



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II
UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

DOTTORATO IN SCIENZE FILOSOFICHE, XXXII CICLO
ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE

TESI DI DOTTORATO IN SCIENZE FILOSOFICHE
THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

Chair et corps.

*Eredità husserliane e dinamiche del desiderio tra
Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre e Michel Henry*

Candidata:

dott.ssa Rosa Spagnuolo Vigorita

Tutor:
Prof. Paolo Amodio

Directrice de thèse:
Prof.ssa Mylène Botbol-Baum

Coordinatore del Dottorato in Scienze
Filosofiche dell'Università degli Studi di
Napoli Federico II:
Prof. Edoardo Massimilla

Président de l'École Doctorale de
Philosophie - Université Catholique de
Louvain-la-Neuve:
Prof. Jean-Michel Counet

APRILE 2020

INDICE

<i>Introduzione</i>I
---------------------	--------

CAPITOLO I

Dall'epistemologia alla vita

PRIMA SEZIONE

La mediazione di Lévinas nella ricezione di Husserl

1.1 Un felice trauma1
1.2 Tra filosofia trascendentale e analitica esistenziale4
1.3 Tradire la lettera per salvare il concreto9
1.4 <i>La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl</i>12
1.5 Per una conoscenza a-teoretica. Sulla transitività dell'intenzione18
1.6 Riduzione e incarnazione. L'aporia di <i>Ideen I</i>23
2.1 La nuova esegesi di Lévinas o la «ruine de la représentation»27
2.2 «L'intentionnalité au sens fort du terme»31
2.3 Ancora sul problema della riduzione38

SECONDA SEZIONE

Sartre e la scoperta della fenomenologia

3.1 «S'éclater vers». L'intenzionalità rovesciata43
3.2 La trascendenza dell'ego48
3.3 L'implicito del corpo54
3.4 Verso una svolta pre-riflessiva61

TERZA SEZIONE

Dal dehors al dedans di Michel Henry

4.1 L'invisibile della vita. Un dialogo possibile?	64
4.2 Dal <i>videre al vivere</i> . Per una fenomenologia non intenzionale	66
4.3 Sartre, Lévinas, Henry. Altrimenti che <i>cogito</i>	71

CAPITOLO II

Tra proprietà e alterazioni. Con e oltre Husserl

PRIMA SEZIONE

Sulle Méditations cartésiennes

1.1 Le due storie della ricezione	80
1.2 Dall'intersoggettività al mondo oggettivo attraverso il <i>Leib-Körper</i>	83
1.3 La riduzione al proprio	86
1.4 Sulle condizioni dell'appercezione d'altri	90
1.5 L'eredità di Husserl	93

SECONDA SEZIONE

Per un'altra storia del corpo

2.1 Lévinas e l'ambiguità del corpo	95
2.2 Dall'esistenza all'esistente. L'evento del <i>Leib</i>	100
2.3 La relazione oltre l'io-posso	107
3.1 <i>Les Visages</i> di Sartre	112
3.2 Il silenzio del <i>corps-pour-soi</i>	117
4.1 La lettura di Merleau-Ponty	123
4.2 Sartre e la critica della duplice sensazione	126
4.3 Chiasma e natura. Lévinas <i>versus</i> Merleau-Ponty	128

4.4 Chair du monde, chair de personne. La critica di Henry131
4.5 L'intuizione pura della carne134
4.6 La terza dimensione del corpo139
5.1 Henry lettore critico di Sartre145
5.2 Henry lettore critico di Lévinas149
5.3 Un'ontologia triadica154
5.4 «L'illusion du je peux» e il problema della libertà160
5.5 Dalla <i>V Meditazione</i> al <i>pathos-avec</i>163

CAPITOLO III

I percorsi del desiderio

1.1 Sartre e il circolo delle relazioni concrete con altri173
1.2 L'amore prima dell' <i>eros</i>174
1.3 I tratti del desiderio e la «psicoanalisi esistenziale»177
1.4 La sessualità oltre il corpo d'azione183
1.5 Dal <i>connaître</i> della mano al <i>co-naître</i> della <i>caresse</i>189
1.6 Come un «manteau entre les mains»193
1.7 Sadici, vittime, carnefici. Quel che resta della carezza198
2.1 « <i>L'éros est la communication et l'expression première</i> ». Lévinas prima di Lévinas200
2.2 Désir d'être o désir d'évasion?207
2.3 Eros e morte. Il tempo del « <i>jamais assez</i> »211
2.4 Fra <i>tendre</i> e <i>tendresse</i> . L'altro destino della mano216

3.1 Henry e la magia del corps érotique222
3.2 Il non-detto su Sartre229
3.3 La perdita dell'innocenza e l'angoscia della <i>chair</i>236
3.4 «Spasmi impotenti». Il co-solipsismo pulsionale240
3.5 La pelle tra enigma e fenomeno243
RÉSUMÉ249
BIBLIOGRAFIA273

Introduzione

Si les matérialistes confondaient le moi avec le corps, c'était au prix d'une négation pure et simple de l'esprit. Ils plaçaient le corps dans la nature, ils ne lui accordaient pas de rang exceptionnel dans L'Univers. [...] Ce sentiment du corps est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité deviens plus qu'un *objet* de la vie spirituelle, il en devient le cœur. [...] L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. [...] Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même¹.

Quasi un secolo è passato dalle *Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, ma l'interrogativo sullo statuto del corpo continua a imporsi precisamente nei termini definiti da Emmanuel Lévinas: una tensione ininterrotta tra il sentimento dell'aderenza di sé a sé e il bisogno di evasione che tormenta l'esperienza della corporeità.

Costruzione simbolica o dato biologico ricevuto?

Sostrato naturale da riconfigurare o, piuttosto, baluardo di una soggettività inviolabile?

Nel momento stesso in cui si prova a distanziarsene, il dolore, lo sforzo, la fatica, annunciano il ritorno dell'«eterno estraneo» sulla scena, a svelare l'inefficacia di qualsiasi appello al dualismo delle sostanze. Al contempo, l'assolutizzazione dell'identità tra l'io e il corpo, rischia di occultare la capacità dell'umano di sfuggire alla sua destinale assegnazione al “già stato”, pregiudicando l'avvenire del nuovo nell'esistenza.

Terra di confine tra l'universo fisico e i più profondi recessi della vita psichica, il corporeo è fenomeno intriso di un'ambiguità inestinguibile, ora congerie organica che dice della partecipazione del vivente alla totalità indifferenziata dell'elemento e già luogo nascente del processo di individuazione affettiva, attestazione di resistenza del vissuto soggettivo alla regione opaca della bruta materialità.

Equivocità che la contemporaneità tecno-scientifica prova forse troppo frettolosamente a sciogliere quando, nel propendere per il primo dei due poli, interpella la presunta obsolescenza del corpo e invita a scorgervi non più di una struttura anatomica perfettibile e riprogrammabile, a misura della rappresentazione che, di volta in volta, se ne può avere. Una «carne frattale» – questa l'espressione ormai entrata a far parte di un certo immaginario che saluta con entusiasmo la commistione tra l'organico e l'artificiale – divenuta campo di battaglia di una serie di sperimentazioni, volte a mostrare le infinite potenzialità dischiuse dalla riconfigurazione protetica dell'identità.

¹E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), Rivages poche, Paris 1997, P. 16, tr. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, a cura di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.

Si tratta di un risvolto del pensiero sull'umano senz'altro affascinante, che parrebbe tuttavia articolarsi attorno a un paradosso di fondo: proprio mentre la meccanicizzazione e il potenziamento del corpo procedono verso un suo affrancamento dalla fissità del biologico, ne restituiscono, immediatamente, un'immagine reificata e, di nuovo, reintegrabile in un paradigma di tipo naturalistico. È così che a riproporsi è precisamente il modello classico della corporeità *partes extra partes*, del tutto assimilabile all'ordine del possesso: manipolazione esercitata, senza limiti di sorta, su un oggetto scisso, mutilato, ampliato, virtualizzato fino all'assenza.

In linea teorica, la rivendicazione di questa sorta di nomadismo dell'esistere, in cui ciascun individuo sarebbe in condizione di oltrepassare il suo attaccamento al Luogo, per lasciarsi contaminare dall'*eteron* e scoprirlo, prima di tutto, in se stesso, è un ideale condivisibile. L'uscita dall'orbita di un *anthropos* storicamente incapace di abdicare alla sua forma per ridefinirsi e reinventarsi sulla base delle ondulazioni prescritte dall'ontologia relazionale, è emergenza inaggirabile.

Eppure, dietro l'encomiabile apologia dell'identità in trasformazione, che un simile paradigma di pensiero promuove, non si può fare a meno di rilevare l'insinuarsi di una nuova ideologia. Nella disperata corsa verso l'ottimizzazione delle capacità umane – sfida rivolta alla vulnerabilità costitutiva del corpo – la vertigine suscitata dall'utopia dell'immortalità è tale da dissimulare i modi specifici del darsi della nostra soggettività incarnata.

Là dove gli assordanti richiami alla «performance soddisfacente» segnano l'avvento di un migliorismo etico che stabilisce quando e come sentire, dove l'azione demiurgica dell'*embodied technology* promette di estinguere le tracce di malattie e malfunzionamenti, è forse legittimo chiedersi cosa ne sia di quel desiderio in cui abita l'unicità inesprimibile del vissuto carnale di ognuno.

Proprio mentre il progresso si fa lode del contagio, della de-possessione, dell'aperura sul dionisiaco, ecco che ha già mutato la sua fisionomia. La sua legittima pretesa di spazzar via i residui di un antropocentrismo invecchiato si traduce in gesto disumanizzante che si affanna a riparare, a ripristinare le carenze, a rimarginare le conseguenze delle affezioni. Insistere su questa simmetria del recuperabile significa, in fondo, propendere per quell'uniformità dell'agire, del percepire e del conoscere di cui si provava ad annunciare la fine. A stabilire il discrimine tra un corpo sano e un corpo malato, tra il normale e il patologico è, come sempre, lo sguardo disincarnante di una scienza, che coltiva l'illusione di esplicitare l'irrappresentabile.

L'ultima parola spetta dunque alla fenomenologia: metodo capace di risalire all'essere del corporeo non nel “cosa” del suo sostantivarsi, quanto, piuttosto, nel “come” del suo manifestarsi. L'intera questione del rapporto tra il proprio e l'improprio, il sottile confine tra identità e alterazione,

l'enigma del tempo, della libertà, della coscienza di sé – precisamente i temi che la contemporaneità invita a ripensare con urgenza – passa per il complesso articolarsi di due nozioni fondamentali delle quali Husserl ha saputo dire l'intrigo: *Leib e Körper*.

Quale il rapporto tra il corpo soggettivamente vissuto e il corpo assunto nella sua dimensione oggettivo-fisicalistica? Quali, per dirlo altrimenti, le conseguenze strettamente filosofiche dell'immensa affermazione: «la coscienza s'incarna»?

Vista la portata dell'argomento, è evidente che ogni possibile risposta, nel chiamarne in causa o nell'escluderne delle altre, non può pretendersi esaustiva. Tanto più se si considerano le polivalenti inflessioni di significato assunte dal *Leib* nel contesto della tradizione fenomenologica post-husserliana e, in particolar misura, in quella francese. A voler intraprendere una riflessione intorno alle condizioni dell'essere carnale dell'uomo, ben presto si scopre di trovarsi nel mezzo di un campo minato. *Corps propre, corps organique, chair, corps vivant*: quale tra questi termini il più adatto a tradurre ciò che il tedesco sintetizza in un'unica parola?

L'*empasse* nasce dal dover restituire, al contempo, il tenore sensibile e affettivo del *Leib* e dall'inconveniente che ogni scelta traduttiva comporta. Là dove “vissuto” presenta una connotazione troppo riflessiva, “organico”, al contrario, una possibile deriva biologizzante. Là dove “proprio” inclina verso il soggettivismo, “chair” contiene una curvatura marcatamente teologica. Insomma, una vera e propria battaglia filologica si consuma alle spalle di Husserl e accresce, in maniera esponenziale, la produzione letteraria che si dibatte intorno alla «Crux phaenomenologica»² del XX e XXI secolo. Se nell'adoperarsi a districare la trama, si alimentano le speculazioni dei puristi, si corre forse il rischio di perdere di vista il centro della questione. Sfumature di senso evidentemente non trascurabili proverrebbero, infatti, da un comune tentativo di fondo: definire, in seno alla sua innegabile complementarietà con il *Körper*, la singolarità irriducibile di un corpo che coincide con una vita (*Leben*).

Attraverso la riabilitazione dell'esperienza fenomenologica e pre-scientifica del *Leib* – fulcro delle vicende percettive della coscienza nonché punto di snodo della relazione con l'*alter* – le riflessioni husserliane si confermano luogo di confronto privilegiato per approfondire le modalità con le quali la fenomenologia francese, da qui, ha ridefinito i termini della questione. Sullo sfondo di un dialogo critico con l'eredità ricevuta, percorsi più o meno discordanti si sono moltiplicati fino ad assumere una fisionomia autonoma. Il destino del corpo s'intreccia dunque con quello della controversa ricezione della filosofia di Husserl.

² N. Depraz, *La traduction de Leib. Une crux phaenomenologica*, in «Études phénoménologiques», 26 (1997), pp. 91-109.

La ricerca si propone di ripercorrere le tappe di questa originale riappropriazione, mediante un confronto tra Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre e Michel Henry. Autori che, pur da angolazioni apparentemente inconciliabili, hanno contribuito, in maniera significativa, alla ridefinizione dell'*affaire* "chair-corps".

E qui il tema dell'indagine incrocia un dato d'ordine storiografico inaggirabile.

L'evento, per certi versi «epocale», che segna l'effettiva presa in carico della fenomenologia da parte della filosofia francese è rappresentato dalla rielaborazione e traduzione, a opera di Lévinas, delle conferenze tenute da Husserl alla Sorbona nel febbraio del 1929 e pubblicate in Francia nel 1931, col titolo di *Méditations cartésiennes*. Il trattato lévinasiano del 1930, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, rappresenta un'ulteriore testimonianza di come l'incontro con la tradizione tedesca intenda svilupparsi lungo una eterogenea linea di pensiero.

Nel solco dell'operazione compiuta da Lévinas, sembra inaugurarsi una nuova attitudine fenomenologica, che vedrà coinvolti prima Sartre e, in un secondo momento, Michel Henry.

Malgrado la diversità degli specifici indirizzi assunti nell'itinerario di pensiero di ciascuno, il *trait d'union* trova il suo luogo d'adozione nella necessità di prendere le distanze dal residuo «intellettualistico» ancora presente nella speculazione di Husserl, per liberare la corporeità vivente dalla subordinazione ai poteri della coscienza rappresentativa. Si tratta di un cammino che, se da un lato, accoglie con fervore l'esigenza di un ritorno non pregiudiziale «alle cose stesse», intende spostare, dall'altro, l'asse della ricerca sul valore prassico e incarnato della prescrizione husserliana. Rovesciamento reso possibile da una modalità altra di interpellare le nozioni proprie della «tecnica fenomenologica», la cui analisi si rivela essenziale per comprendere le inflessioni di significato conferite da tali autori al *Leib*: effettivo banco di prova di una filosofia che rivendichi per sé una fedeltà di fatto, e non solo di diritto, alla *Lebenswelt*.

Il tema, com'è noto, segna l'*iter* di altri grandi nomi della filosofia francese, tra i quali, su tutti, emerge quello di Maurice Merleau-Ponty. Per quanto il raffronto con la sua opera e, nello specifico, con *Phénoménologie de la perception* (1945) e *Le Visible et l'Invisible* (1964) è necessario, la delimitazione del perimetro dell'indagine ai filosofi scelti risponde a un criterio preciso. In Sartre, così come in Lévinas e Henry, il rapporto tra *corps vécu* e *corps physique*, lungi dal potersi risolvere nell'unità sintetica prevista dalla definizione merleau-pontyana di chiasma tattile, sembra procedere, piuttosto, in direzione di una netta separazione.

In effetti, a partire dalla fenomenologia del *Leib-Körper* di Husserl sembra possibile tracciare due percorsi differenti: da un lato, la strada monista di Merleau-Ponty, il quale, basandosi, in particolare, sulla lettura di *Ideen II*, elabora la famosa nozione di *chair du monde*; dall'altro quella

che muove, piuttosto, dall'esegesi della *V Meditazione cartesiana* e insiste sull'irriducibilità del corpo soggettivo alla sua eventuale commistione con l'ordine della natura. Si tratta della via imboccata da Lévinas, Sartre e Henry che, in modi diversi, hanno disegnato un'altra storia della corporeità, rimasta per troppo tempo nell'ombra del filosofo della *chair par excellence*, ma parimenti significativa per riflettere sullo specifico statuto della soggettività incarnata e desiderante. Il comune riferimento alla carezza, esperienza fenomenologica fondamentale per cogliere la trama dell'inter-carnalità erotica, si rivela, in tal senso, luogo cruciale per indagare l'intrigo che a un tempo unisce e separa le tre prospettive filosofiche.

A voler assumere tali riflessioni, al di fuori dell'interpretazione classica che fa di Sartre un coscienzialista per eccellenza, di Lévinas il profeta del Volto d'Altri, e di Henry il teorizzatore della vita a-cosmica, si scopre, dietro ai punti di frattura, una vicinanza tematica inaspettata. Se l'esiguità di riferimenti espliciti tra gli autori trasferisce il confronto sul piano del non-detto, l'inedito, talvolta, suggerisce le intersezioni.

Dal punto di vista strutturale, la ricerca si sviluppa in tre parti: *Dall'epistemologia alla vita; Tra proprietà e alterazioni. Con e oltre Husserl; I percorsi del desiderio.*

Nel primo capitolo, l'obiettivo è quello di ricostruire le tappe salienti che hanno segnato l'ingresso della fenomenologia in Francia, al fine di dimostrare come la ricezione del pensiero di Husserl corrisponda già a una rivisitazione radicale delle sue premesse originali. Un passaggio che si è ritenuto necessario in quanto offre un'importante angolazione per problematizzare la questione della corporeità sulla base di quella che potrebbe considerarsi la svolta «pre-riflessiva» della filosofia francese del XX secolo. La prima sezione è dunque consacrata a Lévinas e alla peculiare interpretazione delle nozioni chiave della fenomenologia, proposta nei primi testi degli anni '30. In particolar modo, oggetto della disamina svolta, è stata *La Théorie de l'intuition*, opera che, se da un lato mostra la portata rivoluzionaria dei concetti di intuizione, intenzionalità, riduzione, procede, dall'altro, a ridurre l'eccesso di teoresi in essi ancora presente.

Sebbene in questo saggio il corpo non divenga oggetto di una riflessione sistematica, l'ipotesi che si vuole sostenere è che, nell'operare una revisione critica dei fondamenti dell'idealismo fenomenologico, Lévinas ponga già le basi per l'edificazione di una fenomenologia dell'incarnazione, al di là della purezza dell'ego husserliano. È questo il motivo per il quale si è scelto di proseguire, sempre nell'ambito di questa prima sezione, verso un'indagine dei «Commentaires nouveaux»: un insieme di saggi risalenti agli anni '50 e '60 che – curiosamente sottovalutati dalla letteratura critica – rivelano, oltre alla fascinazione esercitata su Lévinas dalla filosofia del *corps propre* di Husserl, i tratti del suo personale progetto fenomenologico. I *Commenti*, raccolti in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, sono il frutto di

un'operazione esegetica senz'altro più matura, in cui viene riconosciuto, in tutta la sua portata, il ruolo giocato dall'esperienza sensibile nell'opera della donazione di senso (*Sinngebung*). Sebbene rispetto alle tesi in precedenza sostenute, la frattura con Husserl sia parzialmente saldata, resta che, anche nella "nuova" lettura della fenomenologia, l'impronta critica di Lévinas è evidente. In queste pagine si assiste, infatti, a un profondo ripensamento della «coscienza di» che, spogliata della sua connotazione prettamente cognitiva, viene fatta coincidere con un *io penso* «quasi muscolare», interamente condizionato dall'essere dell'oggetto che sollecita la sua impresa costitutiva. In altri termini, le analisi husserliane sul vissuto del corpo costituiscono la base da cui partire per riformulare e ampliare il discorso oltre i limiti della teoria della conoscenza.

