la vista della parte inferiore della gamba, ripiegando una gamba⁶⁰ e camminando con le stampelle o

57. In ambito psichiatrico, psicopatologico e sessuologico si intende col termine parafilìa (dal greco παρά e φίλια) una serie di pulsioni erotiche connotate da fantasie o impulsi intensi e ricorrenti, che implicano attività o situazioni specifiche che riguardino oggetti considerati comunemente "impropri." Il DSM-IV-TR (APA, 2001) classifica le parafilie in base all'atto che sostituiscono o all'oggetto verso cui si indirizzano. Alcuni esempi sono feticismo, masochismo, sadismo, voyeurismo.

58. Michael First, *What Drives People to Want Be Amputees*, 5 aprile 2006, <http://abcnews.go.com/Primetime/Health/story?id=1806125&page=1>.

59. *Ibid.*

60. «I used to play that I was an amputee, in that little world I was normal. I felt complete, I felt good» (testimonianza di una donna affetta da BIID, *ibid.*

usando la sedia a rotelle. I pazienti affetti da BIID spesso passano anni a cercare un chirurgo disposto ad amputare loro un arto sano e perfettamente funzionante⁶¹.

In linea col giuramento di Ippocrate però, la maggioranza dei chirurghi si rifiuta di menomare un individuo sano⁶². Sovente allora «per ottenere questo risultato mettono in pericolo la propria vita, ad esempio sparandosi una pallottola nel ginocchio, congelando la gamba⁶³ o usando una sega. Essi sanno poi esattamente in che punto deve essere effettuata l'amputazione, e una volta avvenuta possono indicare con precisione se è rimasto qualcosa di troppo. Dopo l'operazione sono felici e la sola cosa che rimpiangono è che non sia avvenuta prima»⁶⁴. Dal momento che «né la psicoterapia, né i farmaci riescono a far cambiare idea a chi è affetto da questa sindrome»⁶⁵, e dal momento che solo lo 0,2% dei pazienti si pente dopo l'amputazione, «occorre che i medici non abbiano paura di entrare in contatto con questo desiderio di amputazione»⁶⁶ e prendano in considerazione l'ipotesi di operare le persone affette da BIID⁶⁷.

61. D. Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*, 2010 (tr. it. di D. Santoro, *Noi siamo il nostro cervello. Come pensiamo, soffriamo e amiamo*, Roma, Elliot Edizioni, 2011, pp. 71 e 72).

62. Inoltre «i chirurghi che si prestano a effettuare interventi di questo tipo rischiano seriamente una condanna per aver amputato un arto sano» (ivi, p. 71).

63. «The first thing I did was I used a wooden flour scoop to scoop some granulated dry ice into the bucket. It filled the wastebasket with carbon dioxide gas, which was 79 degrees below zero. I spent the next six hours well-packed in the dry ice, and then I'd add more dry ice to keep it topped off. I'd done all the thermodynamic calculations, the mass of tissue, how much heat you had to subtract from that tissue to achieve freezing temperatures. I knew that after six hours I had certainly achieved more than enough to freeze the full thickness» (testimonianza di un uomo affetto da BIID, in Michael First, *What drives People to Want to Be Amputees*, cit.).

64. D. Swaab, *Noi siamo il nostro cervello*, cit., p. 72.

65. Ivi, p. 71.

66. Ivi, p. 73.

67. «You could say that cutting off someone's leg when it is not injured, infected, damaged or otherwise endangering the patient is indeed harming him. But if he is threatening to shoot his leg off at home, he could be doing himself much more damage than a surgical amputation would» (Treadmarkz, *Understanding Wanna-be Amputees: It Helps A Little Bit If You're a Paraplegic With Two Truly Superfluous Limbs*, 17 luglio 2008, <http://treadmarkz.wordpress.com/2008/07/16/understanding-wanna-be-amputees-it-helps-a-little-bit-if-youre-a-paraplegic-with-two-truly-superfluous-limbs/>).