Limiti che anche Sartre pare intenzionato a valicare, quando, all'incontro con la nozione di intenzionalità, vi individua – in questo caso stravolgendo il dettato husserliano – la rivendicazione di «qualcosa di solido»: il mondo nel suo manifestarsi alla coscienza nei modi concreti dell'amore, della paura, del disgusto.

Nella seconda sezione del primo capitolo, si pone dunque in rilievo la peculiarità della relazione sartriana con la filosofia di Husserl, attraverso un'indagine condotta sui primi lavori a sfondo fenomenologico. L'ipotesi sostenuta è che la mediazione di Lévinas abbia avuto un notevole impatto su Sartre, il quale, nonostante non abbia mai esplicitamente ammesso il suo debito intellettuale, si sarebbe avvicinato alla fenomenologia proprio grazie alla lettura de *La Théorie de l'intuition*.

In tal senso, l'articolo del 1939, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, è eloquente: spinto dall'emergenza di oltrepassare l'idealismo razionalista della tradizione accademica francese, Sartre non esita ad accogliere con entusiasmo la nozione di intenzionalità, interpretata come una promessa di evasione dall'immanenza, come una possibilità, per la coscienza, di «esplosione verso» le cose.

È precisamente sullo sfondo della presa di distanza sartriana dalla cosiddetta «filosofia alimentare» che cominciano a delinearsi i tratti di una teoria dell'azione interamente trasposta sul piano dell'irriflesso. *La transcendance de l'Ego*, nell'annunciare «la morte» dell'io trascendentale, si configura, allora, come il luogo privilegiato per provare a capire quale sia ruolo del corpo nel quadro di questo eterodosso modello fenomenologico. Malgrado quel residuo di "teoresi" che si suole imputare alla coscienza di Sartre, la tesi che si prova a far affiorare è la seguente: la necessità di espellere l'ego dalla coscienza per liberarne l'assoluta trasparenza e traslucidità, risponde all'esigenza di salvaguardare l'azione nel mondo nella sua spontaneità, ossia di sottrarla alla mediazione della rappresentazione.

Da questo punto di vista, più che essere estromesso, il corpo parrebbe darsi come centro di riferimento implicito all'agire irriflesso, punto di vista sulle cose immediatamente inerente alla coscienza. *Esquisse d'une théorie des émotions*, del 1939, nonostante l'inevitabile ambiguità di certe affermazioni di Sartre, parrebbe confermare come dietro l'apparente oblio della corporeità, si stagli, in realtà, un tentativo di sradicare l'atteggiamento tipico delle scienze empiriche di voler fornire una spiegazione meccanicistica del «fatto uomo». Un gesto che traduce la volontà di liberare l'emozione dalla sua possibile confusione con una serie di reazioni organiche, e conseguentemente, di ripristinare l'ordine significativo dei fenomeni corporali oltre il dominio della fisiologia.

La battaglia contro il primato della rappresentazione, inaugurata da Lévinas e proseguita da Sartre, si configura come il terreno da cui partire per analizzare gli esiti di questa transizione *dall'epistemologia alla vita* sull'opera di Michel Henry. La terza sezione del capitolo si propone, dunque, di chiarire i termini del confronto, in ordine a un'analisi volta, in primo luogo, a provare a sciogliere alcuni dei principali nodi teorici del dualismo fenomenologico di Henry. L'obiettivo è quello di mostrare come, malgrado le ovvie distanze, una certa intersezione tra i tre percorsi si dia con evidenza, a patto di assumere come filo conduttore dell'indagine il comune ripensamento dell'eredità cartesiana di cui Husserl avrebbe fatto rivivere lo spirito. Da questo punto di vista, è significativo rilevare come, per Michel Henry, il primo contatto con la fenomenologia tedesca passi proprio attraverso la lettura delle *Méditations cartésiennes*, testo – a suo dire – fondamentale per l'elaborazione di una filosofia della vita assoluta. Così come era accaduto per Lévinas e Sartre, all'entusiasmo iniziale segue un esplicito dissenso, che si traduce in una profonda rivisitazione delle nozioni di *Leib* e *Körper*.

Dopo aver proceduto, nella prima parte della ricerca, a inquadrare, in maniera introduttiva, genesi e conseguenze della ricezione, si è scelto, nel secondo capitolo, di seguire un'andatura più tematica, cominciando con un'indagine sulla fenomenologia del *Leib-Körper* di Husserl, così come declinata nella *V Meditazione*. Passaggio indispensabile non solo per provare a comprendere in che misura il confronto critico di Lévinas, Sartre e Henry con quest'opera abbia avuto un impatto sulla specifica significazione, conferita da ognuno alla dualità *chair/corps*, ma, soprattutto, per testare l'eventuale coerenza interna tra gli autori.

Quali le problematicità sottese all'esperienza del corpo, come *medium* per l'accesso alle dinamiche dell'*Einfühlung*? Quali i limiti del processo di auto-costituzione carnale descritto da Husserl? Questioni alle quali si è tentato di fornire una risposta attraverso l'analisi delle modalità attraverso le quali Lévinas, Sartre e Henry riattivano le nozioni di corpo e di carne in ordine alle proprie esigenze speculative. Un'operazione volta a fare emergere, in seno alla separazione, i punti di

contatto tra gli autori, nel rispetto del peculiare dettato di ognuno. Il discorso si articola attorno a tre assi fondamentali:

Il dualismo Leib/Körper. Sebbene tutti gli autori esaminati recuperino la distinzione husserliana tra corpo vivente e corpo cosale inanimato, essi paiono radicalizzarne lo scarto in direzione di una quasi incomunicabilità tra i due poli. Questo aspetto s'impone, con particolare evidenza, rispetto alla condivisa critica alla reversibilità «toccante-toccato» che, declinata in modi differenti, potrebbe considerarsi la cifra di una comune postura anti-naturalista.

La critica del «cogito incarnato». In Lévinas, così come in Sartre e in Henry, il fenomeno dell'incarnazione, come descritto da Husserl, appare contestato nella misura in cui interpella un atto riflessivo della coscienza, cui consegue l'assimilazione del *Leib* a un regime di proprietà. L'ipotesi sostenuta è che la prossimità tra gli autori emerga dalla comune rivendicazione del vissuto carnale come esperienza prima di tutto patibile e non oggettivabile.

La ridefinizione dell'intersoggettività. Il tentativo di ripensare il vissuto corporale al di là dell'io-
posso assunto in termini husserliani, si traduce nel rifiuto di interpretare l'alterità sullo sfondo della trasposizione analogica. Al di là degli esiti, più o meno positivi, cui condurrà la personale battaglia di ciascuno degli autori contro il solipsismo, è significativo segnalare che, proprio nel punto di maggior divergenza da Husserl, è possibile individuare un accordo sostanziale: il «per-altri» è una struttura originaria e necessita, dunque, di essere indagata in quanto tale.

Nel terzo segmento del lavoro, dopo aver puntualizzato i termini di un percorso che comincia con Husserl e si sviluppa in maniera autonoma, si è cercato di porre i presupposti teorici sui quali Sartre, Lévinas, e Henry edificano la propria fenomenologia del corpo, alla prova del fenomeno erotico: il luogo privilegiato per cogliere, “in atto”, l'intrigo tra *chair* e *corps*. Il punto di partenza è l'esperienza della carezza, gesto pre-teorico che ridefinisce e dilata i confini del toccare, muovendosi nell'orizzonte di un'inesauribile tensione dialettica tra visibile e invisibile, bisogno e desiderio. In quanto riferimento costante dei tre autori, la *caresse*, nella quale è esplicitamente individuato il punto di snodo dell'inter-relazione carnale, ha polarizzato l'attenzione di questa analisi. Nello specifico, si è provato a comprendere in che misura le riflessioni sartriane contenute nell'*Être et le néant*, del 1943, abbiano avuto ascendente sull'interpretazione della relazione erotica proposta da Lévinas e da Henry, anche laddove questi abbiano finito, poi, col rovesciarne i presupposti originari.

CAPITOLO I

Dall'epistemologia alla vita

PRIMA SEZIONE

La mediazione di Lévinas nella ricezione di Husserl

1.1 *Un felice trauma*

«Une mutation discrète mais irréversible»³, come l'ha definita Jacques Derrida. La storia della fenomenologia francese sorge sullo sfondo di un evento che s'impone immediatamente alla tradizione speculativa occidentale come un «heureux traumatisme»⁴: parricidio perpetrato a partire dall'oscillazione tra la fedeltà allo spirito di un'eredità filosofica irrinunciabile e l'esigenza di stravolgerne la lettera. Audace impresa di rivisitazione di un «monologo» che, nel suo rigore, «non si osava interrompere»⁵ ma che, senz'altro, «si sarebbe voluto più drammatico»⁶, come solo sa esserlo il mondo del concreto, «vie d'action et de sentiment, de volonté et de jugement esthétique, d'intérêt e de désintéressement»⁷.

Emmanuel Lévinas traduttore e interprete di Husserl: è qui lo choc filosofico che, negli anni '30 del secolo scorso, segna la genesi del processo di ricezione della fenomenologia in terra francese. Un suolo “generoso”, impregnato di una singolare “atmosfera di universalità”, che si prepara non tanto ad accettare il *Detto* di una serie di costruzioni speculative, quanto ad accogliere gli strumenti necessari a spalancare inedite possibilità del pensare⁸.

La ricostruzione delle tappe salienti di quella che pare configurarsi, sin dal principio, come un'originale riappropriazione, trascende i limiti di una mera operazione di tipo storiografico ma

³ J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, p. 25, tr. it. *Addio a Emmanuel Lévinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998.

⁴ Ivi, p. 2.

⁵ E. Lévinas, *La ruine de la représentation* (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, pp. 125-135, citata p. 125, tr. it. *La rovina della rappresentazione in Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.

⁶ Ivi, p. 126.

⁷ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1970, p. 75, tr. it. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di V. Perego, Jaca Book, Milano 2002.

⁸ Id., *Positivité et transcendance*, a cura di J.-L. Marion, PUF, Paris 2000, p. 3.

incrocia, piuttosto, l'esigenza di scoprire, in seno agli eventi, la specificità dei nodi teorici che segnano «le moment français de la phénoménologie»⁹. Definizione, quest'ultima, che si deve a Jean-Luc Marion e al suo condivisibile tentativo di sottrarre la fenomenologia francese al pericolo di essere considerata come una mera produzione nazionale a discapito della profondità e dell'ampiezza del suo statuto teorico. Del resto – segnala Marion – il fatto stesso che la strada della ricezione si dispieghi a partire dalla mediazione di Lévinas, filosofo ebreo lituano, intriso di cultura russa e giunto a Strasburgo per completare la sua formazione, sarebbe una testimonianza del carattere puramente ideologico che sottende l'ormai sempre più comune identificazione della filosofia francese con un regime territoriale¹⁰.

Resta tuttavia innegabile che, a partire dall'integrazione e dalla rielaborazione di quelle “indicazioni tacite”¹¹ che il patrimonio tedesco offriva, il “momento francese della fenomenologia” si predisponesse, in maniera particolarmente vigorosa, a intraprendere quel viraggio tematico che avrebbe definito la peculiarità di itinerari speculativi pur eterogenei tra loro.

Giunto all'Università di Strasburgo nel 1923, Lévinas comincia ad avvicinarsi al movimento fenomenologico sotto la guida di Jean Hering, la cui *Phénoménologie et philosophie religieuse*¹², del 1925, è una delle prime opere a stimolare, in Francia, l'interesse per il metodo husserliano. Ma l'evento “epocale”, che segna l'effettiva presa in carico della tradizione fenomenologica tedesca resta legato a doppio filo con il nome di Lévinas e consta di due momenti topici: da un lato la pubblicazione, nel 1930, della sua tesi di dottorato, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, testo che contribuirà a determinare l'orientamento tematico di gran parte della scuola fenomenologica successiva¹³ e, dall'altro, la rielaborazione e traduzione delle conferenze tenute da Husserl alla Sorbona nel febbraio del 1929, che saranno pubblicate in Francia, nel 1931, col titolo di *Méditations cartésiennes*. Un'opera fondamentale, che apre il campo al dibattito sulla fenomenologia husserliana del *Leib* nonché su una modalità del tutto innovativa, rispetto alla tradizione metafisica occidentale, di pensare l'esperienza della corporeità.

Sullo sfondo di un recupero tematico, misto a una presa di distanza critica, la lettura delle *Méditations* avrà un impatto enorme in prima istanza su Jean-Paul Sartre, come testimonia già *La*

⁹ J.-L. Marion, *Un moment français de la phénoménologie*, in «Rue Descartes», 35 (2002/1), pp. 9-13.

¹⁰ Ivi, p. 10.

¹¹ Ivi, p. 11.

¹² J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse* (1925), Alcan, Paris 1926.

¹³ Cfr. J.-F. Lavigne, *Lévinas avant Lévinas: l'introducteur et le traducteur de Husserl*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, cit., pp. 48-72.

transcendance de l'ego del 1936 e, in un secondo momento, su Michel Henry, il quale, proprio a partire da questo testo, avrebbe elaborato la sua fenomenologia della vita assoluta¹⁴.

Il soggiorno di Lévinas a Friburgo, durante l'anno accademico 1928-29, aveva costituito l'antecedente fondamentale per entrare in contatto diretto con quella filosofia che, ai suoi occhi, si presentava come un vero e proprio modello di vita, aprendo le porte a «une nouvelle page de l'histoire»¹⁵ – come si legge in *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*. Questo articolo, pubblicato per la *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* nel 1931, pur nella sua brevità, consente di individuare, immediatamente, le acquisizioni teoriche fondamentali che Lévinas trae dal suo personale incontro con la fenomenologia. Una su tutte, la nozione di intenzionalità:

Déterminer la nature véritable de l'Humain, l'essence propre de la conscience – voilà ce qui s'est imposé comme première tâche aux phénoménologues. On connaît leur réponse. Tout ce qui est conscience n'est pas replié sur soi-même, comme une chose, mais *tend* vers le Monde. Le concret suprême dans l'homme, c'est sa transcendance par rapport à lui-même¹⁶.

Dinnanzi alle tendenze anti-umanistiche del naturalismo, l'ammirazione di Lévinas per Husserl, capace di revitalizzare la coscienza attraverso il movimento intenzionale e di innalzarla, per questa via, dal suo statuto cosale, è manifesta. L'attenzione alla “franchezza” dei fenomeni, a un tempo irriducibili a delle mere determinazioni soggettive ed eccedenti la pretesa oggettività del positivismo sperimentale è un aspetto, dell'eredità husserliana ricevuta, verso il quale il filosofo francese non cesserà di dichiarare l'assenso lungo tutto il corso della sua opera.

Non è negli imperativi della fisica, rivolti sempre alla «grande gloria dell'oggetto»¹⁷, ma, piuttosto, nella legge dell'intenzionalità come transitività che, per Lévinas lettore di Husserl, va ricercata la chiave d'accesso all'“esistenza concreta”.

Dietro lo spazio geometrico e oltre i confini della pura estensione, si nasconde qualcosa di più originario, che sfugge, di necessità, alle categorie della fisica: è lo spazio vissuto da una libera soggettività agente, che, attraverso il suo movimento corporeo, crea orizzonti di significazione sempre nuovi. Ecco in che modo la fenomenologia sarebbe stata capace di porsi in ascolto della vita: «Ce qui se donne à la conscience – insiste Lévinas – ne mérite pas le nom de phénomène que si on le saisit à travers le rôle qu'il joue et la fonction qu'il exerce dans la vie – individuelle et effective – dont il est l'objet. Sans cela, c'est une abstraction»¹⁸.

¹⁴ Ivi, p. 48.

¹⁵ E. Lévinas, *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, in «Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande», 43 (1931), pp. 403-414 ; ripreso in *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris 1994, pp. 94-106, citata p. 103.

¹⁶ Ivi, p. 98.

¹⁷ Ivi, p. 96.

¹⁸ Ivi, p. 95.

Individualità ed effettività: attraverso la messa in rilievo dei punti chiave recepiti dall'innovativo metodo fenomenologico, si comprende già la direzione verso la quale l'introduttore di Husserl è interessato a procedere e, in tal senso, una nota posta a chiusura del saggio consacrato al periodo friburghese, è senz'altro eloquente: «Remarquons [...] que Martin Heidegger a pu montrer, d'une manière magistrale, comment l'analyse de l'“existence humaine effective” nous conduit dans la dimension philosophique par excellence»¹⁹.

Dure parole di condanna sarebbero state rivolte, a distanza di qualche anno, alla brutalità cui avrebbe condotto l'«ontologia dell'essere che ha cura di essere»²⁰ ma è significativo segnalare come qui, in un momento storico di estremo fermento per la recente pubblicazione di *Sein und Zeit* (1927), l'entusiasmo di Lévinas per la forza intellettuale di Heidegger sia tale da incidere, in maniera evidente, sulla sua interpretazione di Husserl.

1.2 Tra filosofia trascendentale e analitica esistenziale

Che la nostra vita concreta – come si legge ancora nel saggio lévinasiano del '31 – si identifichi con «un monde de choses intéressantes et ennuyeuses, utiles et inutiles, belles et laides, aimées et haïes, ridicules et angoissantes»²¹ è di certo un'acquisizione che non sarebbe stata possibile senza l'ingiunzione husserliana “Alle cose stesse!”. Ma da queste parole si evince, al contempo, tutta l'originalità che l'analitica esistenziale di Heidegger si preparava ad apportare al «tournant français»²² della fenomenologia.

¹⁹ Ivi, p. 106. Come nota J. Greisch (*Heidegger et Lévinas: interprètes de la facticité*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, cit., pp. 179-207) Lévinas, nei suoi testi giovanili, assume il termine heideggeriano *Faktizität* traducendolo con “effectivité” e questa scelta mostra chiaramente in che misura egli sia interessato a trattenere, dell'analitica esistenziale, non tanto l'aspetto utilitaristico legato alla strumentalizzazione dell'oggetto quanto, piuttosto, la dimensione di concretezza ed effettività della vita che resta presente nella nozione di fatticità (ivi, p. 183). Da questo punto di vista, è interessante riportare un passaggio, contenuto in una delle conferenze raccolte in *Le Temps et l'Autre* del '46-47 in cui la posizione di Lévinas è chiaramente espressa: «Depuis Heidegger nous sommes habitués à considérer le monde comme un ensemble d'outils. Exister dans le monde, c'est agir, mais agir de telle sorte qu'en fin de compte l'action a pour objet notre existence elle-même. [...] En appuyant sur le bouton d'une salle de bain, nous ouvrons le problème ontologique tout entier». Per aggiungere, tuttavia, che ciò che sarebbe sfuggito a Heidegger è il fatto che “avant d'être un système d'outils, le monde est un ensemble de nourritures” (E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre* (1948), Puf, Paris, 1991, p. 45, tr. it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F.P. Ciglia, Il melangolo, Genova 1997). Se da un lato Lévinas fa giocare l'idea di effettività in Heidegger contro l'attitudine “coscientista” di Husserl, dall'altro, rifiuterà di subordinare tale rapporto concreto con il mondo a un'esperienza di tipo ontologico. Sul punto si veda l'ottimo saggio di S. Bustan, *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmond Husserl*, Ousia, Bruxelles 2014, in particolare le pp. 58-63.

²⁰ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), Rivages poche, Paris 1997, tr. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, a cura di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996, p. 21. [La citazione è tratta dalla Prefazione del 1990, aggiunta da Lévinas in occasione della traduzione inglese del testo, comparso in «Critical Inquiry», 2 (1990), p. 63].

²¹ Id., *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, cit., p. 102.

²² Cfr. A. David, *Lévinas et la phénoménologie. L'enjeu de la sainteté*, in “Les Temps Modernes”, 664 (2011/3), pp. 94-118.