Analizzare il caso della BIID è importante poiché pone l'accento sull'ambiguità che soggiace al rapporto tra corpo e coscienza. Fino a che punto si può considerare il soggetto affetto da BIID come un paziente affetto da una patologia psichiatrica e quando invece come un essere umano che desidera una cosa apparentemente inspiegabile? Come facciamo a tracciare una linea di demarcazione rigida che separi l'uomo dalla sua malattia? È possibile una linea di questo tipo? O forse dobbiamo semplicemente ripensare la malattia da un punto di vista esistenziale riflettendo sul fatto che quello specifico essere umano affetto da BIID non sia esaurito dalla sua malattia ma al contrario la interpreti donandole un senso e vivendola in modo assolutamente soggettivo? Finché la malattia verrà pensata solo da uno sguardo esterno e fisiologico non potrà che ignorare i risvolti esistenziali che questa porta con sé e che solo il paziente può comunicarci. «È difficile capire cosa si potrebbe intendere per carattere *oggettivo* di un'esperienza, indipendentemente dal punto di vista particolare da cui il soggetto lo percepisce»⁶⁸. Come potrei spiegare a una persona cieca dalla nascita cosa significhi vedere il rosso? Certo egli può comprendere come funzioni il meccanismo fisico della visione, ma avrà *davvero* capito cosa significhi vedere il colore rosso?⁶⁹ Come è possibile comprendere cosa provi *dentro di sé* un soggetto affetto da BIID? Si possono determinare certi parametri che indichino che un soggetto X è affetto da BIID, ma questo non permetterà mai di comprendere cosa egli provi nell'essere affetto da questa malattia, come egli la viva e quello di cui egli ha realmente bisogno. L'esperienza interna è inaccessibile da un punto di vista esterno e oggettivo, poiché è irriducibile. Il modo di sentire la propria vita donandole un senso non è riducibile alla condizione fisica per cui un uomo è affetto da dismorfia corporea, «poiché esso costituisce l'essenza del mondo interno, e non semplicemente un punto di vista su di esso»⁷⁰.

Il problema che qui ci si offre consiste nel rapporto tra una cosa e il suo significato, tra una malattia e il modo assolutamente soggettivo con il quale una persona vive la *propria* malattia. Stabilire parametri e di

68. T. Nagel, *What Is it Like to Be a Bat?*, 1974 (tr. it. di A. Besussi, *Che effetto fa essere un pipistrello* in *Questioni mortali* a cura di S. Veca, Milano, il Saggiatore, 1988, pp. 169 e 170).

69. «Si potrebbe cercare di sviluppare concetti che potrebbero essere usati per spiegare a una persona cieca dalla nascita che effetto fa vedere. Finiremmo per raggiungere un muro cieco» (ivi, pp. 174 e 175).

70. Ivi, p. 171.

conseguenza diagnosticare un disturbo mentale non ci fornisce infatti la sensazione che prova internamente chi ne è affetto. Comprendere il meccanismo fisico di un disordine mentale, supposto che sia possibile, non ci fa *sentire* quello che sente un paziente affetto da dismorfia corporea. Il modo personale e assolutamente irriducibile con cui una persona soffre di una malattia non è mai davvero accessibile ad uno sguardo esterno. Per questo motivo il fatto che ci sembri impossibile comprendere le ragioni di qualcuno che vuole diventare disabile non implica che non ce ne siano *per lui*. Certamente l'idea di perdere gambe o braccia ci terrorizza, e *probabilmente* questo è un terrore condiviso anche da un soggetto affetto da BIID, *d'altra parte* egli prova un sentimento di ribrezzo così profondo che eccede il terrore, ed è per questo che è disposto a tutto pur di liberarsene.

Quanto deve soffrire un essere umano della propria condizione, quanto deve detestare la propria conformazione fisica per preferire uno stato di infermità ad uno di piena autonomia? *Il punto di vista personale di chi ne soffre* non è qualcosa di secondario e di cui possiamo fare a meno. Amputare un arto sano ad un uomo affetto da BIID vuol dire certamente renderlo disabile, ma vuol dire anche fare ciò che egli vuole. Probabilmente se ci fosse la possibilità di fargli cambiare idea dovremmo provare a convincerlo, ma non è forse sensato credere che egli abbia già cercato in ogni modo di sfuggire alla propria condizione? La verità è che non possiamo e non potremo mai metterci al suo posto e sentire quello che egli sente. Noi non sappiamo, e non sapremo mai, se *per lui* sia peggio camminare per mezzo di appendici che detesta o non poter camminare più. Probabilmente la questione non deve nemmeno essere posta in questi termini dal momento che le gambe non vengono percepite nello stesso modo da me e da un ragazzo affetto da BIID. Io considero le mie gambe non solo parte integrante del mio corpo, ma parte di me e non potrei pensare la mia vita senza di esse, almeno non nei termini in cui la penso ora. «Per quanto io possa immaginarmi tutto questo (che non è molto), ciò mi dice soltanto che effetto farebbe *a me*»⁷¹ e non che effetto fa *a lui*. Dal momento che il punto di vista personale è irriducibile ed è fondamentale l'unico punto di vista che ha davvero valore per qualcuno riguardo al proprio corpo, credo sia molto difficile trovare un'argomentazione