Da questo punto di vista, è significativo segnalare come, ancora molti anni dopo, Lévinas avrebbe così rievocato la sua esperienza di Friburgo: «La grande chose que j'ai trouvée fut la manière dont la voie de Husserl était prolongée et transfigurée par Heidegger. Pour parler un langage de touriste, j'ai eu l'impression que je suis allé chez Husserl et que j'ai trouvé Heidegger»²³. Una scelta, quella di leggere la filosofia trascendentale in linea di continuità con l'ontologia heideggeriana, che non può essere sottovalutata in ciò che comporta per la trasmissione della fenomenologia in Francia. Tanto più se si considera che, in seguito alla lettura di *Sein und Zeit*, Husserl aveva espressamente denunciato – come testimonia una lettera inviata a Ingarden nel 1929 – l'inconciliabilità di quest'opera con il senso autentico del proprio metodo fenomenologico²⁴.

Da un lato un autore difficile²⁵, che per primo era stato capace di rivolgersi «aux secrets et aux oublis de la conscience»²⁶, di riabilitare la questione fenomenologica del corpo, ma il cui ideale di filosofia come scienza rigorosa assumeva delle forme che si sarebbero volute «moins classiques, moins didactiques»²⁷. Dall'altro, un filosofo «scintillante»²⁸ che, più di ogni altro, aveva provato a rispondere all'emergenza di ridare spazio alla *situazione* dell'uomo vivente nel mondo, ma aveva mancato, purtuttavia, di coglierne la natura incarnata, tanto da dedicare, in tutta *Sein und Zeit*, appena sei righe al problema del corpo – secondo la celebre accusa di Sartre²⁹.

Ebbene, la fenomenologia che, agli albori del ventesimo secolo, penetra in Francia, ha uno statuto particolare proprio in quanto nasce e si sviluppa a partire dall'ibridazione delle due matrici di pensiero ereditate da Lévinas, come testimonia questo significativo passaggio de *La Théorie de l'intuition*:

La transformation du concept de la vérité par Husserl a sa base dans son concept de la conscience. La conscience n'est pas un polyèdre de sensations purement subjectives, et qui, après-coup, auraient à représenter, à égaler l'être. Le sujet est un être qui, dans la mesure où il existe, se trouve déjà en présence du monde, et c'est cela qui constitue son être même. Des lors, la vérité ne peut pas consister dans l'adéquation de la représentation subjective et de l'objet existant, car, originairement, nous ne sommes pas dirigés sur nos représentations, mais nous représentons l'être. C'est dans cette présence de la conscience devant les objets, que consiste le phénomène premier de la vérité³⁰.

²³ E. Lévinas, F. Poiré, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon 1987, p. 74.

²⁴ Cfr. Lavigne, *Lévinas avant Lévinas...*, cit.

²⁵ È così che G. Peiffer aveva parlato di Husserl a Lévinas.

²⁶ A-M. Lescourret, *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris 1994, p. 62.

²⁷ E. Lévinas, *La ruine de la représentation*, cit., p. 126.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ L'accusa di Sartre fu riportata da Medard Boss in occasione dei *Seminari di Zollikon* di Heidegger. Questa, la risposta del filosofo tedesco: «Il rimprovero di Sartre lo posso accogliere solo con la constatazione che il corporeo è la cosa più difficile (das Leibliche das Schwierigste ist) e che io allora non sapevo proprio ancora dirne di più» (M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt a.M 1987, p. 292; tr. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 2000, p. 325). Nell'ambito di un seminario su Eraclito Heidegger prosegue: «Il fenomeno del corpo è il problema più difficile. [...] L'elemento corporeo nell'uomo non è qualcosa di animale. Le modalità di comprensione che vi sono connesse sono qualcosa che fin qui la metafisica non ha ancora toccato» (M. Heidegger – E. Fink, *Heraklit* (1966-1967), in M. Heidegger, *Seminare* (1951-1973), GA 15, 1986, pp. 236- 237; tr. it. *Dialogo intorno a Eraclito*, a cura di M. Nobile, Coliseum, Milano 1992, p. 274).

³⁰ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition...*, cit., p. 133.

Ecco come la via cartesiana, esplicitamente assunta da Husserl come tappa prima di un più radicale cammino verso la soggettività pura, si incrocia, nella lettura proposta da Lévinas, con un'attitudine anti-coscienzialistica di chiara matrice heideggeriana, nonché con un ideale di filosofia che rintraccia la verità del *Dasein* non nell'adequazione al dato attraverso un'intenzione di riempimento quanto, piuttosto, nella sua apertura sul mondo. Come testimoniano chiaramente i *Discorsi Parigini* del '29, Husserl si era proposto di presentare la sua fenomenologia al pubblico francese come il "nuovo cartesianesimo"³¹ del XX secolo. Ma una filosofia che voglia continuare a rivendicarsi cartesiana – aveva contrattaccato Heidegger – non può che essere destinata al fallimento. Altrimenti detto, «quello che ha l'apparenza di un nuovo inizio del filosofare si rivela come l'innesto di un fatale pregiudizio»³²: dietro la pretesa radicalità del dubbio, si dispiega la via all'oblio dell'essere per mano di una ragione calcolante, che continua ad auto-garantirsi rappresentandosi³³.

La critica heideggeriana alla logica circolare del *cogito me cogitare* di Descartes, che avrebbe fatto il suo trionfale ritorno sotto le nuove spoglie dell'ego trascendentale husserliano, è qui implicitamente recuperata da Lévinas con la precisa intenzione di condurre il discorso filosofico al di là della teoria della conoscenza. Nell'analitica esistenziale – riconoscerà ancor più esplicitamente Lévinas nel saggio del '32 intitolato *Martin Heidegger et l'ontologie* – è infatti contenuto uno sconvolgimento radicale del modo stesso di intendere la nozione di "comprensione": se il *Dasein* esiste le sue possibilità in quanto "comprendente" l'essere, ne deriva che «la compréhension n'est pas une faculté cognitive qui s'ajouterait à l'existence»³⁴ poiché essa coincide, *ipso facto*, con l'evento stesso dell'esistenza.

Crolla, sotto i colpi dell'"utilizzabilità" quel rapporto di pura visione che, da sempre, avrebbe costituito il fondamento della struttura dicotomica soggetto-conoscente/oggetto-conosciuto. Essere implicati nel mondo significa infatti trovarsi già sollecitati ad agire da un "ambiente" fatto di oggetti che, prima di darsi allo sguardo, "si offrono alla mano" e, per quanto la morale lévinasiana delle "nourritures terrestres" capovolgerà, in seguito, questa modalità prevalentemente strumentale di

³¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, vol. I, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950, tr. fr. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie par Edmund Husserl* (1931), a cura di G. Pfeiffer e E. Lévinas, Vrin, Paris 1966, tr. it. *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, p. 3.

³² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi (sulla versione di P. Chiodi), Longanesi, Milano 2005, p. 39.

³³ Su questo aspetto si veda il decisivo lavoro di P. A. Rovatti, *La posta in gioco: Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987.

³⁴ E. Lévinas, *Martin Heidegger et l'ontologie* (1932), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 53-76, citata p. 67, tr. it. *Martin Heidegger e l'ontologia*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 59-86.

intendere la relazione con la cosa, da questo primissimo confronto con la filosofia di Heidegger, Lévinas pare trarre una lezione fondamentale: «Non seulement le maniement accède d'une manière originale aux objets mais il y accède d'une manière originelle: il n'est pas consécutif à une représentation»³⁵. È in questo modo che Heidegger avrebbe oltrepassato la concezione classica – ancora ampiamente condivisa da Husserl – secondo la quale «avant de manier, il faut se représenter ce qu'on manie»³⁶. Quell'idea di conoscenza come “illumination interne”, come contatto a distanza con l'oggetto, orientato all'acquisizione di un sapere di sé estraneo al tempo e alla storia si dinamizza grazie alla verbalità accordata al dominio ante-predicativo dell'esistenza.

Nella transizione dalla gnoseologia all'ontologia operata in *Sein und Zeit*, Lévinas pare leggere dunque il compimento più autentico dell'intenzionalità come pura trascendenza e temporalità: «Ce que l'homme est est en même temps sa manière d'être, sa manière d'être là, de se “temporaliser”»³⁷. Se l'intenzionalità del godimento giungerà a configurarsi, in *Totalité et Infini* (1961) come la risposta critica di Lévinas tanto all'intenzionalità rappresentativa di Husserl, quanto alla categoria dell'utilizzabilità di Heidegger è significativo rilevare che, ancora dopo l'esplicita lotta contro l'*ontologismo*, imboccata a partire dal saggio *De l'évasion* del '35, la direzione anti-idealista assunta dalla fenomenologia heideggeriana continui ad essere fonte di ispirazione per il filosofo francese. «Comprendre» – insisterà Lévinas nel saggio del '40 dedicato a *L'œuvre de Edmond Husserl* – «n'est pas se représenter» poiché, come Heidegger avrebbe insegnato, «chaque situation de l'existence humaine constitue une façon de comprendre»³⁸.

Ora, per quanto il contenuto rivoluzionario dell'opera di Husserl risieda nell'interrogazione del *sens* del fenomeno e non nella mera prosecuzione dell'ideale cartesiano di verità come certezza apodittica, resta tuttavia indubitabile – ed è ciò che fa problema a Lévinas – che la fenomenologia trascendentale, sin dai suoi albori, voglia configurarsi come una «*mathesis universalis* pensée jusq'au bout»³⁹. Ciò che ne consegue è che, se – come si legge ancora nel saggio lévinasiano – «le phénomène du sens n'a jamais été déterminé par l'histoire»⁴⁰ è proprio perché, in Husserl, è sempre un'apprensione oggettiva a determinare, in ultima analisi, le condizioni di possibilità di accesso al dato.

³⁵ Id., *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 63.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 58.

³⁸ E. Lévinas, *L'œuvre de Edmond Husserl* (1940) in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 7-52, citata p. 51, tr. it. *L'opera di Edmund Husserl*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 3-57.

³⁹ Id., *L'œuvre de Edmond Husserl*, cit., p. 8.

⁴⁰ Ivi, p. 52.

Al contrario, a fare la novità del metodo filosofico heideggeriano è il riconoscimento del legame inscindibile tra l'ordine della storia e quello della vita; presupposto che non può non alterare la pretesa chiarezza della visione tanto da far concludere a Lévinas che, solo con Heidegger, «l'évidence n'est plus le mode fondamental de l'intellection: le drame de l'existence, avant la lumière, fait l'essentiel de la spiritualité»⁴¹. In altri termini, il senso originario dell'esistenza quale emerge dall'analitica del *Dasein* travalica la struttura noetico-noematica della conoscenza e mette in scacco, così, la priorità che Husserl avrebbe continuato ad assicurare alla coscienza. L'impresa fenomenologica di Heidegger è dunque condivisa da Lévinas nella misura in cui «la manière dont je suis engagé dans l'existence [...] n'est pas simplement un jeu qui se joue en dernière analyse pour une pensée»⁴². Al tempo stesso – ed è qui che si colloca il punto di massima divergenza dal filosofo tedesco – la contropartita di una simile impostazione speculativa risiede nel rischio della perdita della libertà soggettiva che l'intenzionalità husserliana, come possibilità, per l'uomo, di fare un passo indietro rispetto al mondo e donarvi un senso (*Sinngebung*) aveva consentito di conquistare. Rigettato sempre al di là di se stesso e del suo istante, il *Dasein* – riconosce Lévinas già in questa fase embrionale del suo pensiero – «ne répond plus entièrement de lui-même» e finisce, così, con l'essere «dominé et débordé par l'histoire»⁴³, incapace di evadere dall'orizzonte predeterminato della propria fatticità.

Potremmo dire, allora, che Lévinas sceglie di seguire il percorso fenomenologico heideggeriano fino al punto in cui esso «apporte l'idée d'une compréhension dont l'oeuvre n'est pas distincte de l'effectuation et de l'effectivité meme du fait»⁴⁴ senza nondimeno abbandonare, e in ciò muovendo da Husserl *versus* Heidegger, la fedeltà al soggetto in nome del primato ontologico.

Alcuni interpreti, tra i quali, su tutti, spicca il nome di Jean-François Lavigne, hanno giudicato questa sintesi lévinasiana «une construction artificielle»⁴⁵ che, attraverso la sovrapposizione del problema del senso dell'essere all'impostazione trascendentale della filosofia husserliana, non soltanto avrebbe trasfigurato il concetto di verità contenuto in quest'ultima, ma avrebbe, in tal modo, compromesso la ricezione stessa della fenomenologia in Francia.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 48.

⁴³ *Ivi*, p. 49.

⁴⁴ *Id.*, *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 75.

⁴⁵ J.-F. Lavigne, *Lévinas avant Lévinas*, cit., p. 72.

1.3 Tradire la lettera per salvare il concreto

In effetti, l'esplicita intercessione di Heidegger nell'operazione interpretativa di Lévinas⁴⁶ avrebbe di certo contribuito a restituire un'immagine della fenomenologia husserliana dalla curvatura marcatamente "esistenzialista". Ma è proprio qui, in questa integrazione di due prospettive assunte in linea di continuità l'una con l'altra, il principio di quella peculiare inclinazione alla *praxis* vivente che, sullo sfondo di diverse esigenze speculative, passa immediatamente da Lévinas a Sartre fino a raggiungere, in seconda istanza, Henry.

Chi volesse interrogare l'opera lévinasiana alla ricerca di un'esegesi puntuale di Husserl rischierebbe di disconoscere che è proprio a partire da questo intrigo fatto di rotture e rinnovamenti che il movimento fenomenologico si appresta a vivere – per usare una felice espressione di Jacques Benoist – la sua «seconde jeunesse»⁴⁷.

D'altronde, sin dalle prime pagine de *La Théorie*, le parole di Lévinas erano state inequivocabili:

Nous voudrions étudier et exposer la philosophie de Husserl, comme on étudie et expose une philosophie vivante. Nous ne nous trouvons pas devant un code de propositions arrêtées dont il ne reste qu'à épouser les formes rigide, mais en face à une pensée qui vit et se transforme, et au milieu de la quelle il faut se jeter et philosopher [...]⁴⁸.

Per ribadire, nel saggio *L'œuvre de Edmond Husserl*:

Nous ne poursuivons pas la vaine entreprise d'une «doxographie» husserlienne, d'un état de tous les «résultats» de ses analyses. A travers une œuvre consacrée à tant de problèmes nous tâcherons de dégager l'unité de l'inspiration phénoménologique, sa physionomie, son message⁴⁹.

Tradimento inflitto all'ortodossia del maestro? Senz'altro. Che la fenomenologia sia, per dirla secondo l'ormai noto adagio, «la storia delle eresie husserliane»⁵⁰ è un dato manifesto, che rischia, tuttavia, di trasformarsi in una mera questione di etichetta se non si considera tutta la profondità degli esiti teoretici che quest'atto di profanazione, nonché di innegabile recupero creativo, continua a implicare per la generazione filosofica contemporanea. Oltretutto, lo stesso Ricoeur, introducendo, sulla scorta di Ingarden, il concetto di "eresia" fenomenologica, lo liberava da qualsiasi connotazione negativa, per presentarlo come il naturale esito del confronto con un'opera, compresa

⁴⁶ Si segnala, in tal senso, la recensione di Hering, pubblicata nel 1932 per la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* a *La Théorie de l'intuition* nella quale l'autore accusava già l'eccessiva presenza di Heidegger nella lettura di Husserl proposta da Lévinas: «nell'esposizione di Lévinas [...] le cose si svolgono come se egli avesse tentato di spiegare l'albero per mezzo del frutto, vogliamo dire la fenomenologia di Husserl per mezzo della metafisica di Heidegger», J. Hering, *Recension d'E. Lévinas, La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», CXIII (1932), pp. 474-481, citato da F. P. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Lévinas*, Cedam, Padova 1988, p. 30.

⁴⁷ J. Benoist, *Sur l'état présent de la phénoménologie*, in *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, p. 2.

⁴⁸ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 1.

⁴⁹ Id., *L'œuvre d'Edmond Husserl*, cit., p. 9.

⁵⁰ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 9.

non tanto come sistema dottrinario ma, piuttosto, come «méthode capables d'incarnations multiples et dont Husserl n'a exploité qu'un petit nombre de possibilités»⁵¹.

In accordo con la posizione lévinasiana, secondo la quale «la phénoménologie est méthode d'une façon eminente, car elle est essentiellement ouverte»⁵², l'obiettivo qui perseguito non è quello di comprendere fino a che punto gli autori indagati si distanzino da una certa “scuola fenomenologica” *stricto sensu* intesa, quanto di provare a penetrare la vivacità dei concetti che in questa distanza fioriscono.

Alla luce di questa prospettiva, non conta che l'impresa introduttiva e interpretativa di Lévinas sia stata identificata con un atto di violenza ermeneutica (J.-F. Lavigne⁵³), con l'evento inaugurale del tanto discusso *tournant théologique* (D. Janicaud⁵⁴) o, ancora, con l'esordio di una tendenza all'ipostatizzazione dell'originario (J.-D. Sebbah⁵⁵). Nel gesto lévinasiano sono infatti contenute le premesse di un nuovo metodo fenomenologico, interessante, al di là di certe sterili categorizzazioni, per la sua capacità di dialogare, in senso radicale, con il mondo della vita e inaugurare, in tal modo, quella che potrebbe definirsi la “svolta pratica” della filosofia francese del XX secolo.

Una torsione in direzione “anti-intellettualistica”⁵⁶ che, lungi dal configurarsi come il ritorno a un empirismo grossolano o come la traccia di un celato misticismo, incapace di accedere al rigore del *logos* filosofico, s'impone, piuttosto, come atto di rivendicazione dell'irriducibilità del vissuto al rigido universalismo della teoresi.

In altri termini, si tratta di un percorso che ridefinisce i confini della speculazione husserliana, senza mai abdicare, tuttavia, al «fraseggio» proprio della riflessione fenomenologica:

Notre présentation de notions – chiarisce Lévinas – ne procède ni par leur décomposition logique, ni par leur description dialectique. Elle reste fidèle à l'analyse intentionnelle, dans la mesure où celle-ci signifie la restitution des notions à l'horizon de leur apparoir, horizon méconnu, oublié ou déplacé dans l'ostension de l'objet, dans sa notion, dans le regard absorbé par la notion seule⁵⁷.

⁵¹ Ivi, p. 8.

⁵² E. Lévinas, *Réflexions sur la «technique» phénoménologique* (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 111-123, citata p. 111, tr. it. *Riflessioni sulla «tecnica» fenomenologica*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, pp. 125-139.

⁵³ Cfr. J.-F. Lavigne, *Lévinas avant Lévinas*, cit., pp. 49-72.

⁵⁴ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Eclat, Paris 1991.

⁵⁵ Cfr. F.-D. Sebbah, *Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française?*, in E. Escoubas, B. Waldenfels (eds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 155-173.

⁵⁶ Ci si riferisce qui all'accusa di «intellettualismo» che Lévinas muove a Husserl in *La Théorie de l'intuition* e di cui, più avanti, si svilupperanno i temi essenziali.

⁵⁷ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Biblio Essais, Paris 1990, p. 280, tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

Con Husserl e oltre Husserl, dunque, al fine di salvaguardare la verità fenomenale dall'ingenuo realismo dell'«expérience vulgaire»⁵⁸, senza precipitare, nondimeno, in quella pericolosa passione per la sostantività dei concetti che avrebbe impedito all'idealismo trascendentale di cogliere, a fondo, la natura sempre evenemenziale del mondo corporale: spazio del desiderio e del bisogno, tessuto di una materialità qualitativamente esperita senza distanza da «cet être de chair et de sang que nous sommes tous»⁵⁹.

È allora la messa in discussione del privilegio conferito a una relazione di tipo ancora contemplativo con il mondo a fare da sfondo a un nuovo orientamento di pensiero, che da Lévinas, passando evidentemente per Sartre, giunge a Henry e tocca i confini della più recente speculazione fenomenologica, come testimoniano le belle parole di Marion a proposito del suo personale confronto con gli autori citati: « Depuis nous avons presque tous pris nos quartiers dans l'éthique et le visage, [...] dans la chair et l'auto-affection, sans crainte, ni hésitation [...]»⁶⁰.

Nozioni mobili, sorte dall'emergenza del senso al di qua della forza costituente della coscienza, messe alla prova dell'affettività nell'immediatezza pre-riflessiva dell'esperienza incarnata, un passo prima della trasparenza dell'*eidos* ma pur sempre oltre l'oggettivismo spontaneo proprio dell'atteggiamento naturale.