71. Ivi, p. 165.

valida per impedire a qualcuno di farne ciò che desidera, se non negando la sfera della sua intimità. Non ci si può appellare al fatto che questi pazienti siano affetti da disordini mentali e quindi non abbiamo la capacità di intendere e di volere poiché essi sono perfettamente capaci di intendere e di volere sebbene abbiano una percezione del proprio corpo radicalmente diversa da quella che ha un “soggetto sano.” Rifiutarci di comprendere le sue ragioni, rifiutarci di aiutarlo, lo metterebbe solo in condizione di doversi amputare da solo, e cioè di mettersi in pericolo di morte.

I soggetti affetti da BIID si sentono realizzati solo dopo l’operazione e possono condurre una vita che, sebbene non sia in linea con quanto viene definito comunemente “normale”, è una vita che realizza le loro esigenze e rispecchia ciò che essi desiderano dalla *propria* esistenza. Fino a che non si saranno trovati rimedi che, *in accordo con il paziente*, possano sfumare questo desiderio di amputazione, io credo che debbano avere il diritto di perseguire ciò che essi ritengono sia meglio per sé, poiché *per noi è assolutamente impossibile sapere cosa sia meglio per loro*. C’è un’unica ragione per cui un uomo dovrebbe temere davvero la malattia e cioè che essa *lo fa soffrire e rischia di ucciderlo senza che egli lo voglia*, e non perché essa lo pone lontano da ciò che la società identifica con il termine vago di “normalità.” Come scrive Canguilhem «le concept de normal n’est pas un concept susceptible en soi de mesure objective»⁷². L’uomo non è in grado di definire una volta per tutte che cosa sia la normalità in sé. Sebbene egli abbia sempre tracciato limiti e definito parametri per distinguere il normale dall’anormale, la linea di demarcazione si è sempre spostata e continua a spostarsi.

Il valore delle cose non è mai intrinseco alle cose stesse, esse sono di per sé mute; è l’uomo che interpretandole dona loro un senso e un valore, positivo o negativo.

Il normale e il mostruoso sono per [la natura] del tutto equivalenti. La differenza tra il mostruoso e il normale è data unicamente dal fatto che il normale è più economico del mostruoso, ha un numero minore, diremmo oggi, di parametri. Non c’è nessuna differenza di principio tra un mostro e un essere normale⁷³.

72. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 135 (tr. it. di M. Porro, *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998).

73. F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, cit., p. 19.

I parametri però sono sempre un'espressione dell'uomo, cioè un'espressione contingente della storia. Quando si prendono in considerazione ad esempio patologie di ordine mentale, non si parla mai di qualcosa che si dà in modo chiaro e distinto, ma di qualcosa che è compenetrato dalla cultura che lo elabora in quanto patologia. Il disagio psichico non è mai un fatto puramente fisiologico e non può essere compreso in termini puramente quantitativi. Non si sa infatti esattamente cosa avvenga a livello fisico all'interno di una persona che viene ritenuta folle. «Tracciare la causa di una malattia mentale è molto più difficile di quanto lo sia un danno strutturale al cervello. Un secolo di studi autoptici del cervello di persone con disturbi mentali non è servito a svelare lesioni chiare e localizzate come quelle riscontrate nelle malattie neurologiche»⁷⁴.

Foucault ha mostrato molto bene come il limite tra follia e ragione sia un limite prettamente culturale⁷⁵, ed è per questo che non è possibile percepirlo al di fuori del contesto culturale che lo ha tracciato. Il concetto di follia è mutato col mutare del mondo inglobando dentro sé soggetti tra i più disparati⁷⁶. Credere di poter tirare un cerchio definitivo intorno alla follia intrappolandola dentro un concetto, significa misconoscere che la follia ha una storia che corrisponde ai vari tentativi con cui l'uomo l'ha interpretata cercando di mettersene a riparo. Ogni definizione è destinata a mutare assieme alla cultura che la elabora, ed è per questo motivo che non è mai possibile tracciare confini definiti e atemporalmente⁷⁷.