A essere in questione, nel tratteggiare i momenti più significativi dell'incontro francese con la tradizione tedesca, non è, per concludere, l'esigenza di porre in luce le infedeltà esegetiche che avrebbero condotto a un pensiero impuro in quanto eterodosso. È infatti necessario rilevare, in primo luogo, che: «La réception de l'œuvre husserlienne n'est [...] pas séparable de la réceptivité de la vie elle-même, et si l'on fait alors de la réception une simple question de tradition [...] philologique, l'enjeu véritable se trouve manqué pour concéder à la phénoménologie [...] de la vie juste quelques corrections méthodologiques éventuelles au lieu d'y apercevoir la nécessité même du renversement méthode/vie ou pensée/vie»⁶¹.

È solo sulla base di questa premessa che il processo di ricezione si rivela inestricabile dalla produzione innovativa che ne affiora: progressivo scivolamento *vers le concret*⁶², verso la necessità di scoprire, dietro le significazioni ideali, il nesso ante-predicativo che lega il pensiero alla vita, di individuarne le tracce nella spontaneità dell'azione che nasce dal fondo di una passibilità irrinunciabile.

⁵⁸ Id., *Réflexions sur la «technique» phénoménologique*, cit., p. 112.

⁵⁹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (1965), PUF, Paris 2014, p. 10.

⁶⁰ J.-L. Marion, *Un moment français de la phénoménologie*, cit., p. 12.

⁶¹ R. Kühn, *Passibilité et radicalité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 18.

⁶² Il richiamo è al titolo dell'opera di J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 1932.

1.4 *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*

In *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Herbert Spiegelberg, ricostruendo con minuzia i momenti topici che segnano l'ingresso della fenomenologia in Francia, ne accentua, sin dalle prime pagine, il carattere apparentemente paradossale. In effetti, si chiede l'autore:

Who would have dared to predict that soon after the First World War a philosophy with some of the worst earmarks of German style would take root in France? And who would have believed that it would become the dominant philosophy there in the wake of a second World War which all but destroyed the political existence of France?⁶³.

Se l'incommensurabile frattura generata dagli avvenimenti storico politici tra le due guerre rende inattesa l'assimilazione francese della tradizione tedesca, è al retroscena culturale antecedente la fase propriamente recettiva che è necessario risalire affinché la continuità filosofica, che s'impone al di là di qualsiasi nazionalismo, possa apparire senz'altro meno sorprendente.

Tra gli eventi teorici più significativi di quella che si potrebbe definire, con Jean Hering, «la preistoria della fenomenologia in Francia»⁶⁴, l'intuizionismo di Bergson sembra rappresentare non soltanto un metodo contenente una certa prossimità con i nuclei tematici propri della speculazione di Husserl, ma, per certi versi, una disposizione di pensiero che sensibilizza già lo spirito francese a una filosofia «ostile a ogni costruzione astratta e alle deduzioni puramente razionali»⁶⁵.

Nonostante un pur significativo filone critico⁶⁶ che tende a interpretare il tentativo bergsoniano di superare il determinismo meccanicista delle scienze come la reazionaria impresa di uno spiritualismo ingenuo e incapace di cogliere la realtà al di fuori della vita interiore, è importante notare come Lévinas riconosca, nel bergsonismo «l'origine de tous les efforts faits par l'homme en vue de se comprendre au milieu des choses [...]»⁶⁷. Al centro delle cose, attraverso una visione che, aggirando l'intellezione concettuale, prova a recuperare il legame con «le ondulazioni del reale»⁶⁸, fino a raggiungere una vera e propria aderenza al mondo: «Intuition – si legge ne *La pensée et le*

⁶³ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. II, Springer, 1971, p. 398.

⁶⁴ J. Hering, *La Phénoménologie en France*, in M. Farber (sous la direction de), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, voll. II, pp. 76-95, citata p. 76.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Si vedano, in particolare, A. Cornu, *Bergsonisme et existentialisme*, in M. Farber (sous la direction de), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, cit., pp. 164-183 e A. Cuvillier, *Les courants irrationalistes de la philosophie contemporaine*, in «Cahiers Rationalistes», 35 (1936), pp. 45-82.

⁶⁷ E. Lévinas, *Carnets de captivité. Ecrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*, in *Œuvres complètes*, vol. I, a cura di R. Calin e C. Chalier, Grasset, Paris 2009, p. 219, tr. it. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, a cura di R. Calin, C. Chalier e S. Facioni, Bompiani, Milano 2011. Per un approfondimento circa il rapporto di Lévinas con Bergson si rimanda a: P. Trotignon, *Autre voie, même voie. Lévinas et Bergson*, in C. Chalier, M. Abensour (éd.), *Emmanuel Lévinas*, Cahier de l'Herne, Paris 1991, p. 285-305; J.-L. Vieillard-Baron, *Lévinas et Bergson*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 135 (2010/4), pp. 455-478.

⁶⁸ H. Bergson, *La pensée et le mouvant* (1934), Puf, Paris 1969, p. 22, tr. it. *Pensiero e movimento*, a cura di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000.

mouvant – signifie [...] d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence»⁶⁹.

Sebbene il metodo bergsoniano dell'intuizione si fondi sulla sostanziale liquidazione della distanza tra l'osservatore e l'oggetto d'osservazione, nonché su una coincidenza che porta in sé le tracce di un'immersione dalla piega ancora naturalistica, è l'insistenza sulla coscienza immediata, “sintesi qualitativa” che appare solo quando «notre moi se laisse vivre»⁷⁰, che vale la pena trattenere per comprendere in che misura la mediazione di Bergson nella fase pre-recettiva della fenomenologia abbia sollecitato la possibilità di un modello conoscitivo che, più che un inno all'irrazionalismo, potrebbe essere letto come risveglio, in seno alla ragione, del divenire della vita.

Se la nozione d'intenzionalità verrà recepita in Francia come l'indubbio guadagno teorico apportato da Husserl al fine di stemperare la confusione tra il soggetto e il mondo, in nome di un'intimità sempre correlativa tra i due poli, resta pur vero che il metodo di Bergson aveva rappresentato un «cominciamento assoluto»⁷¹ per la sua capacità di de-sostanzializzare la coscienza e disporsi, così, al di là delle correnti positiviste e idealiste, dominanti l'orizzonte culturale francese sul finire del diciannovesimo secolo.

Poco importa che questa rinascita filosofica accadesse sotto il segno di un'ambizione metafisica estranea al “gesto” propriamente fenomenologico: una via alternativa al cogito ipostatizzato di Descartes pareva finalmente dischiusa dalla potenza dell'intuizione come modo di apprensione immediata del ritmo libero «de notre durée concrète»⁷².

Una lezione che avrebbe preparato la generazione filosofica francese degli anni '20 e '30 a diffidare dell'universo a-temporale di concetti conquistati attraverso «une coupe pratiquée au milieu du devenir»⁷³ per mano dell'intelligenza analitica e della sua azione scompositiva, in favore dell'abitudine a pensare *sub specie durationis*⁷⁴.

È sotto questo profilo che il bergsonismo avrebbe offerto gli strumenti non soltanto per facilitare la comprensione della fenomenologia tedesca ma per operare, già a partire dai primi contatti con essa, una sua rivisitazione critica.

La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl – testo che suggella l'ingresso del pensiero di Husserl in Francia – è una testimonianza evidente:

⁶⁹ Ivi, p. 23.

⁷⁰ Id., *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), in *Œuvres*, Puf, Paris 1959, p. 67., tr. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002.

⁷¹ J. Guilton, *Regards sur la pensée française, 1870-1940. Leçons de captivité*, Beauchesne, Paris 1968, p. 97, citato da C. Dupont, *op. cit.*, p. 48.

⁷² E. Lévinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 218.

⁷³ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, cit., p. 24.

⁷⁴ Ivi, p. 91.

L'intuition philosophique de Bergson – scrive Lévinas – se trouve étroitement liée à la vie concrète de l'homme et à sa destinée; elle en atteint le point culminant: l'acte de la liberté. Ce fondement métaphysique de l'intuition, manque dans la phénoménologie de Husserl, et le lien de l'intuition avec toutes les forces vitales, définissant l'existence concrète, est étranger à sa pensée. La philosophie commence avec la réduction; or, voilà un acte où, certes, nous considérons la vie dans tout son aspect concret, mais où nous ne la vivons plus⁷⁵.

Parole forti, che consentono di entrare immediatamente nel vivo dell'originale lettura lévinasiana della fenomenologia: per quanto accolga con favore il tentativo husserliano di superare il problema dello scarto tra intelletto e intuizione, che il dualismo di Bergson lasciava insoluto, è al filosofo francese che Lévinas continua, tuttavia, a rivolgersi quando si tratta di provare a sradicare l'«intellettualismo filosofico»⁷⁶ che avrebbe impedito a Husserl di penetrare a fondo la storicità del vissuto.

Più specificamente, se da un lato il metodo della riduzione, come inversione dell'atteggiamento tipico della psicologia naturalista, è riconosciuto da Levinas in ciò che di rivoluzionario comporta per la risalita al vero senso del mondo come “tessuto concreto” della coscienza pura, dall'altro, è la mancata comprensione della “situazione” dell'“*homo philosophus*” operante questa “messa tra parentesi”, che avrebbe reso l'intuizione husserliana una «réflexion sur la vie [...] trop séparée de la vie elle-même»⁷⁷. Un atto che, come gesto di libertà puramente teorico, resterebbe cioè indipendente da questa modalità specifica dell'uomo di trovarsi, sempre, in un dato momento della propria esistenza individuale, impossibile da neutralizzare⁷⁸.

La totale adesione lévinasiana alla battaglia intrapresa da Husserl, sin dalle *Ricerche Logiche*⁷⁹ (1900-1901), contro la naturalizzazione della coscienza, si accompagna, dunque, a un deciso rifiuto per la centralità assegnata alla rappresentazione come condizione ultima di tutti gli atti coscienziali, compresi quelli volitivi e affettivi. Sebbene l'intenzionalità si configuri come il più potente strumento per scardinare i presupposti dello psicologismo, che avrebbe sottratto ogni potere d'iniziativa alla coscienza e ne avrebbe fatto un mero ricettacolo di stati psichici, dalla lettura di Lévinas, emerge, immediatamente, un radicale disappunto per alcune aporie della teoria husserliana

⁷⁵ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition...*, cit., p. 219.

⁷⁶ Ivi, p. 67.

⁷⁷ Ivi, p. 203.

⁷⁸ In *L'œuvre d'Edmond Husserl* questo aspetto sarà ribadito da Lévinas, il quale se da un lato esalta la riduzione come “une possibilité concrète en chacun de nous, plus concrète, plus intime que notre nature humaine”, dall'altro continua a denunciare: “Comment cette individualité de la conscience en général, débarassée cependant de toute “facticité” de la naissance et de la mort est-elle possible – c'est là un problème que Husserl ne pose pas [...]” (E. Lévinas, *L'œuvre d'Edmond Husserl*, cit., p. 39).

⁷⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik* (1900), in *Husserliana*, vol. XVIII, a cura di E. Holenstein, Nijhoff, Den Haag 1975; tr. it. *Ricerche Logiche*, vol. I, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968 ; E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901), in *Husserliana*, vol. XIX, a cura di U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984; tr. it. *Ricerche Logiche*, vol. II, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.

dell'intuizione. Una su tutte, quella legata al primato assegnato al *Vor-stellung*, l'atto di messa in presenza dell'oggetto al pensiero da cui consegue la tendenza a ricondurre ogni contenuto intuito a una dimensione, prima di tutto, cognitivamente rappresentata.

In altri termini, se l'intuizionismo husserliano pare restare confinato in una dimensione puramente conoscitiva ciò è precisamente perché, per Husserl, «ogni vissuto intenzionale è un atto oggettivante oppure ha un atto di questo genere al proprio "fondamento", ovvero [...] esso ha necessariamente in sé come *elemento costitutivo* un atto oggettivante»⁸⁰. Da cui l'idea secondo la quale anche gli atti non posizionali come il desiderio o l'amore, che rientrano nella sfera del vissuto affettivo, sarebbero subordinati a una preventiva rappresentazione dell'oggetto voluto e sentito, nonché al momento *dossico* del vissuto intenzionale.

È tale predominio dell'intenzionalità rappresentativa che, secondo la lettura proposta da Lévinas, avrebbe condotto il filosofo tedesco a non problematizzare la situazione dell'«*homme vivant dans un monde*»⁸¹ nell'esercizio della riduzione fenomenologica, procedendo, così, al disconoscimento della struttura originariamente storica e temporale della coscienza. Tutto accade, cioè, come se la sospensione dell'atteggiamento naturale, che costituisce il presupposto indispensabile per l'accesso al regime purificato della coscienza, avvenisse al prezzo di una certa riluttanza ad accettare la vita pratico-affettiva del soggetto meditante.

Se la specificità stessa del metodo husserliano è contenuta nella riduzione come unica possibilità di apertura al dominio della fenomenologia trascendentale, è chiaro che la presa di posizione del giovane Lévinas costituisca un punto di frattura irreparabile rispetto alla tradizione ereditata⁸². Tuttavia, a ben guardare, ciò che è in questione, qui, non è tanto la riduzione in quanto operazione che consentirebbe allo sguardo coscienziale di disporsi, senza pregiudizi, alle «sinuosités» del «*réel concret*»⁸³ e risalire alla sua essenza, quanto, piuttosto, la prospettiva chiaramente epistemologica con la quale Husserl avrebbe finito per immobilizzare questa stessa realtà, pretendendo per essa una validità *sub specie aeternitatis*.

Da questo punto di vista, è significativo notare che il suolo fenomenologico nel quale Lévinas si muove, era stato già, per certi versi, preparato da Lev Shestov. Collocato da Spiegelberg tra quel gruppo di intellettuali di formazione tedesca che, migrati dall'Europa dell'Est a Parigi negli anni '20, avrebbe contribuito in maniera notevole alla diffusione del pensiero di Husserl in Francia, il filosofo russo aveva denunciato in *Memento Mori*:

⁸⁰ Id., *Ricerche Logiche*, vol. II, cit., p. 279.

⁸¹ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition...*, cit., p. 221.

⁸² Si veda su questo la puntuale analisi di S. Strasser, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, in «*Revue Philosophique de Louvain*», 25 (1977), pp. 101-125, cfr. in particolare p. 103.

⁸³ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition...*, cit., pp. 218 e 219.

Rien n'arrête Husserl dans son effort pour faire de la philosophie la science des vérités absolues. Sa théorie de la connaissance étend ses droits non seulement sur les sciences naturelles et mathématiques: elle prétend imposer ses directives à l'histoire, et régir par conséquent toutes les manifestations de l'esprit humain. Husserl ne veut pas écouter les enseignements de l'histoire, c'est elle, au contraire, qui doit accepter son enseignement⁸⁴.

Sullo sfondo di una profonda ammirazione per il tentativo di scardinare lo scetticismo soggettivistico proprio a ogni forma di relativismo, in questo articolo, pubblicato nel 1926 per la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Shestov non esita, tuttavia, a polemizzare con l'estremo razionalismo che domina l'ideale di filosofia come scienza rigorosa. In questo senso, sebbene Spiegelberg consideri quella del filosofo russo una mera operazione di mediazione, in realtà, qui si potrebbe già parlare di un'appropriazione creativa della fenomenologia⁸⁵.

La prima edizione di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, del 1911, viene assunta da Shestov come il manifesto della scuola fenomenologica⁸⁶ nonché come fonte da cui partire per leggere l'intera opera di Husserl alla luce del progetto di fondazione di una teoria della conoscenza che punti all'oggettività universale.

Secondo l'interpretazione proposta in *Memento mori*, la polemica husserliana contro lo psicologismo avrebbe avuto come conseguenza quella di elevare la fenomenologia dal suolo delle singolarità inerenti al mondo fattuale e di relativizzarle in nome degli imperativi assoluti di una ragione incapace di dialogare con il carattere contingente dell'esistenza. Sebbene le accuse di Shestov non siano assimilabili agli argomenti che Lévinas, a distanza di qualche anno, avrebbe sostenuto contro l'"intellettualismo" di Husserl⁸⁷, una certa prossimità d'intenti affiora, in particolare, in ciò che concerne la contestazione del privilegio accordato alla "coscienza teoretica":

[...] Que la réalité individuelle est l'ennemie irréconciliable de la raison, – cela [...] est une vérité aussi évidente [...] que la vérité du principe de contradiction. Tout ce qui est réel, tout ce qui existe «hic et nunc» (comme s'exprime Husserl), est aux yeux de la raison *absurdité pure*, que rien ne peut justifier⁸⁸.

La portata esistenzialista di questa critica risiede nell'insistenza sull'impossibilità che il sentimento "oscuro" della vita, acuito dalla presa di coscienza del carattere scandaloso dei fatti storici del XX

⁸⁴ L. Chestov, B. de Schlœzer, *Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl)*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 101 (1926), pp. 5-62., citata p. 51, tr. it. *Memento Mori*, in *Contra Husserl. Tre saggi filosofici*, a cura di F. Déchet, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 33-94.

⁸⁵ Si veda, a esempio, N. Monseu, *Les Usages de L'intentionnalité: Recherches Sur Le Première Réception de Husserl en France*, Peeters, Louvain 2005. Cfr., in particolare, il capitolo dedicato a *Chestov et l'accusation de rationalisme*, pp. 79-162.

⁸⁶ Ivi, in particolare p. 93.

⁸⁷ Specifica Lévinas: «Les deux articles que M. Schestov a consacrés dans la "Revue Philosophique" à Husserl [...] s'attaquent à l'intellectualisme husserlien. Ils nous semblent viser un point, par où l'intellectualisme de Husserl résiste le mieux: ses arguments contre le psychologisme naturaliste et sceptique. Ce que nous relevons comme intellectualisme chez Husserl est d'un tout autre ordre ; au point de vue auquel nous nous sommes placé, nous, le scepticisme lui-même, ne serait pas nécessairement anti-intellectualiste» (E. Lévinas, *Théorie de l'intuition...*, cit., p. 220, nota II.)

⁸⁸ L. Chestov, B. de Schlœzer, *Memento Mori*, cit., pp. 39-40.

secolo, possa trovare spazio nella legalità dell'ordine ideale su cui si fonda la gnoseologia di Husserl.

La lettura proposta da Lévinas è, senza dubbio, meno tranciante ma pare condividere, con quella di Shestov, il sostanziale disinteresse, misto a un certo disappunto, per la finalità scientifica che aveva mosso gli intenti originali dell'impostazione filosofica husserliana:

La vie, où il faut chercher l'origine du réel – des objets de la perception comme des objets des sciences – révèle un caractère historique, dans le sens où l'on dit que «tout homme a une histoire». [...] Cette historicité, d'autre part, n'est pas une propriété seconde de l'homme, qui d'abord existerait, ensuite deviendrait temporel et historique, – mais l'historicité et la temporalité forment la substantialité même de sa substance⁸⁹.

Quel rapporto dell'uomo al suo destino, che Lévinas aveva identificato con il fondamento della libertà metafisica in Bergson, sarebbe stato, al contrario, trascurato dall'«attitude supra-historique»⁹⁰ contenuta nello spirito generale dell'opera di Husserl. Al di là dei limiti sottesi alla nozione di *élan vital*, di cui Lévinas non esiterà a denunciare, in seguito, la possibile compromissione con una forma di «panthéisme impersonnaliste»⁹¹, ciò che egli sembra voler trattenere, della “metafisica della vita” di memoria bergsoniana, è la sua capacità di far affiorare, dietro al «dogmatique né»⁹², che sceglie di astrarsi “*bruscamente*” dal mondo per osservarsi vivere, l'*homo faber* situato «au milieu de ses propres produits»⁹³.

Là dove il primato della rappresentazione, assunta da Husserl come fondamento di tutti gli atti di coscienza, ne avrebbe pregiudicato la sostanziale storicità, ecco come Lévinas, in una prospettiva di sapore “realista”, insiste sul valore affettivo e usuale che determina l'originaria attitudine relazionale della soggettività verso l'esteriorità: prima di diventare il correlato di un atto teoretico – questiona retorico il filosofo francese – il mondo «ne se présente-t-il pas, dans son être même, comme un centre d'action, comme un champ d'activité ou de *sollicitude* [...]?»⁹⁴.

«Pour l'immense majorité des idées générales – avrebbe risposto Bergson – c'est l'intérêt de la société avec celui des individus, ce sont les exigences de la conversation et de l'action, qui président à leur naissance»⁹⁵. Ancora una volta, tra le pieghe della posizione lévinasiana è facilmente riconoscibile la presenza di Heidegger, ma i passaggi citati aiutano certamente a prendere coscienza di quanto l'interpretazione della fenomenologia nel prisma del bergsonismo, avesse fertilizzato già,

⁸⁹ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition...*, cit., pp. 220-221.

⁹⁰ Ivi, p. 221.

⁹¹ Id., *Le Temps et l'Autre* (1948), Puf, Paris 1991, p. 86, tr. it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F.P. Ciglia, Il melangolo, Genova 1997.

⁹² Id., *Théorie de l'intuition...*, cit., p. 222.

⁹³ Id., *Carnets de captivité*, cit., p. 219.

⁹⁴ Id., *Théorie de l'intuition...*, cit., p. 174.

⁹⁵ E. Bergson, *La pensée et le mouvant*, cit., p. 44.

in maniera significativa, lo spirito anti-teoreticista in cui sorge e del quale si nutre “le tournant français” della filosofia.

Una svolta che Havet, nel suo *compte-rendu* sulla situazione filosofica francese tra le due guerre, fa risalire alla sovversione del rapporto tra idea e realtà, operata, accanto a Bergson, dalla speculazione di Maurice Blondel, di cui *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* forniva, nel 1893, una delle più solide testimonianze: «en faisant [de la philosophie] une *vie* et non une *vue*, une *pratique* et non une *théorie de la pratique*»⁹⁶ – scrive Havet – Blondel avrebbe ridefinito il senso stesso dell'attività filosofica, diventando, così, uno dei precursori della specifica inflessione pragmatica che il movimento fenomenologico assumerà in Francia.

Dal primato della logica deduttiva che sfugge, di necessità, alla prova dei fatti, all'identificazione, nell'azione, dell'unico punto di convergenza tra vita e pensiero, il rovesciamento blondeliano provava a restituire al concreto la propria dignità ontologica e s'inseriva in un retroscena culturale mosso dall'esigenza di aggirare la vocazione per la conoscenza pura propria della tradizione accademica francese della prima decade del ventesimo secolo.

1.5 Per una coscienza a-teoretica. Sulla transitività dell'intenzione

La disamina critica condotta da Lévinas ne *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* pare in effetti essere tributaria di questa volontà di integrare la conoscenza analitico-concettuale con i dati “esistenziali” messi a disposizione dall'esperienza vissuta. La ricchezza dell'opera risiede precisamente nel tentativo di riarticolare lo spinoso rapporto tra teoria e prassi sullo sfondo di una rilettura della fenomenologia, volta a porre in rilievo la precedenza della vita sul pensiero rappresentativo.

Se è in particolar modo attorno all'interpretazione delle nozioni di intenzionalità e di riduzione che si gioca, per il filosofo francese, la possibilità che una via mediana tra l'empirismo naturalista e l'idealismo trascendentale sia finalmente tracciata, l'equilibrio è delicatissimo poiché si tratta di bilanciare il rapporto soggetto-mondo senza che uno dei due poli della correlazione finisca con il prevalere sull'altro. Tutto il lavoro ermeneutico di Lévinas è diretto, per l'appunto, a valorizzare la convergenza tra pensiero ed esistenza presupposta dalla nozione d'intenzionalità.

Avere coscienza di qualcosa non significa, primariamente, disporsi dinnanzi all'oggetto per procedere a una sintesi concettuale di esso poiché l'atto intenzionale rivela già in sé la verbalità dell'essere. In ogni percezione, ricordo, volizione, giudizio, è implicito un evento d'esistere dal

⁹⁶ J. Havet, *La tradition philosophique française entre les deux guerres*, in M. Faber (sous la direction de), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, PUF, Paris 1950, pp. 1-33, citata p. 7, (parentesi mia).

momento che la coscienza è transitivamente rivolta alla cosa, o, per meglio dire, si trova come interpellata da essa nella totalità del proprio essere: « La pensée n'est pas seulement un attribut essentiel de l'être; être c'est penser. Dès lors la structure transitive de la pensée caractérise l'acte d'être»⁹⁷.

Con queste parole, tratte da *De la description à l'existence* – saggio del 1949, che condensa molte delle acquisizioni teoriche sulla fenomenologia già embrionalmente presenti ne *La Théorie de l'intuition* – Lévinas insiste, ancor più esplicitamente, sul fatto che nella nozione di intenzionalità sarebbero già contenute le premesse necessarie per orientare l'orizzonte filosofico in direzione dell'esistenza.

In tal senso, ciò che avrebbe consentito a Husserl di non ricadere, pur partendo da Descartes, nella sostantività della “res cogitans” risiede precisamente nel fatto di aver messo in luce la struttura ontologica della coscienza e di aver posto, così, le basi per stabilire quell'equivalenza tra l'atto di pensare e l'atto di esistere che solo l'intenzionalità intesa come transitività può portare a compimento. Spingendo la fenomenologia trascendentale oltre i propri confini, Lévinas sceglie dunque di individuare nell'accadere, privo di fondamento, della relazione intenzionale, la natura puramente evenemenziale della soggettività così come essa sarebbe stata recepita da Heidegger e, in seconda istanza, dall'esistenzialismo francese⁹⁸. Lettura audace, che necessita, tuttavia, per legittimarsi, di un preventivo *labor limae*, finalizzato a stemperare alcune affermazioni husserliane dall'intonazione ancora troppo idealistica.

In effetti, se, da un lato, l'*epoché* appare, agli occhi di Lévinas, lo strumento indispensabile del quale Husserl si sarebbe servito per stabilire quell'identità tra “essere” ed “essere vissuto” (in cui è contenuta la verità dell'io che emerge dalla sua naturalità), dall'altro, se, a seguito di tale atteggiamento fenomenologico, «nous nous bornons à décrire la constitution de l'objet dans une conscience individuelle, dans un “ego”, nous n'aboutirons pas à l'objet tel qu'il est dans la vie concrète, mais à une abstraction»⁹⁹.

Per quanto necessaria, dunque, la conversione dello sguardo dell'io meditante, nella proposta fenomenologica di Husserl, sembrerebbe condurre a un epilogo non condiviso dal suo interprete: la scoperta di una generalità eidetica guadagnata grazie a un processo di astrazione dell'individualità fattuale. Ecco il motivo per il quale la propensione husserliana a identificare il rapporto del soggetto all'oggetto con un atto di visione, culminante nel raggiungimento di un'evidenza completa, non

⁹⁷ E. Lévinas, *De la description à l'existence* (1949), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 91-107, citata p. 98, tr. it. *Dalla descrizione all'esistenza*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 103-122.

⁹⁸ Sul punto, si vedano, in particolare, le pp. 98 e 99 di *De la description à l'existence*, cit.

⁹⁹ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition*, cit., pp. 214-215.

permetterebbe di cogliere, a pieno, che «l'existence du monde a une structure riche»¹⁰⁰; struttura che resta certamente dipendente dal suo modo di donarsi alla coscienza ma che eccede, tuttavia, i poteri costituenti di quest'ultima.

Ora, che «la pensée essentielle de Husserl consiste à affirmer le primat des essences inexactes, morphologiques, sur les essences exactes, mathématiques»¹⁰¹ è un dato che Lévinas non ignora affatto. Al contrario, per il filosofo francese, il merito della distinzione husserliana tra l'atto idealizzante, fondato su un modello di conoscenza di tipo geometrico e l'atto intuitivo-ideativo, capace di tradurre «tout ce qu'il y a de mobile, de continu et de vague dans le réel»¹⁰² risiede proprio nell'accettare quella "certa" imprecisione degli oggetti individuali che ne determina l'aspetto vivente.

La riabilitazione, nell'ordine della percezione, delle essenze inesatte si rivela in effetti determinante alla fondazione di una conoscenza scientifica che, lungi dal configurarsi come dominio di pure idealità, resta inseparabile dall'effettività del dato empirico. È qui che Husserl sarebbe riuscito ad andare più lontano di Bergson: «L'intuition peut être ideative sans, pour cela, fausser le sens du réel concret»¹⁰³. Porre le essenze morfologiche come risorsa prima della produzione di essenze esatte significa, dunque, voler restare fedeli al divenire in senso bergsoniano, senza che l'esito del processo di idealizzazione si traduca, di necessità, in un'alterazione della realtà.

La possibilità che l'imprecisione percettiva entri a far parte, a pieno titolo, della struttura costitutiva del fenomeno è il più significativo sintomo dell'intersezione tra l'intellegibilità e la vita che la filosofia husserliana si sforza di raggiungere.

Tuttavia, anche in questo caso, la vena critica di Lévinas non tarda a manifestarsi:

Mais, ici encore, on pourrait reprocher à Husserl son intellectualisme. S'il est arrivé à l'idée, si profonde, que, dans l'ordre ontologique, le monde de la science est postérieur au monde concret et vague de la perception, et dépend de lui, il a peut-être eu tort de voir, dans ce monde concret, un monde d'objets perçus avant tout¹⁰⁴.

Che la ragione scientifica, per Husserl, non possa pretendere per sé alcun carattere di assolutezza è un'evidenza che riposa, ancora un volta, sull'impossibilità di costruire degli assiomi circa un qualsiasi oggetto d'investigazione, senza procedere a una preventiva elucidazione del senso di questo stesso oggetto, nonché del modo in cui esso si costituisce nella coscienza. Da cui l'idea, condivisa da Lévinas, secondo la quale l'universo conoscitivo delle scienze è destinato a restare sempre subordinato alla mutevolezza e alla contingenza che ineriscono alla vita.

¹⁰⁰ Ivi, p. 76.

¹⁰¹ Ivi, p. 172.

¹⁰² Ivi, p. 173

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Ivi, p. 174.

Ma, al tempo stesso, l'individuazione, nell'esperienza sensibile, della risorsa prima di ogni atto significativo della coscienza, non basterebbe a scongiurare l'interporsi della teoria nel contatto tra *visant* e *visé*. Sotto accusa, l'inflessione prevalentemente riflessiva implicata dalla percezione come atto del prendere, dell'afferrare la cosa – secondo quanto suggerito dall'etimo latino *per-capio* – per porsi davanti e comprenderla.

In effetti, la specificità dell'interpretazione lévinasiana della fenomenologia, che comincia a emergere già in questa primissima fase della speculazione, risiede nell'idea che ogni comprensione non può non restare tributaria di un'attitudine più originaria, che si muove sul terreno del pre-logico e inficia, di necessità, il preteso disinteresse con il quale lo sguardo del fenomenologo si sforza di disporsi al di sopra delle singolarità sociali e storiche.

Là dove, secondo quanto si legge nel primo libro di *Idee per una fenomenologia pura*, «appartiene all'essenza di ogni vissuto intenzionale, qualunque cosa si possa trovare nella sua compagine concreta, di avere almeno uno, ma normalmente più “caratteri posizionali”, [...] che unifica in sé e domina tutti gli altri»¹⁰⁵, la radicalizzazione in senso anti-idealista e transitivo che Lévinas apporta alla nozione husserliana di intenzionalità si dà con evidenza.

In effetti, nel momento in cui l'esteriorità viene fatta dipendere, di necessità, da un atto posizionale del soggetto, la filosofia di Husserl, nonostante la dichiarata fedeltà alla legge della correlazione, sembrerebbe scivolare verso un sostanziale immanentismo. Prova ne sia il paragrafo 49 delle *Idee*, nel quale si trova esplicitamente teorizzata l'ipotesi, di difficile interpretazione, di una coscienza senza mondo. Si tratta di uno dei passaggi che è costato a Husserl le più pesanti accuse di idealismo. Eppure, la disapprovazione di Lévinas non è rivolta all'idea secondo la quale l'oggetto, concepito in senso fenomenico, non può che darsi come correlato della coscienza ma verte, piuttosto, sul fatto che nell'ipotesi husserliana sarebbe precisamente messo in scacco «le *mode d'exister* de la conscience comme intentionnalité»¹⁰⁶.

È allora la necessità di essere «più espliciti» (di quanto Husserl non lo sia stato) che guida l'intero impianto della tesi sostenuta ne *La Théorie*: cioè a dire, interpretare i “problemi costitutivi” non sotto il profilo della teoria della conoscenza, ma, piuttosto, nella loro portata ontologica, per porre innanzi tutto in rilievo il senso dell'esistenza dell'essere, e per mostrare il legame inscindibile che unisce la trascendenza e la vita. D'altronde,

Les caractéristiques inhérentes aux choses – specifica Lévinas – qui font qu'elles nous importent, qu'elles nous sont chères, que nous les craignons, que nous les voulons etc- ces caractéristiques ne doivent pas être exclues de la

¹⁰⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), vol. I, in *Husserliana*, vol. III/I, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976, tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. Costa, Mondadori, Milano 2008., p. 292.

¹⁰⁶ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition...*, cit., p. 80.

constitution du monde, ne doivent pas être uniquement attribuées à la réaction «toute subjective» de l'homme qui est dans le monde. Puisqu'elles se donnent dans notre vie comme corrélatives des intentions, il faut les considérer comme appartenant à la sphère objective ¹⁰⁷.

La coscienza è, *ipso facto*, rivolta all'esteriorità e questo non perché possa impadronirsene nei modi di un'assimilazione di tipo dialettico, ma affinché ne possa "vivere", rinunciando alle proprie pretese di sintesi. La rivendicazione lévinasiana di una maggiore reciprocità tra la sfera coscienziale e quella oggettuale si configura dunque come un invito a rispettare l'*essere* della percezione nel suo donarsi indipendentemente da ogni preventivo atto di identificazione. In questo passaggio, di chiara intonazione heideggeriana, sembrano contenute già le condizioni per quel rovesciamento dell'intenzionalità oggettivante – nella quale, in seguito, sarà letta più esplicitamente la traccia del "riposo" del Medesimo in se stesso a svantaggio dell'apertura sull'alterità – in intenzionalità affettiva, che pare delineare la specificità del cammino filosofico lévinasiano.

Non è un atto riflessivo di messa in presenza dell'oggetto intenzionato a rivelare il mondo all'io, poiché il desiderato, il temuto, lo sperato, nonostante restino passibili di ricevere un'attribuzione di significato e trasformarsi in rappresentazioni stabili della coscienza, sono fenomeni, prima di tutto, vissuti.

Si tratta di una rivisitazione fondamentale in quanto in essa sono contenute delle significative anticipazioni sul ruolo che Lévinas farà giocare alla dimensione intenzionale nella determinazione dello statuto della corporeità. In effetti, se la disamina finora condotta può essere parsa una deviazione rispetto al focus attorno al quale intende articolarsi questo lavoro, a giustificare un così vivo interesse per la *Théorie de l'intuition*, è la convinzione che in questo testo giovanile, troppo spesso sottovalutato dalla letteratura critica, siano affermati, *in nuce*, i tratti di una fenomenologia che non può non individuare nel corpo l'esclusiva risorsa del rapporto intenzionale e affettivo dell'io con il mondo.

Il confronto con Husserl qui intrapreso da Lévinas si rivela essenziale per cogliere la genesi di un nuovo sguardo filosofico, che, mentre prova a preservare la specificità dell'umano dal materialismo *grossier* delle scienze della natura, rifiuta, al tempo stesso, la ricaduta idealistica in una concezione della conoscenza disancorata dalla prova carnale e storica della vita.

Nello scardinare i fondamenti teorici dell'idealismo husserliano, *La Théorie de l'intuition* lascia intravedere, in effetti, la nozione di "intenzionalità incarnata" che, a distanza di qualche anno,

¹⁰⁷ Ivi, p. 74.

Lévinas avrebbe teorizzato in reazione alla purezza dell'ego trascendentale nel suo esercizio attivo di presa sul reale¹⁰⁸.

Comincia a sgretolarsi, per questa via, la vigilanza della coscienza, chiamata a supporto di un ottimismo razionalista che cercherebbe ancora un *fundamentum inconcussum* mentre l'umanità dell'umano deborda la sincronicità dell'intenzione e non può che manifestarsi come pura an-archia: «temporalité du temps échappant [...] de par son laps, à toute activité de représentation»¹⁰⁹.

1.6 Riduzione e incarnazione. L'aporia di Ideen I

La grande assente, nel quadro generale de *La Théorie de l'intuition*, parrebbe essere una vera e propria riflessione sul corpo. Per tentare di fornire una plausibile risposta e meglio circoscrivere la problematica sembra dunque necessario ridare la parola a Husserl stesso. Nel primo volume di *Idee* – che rappresenta l'oggetto privilegiato dell'esegesi lévinasiana del 1930 unitamente alle *Recherche Logiche* – la necessità di delimitare la “regione” della coscienza pura, assunta come quel *residuo fenomenologico* che permane a seguito della sospensione di ogni tesi d'esistenza della realtà mondana, s'incrocia con il progetto più generale di Husserl: elaborare una fenomenologia come scienza d'essenze in risposta al dominio contingente della “generalità fattuale”¹¹⁰.

La messa fuori circuito, attraverso l'intervento dell'atteggiamento riflessivo giudicante, dell'attitudine naturalista, che sempre rivolge lo sguardo ai meri dati di fatto, coincide, almeno fino al paragrafo 53, con un'assolutizzazione e de-mondanizzazione della coscienza che è chiamata ad assumere su di sé la funzione della costituzione. In questa prospettiva, la natura materiale non è negata ma, piuttosto, re-inclusa in senso intenzionale nella coscienza a titolo di correlato noematico. Dopo aver esplicitato le tappe di questo movimento inclusivo per il quale l'essere trascendente è ricondotto alla sfera d'immanenza della coscienza pura, si tratta di comprendere in che modo questa stessa coscienza possa iscriversi nel “mondo reale” cioè «acquistare il carattere della trascendenza»¹¹¹.

È a questo punto che Husserl si trova a dover affrontare la questione dello statuto delle cosiddette “realtà animate” a partire dalla seguente constatazione posta ad apertura del già citato paragrafo 53: «Il mondo nella sua totalità non è soltanto fisico, ma psicofisico. Esso deve includere – ciò è

¹⁰⁸ Cfr. R. Vasey, *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 2 (1980), pp. 224-239.

¹⁰⁹ E. Lévinas, *De L'Un à l'Autre. Transcendance et Temps*, in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, pp. 153-175, citata p. 164, tr. it. *Dall'Uno all'Altro. Transcendenza e tempo*, in *Tra Noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp.169-191.

¹¹⁰ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol.I, cit., p. 6.

¹¹¹ Ivi, p. 135.

innegabile – tutte le correnti di coscienza legate a corpi animati»¹¹². In altri termini, il problema è quello di ritrovare un punto di conciliazione tra la sfera dell'ego trascendentale costituente, in quanto fonte prima di ogni donazione di senso al mondo esistente, e la sua dimensione psico-fisica. La coscienza, riconosce infatti Husserl, può essere colta come «coscienza umana e animale in senso reale soltanto grazie a un rapporto empirico con il corpo vivo, e soltanto così può occupare un posto nello spazio e nel tempo della natura, nel tempo che si misura fisicamente»¹¹³.

Tra il carattere di universalità e necessità proprio al dominio del trascendentale e la fattualità e la contingenza dell'empirico bisogna dunque stabilire un ponte. Questo, lo scenario che fa da sfondo alla tematizzazione dell'incarnazione in *Idee I*.

È per rendere ragione dell'intreccio tra la coscienza e il corpo vivo, che Husserl interpella quella specie particolare di esperienza chiamata appercezione, modo di apprensione attraverso la quale le due datità in questione, fino a questo momento rese oggetto di una scissione radicale in senso cartesiano, possono così ricongiungersi. La preoccupazione principale che domina l'analisi husserliana è, ancora una volta, la messa in rilievo dello scarto che separa l'atteggiamento psicologico da quello propriamente fenomenologico. Là dove la psicologia si rivolge direttamente ai vissuti come a una «sequenza di stati di coscienza di un uomo o di un animale»¹¹⁴, la fenomenologia pone il suo sguardo al vissuto come dato assoluto «ma nel *medium* di una apprensione la cui funzione consiste nell'animarlo, nell'annunciare una sequenza di stati di un soggetto egologico umano nel loro legame con il corpo vivo che si manifesta»¹¹⁵.