Per spiegare questa griglia strutturale con cui l'uomo cerca di comprendere il mondo, Foucault usa il termine di *dispositivo*, ossia «un insieme eterogeneo di discorsi, di intuizioni, di pratiche e di procedure; un insieme attraversato da rapporti di potere, in cui individui e collettività sono oggetti su cui si interviene e allo stesso tempo soggetti

74. E. Kandel, *In Search of Memory. The Emergency of a New Science of Mind*, 2006 (tr. it. di G. Olivero, *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente*, Torino, Codice edizioni, 2010, p. 343).

75. Cfr. M. Amiot, *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, «Les Temps modernes» (gennaio 1967), n. 248.

76. Cfr. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961 (tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, BUR, 2006).

77. «Definibile è soltanto ciò che non ha storia» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Uno scritto polemico*, cit., p. 69).

che si pensano in rapporto alle categorie del dispositivo»⁷⁸. «Foucault non crede [...] alla concezione “speculare” del sapere: [...] l’oggetto nella sua materialità *non può essere separato dalle strutture formali attraverso le quali lo conosciamo*, strutture che Foucault, con un termine poco felice, chiama “discorso”»⁷⁹. La pratica medica⁸⁰ e tutti i suoi asserti riguardanti ciò che è da considerarsi sano e ciò che invece è da considerarsi malato, ciò che è da considerarsi normale e ciò che invece è anormale, compongono un “discorso” che si è evoluto in base alle categorie interpretative che via via si sono formate insieme all’oggetto interpretato⁸¹. Pensare che la medicina si evolva in modo asettico seguendo le scoperte scientifiche, come se esse fossero il punto di vista vero sulle cose, è per Foucault un’ingenuità. Il dispositivo infatti, ma potremmo più semplicemente dire la cultura, si impone nella vita dell’uomo come base strutturale attraverso cui l’uomo comprende se stesso e il mondo e dicendone la “verità”.

Un certo regime di verità e certe pratiche formano così un dispositivo di sapere-potere che iscrive nel reale ciò che non esiste, e a cui nondimeno viene applicato il criterio di distinzione tra vero e falso. [...] Una volta costituito attraverso la *concatenatio causarum*, la causalità del divenire storico, il discorso si impone come un a priori storico⁸².

Questo non avviene solo per la pratica medica ma per ogni tipo di discorso, sia che si parli di follia⁸³, di malattia⁸⁴, di prigione⁸⁵ o di sessualità⁸⁶.

78. M. Foucault, *Dits et écrits*, cit. in D. D. Borrillo, *L’homophobie*, 2001 (tr. it. di D. Caiati, *Omofobia, Storia e critica di un pregiudizio*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009, cit. p. 91).

79. P. Veyne, *Foucault* (tr. it. di L. Xella, *Foucault. Il pensiero e l’uomo*, Milano, Garzanti, 2008, p. 12. Corsivo mio).

80. «Il sapere medico giustifica un potere, questo potere mette in azione il sapere e un intero dispositivo di leggi, diritti, regolamenti, pratiche, e istituzionalizza il tutto come fosse la verità stessa» (ivi, p. 39).

81. Cfr. O. Revevault d’Allonnes, *Michel Foucault: les mots contre les choses*, «Raison présente» (febbraio-aprile 1967).

82. P. Veyne, *Foucault, Il pensiero e l’uomo*, cit., p. 105.

83. Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, cit.

84. Idem, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, 1963 (tr. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica, Una archeologia dello sguardo medico*, Torino, Einaudi, 1998).

85. Idem, *Sorvegliare e punire, Nascita della prigione*, cit.

86. Idem, *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*, 1976 (tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 2006).

Il cerchio intorno alla follia non può quindi essere chiuso una volta per tutte poiché l'uomo è imbrigliato all'interno di a-priori che, essendo storici, mutano col mutare della cultura. «Noi crediamo facilmente che l'oggettività che riconosciamo alla forme della malattia mentale sia offerta liberamente al nostro sapere come verità infine liberata. In realtà, essa si concede soltanto a chi ne è protetto», cioè a chi per motivi contingenti si trova al riparo dalla rete che individua e cattura, definendo folli, *certi* comportamenti. «La definizione più semplice e più generale che si possa dare della follia classica è proprio il delirio: «questa parola è derivata da *lira*, solco; cosicché *delirare* significa propriamente allontanarsi dal solco, dalla dritta via della ragione»⁸⁷; ma se la ragione muta, allora muta anche il solco che essa traccia dietro di sé.

5. Il senso del mio Esserci

Questo slittamento tra le cose e il significato in divenire che il mondo gli dona, tra una cosa e il modo assolutamente singolare con cui ognuno la percepisce e interpreta, è ciò che rende problematico elaborare una dimensione normativa dell'agire umano. Sebbene io possa far miei una serie di valori che reputo fondamentali non posso pretendere che questo sentimento sia percepito anche da altri. Il limite tra giusto e sbagliato è frutto di un'elaborazione culturale e muta con l'avanzare della storia e anche all'interno dello stesso paradigma storico-culturale non è mai percepito da tutti nello stesso modo.

Se la realtà fosse immutabile e se la conoscenza fosse lo specchio del mondo, allora probabilmente la vita non costituirebbe un problema, almeno dal punto di vista gnoseologico⁸⁸. La realtà però diviene come divengono le forme attraverso le quali l'uomo la interpreta conferendole un senso. Per questo motivo è vero che «più accediamo alla realtà, e più essa cessa di essere assimilabile a un oggetto posto davanti a noi»⁸⁹. L'ambiguità che caratterizza la realtà consiste proprio nel suo essere un termine medio, frutto della relazione tra qualcosa che ha

87. James, *Dictionnaire universel de médecine*, 1746-1748, p. 977 (citato in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 206).

88. Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, (tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 2004).

89. G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 144.

delle proprietà oggettive, ma che, d'altra parte, non può che essere percepito e vissuto soggettivamente.

A rigore, posso considerare una mela, una palla, una chiave, un gomito di spago, come oggetti della medesima natura, dunque come delle unità addizionali. Non è assolutamente lo stesso per quanto riguarda l'odore di un fiore e il suo colore, la consistenza di un cibo e il suo sapore e la sua digeribilità, ecc. Finché la caratterizzazione consiste in una enumerazione di proprietà che collochiamo le une accanto alle altre, si tratta di un'operazione assolutamente esteriore, artificiosa e che in ogni caso non ci permette in alcun modo di penetrare all'interno della realtà che pretendiamo di caratterizzare. Ma, filosoficamente parlando, è importante riconoscere che la caratterizzazione implica una certa posizione di me stesso rispetto all'altro, e dirò, di una sorta di assenza radicale o interruzione tra i due. Quest'assenza la creo io stesso per il fatto che anch'io implicitamente *mi arresto*, mi circoscrivo, mi considero – indubbiamente senza rendermene conto – come una cosa imprigionata nei suoi limiti. È solo in rapporto a questa cosa implicitamente definita che può essere posta quella che pretendo di caratterizzare⁹⁰.

Questa *caratterizzazione*, come la chiama Marcel, è ciò che emerge dall'ambiguità della mia incarnazione. Se è vero che io sono il mio corpo e vivo dei significati del mondo, è anche vero che io sono un'eccedenza rispetto al mio corpo e al mondo, un'eccedenza che conferisce senso tenendo insieme proprio questo corpo e questo mondo che mi compongono. Se l'incarnazione si impone come mistero è perché «ci troviamo in presenza di un dato opaco, che forse non possiamo nemmeno affrontare completamente. Ma il riconoscimento di un *irriducibile* costituisce già sul piano filosofico un passo estremamente importante»⁹¹. Come suggerisce Gabriel Marcel, è necessario sostituire «alla domanda «io sono il mio corpo?» la domanda «io sono la mia vita?»⁹² poiché solo così si può cercare di comprendere quell'atto di donazione di senso che io sono rispetto alla mia vita. Come abbiamo visto, la mia incarnazione non coincide perfettamente con la reificazione all'interno di un corpo fisiologico che è il mio, sebbene esso abbia delle esigenze fisiologiche che mi si impongono. Queste necessità fisiologiche infatti non sono comprensibili se analizzate solo

90. Ivi, p. 143.

91. Ivi, p. 133.

92. Ivi, p. 67.

sotto il profilo oggettivo dal momento che si offrono sempre e comunque ad una coscienza che le interpreta conferendo loro un senso. Le esigenze fisiologiche che il mio corpo impone sulla mia volontà non si pongono, infatti, nei confronti di essa come una statica opposizione che genera una dicotomia, al contrario esse sono compenstrate all'interno della trama della *mia* vita.