Ne *La Théorie*, seppur *en passant*, Lévinas non pare sottovalutare il ruolo accordato da Husserl al problema dello psico-fisico, come dimostra l'apertura del seguente interrogativo, cui i successivi lavori del filosofo francese proveranno a dare risposta: «quant au rapport de la conscience au corps [...] le problème nous semble se réduire à savoir ce que signifie ce rapport: c'est-à-dire comment il se constitue dans la vie transcendantale»¹¹⁶.

È qui che il ricorso alla riduzione viene riconosciuto da Lévinas in ciò che di positivo comporta per il superamento dell'attitudine psicologista: è solo sul piano di una coscienza fenomenologicamente ridotta e non, al contrario, sul piano di una coscienza empirica confusa con una cosa tra le altre, che Husserl sarebbe potuto giungere a interrogare, dalla giusta prospettiva, la relazione dell'anima e del corpo.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Ivi, pp. 135-136.

¹¹⁴ Ivi, p. 137.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition...*, cit., p. 213.

Una volta sospeso l'oggettivismo spontaneo tipico dell'analisi psicologica, che ridurrebbe l'uomo a un essere naturale, a un frammento di mondo «aussi bien que les montagnes et les arbres»¹¹⁷, il corpo non cade, infatti, sotto i colpi dell'*epoché*, ma riappare nella sua più veritiera e originaria natura: esso, non omette di rilevare Lévinas in sostanziale accordo con la posizione del maestro, «se constitue d'abord par un ensemble des Erlebnisse, des sensations internes, des actes cénesthésiques; et il nous est aussi donné comme un objet intentionnel d'une structure spécifique, jouant un rôle privilégié dans la totalité de l'expérience»¹¹⁸.

Si tratta di un'osservazione che, per il momento, resta abbastanza generica e non verrà ulteriormente sviluppata nel corso del testo ma rappresenta, al tempo stesso, un'indicazione cruciale in quanto consente di cogliere la peculiarità che Lévinas, sulla scorta di Husserl, conferisce al corpo soggettivamente vissuto dall'ego rispetto all'impersonalità del *Körper* assunto nella sua connotazione puramente fisicalistica.

Ecco in che modo il potere astrattivo della riduzione, se da un lato traduce un gesto di libertà puramente teorico, dall'altro conduce alla rivelazione di quell'unità psicofisica in cui è contenuto il senso stesso della soggettività vivente. Appare tuttavia sorprendente che, se in altri luoghi del testo il giudizio di Lévinas circa l'intellettualismo di Husserl è tranciante, il residuale cartesianesimo con il quale il filosofo tedesco tratteggia il rapporto della coscienza con il corpo non venga problematizzato. Ancor più se si considera tutta l'ambiguità contenuta nel seguente passaggio del paragrafo 54 di *Idee I*, che non dev'essere certo sfuggito a una lettura attenta come quella lévinasiana e che passa, inspiegabilmente, sotto silenzio: «È senza dubbio pensabile una coscienza senza corpo vivo e, per quanto suoni paradossale, priva di psiche, impersonale, ossia una corrente di vissuti in cui non si costituiscono le unità d'esperienza intenzionali che si chiamano corpo vivo, psiche, soggetto egologico empirico»¹¹⁹.

L'unità psicofisica resa intellegibile sul piano fenomenico nel paragrafo appena precedente, sembra qui venir rimessa in discussione e ciò a testimonianza del fatto che, in questa fase della speculazione husserliana, se il corpo fa la sua breve apparizione, è meno per approfondire la portata dell'esperienza sensibile che per meglio rivendicare i diritti della fenomenologia trascendentale sull'empirismo.

Lo scopo ultimo sotteso all'ipotesi di una coscienza disincarnata è di nuovo la necessità di insistere sulla differenza tra il vissuto psicologico trascendente (e dunque relativo) e il vissuto trascendentale assoluto.

¹¹⁷ Ivi, p. 204.

¹¹⁸ Ivi, pp. 212-213.

¹¹⁹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, cit., p. 138.

Husserl deve accettare che, quand'anche la natura fisica e il mio corpo vivo venissero annientati, «per quanto le compagini del vissuto possano in conseguenza di ciò essere alterate, la mia coscienza rimarrebbe una assoluta corrente di vissuti che conserva la sua propria essenza»¹²⁰. L'incarnazione resta un fenomeno di natura puramente accidentale, che può avere luogo solo al prezzo di una sostanziale alienazione della coscienza trascendentale¹²¹.

Tuttavia, l'apparizione, in Francia, delle *Méditations cartésiennes*, nel 1931, rappresenterà un evento memorabile proprio in quanto consentirà di prendere la misura di quanto l'affermazione di una coscienza disincarnata e sufficiente a se stessa non rappresentasse, per il fenomenologo tedesco, che un'ipotesi provvisoria.

La cautela con la quale Lévinas si limita, nel 1930, a delineare, senza una particolare distanza critica, la dimensione del *Leib-Körper* quale emerge dal primo volume di *Idee*, trova forse, in questo dato, una sua plausibile giustificazione. Nel 1929, il filosofo francese aveva infatti avuto modo di assistere alle conferenze tenute da Husserl alla *Sorbonne* ed è assai presumibile che, durante la stesura della sua tesi di dottorato, fosse già impegnato con il lavoro di curatela e co-traduzione, assieme a Gabrielle Peiffer, del testo che ne aveva costituito l'impianto e che sarebbe stato editato, per l'appunto, l'anno seguente.

La *Théorie de l'intuition* lascia chiaramente intendere che Lévinas fosse ben consapevole del fatto che il risvolto solipsistico della riduzione egologica non potesse rappresentare l'esito definitivo della fenomenologia trascendentale. I “lavori inediti” di Husserl non sono passibili di essere commentati prima della loro pubblicazione, e Lévinas può anticipare: «il faut aussi découvrir les “autres”, le monde intersubjectif. [...] L'étude de cette *Einfühlung*, [...] la description du rôle qu'y jouent la perception de notre corps et son analogie avec le corps d'autrui, l'analyse de la vie, manifestant dans cet autre corps, un type d'existence analogue au mien [...] ont été examinés»¹²².

L'impossibilità di fatto di rendere manifeste tali riflessioni sembrerebbe dunque impedire di pervenire a delle conclusioni definitive circa la fenomenologia husserliana del corpo. Di qui, più che probabile, l'assenza, almeno nel 1930, di una presa di posizione netta rispetto alla tematizzazione dell'incarnazione (letta quale processo di riunificazione della coscienza assoluta al *Leib* attraverso la mediazione di atto appercettivo; elemento che ne provverebbe, per l'appunto, l'inessenzialità).

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Cfr. L. Altieri, *Eidos et Pathos. Corporéité et signification entre phénoménologie et linguistique cognitive*, Zeta Books, Bucharest 2009, in particolare pp. 58-62.

¹²² E. Lévinas, *Théorie de l'intuition...*, p. 215.

2.1 *La nuova esegesi di Lévinas o «La ruine de la représentation»*

Nelle opere immediatamente successive a *La Théorie de l'intuition*, la centralità conferita da Lévinas alla pre-riflessività dei fenomeni corporali nella costituzione del senso dell'esistenza, è il sintomo, stranamente ignorato, tutto dentro all'esperienza dell'incarnazione.

Il fatto è che se, nei saggi degli anni '30 e '40, da *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme* a *De l'existence à l'existant*, l'eredità filosofica husserliana compare certo come un implicito ma resta sullo sfondo di un progetto speculativo autonomo, è ai commenti di esegesi della fenomenologia tedesca, risalenti agli anni '50 e '60, che occorre rivolgersi per provare a saldare, in seno alla rottura, i punti d'intersezione.

La fecondità dei "Commentaires nouveaux", raccolti e pubblicati in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, sta nel fatto che qui Lévinas, grazie anche alla possibilità di confrontarsi con la produzione inedita del maestro, rimasta inaccessibile fino ad allora, rivede consapevolmente le accuse di quell' "intellettualismo" costruito su un rigore filosofico incapace di distogliere lo sguardo dal progetto generale di una fondazione assoluta del sapere.

Per ricorrere all'eloquente titolo di uno dei più significativi tra questi "nuovi" saggi sulla fenomenologia, il *fil rouge* che domina l'analisi lévinasiana di questa fase è «la ruine de la représentation»¹²³. Ritorna, così, una delle questioni attorno alle quali aveva preso forma, nel 1930, la critica alla coscienza teoretica di Husserl: nell'attività rappresentativa, dalla quale consegue, di necessità, la costrizione dell'apparire nello spazio della pura presenza temporale, sono individuate le radici di tutta una tradizione di pensiero che, privilegiando lo sguardo come unica via d'accesso alla conoscenza, destina la verità a un orizzonte di astrazioni.

«La vie naïve de la représentation – denuncia con decisione Lévinas – rencontre des essence permanentes [...] et offertes dans un présent où elles se suffisent. [...] La représentation aborde les êtres comme s'ils se soutenaient entièrement par eux-mêmes, comme s'ils étaient des substances. Elle a le pouvoir de se désintéresser [...] de la condition de ces êtres»¹²⁴.

Il progetto di scardinare le pretese gnoseologiche della filosofia trascendentale, al fine di recuperare la *situazione* e la *storicità* del soggetto vivente, non può che fondarsi, dunque, sulle macerie della *rappresentazione*.

Si tratta, per Lévinas, di ripensare le basi del rapporto soggetto-oggetto e di chiedersi se, oltre i confini della correlazione, in cui è sempre contenuto il rischio di una riduzione dell'alterità alla sfera immanente della coscienza, la fenomenologia stessa non offra gli strumenti per condurre la

¹²³ Id., *La ruine de la représentation*, cit., pp. 125-135.

¹²⁴ Ivi, 127.

struttura relazionale più lontano della trasparenza del presente. La risposta giunge dalla sensibilità, della quale il filosofo francese pare scoprire adesso il ruolo centrale ch'essa riveste nella determinazione husserliana dell'attività intenzionale.

D'ora in poi, accanto all'«autore difficile», che avrebbe prediletto quello stato di «veille absolue»¹²⁵ che coincide con il potere di attualizzazione della coscienza rappresentativa, un'altra immagine di Husserl finisce con l'imporsi tra le pagine della “nuova” esegesi condotta da Lévinas. È bene precisare, tuttavia, che l'impianto critico sul quale si fondava la *Théorie de l'intuition* resta essenziale per giungere al cuore della rilettura lévinasiana dell'intenzionalità nel suo intrinseco legame con il sensibile.

Se uno degli obiettivi perseguiti nel lavoro di tesi del 1930, era stato quello di decretare la non intellegibilità dell'atto intenzionale se non come transitività, Husserl ha senza dubbio avuto il merito di scorgere nell'intenzionalità la natura stessa della coscienza, «d'autre part – aveva voluto precisare Lévinas – nous lui avons attribué *nécessairement* l'intentionnalité *transcendante*»¹²⁶.

Una *necessità*, quella della trascendenza, rivendicata al fine di limitare l'attività oggettivante della soggettività costituente e salvaguardare, a un tempo, l'autonomia dell'oggetto intenzionato e l'aspetto mai definitivamente compiuto dell'intenzione. A contestare la sovranità dell'atto rappresentativo sarebbe, infatti, quell'«orizzonte nebuloso»¹²⁷ di potenzialità che restano contenute in ogni apprensione attuale d'oggetto, inficiando la coscienza completa di esso.

A circa vent'anni di distanza, l'apertura della vita intenzionale agli orizzonti impliciti dell'esperienza vissuta, è letta come il naturale epilogo della “rovina” della rappresentazione:

L'intentionnalité désigne ainsi une relation avec l'objet, mais une relation telle qu'elle porte en elle, essentiellement, un sens implicite. La présence auprès des choses implique une autre présence auprès d'elles, qui s'ignore, d'autres horizons corrélatifs de ces intentions implicites et que la plus attentive et la plus scrupuleuse considération de l'objet donné dans l'attitude naïve, ne saurait découvrir¹²⁸.

Lo scenario non è mutato ma una più matura analisi della tradizione fenomenologica consente adesso a Lévinas di riconoscere tutto il valore che Husserl avrebbe conferito all'aspetto “latente” dell'apparire nella sua teoria dell'orizzonte coscienziale. Il fatto che ogni momento di vita di coscienza sia costituito da un orizzonte che muta in base al progredire dell'esperienza percettiva mette in scacco l'idea secondo la quale il soggetto potrebbe pervenire, per via rappresentativa, a fissare l'oggetto nella sua totalità. Nelle *Meditazioni cartesiane*, la scoperta husserliana delle

¹²⁵ Ivi, p. 130.

¹²⁶ Id., *Théorie de l'intuition...*, cit., p. 214.

¹²⁷ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 62.

¹²⁸ E. Lévinas, *La ruine de la représentation*, cit., p. 130.

potenzialità *implicite* nelle attualità coscienziali¹²⁹ è fondamentale proprio in quanto insegna che ogni esperienza predicativa, come a esempio quella del giudizio, necessita per sé una validazione preventiva, inseparabile dal momento sensibile della percezione.

Lungi dal configurarsi come mero susseguirsi di istanti separati tra loro, la coscienza è un flusso di atti intenzionali in continua evoluzione, che si articolano sulla base di sempre rinnovate impressioni. Agli occhi di Lévinas, la concretezza che Husserl rivendica per la vita dell'ego trascendentale non risiede altrove se non nel riconoscimento di questa struttura temporale per la quale ogni fase di coscienza attuale, ogni nuovo "ora", si riferisce al già trascorso della ritenzione e all'ancora a-venire della protenzione. L'entusiasmo per la centralità assegnata da Husserl all'"implicito" fenomenologico nel quale Lévinas individua una sorta di emancipazione dell'essere dalla funzione attiva della coscienza, si assesta nel riconoscimento di quel certo grado di passività che fa parte dell'impressione.

È qui che sembrerebbe collocarsi la genesi di una «nuova ontologia fenomenologica»: lasciando aperto il campo alle infinite prospettive virtualmente contenute nel decorso percettivo attuale, la fenomenologia husserliana avrebbe gettato le basi per pensare la relazione soggetto-oggetto come rapporto che si produce, in qualche modo, "a insaputa"¹³⁰ della coscienza.

La direzione verso la quale Lévinas intende far procedere il discorso sull'intenzionalità si chiarisce da sé: posto che «l'intentionnalité porte en elle les horizons innombrables de ses implications et pense à infiniment plus de "choses" qu'à l'objet où elle se fixe»¹³¹, è necessario trattenere questo eccesso del "potenziale" sul presente poiché solo in esso può darsi una resistenza del pensiero alla rappresentazione. Nel movimento di "dépassement", che corrisponde al pensare *più* di quanto non coincida con l'oggetto attuale del pensiero è dunque individuata la via per scongiurare il pericolo che l'intenzionalità possa essere ridotta a una mera proiezione, nell'esteriorità, dei propri stati di coscienza.

L'anti-idealismo lévinasiano viene così a tradursi in un progressivo tentativo di "ontologizzazione" della filosofia di Husserl tale da far derivare, dalla scoperta dell'implicito fenomenologico, l'idea che «l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue»¹³².

Ora, però, se da un lato, come da un significativo passaggio di *Idee I*, «nessuna apprensione intuitiva dell'essenza della cosa può essere così piena che una successiva percezione non vi possa

¹²⁹ Si Veda il § 19 di E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp.91-93.

¹³⁰ E. Lévinas, *La ruine de la représentation*, cit., p. 131.

¹³¹ Ivi, p. 130.

¹³² Ivi, pp. 130-131.

aggiungere qualcosa di noematicamente nuovo»¹³³, dall'altro, per Husserl, l'avvento del nuovo resta comunque pre-delineato da un'intenzione coscienziale anticipatoria: quel grado di imprevedibilità dell'apparire che il metodo fenomenologico, insiste Lévinas, dovrebbe preservare, finisce con l'essere superato laddove, in ogni possibile, è come fosse contenuta una promessa di realizzazione. In effetti, se l'esperienza percettiva non è mai data una volta per tutte e permane, in linea di diritto, aperta, questa stessa apertura è posta al servizio del raggiungimento di una conoscenza sempre più adeguata, che, per l'appunto, si arricchisce grazie al riempimento progressivo delle indeterminanze.

«Attraverso queste potenzialità» – si legge nel paragrafo 20 delle *Meditazioni cartesiane* – «si compie, sotto l'aspetto noematico, l'*esposizione*, la *distinzione*, ed eventualmente la *chiarificazione*, di ciò che è stato coscienzialmente presunto»¹³⁴. In breve, per Husserl, l'*intenzionalità d'orizzonte* pare condurre a una libertà incapace di affrancarsi dalle sedimentazioni del già stato poiché il nuovo somiglia più a una garanzia di conferma del senso pre-tracciato che all'avvento dell'imponderabile inteso come interruzione del potere logico della coscienza.

Persino comprensibile che il passaggio venga trascurato da Lévinas, in favore di un più generale elogio del metodo del maestro: la teoria dell'orizzonte va letta non tanto sotto il profilo della capacità di predeterminazione della soggettività costituente, quanto, piuttosto, dal punto di vista dell'essere che in tale orizzonte si rivela.

La volontà di rompere con la filosofia della rappresentazione, nonché con una temporalità schiacciata sull'effettività, è tale da condurre Lévinas a individuare, nell'attività trascendentale, la genesi un nuovo orientamento fenomenologico, nel quale il processo di costituzione non è più rimesso al solo soggetto fondante ma resta condizionato, imprescindibilmente, dall'essere dell'oggetto: «l'intentionnalité signifie que tout conscience est conscience de quelque chose, mais surtout que *tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par la-même, apparaît*»¹³⁵.

Dinnanzi al cogito husserliano, che si modalizza sì sulla base delle molteplici rivelazioni d'oggetto, ma resta stabile in se stesso e prova a integrare le modificazioni subite sullo sfondo di una teleologia strutturata della percezione, è chiaro che, per Lévinas, al contrario, la questione dell'implicito abbia a che fare con il tema dell'eteronomia. La necessità di oltrepassare l'intenzionalità teorica della rappresentazione, attraverso la messa in rilievo degli orizzonti nascosti

¹³³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, cit., p. 370.

¹³⁴ Id., *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 93.

¹³⁵ E. Lévinas, *La ruine de la représentation*, cit., p. 134.

che permeano l'oggetto, è un modo per limitare il processo di identificazione a sé dell'io e far penetrare l'alterità nella vita di coscienza.

La ruine de la représentation non costituirebbe, dunque, un vero e proprio punto di cesura con la posizione assunta da Lévinas negli anni '30 rispetto all'intellettualismo di Husserl. E tuttavia, occorre arrestarsi alla messa in luce dei tratti aporetici della fenomenologia trascendentale? O forse si tratta di mettere a frutto quei presupposti teorici dai quali è possibile trarre «un autre dynamisme qui anime l'intentionnalité»¹³⁶?

2.2 «L'intentionnalité au sens fort du terme»

Una volta decostruito l'edificio di un sapere fondato attorno ai poteri della coscienza rappresentativa, è la ricerca di quest'altro *dinamismo che anima l'intenzionalità* a guidare, d'ora in avanti, l'esegesi lévinasiana di Husserl e a condurla fino al punto di svolta: il corpo.

La nozione di orizzonte intenzionale è il piano d'appoggio, dal momento che è qui che Lévinas rintraccia le condizioni concrete del darsi della *situatività* e *storicità* del soggetto che Husserl, stando all'esegesi precedente, era stato tacciato di obliare. In effetti, l'interconnessione tra percezione e orizzonte non può essere stabilita al di fuori dell'azione concreta di un ego incarnato il quale, se è in grado di compiere un'intuizione categoriale è precisamente in virtù del suo essere situato sulla terra e dotato di un corpo da intendersi non più, soltanto, come oggetto percepito, ma, per l'appunto, come soggetto percipiente¹³⁷. Da cui l'idea, accolta con favore da Lévinas, di una commistione tra la regione del pre-predicativo e quella della riflessività, tale per cui la costituzione intenzionale del senso oggettivo si trova già a essere condizionata dall'appartenenza corporale del soggetto al mondo: «La voie est ouverte» – si legge ancora in un significativo passaggio de *La ruine de la représentation* – «à la philosophie du corps propre, où l'intentionnalité révèle sa vraie nature, car son mouvement vers le représenté s'y enracine dans tous les horizons implicites – non-représentés – de l'existence incarnée; laquelle tire son être de ses horizons que, cependant, dans un certain sens elle constitue (puisqu'elle en prend conscience)»¹³⁸.