Il mio vissuto, concretamente abbarbicato entro il mio corpo fisiologico, lo eccede continuamente interpretandone le spinte e dirigendole verso scopi e fini che lo trapassano continuamente. Posso infatti parlare del *mio* dolore, della *mia* fatica, della *mia* malattia, lasciando cadere quell'aggettivo possessivo che con forza rimanda quell'esperienza a me che ne sono il senso? Posso considerare l'essere mia dell'esperienza del dolore solo un puro accidente dell'essere dolenti? O questa necessaria *mietà* colora ogni fibra del mio corpo fisiologico ponendo in esso il senso della mia vita? «Solamente il male puramente constatato o anche contemplato cessa di essere male sofferto, in una parola credo che cessi di essere male. In realtà lo colgo come male solo nella misura in cui esso *mi* colpisce, vale a dire nella misura in cui io vi sono implicato: [. . .] è questa implicazione che è qui fondamentale»⁹³. Se «mon corps devient pour moi le monde»⁹⁴ non è perché esso ha dei ritmi biologici dati, non è perché ho bisogno di dormire e mangiare, non è perché la rottura del midollo spinale mi costringe su una sedia a rotelle, ma perché tutte queste esperienze sono *mie* cioè sono imbrigliate nel senso che la mia esistenza intera gli dona.

In questa direzione Chirpaz che da Husserl eredita il concetto di *Leib* ripensa la *Sinngebung*: ossia come vissuto che lega *me*, al mio corpo, al mondo e agli altri dando loro un senso. Se Husserl parla «di un'esperienza interna trascendentale-fenomenologica, è ovvio che [. . .] il termine *esperienza* prende un significato molto diverso da quello dell'esperienza sensibile interna o psicologica»⁹⁵. Ma il fatto di vivere le *mie* percezioni, i *miei* giudizi, la *mia* vita, dando loro un senso, non ha proprio nulla di trascendentale⁹⁶, al contrario è la mia concreta «présence comme unité originaire de l'être-au-monde, [qui]

93. Ivi, p. 146 (corsivo mio).

94. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 18.

95. R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Bari, Laterza, 2008, p. 68.

96. «Il punto di vista della conoscenza pura è contraddittorio: c'è solo il punto di vista della conoscenza *impegnata*» (J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 364).

ne se laisse ramener *ni à la seule conscience, ni au seul organisme*»⁹⁷. L'io trascendentale identificabile con una coscienza pura e l'io ridotto ad una meccanica neuronale lasciano il posto ad un *uomo vivo*, cioè ad un soggetto che è incarnato in un corpo e che vive in un mondo con cui intrattiene uno scambio di senso. La realtà biologica di per se stessa non ha alcun significato se viene estrapolata da quel legame vitale che intrattiene con la mia storia e la mia vita tutta.

La condition humaine est corporelle. Comme elle est historique. L'homme a commencé à prendre la véritable mesure de lui-même le jour où il a pris conscience de ces deux évidences. Le temps n'est pas un contenant, un réceptacle dans lequel nous serions contenu, il est la trame même de notre existence, le rythme de notre être aux choses et à autrui. [...] L'homme vit corporellement son histoire et son histoire est aussi celle de son expérience corporelle : il vit historiquement son corps. Le temps est si profondément la trame de mon être que chacun de mes rapports à autrui, au monde, à moi-même, bref l'ensemble de mon expérience s'inscrit dans une durée, est elle-même durée⁹⁸.

L'uomo «n'est pas un mosaïque de faits physicochimiques, il est une totalité [di senso], et c'est à partir de celle-ci que ceux-là se comprennent»⁹⁹.

Nous voulons dire par là non pas que les phénomènes organiques sont tous et indirectement des conséquences d'un vécu de la psychè, mais que leur compréhension ultime requiert la référence à la sphère de la présence. Car ils ont toujours un sens par elle. [...] *C'est la présence qui est l'unité originare à partir de laquelle et en fonction de laquelle tout ce qui est de l'homme et touche à l'homme peut être compris*¹⁰⁰.

Il mio essere corpo non esaurisce la totalità del mio essere poiché questa relazione tra me e il mio corpo, come d'altra parte quella tra me e il mondo, è forzata e allentata dal mio irriducibile modo di percepirla dandogli un senso assolutamente soggettivo.

L'uomo e il mondo *sono* degli esseri relativi e il principio del loro essere è la relazione. Ne consegue che la relazione prima va dalla realtà-umana al

97. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 51 (corsivo mio).

98. Ivi, pp. 95 e 96.

99. Ivi, p. 93.

100. *Ibid.* (corsivo mio).

mondo; nascere, per me, significa dispiegare le mie distanze rispetto alle cose e con ciò fare in modo che ci siano delle cose. Ma, di conseguenza, le cose sono proprio "cose-che-esistono-a-distanza-da-me"¹⁰¹.

Mi configuro grazie al mondo e grazie al corpo ma sempre eccedendoli nel mio caratteristico modo di viverli dandogli un senso, ed è per questo che non sono riducibile né all'uno né all'altro.

Il senso che io lascio cadere su ogni cosa è certamente imbrigliato assieme al senso del mondo, ma all'interno resta celato un pulviscolo di assoluto soggettivismo irriducibile. «Tutto ciò che siamo, noi lo siamo sulla base di una situazione di fatto che facciamo nostra e che trasformiamo incessantemente con una specie di *sfuggimento* che non è mai una libertà incondizionata»¹⁰². Presa all'interno del mondo e legata strettamente al corpo cui è connessa, questa *mietà* della mia vita, sebbene non rimandi ad un'istanza soggettiva chiara, distinta e imperitura nel tempo, non si dissolve per questo né nel mondo, né nel corpo. Questa minuscola eccedenza, che, grazie alla relazione col mio corpo e col mondo, si pone sempre oltre ad essi, è quell'irriducibile essere mio della mia vita che dà realmente un senso alla mia esistenza, e la configura come *mia*. Questa *mietà* non ha i caratteri definiti del concetto, eppure è ciò che, nel suo essere quanto più compromesso col corpo e col mondo, intaccato dalla malattia e dall'oblio, decostruito dagli equivoci con se stessa, resta in un modo o nell'altro *ciò che io più profondamente sono*¹⁰³. «L'io trascendentale non è una realtà umana»¹⁰⁴ e non ci serve per evidenziare questo soffio che continuamente sfugge al mio corpo oggettivo e alla stratificazione storica del mondo, e che mi anima come ciò che io più intimamente sono. Questa istanza sfumata, sempre commissionata e mai dissolta, è ciò che fa in modo che io mi senta esistere come me stesso.

La realtà esiste indipendentemente da noi? Io sarei portato a credere di sì, ma non credo che esista nel suo essere dotata di senso.

101. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 364.

102. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 239.

103. «Un concetto sfumato è davvero un *concetto*? Una fotografia sfocata è davvero il ritratto di una persona? È sempre possibile sostituire vantaggiosamente un'immagine sfocata con una nitida? Spesso non è proprio l'immagine sfocata ciò di cui abbiamo bisogno?» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 49).

104. R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, cit., p. 71.

Il problema è che, sebbene vi siano giustificazioni e spiegazioni per la maggior parte delle cose, grandi e piccole, che facciamo *dentro* la vita, nessuna di queste spiegazioni spiega l'essenza della *mia* vita come un tutto – il tutto di cui tutte queste attività, successi e fallimenti, sono parte. Se penso all'intera faccenda non sembra esservi in essa alcun significato. Guardandola dall'esterno non avrebbe alcuna importanza se io non fossi mai esistito. E dopo che sono uscito dall'esistenza non importerà che io sia esistito¹⁰⁵.

ed è per questo che «se c'è qualche significato in quello che facciamo, dobbiamo trovarlo *dentro* le nostre vite»¹⁰⁶. Il cerchio che io traccio intorno alla mia vita per comprenderla dandole un senso, sebbene dipenda in larga misura dalla mia conformazione fisica e sia completamente attraversato dal contesto culturale nel quale sono nato e cresciuto, non può che essere, in ultima analisi, irriducibile sia all'una che all'altra condizione. Il senso delle cose le supera sempre poiché non è intrinseco alle cose stesse ma è frutto di una *mia* donazione.

105. T. Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (tr. it. di A. Besussi, *Una brevissima introduzione alla filosofia, I grandi interrogativi della mente umana*, Milano, il Saggiatore, 2002, p. 114).

106. Ivi, p. 113. Corsivo mio.