Ponendo in rilievo il carattere ambivalente della struttura *costituente-costituito*, l'obiettivo di Lévinas è quello di operare una rottura in seno al legame tra presenza e immanenza che la riduzione trascendentale è chiamata a stabilire. La teoria degli orizzonti impliciti, in quanto affermazione del carattere eterogeneo e inoggettivabile dell'esteriorità, non può non costituire, infatti, la via d'accesso privilegiata alla dimensione della trascendenza: interruzione radicale dell'idea di

¹³⁶ Ivi, p. 129.

¹³⁷ Ivi, p. 132.

¹³⁸ *Ibidem*.

coscienza come assorbimento dell'altro offrentesi al presente dello sguardo, in vista di un ritorno di sé a sé.

La *vera natura* dell'intenzionalità è così ritrovata a metà strada tra la *spontaneità* del soggetto donatore di senso e il suo essere *engagé* in un mondo che, nel suo rivelarsi, esercita un'irriducibile influenza sull'atto noetico. Ora, se l'essere dell'oggetto è sempre in eccesso sulle capacità rappresentative della coscienza, è chiaro che il processo costitutivo vive di un'oscillazione inesauribile tra attività e passività ed è proprio nella fecondità di tale *flottement* che Lévinas scorge il sorgere di un nuovo modo di intendere la vita della soggettività, inseparabile dalle componenti incarnate dell'esistenza: «Ciel et terre, main et outil, corps et autrui conditionnent a priori connaissance et être. Méconnaître ce conditionnement c'est produire des abstractions, équivoques et vides dans la pensée»¹³⁹.

L'enfasi posta sull'incompiutezza della sintesi percettiva consente di prendere la misura di quanto la virtualità di ciò che non si manifesta in presenza e resta solo annunciato dal fenomeno, sia legata a doppio filo con il movimento del corpo, il quale, d'ora in poi, partecipa, attivamente, all'"opera" della *Sinngebung*¹⁴⁰. A determinare le condizioni di accesso all'essere non è più la coscienza pura e disincarnata di cui Husserl aveva pur ipotizzato l'esistenza in *Idee I*: la pretesa unità del vissuto coscienziale è presto disgregata sullo sfondo di una dinamizzazione del rapporto tra *cogito* e *cogitatum* che, se può convertirsi in sapere, è soltanto *ex post*, quando l'accadere fattuale avrà fatto il suo corso e sarà pronto a essere interrogato, come evidenza più o meno adeguata, dall'*io penso*.

Nel frattempo, è alla sfera della sensibilità che è rimesso il compito di orientare l'azione del soggetto nel mondo ma, beninteso, non per offrirgli un insieme di dati bruti da "informare" come vorrebbe la psicologia empirista. Uno degli aspetti che, agli occhi di Lévinas, avrebbe reso rivoluzionaria la fenomenologia risiede, infatti, nell'aver attribuito «un significato e una saggezza propri» alla sensibilità, dotandola di quella struttura intenzionale tale per cui «les sens ont un sens»¹⁴¹.

Affermazione decisiva, che mostra come la riabilitazione del sensibile operata da Husserl si ponga, *d'emblée*, al di là dell'idealismo e del materialismo classici. Né mero campo di ricettività destinato a essere modellato da uno spirito preesistente alla natura, né, al contrario, insieme di meccanismi fisiologici che travalicano, in modo assoluto, l'iniziativa di questo stesso spirito, il dato iletico è finalmente riconosciuto nella sua connotazione qualitativa come momento imprescindibile del vissuto soggettivo.

¹³⁹ Ivi, p. 134.

¹⁴⁰ Si veda, sul punto, Id., *Réflexions sur la «technique» phénoménologique*, cit., p. 123.

¹⁴¹ Ivi, p. 118.

Negli anni di distanza che separano *La Théorie de l'intuition* dai “Commentaires Nouveaux”, è chiaro che la lettura dell’opera completa di Husserl e, in particolar modo, delle analisi consacrate alla temporalità, alle sintesi passive, alla sensazione abbia avuto un impatto notevole su Lévinas, il quale può adesso ritrovare una certa coerenza tra il progetto fenomenologico inaugurato dalle *Ricerche Logiche*¹⁴² e le riflessioni sulla soggettività e sul sensibile contenute nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*¹⁴³ e in *Esperienza e Giudizio*¹⁴⁴. E tuttavia, più di quanto non lo fosse per Husserl, il problema di Lévinas resta l’esperienza pre-tetica dell’intenzionalità.

Ora, se è vero, come fa notare Strasser nel saggio *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, che il versante «genetico» della filosofia husserliana mostrerebbe, accanto al ruolo costitutivo della coscienza, il suo aspetto passivo, questa passività non sarebbe che una forma di ricettività delle impressioni tattili, visuali, sonore, olfattive e il dominio della *hyle sensible* si trova destinato a essere animato e trasformato dalla *morphè intenzionale*.

Tutto accade, in altre parole, come se ciò che si dispiega «derrière le dos de la conscience connaissante et voulante»¹⁴⁵ continuasse a essere categorizzato, da Husserl, come appartenente a un ordine nebuloso, la cui comprensione effettiva può darsi soltanto attraverso una donazione di senso da parte della coscienza. Al contrario, Lévinas, pur non disconoscendo il rapporto di presupposizione reciproca tra sintesi attive e sintesi passive, pare deciso a voler scongiurare il pericolo che il momento passivo-ricettivo delle datità sensoriali possa essere interpretato come un trampolino di lancio per l’attività oggettivante del soggetto.

¹⁴² Rileggendo le *Ricerche Logiche* alla luce delle lezioni husserliane sulle sintesi passive, sulla temporalità interna della coscienza, sulla *Ur-impression*, Lévinas prende consapevolezza del ruolo fondamentale che la sensibilità avrebbe da sempre assunto nella costituzione del senso. Sin dalle *Ricerche*, Husserl aveva in effetti riconosciuto che «L’idea di un “intelletto puro”, interpretata come una “facoltà” del pensiero puro (in questo caso, come facoltà di agire categorialmente) e completamente separata da qualsiasi “facoltà della sensibilità”, poteva essere concepita soltanto prima di aver compiuto l’analisi elementare della conoscenza» (E. Husserl, *Ricerche Logiche*, vol.II, cit., p. 485). Passaggio che consente a Lévinas di concludere che «même en affirmant l’idéalité des concepts et des relations syntaxiques, Husserl la fait reposer sur le sensible» (E. Lévinas, *Réflexions sur la “technique” phénoménologique*, cit., p. 118).

¹⁴³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), in *Husserliana*, vol. X, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1966, tr. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Angeli, Milano 1981.

¹⁴⁴ Id., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), a cura di L. Landgrebe, Academia Verlagbuchhandlung, Prag 1939, tr. it. *Esperienza e giudizio Ricerche sulla genealogia della logica*, a cura di F. Costa E L. Samonà, Bompiani, Milano 1995.

¹⁴⁵ S. Strasser, *Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas*, cit., p. 108.

Se «le sensible est donné avant d'être cherché» e «le sujet y baigne avant de penser ou de percevoir des objets»¹⁴⁶ lo sforzo ermeneutico di Lévinas è allora indirizzato a radicalizzare la fenomenologia genetica di Husserl, al fine di rivendicare l'assolutezza del sensibile nonché la sua irriducibilità a mera materia votata al riempimento di un'intenzione vuota. Più originaria della percezione, la sensazione se ne distingue in quanto esercita un potere di affezione che non è da intendere come semplice capovolgimento dell'intenzionalità attiva del soggetto ma, piuttosto, come il motore di un processo di esposizione di sé all'enigma dell'essere così profonda da provocare una frattura all'interno dei poteri sintetici della coscienza.

Lévinas parrebbe mettere in campo una sorta di *epoché* della percezione d'oggetto per liberare il vissuto sensibile dal suo statuto di "materia percettiva" e farne emergere la sua purezza¹⁴⁷. Al termine di questa sospensione, volta a mettere tra parentesi l'intenzionalità oggettivante, la sensibilità cessa di essere un "contenuto amorfo" da rappresentare e assurge, piuttosto, a risorsa prima della significazione. Si tratta, dunque, di indirizzare lo sguardo ancor più indietro dello strutturarsi del rapporto soggetto-oggetto fino a risalire alla sfera pura della sensibilità e mostrare come in essa sia dia la genesi di un nuovo modo di intendere il processo di individuazione del sé:

«La sensibilité [...] est le point zéro de la situation, l'origine du fait même de se situer. [...] Il est difficile de ne pas voir dans cette description de la sensibilité, le sensible vécu au niveau du *corps propre* dont l'événement fondamental est dans le fait de se tenir — c'est-à-dire de se tenir soi-même comme le corps qui se tient sur ses jambes»¹⁴⁸.

Più che essere subordinata a un atto di conoscenza, la sensibilità è originariamente legata al *corpo proprio*, corpo senziente e cinestetico, soggetto di un'esperienza ante-predicativa, il situarsi nel *qui* e nell'*ora*, condizione unica della possibilità di orientarsi, di disporsi rispetto a qualcosa; esperienza senza la quale l'apparire non potrebbe darsi in quanto tale.

È a partire da questa «geometria incarnata»¹⁴⁹, in cui lo spazio non è più rappresentato ma esperito da un *Leib* che, mentre viene a se stesso nell'immanenza del suo localizzarsi, si trascende, al contempo, nel «tendere verso» dell'azione, che Lévinas trova il senso originale dell'intenzionalità.

L'elucidazione della dimensione potenziale del campo percettivo si è rivelata dunque essenziale per poter giungere ad affrontare, più da vicino, la fenomenologia husserliana del movimento e poter

¹⁴⁶ E. Lévinas, *Intentionalité et métaphysique* (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 137-144, citata p. 139, tr. it. *Intenzionalità e metafisica*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 155-164.

¹⁴⁷ Giuste le osservazioni di Y. Murakami, *Lévinas phénoménologue*, Jérôme Million, Grenoble 2002, p. 28.

¹⁴⁸ E. Lévinas, *Réflexions sur la «technique» phénoménologique*, cit., p.119.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

esaminare il modo in cui essa viene riletta da Lévinas e condotta in direzione di quella nozione di *intenzionalità incarnata*, attorno alla quale si dispiega il suo personale progetto filosofico.

Là dove, come *La ruine de la représentation* insegna, l'intenzionalità rappresentativa inficia la spontaneità della donazione facendola dipendere da un'operazione di tipo cognitivo, è nella corporeità cinestetica che, nel 1959, Lévinas trova il modello privilegiato per pensare il rapporto del soggetto all'esteriorità al di fuori dell'interposizione della riflessività. In *Intentionalité et Métaphysique*, assai significativo saggio appartenente, ancora, ai « Nuovi Commenti », il filosofo francese pare in effetti individuare, nella cinestesia, tutta la concretezza che aveva rivendicato, sin dal 1930, per la vita intenzionale: «La transcendance se produit par la kinesthèse où la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en accomplissant un mouvement corporel»¹⁵⁰.

Affermazione capitale, che mostra con chiarezza il rapporto di necessaria implicazione tra l'intenzionalità e il corpo vivo. Nella congiuntura tra le sensazioni di movimento (cinestesie) e il movimento stesso della soggettività agente accade la trascendenza come tensione verso ciò che si sottrae alla tematizzazione del pensiero. Si tratta del paradosso di un atto, quello dell'orientarsi a partire dal punto zero della localizzazione corporale, che precede, tuttavia, le sintesi attive dell'io poiché il movimento degli organi di senso non risponde a un preventivo atto di riflessione ma resta passivo, quasi involontario. La specificità di quella che Lévinas considera l'«intentionalité première» risiede dunque nel carattere transitivo, ma non per questo attivo, della sensazione. Senza voler rinunciare all'intenzionalità con il rischio di spostare l'asse del discorso al di fuori dei limiti imposti dal metodo fenomenologico, si potrebbe asserire, piuttosto, che qui la struttura intenzionale viene fatta funzionare “altrimenti”, in direzione inversa a quella dell'attività oggettivante.

Appare allora evidente che la critica lévinasiana mossa alla priorità del *Vorstellen* come atto di messa in presenza dell'oggetto al pensiero coincida non tanto con la ricerca di una contro-intenzionalità che si limiterebbe ad aggirare il principio fenomenologico della visibilità quanto, piuttosto, con la rivendicazione di un'intenzionalità di tipo a-teorico, come fondamento di ogni successiva assegnazione di senso da parte della coscienza.

«Ce n'est pas la rencontre de l'irrationnel – si avrà occasione di leggere in *Totalité et Infini* – qui arret le jeu de la constitution» poiché si tratta semplicemente di comprendere che «le jeu change de

¹⁵⁰ Id., *Intentionalité et métaphysique*, cit., p. 142.

sens»¹⁵¹ e che tale cambiamento non è che il prodotto della praxis irriflessa, ma non per questo incosciente, del corpo che agisce e patisce, inaugurando nuove possibilità di significazione.

Ancor prima del “vivre de”, nozione che tradurrà, in *Totalité et Infini*, l’esplicito e definitivo ribaltamento della “conscience de”, è sorprendente rilevare come Lévinas trovi, già a partire dalle riflessioni di Husserl sulla funzione costituente della mobilità corporea, una strada alternativa all’intenzionalità di tipo rappresentativo nonché una significativa possibilità di andare oltre la sua presunta epistemologia intellettualistica. Se il movimento giunge a essere addirittura identificato – stando alla disamina lévinasiana del ‘59 – con l’intenzionalità «au sens fort et peut-être originel du terme»¹⁵² è precisamente perché in esso si trovano preservate le condizioni di possibilità della correlazione senza che si dia preventiva adeguazione del pensiero con l’oggetto.

Gli inediti di Husserl sulla costituzione dello spazio¹⁵³ sarebbero la conferma del ruolo giocato, nella sua fenomenologia, dal corpo proprio come risorsa prima dell’esperienza sensorio-motrice dell’ego. È riferendosi, in particolare, a queste note tardive, risalenti al 1934, che Lévinas, a quasi trent’anni di distanza dalla sua tesi di dottorato, avrebbe avuto tutti gli strumenti necessari per porre in rilievo, più di quanto non avesse fatto fino ad allora, l’importanza della sensibilità cinestetica come modo stesso d’essere di un soggetto «entrainé dans des situations qui ne se résolvent pas en représentations qu’il pourrait se faire de ces situations»¹⁵⁴.

Non identificabile con un’immagine psichica della coscienza, né con una sensazione legata a una causa d’ordine fisiologico, la cinestesia è apprensione originaria del mondo prima di ogni identificazione di senso, condizione d’indipendenza del soggetto rispetto alla contemporaneità strutturale dell’intenzione rappresentativa.

Ecco, secondo la lettura proposta da Lévinas, il più grande merito della filosofia husserliana del *Leib*: mostrare come dietro l’azione della ragione fenomenologica si stagli lo spazio di una sensibilità ante-predicativa – ma non per questo estranea al “sapere” – a partire dal quale l’intenzionalità rivelerebbe la sua più autentica natura¹⁵⁵. Da cui, la lapidaria constatazione: «La

¹⁵¹ Id., *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité* (1961), Biblio Essais, Paris 1990, p. 136, tr. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*, a cura di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano 1990.

¹⁵² Id., *Intentionnalité et métaphysique*, cit., p. 142.

¹⁵³ Lévinas si riferisce ad alcune delle note di Husserl sulla costituzione dello spazio di cui Alfred Schutz avrebbe curato la pubblicazione nel 1940 per la rivista americana *Philosophy and Phenomenological Research*. Si veda E. Husserl, *Notizen zur Raumkonstitution: Fortsetzung der Untersuchungen zur phänomenologischen Interpretation der kopernikanischen Lehre* (1934), in «*Philosophy and Phenomenological Research*», I (1940), pp. 23–37.

¹⁵⁴ E. Lévinas, *Intentionnalité et métaphysique*, cit., p. 141.

¹⁵⁵ Cfr. Id., *La ruine de la représentation*, cit., p. 150.

conception de la conscience comme transitivité kinesthétique, marque peut-être la fin de l'idéalisme, sans nous ramener au réalisme»¹⁵⁶.

Nella “mobilità egologica” messa in rilievo da Husserl è iscritto infatti il senso di una “depietrificazione” del soggetto idealista, la cui individuazione è posta al di fuori della tradizionale aderenza a sé, senza, tuttavia, che quest'atto del trascendersi possa tradursi in subordinazione alla massiva realtà dell'oggetto. La riabilitazione husserliana della sensazione non coincide dunque né con il presunto ritorno a un'interiorità in senso spiritualista, né, tantomeno, con una prosecuzione dell'ideale empiristico-naturalista per il quale questa stessa sensazione non sarebbe che l'effetto di una modificazione corporea.

In un saggio tardivo, *Intentionalité et sensation* (1965) Lévinas tornerà su questa «configuration nouvelle» che avrebbe condotto il discorso fenomenologico oltre i confini dell'intenzionalità identificatrice e giungerà addirittura a domandarsi se: «ne faut-il pas comprendre la transcendance, au sens étymologique du terme, comme un franchissement, un enjambement, une marche [...]?»¹⁵⁷. Per esclamare, qualche rigo più avanti: «diachronie plus forte que le synchronisme structurel»¹⁵⁸. La marcia come rottura della continuità temporale, come irruzione dell'imprevedibile che giunge ad annunciare la relatività dell'evidenza e la conseguente insufficienza della percezione che si sforzerebbe di fare, di questa stessa evidenza, la propria idea regolatrice. Nel suo atto di trascendersi, il corpo soggettivamente vissuto, partecipa del mondo instaurando con esso una relazionalità dinamica ed è per questa via che l'intenzionalità come “coscienza di qualcosa” acquista un senso più profondo che quello strettamente cognitivo. L'attività degli organi motori, irriducibile a puro meccanismo, coincide con la possibilità stessa dell'“aprirsi a” e tale apertura non è tuttavia tributaria dell'operazione sintetica del pensiero.

Nella mano che tocca o nell'occhio che vede è contenuto il senso di un'intenzionalità di nuovo tipo: si tratta di una “coscienza del possibile” che eccede i limiti della struttura noetico-noematica poiché qui il soggetto non si limita a mirare l'oggetto trascendente che gli si dispiega davanti ma si trova come “suscitato” nella sua impresa costitutiva dall'accadere stesso della sensazione.

Il sapere della visione non è compromesso nella sua possibilità, ma cede il passo all'intimità del contatto con il dato che, in un certo senso, risveglia, nella coscienza, la possibilità di un'apprensione pre-rappresentativa. «Le jeu” – si diceva – change de sens»...

¹⁵⁶ Id., *Intentionalité et métaphysique*, cit., p. 142.

¹⁵⁷ Id., *Intentionalité et sensation* (1965), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 144-162, citate pp. 159-160, tr. it., *Intenzionalità e sensazione*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 165-186.

¹⁵⁸ Id., *Intentionalité et sensation*, cit., p. 160.

Le sujet est en face de l'objet et il est *de la partie*; la corporéité de la conscience mesure exactement cette participation de la conscience au monde qu'elle constitue; mais cette corporéité se *produit* dans la sensation¹⁵⁹.

Punto di intersezione tra interiorità ed exteriorità, la sensazione è l'evidenza stessa del fatto che la presenza dell'ego nel mondo non può non essere, prima di tutto, incarnata. È così che la donazione di senso da parte della coscienza è in qualche modo subordinata a una condizione preliminare: il corpo vivo si muove nello spazio e interviene alla sua determinazione, pur appartenendo già ad esso: «le sujet se meut dans l'espace même qu'il va constituer»¹⁶⁰.

Quello della soggettivazione della spazialità è un processo che resta strettamente legato a questa implicazione originaria della corporeità, la quale, se può situarsi, è precisamente perché “si produce” nella sensazione. Da cui il carattere mai definitivo della percezione che dipende dal progressivo costituirsi di un campo di manifestazioni dischiuso, di volta in volta, dal mutare delle esperienze cinestetiche. La peculiarità delle cinestesie, che motiva la particolare attenzione che Levinas vi rivolge, consiste, per l'appunto, nella capacità di mostrare chiaramente la relatività percettiva del *Leib* in quanto “punto di vista” sul mondo: «si tel mouvement de l'œil...alors tel modification du vu, si telle inclination de la tête...alors tel changement du spectacle»¹⁶¹. Il riconoscimento, in seno al movimento, di questa motivazione di tipo condizionale fondata sulla variabilità del “se...allora” introduce in effetti una “sfasatura” nell'ordine della costituzione, poiché la relazione con l'oggetto è interamente dipendente dalle sensazioni cinestetiche. È per questa via che l'apparizione del fenomeno, soggetta a una serie infinita di modificazioni, sfugge al dominio della pura presenza per una coscienza, che pure aveva creduto di poterne ricavare un'unità ideale, valida una volta per tutte.

2.3 Ancora sul problema della riduzione

Se Husserl è stato capace di radicare il vissuto coscienziale nell'esperienza sensibile del corpo vivo e di mostrare, così, che «le corps n'est pas un accident arrivé à une contemplation déçue de l'Empyrée, mais l'organe d'une contemplation réellement libre»¹⁶² egli ha continuato a intravedere, in questa stessa libertà, le possibilità di un più ampio progetto conoscitivo. O almeno questo è ciò sembrano voler lasciare intendere i “nuovi commenti” di Lévinas alla teoria del sensibile. In

¹⁵⁹ Ivi, p. 157.

¹⁶⁰ Ivi, p. 158.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Ivi, p. 160.

Husserl tutto accade come se, in definitiva, le cinestemie non fossero che l'espressione della soggiacente volontà di un soggetto, il quale resta in grado, in ogni momento, di «se reprendre de l'engagement qui l'emporte»¹⁶³, di assumere, cioè, quella certa distanza rispetto alle proprie sensazioni che gli consentirebbe di orientare altrove la propria attenzione. È qui che la ricettività del *Leib* si muterebbe in potere, in capacità di reagire all'affezione e ridurre quell'eccedenza del sensibile sulla rappresentazione, che rischierebbe, altrimenti, di rendere il soggetto husserliano troppo vulnerabile. In altri termini, è come se, per Husserl, l'attività degli organi deputati alla sensazione continuasse a essere guidata dalla funzione sintetizzante dell'"io posso", altra faccia di una coscienza «qui accompagnerait tout rayon de pensée sortant du Moi pur»¹⁶⁴. Ma il riconoscimento dell'originaria appartenenza della coscienza al corpo non doveva forse annunciare la riabilitazione di uno *Spirituale* «d'emblée mixte dans sa pureté»¹⁶⁵?

Una questione, quella implicitamente sollevata dall'esegesi lévinasiana della teoria husserliana del sensibile, che conduce al cuore del suo personale progetto filosofico. A metà strada tra attività e passività, il *Leib* è sì – come Husserl avrebbe insegnato – ciò che mi è costantemente proprio in quanto organo del mio "fare e disfare", in quanto risorsa prima del movimento e garanzia della percezione ma è esso anche, in un senso ancora più originario, vettore di alterazione.

Della transitività cinestetica, più che la traccia dell'autosufficienza dell'ego a se stesso, Lévinas è interessato a trattenere, prima di tutto, il senso della relazione, di quella «pénétration dans cet autre que soi»¹⁶⁶ che il vissuto non rappresentato della marcia realizza. Trascendenza che testimonia della strutturale ineguaglianza tra l'io e l'alterità materiale cui è esposto: «Possédée par le non-moi, [...] par la "facticité"»¹⁶⁷, la coscienza incarnata agisce allora come forza costituente già da sempre condizionata dal costituito, è libertà di appropriazione già da sempre determinata dal contatto originale con l'improprio.

L'ambiguità del sensibile – vero *leitmotiv* dell'intera opera filosofica di Lévinas – è tutta qui, in questo duplice manifestarsi del corpo, a un tempo luogo di soggettivazione e di destituzione radicale del sé. L'identità, in altre parole, non può darsi che in questa tensione inesauribile tra *miità* e dipendenza che il corpo – «déjà intérieur au monde»¹⁶⁸ nel quale "si bagna" e dal quale è sollecitato nella sua opera costitutiva – serba in sé. Analisi nella quale è facilmente leggibile una

¹⁶³ Id., *Intentionalité et métaphysique*, cit., p. 140.

¹⁶⁴ Id., *Intentionalité et sensation*, cit., p. 160.

¹⁶⁵ Ivi, p. 159.

¹⁶⁶ Id., *Intentionalité et métaphysique*, cit., p. 142.

¹⁶⁷ Id., *Intentionalité et sensation*, cit., p. 162.

¹⁶⁸ Ivi, p. 160.

messa in discussione radicale del privilegio conferito da Husserl, sia pure al livello della sua fenomenologia del sensibile, all'io puro.

Intentionalité et Métaphysique: scoperta dell'intenzionalità transitiva dell'incarnazione. Eppure Lévinas pare mostrare qualche reticenza rispetto al ricorso husserliano alla riduzione come condizione preliminare per l'intellegibilità di tale fenomeno.

Nelle sue note sullo spazio, prima di intraprendere la fenomenologia del corpo e delle cinestemie, Husserl non avrebbe rinunciato, infatti, a fare intervenire quella specie di «réserve mentale caractéristique pour toute sa philosophie, quand elle s'engage dans le concret»¹⁶⁹, al fine di risalire al campo purificato dell'ego trascendentale e inaugurare, così, il processo di costituzione.

Eccoci così rigettati al cuore di quella stessa problematica che era emersa dalla lettura di *Idee I* e sulla quale Lévinas, ne *La Théorie de l'intuition*, non si era ampiamente soffermato: la coscienza, fenomenologicamente ridotta, s'incarna. Ancora una volta, se l'elucidazione dell'esperienza fenomenologica dell'incarnazione necessita della mediazione di questa “riserva mentale” che è la riduzione, ci si può chiedere se ciò a cui tale operazione astrattiva risale non corrisponda allora alla dimensione di un ego bastamente a se stesso in quanto puro pensiero. In fondo, come interpretare «le moi incarné» se non come «le moi pur qui c'est aperçu en rapport avec le corps»¹⁷⁰?

Come non intravedere, dietro quest'atto di auto-appercezione carnale, la presenza di una coscienza che resta fedele, fino alla fine, alla sua attività riflessiva?

Si tratta di una questione con la quale – non senza mascherare una certa titubanza – Lévinas sceglie adesso di misurarsi più esplicitamente: «on est en droit de se demander comment Husserl entend [...] la façon dont le moi se prend pour... Cette prise pour... est-elle un acte purement théorique?»¹⁷¹. L'interrogazione verte, in particolare, sulla maniera in cui l'io, a seguito della riduzione, si coglie come corpo, afferrandosi nella propria funzione cinestetica, assumendosi, cioè, come *punto zero*, come base del proprio orientamento. A dire il vero, come già il suo lavoro di tesi sulla teoria dell'intuizione aveva lasciato modo di intendere, la posizione lévinasiana rispetto alla questione è duplice. Se da un lato tutto fa pensare che dietro l'«obsession de la Réduction» non vi sarebbe altro che «cette tentation insurmontable de rechercher, derrière l'intentionalité de l'incarnation, l'intention d'un moi pur»¹⁷², dall'altro, Lévinas non manca di riconoscere, a questo gesto teorico, il suo valore positivo.

¹⁶⁹ Id., *Intentionalité et métaphysique*, cit., p. 143.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

La causa anti-empirista portata avanti da Husserl sembra, in effetti, compensare l'astrattezza metodologica di questo ritorno a sé che l'io meditante mette in scena. Senza l'intervento della riduzione, la cinestesia, che è il modo privilegiato di sentire del soggetto, finirebbe per essere identificata con un'immagine psichica o un mero movimento fisico.

Insomma, all'uomo, sempre a rischio di restare schiavo della causalità delle leggi naturali, la riduzione offre una possibilità di salvarsi, di indietreggiare «à la recherche du temps perdu»¹⁷³ per reimpossessarsi del proprio destino nel ricordo di sé. Ecco in che modo, secondo Lévinas, la questione di questo “recupero del sé” sembrerebbe reclamata dall'impostazione stessa della fenomenologia husserliana dell'azione. Eppure, per quanto il gesto dell'*epoché* sia funzionale alla chiarificazione dell'evento della trascendenza nel cuore dell'immanenza, esso non fa che restare, agli occhi del filosofo francese, uno sforzo di ricercarsi «peut-être vainement et après-coup»¹⁷⁴, sforzo dietro il quale si cela la traccia di una volontà che si scoprirebbe dotata della corporeità come mezzo per poter acquisire una conoscenza percettiva del mondo.

In effetti, pensare il corpo come simbolo di una pretesa interiorità, come organo che, animato da una coscienza, si limiterebbe a esprimerne l'intenzione, non significa forse restare schiavi di quel pregiudizio dell'idealismo classico che la fenomenologia aveva pur denunciato?

Una questione che ribadisce la natura assai controversa del lascito filosofico husserliano e accentua, ancora una volta, i limiti sottesi all'elaborazione di una fenomenologia del *Leib* nel quadro dell'idealismo trascendentale.

Da *La Théorie de l'intuition* ai «Commentaires nouveaux», nonostante le significative evoluzioni, l'interpretazione di Lévinas pare doversi confrontare sempre con lo stesso problema: l'eccessiva riflessività coscienziale di una filosofia che, nel momento stesso in cui lascia intravedere la vita, l'ha già obliata, subordinandola al «telos d'une connaissance adéquate»¹⁷⁵.

Che la fenomenologia si identifichi con l'intenzionalità, che il vero dinamismo dell'intenzionalità risieda nell'apertura sull'alterità o ancora che il mondo sia costituente e non solo costituito, che il senso autentico della trascendenza risieda nella marcia, ci aiuta forse a comprendere Lévinas più di quanto non ci informi su Husserl. Eppure, nell'ingegno creativo contenuto nei saggi levinaiani di introduzione e commento alla fenomenologia tedesca, c'è tutta la potenza del sovvertimento speculativo, che avrebbe coinvolto la generazione filosofica francese coeva e successiva.

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Ibidem.*

¹⁷⁵ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 66, tr. it. *Introduzione a una fenomenologia della vita*, a cura di C. Rocca, Mimesis, Milano-Udine 2014.

Riduzione, intenzionalità, incarnazione, percezione: nuove trame, d'ora in poi, si dispiegano per le nozioni fondamentali della fenomenologia.

SECONDA SEZIONE

Sartre e la scoperta della fenomenologia

3.1 «S'éclater vers». L'intenzionalità rovesciata

Una presa di posizione critica rispetto all'intellettualismo di Husserl, sebbene apparentemente meno esplicita di quella assunta da Lévinas negli anni '30, giunge dalle prime opere di filosofia fenomenologica di Sartre. Anche in questo caso, la ricezione sartriana della fenomenologia tedesca s'interseca con la più generale esigenza di reagire a quell'attitudine filosofica, ormai stratificata nell'ambiente accademico francese degli anni '20 del XX secolo, per la quale – citando Gaston Berger – «c'était l'esprit qui répondait pour l'esprit»¹⁷⁶. Tradizione incarnata, nello specifico, dall'idealismo razionalista di Brunschvicg, Lalande e Meyerson nonché da una teoria della conoscenza che, agli occhi di Sartre, avrebbe condotto alla dissoluzione del mondo a favore dell'esaltazione di un soggettivismo estremo, incapace di raggiungere l'oggetto se non per via rappresentativa. È contro il movimento assimilativo prodotto da questo sapere inteso come mero gioco tra spiriti che, nel celebre articolo scritto tra il 1933-34¹⁷⁷, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, Sartre comincia a individuare, nel metodo husserliano, una via alternativa alla cosiddetta “filosofia alimentare”: paradigma di pensiero, comune tanto all'idealismo quanto al realismo, fondato sulla logica identificatrice del «connaître c'est manger»¹⁷⁸.

Dopo cento anni di accademismo – denuncia Sartre nel suo *pamphlet* comparso per la prima volta su *La Nouvelle Revue française* nel 1939 – la filosofia resta ancora aggrappata all'immagine dello *Spirito-Ragno*, che riconduce ogni cosa alla sua tela, per ricoprirla della sua bava bianca, deglutirla e ridurla alla sua sostanza¹⁷⁹. La presa di distanza da quella struttura inclusiva del conoscere, in cui Lévinas aveva rintracciato già i sintomi di un modello filosofico invecchiato, si manifesta, sotto la penna di Sartre, con particolare vigore. L'interrogazione sul come liberarsi dei falsi miti prodotti dal

¹⁷⁶ G. Berger, *Expérience et transcendance*, in M. Faber, *op. cit.*, pp. 96-112, citata p. 104.

¹⁷⁷ La maggior parte degli interpreti di Sartre fanno risalire la redazione dell'articolo al 1938-39. Le ricerche condotte da V. de Coorebyter (*Sartre face à la phénoménologie*, Ousia, Bruxelles 2000, pp. 27-29) hanno portato alla luce molteplici elementi che dimostrerebbero come la stesura dell'*intentionnalité* fosse stata, in realtà, precedente a quella de *La transcendance de l'ego*.

¹⁷⁸ J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (1939), in *Situations I. Essais critique*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 31-35, citata p. 31, tr. it. *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in *Materialismo e Rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 139-143.

¹⁷⁹ Id., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*, cit., p. 31.

costante appello a questa «intimità gastrica»¹⁸⁰, a quest'idea di una coscienza-scatola deputata a contenere e riassorbire in sé l'oggetto, assume qui i contorni di un'emergenza.

Non si fa fatica a comprendere, allora, l'entusiasmo che contraddistingue l'accoglienza sartriana della fenomenologia: «la conscience et le monde sont donnés d'un même coup»¹⁸¹. La vera rivoluzione pare giungere, agli occhi di Sartre, dalla nozione husserliana d'intenzionalità, interpretata come promessa di evasione dall'immanenza, come possibilità di incontrare nel fuori di sé «quelque chose de solide»¹⁸²: la presenza del mondo nella nuda realtà del suo manifestarsi alla coscienza nei modi concreti della paura, dell'amore, del disgusto.

È Raymond Aron, tornato a Parigi dopo un lungo soggiorno di studio a Berlino, a iniziare Sartre alla fenomenologia di Husserl, a presentargliela – secondo il celebre aneddoto riportato da Simone de Beauvoir ne *La force de l'âge* – come l'entusiasmante possibilità di fare della speculazione filosoficoproprio su quel cocktail ordinato assieme al Bec de Gaz a Rue Montparnasse.

Si realizza, finalmente, una speranza che aveva nutrito da sempre l'interesse di Sartre: «parler des choses, telles qu'il les touchait»¹⁸³, ripristinare il valore degli oggetti usuali del quotidiano, a un tempo esterni al «gran vento»¹⁸⁴ della coscienza ma pur sempre relativi a essa e irriducibili, di conseguenza, a un assoluto sostanziale. Da questo punto di vista è significativo rilevare che, dopo la discussione con Aron, il momento determinante per la reale appropriazione sartriana della fenomenologia è rappresentato dalla lettura del saggio lévinasiano del '30. Testo di cui – narra ancora De Beauvoir – Sartre aveva cominciato a sfogliare con ardore le pagine tra i marciapiedi di Boulevard St. Michel, immediatamente a seguito del suo acquisto.

Sebbene non ci sia traccia, in tutta l'opera sartriana, del nome di Lévinas, quello con *La Théorie de l'intuition* è un incontro decisivo poiché l'introduzione al pensiero di Husserl ivi contenuta ne valorizza degli aspetti che avrebbero senz'altro stimolato la sensibilità filosofica di Sartre. La messa in rilievo della contingenza, della situazione storica dell'esserci, l'importanza della riduzione per la de-naturalizzazione della coscienza, sono infatti solo alcuni dei temi che determineranno l'andatura della speculazione sartriana.

Ma ciò che salta all'occhio, leggendo il breve articolo del '39 è, in particolar modo, l'insistenza con la quale Sartre accentua il valore pragmatico dell'intenzionalità recepita come vera e propria “esplosione” della coscienza verso il mondo: «Connaître, c'est “s'éclater vers”, [...] pour filer, là-

¹⁸⁰ Ivi, p. 32.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ S. De Beauvoir, *La force de l'âge*, Gallimard, Paris 1960, p. 141, tr. it. *L'età forte*, a cura di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1961.

¹⁸⁴ Id., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*, cit., p. 33.

bas, par delà soi, vers ce qui n'est pas soi, [...] dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses»¹⁸⁵. Una lettura che pare essere chiaramente tributaria dell'inflessione transitiva ed esistenzialista accordata da Lévinas alla fenomenologia di Husserl e che, ancora una volta passa evidentemente per Heidegger. Se la fenomenologia può dire fine all'immanenza «où tout se fait par [...] échanges protoplasmiques, par une tiède chimie cellulaire»¹⁸⁶ è, certamente, in virtù dell'intenzionalità husserliana ma, anche stavolta, il movimento che l'ontologia heideggeriana accorda all'esserci nel mondo è riconosciuta da Sartre in tutto il suo valore per ciò che concerne l'apertura del cammino dal sostantivo all'evento.

Ci si può domandare, a questo proposito, fino a che punto gli obiettivi teorici originali di Husserl siano rispettati o non vadano, piuttosto, in direzione di quella torsione verso il concreto che l'opera lévinasiana – attraverso il chiaro ricorso a Heidegger – aveva apportato alla fenomenologia quando Sartre, nel riassumerne l'*idea fondamentale* si esprime come segue:

Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes: effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. Il a fait la place nette pour un nouveau traité des passions [...]¹⁸⁷.

Parole sorprendenti, nelle quali è chiaramente leggibile l'intento di recepire, delle molteplici strade aperte dal discorso fenomenologico, quella che conduce, di nuovo, alla vita. In questo senso, che la descrizione di Husserl – colui che avrebbe fatto spazio a “un nuovo trattato delle passioni” – ne restituisca o meno un'immagine fedele è un dato che resta secondario rispetto al valore contenuto nel tentativo sartriano di cogliere il nodo inestricabile che lega l'intenzionalità all'affettività. Ciò che appare indubitabile è che l'identificazione del sentimento con il modo privilegiato di trascendere se stessi verso il mondo, già operata, per certi versi, da Lévinas sia stata ampiamente recuperata da Sartre, fino a diventare la cifra della sua personale battaglia contro i falsi miti della “vita interiore”. La comune rivendicazione dell'intenzionalità come «necessità per la coscienza di esistere immediatamente come coscienza d'altro che di sé»¹⁸⁸ sembra dunque definirsi come il tratto preponderante che emerge dall'incontro creativo di entrambi i filosofi con la fenomenologia¹⁸⁹. Per

¹⁸⁵ Ivi, p. 32-33.

¹⁸⁶ Ivi, p. 33.

¹⁸⁷ Ivi, p. 34.

¹⁸⁸ Ivi, p. 33.

¹⁸⁹ Secondo l'interpretazione proposta da V. De Coorebyter, nel momento in cui Sartre scopre, attraverso la mediazione di Lévinas, la nozione di intenzionalità in Husserl, due strade gli si sarebbero dispiagate dinnanzi: limitarsi a riassumere l'elogio lévinasiano della teoria dell'intenzionalità compiuto nella tesi del 1930 o proporre una lettura personale di essa con il rischio di allontanarsi radicalmente da Husserl. «Nul doute»- continua De Coorebyter- «qu'il ait opté pour la seconde solution: [...] *L'intentionnalité* contourne sciemment un certain Husserl *afin de promouvoir une forme d'intentionnalité capable d'en finir avec les philosophies de l'immanence psycho-physiologique*. *L'intentionnalité* ne traduit ni la prétention d'élaborer une ontologie, ni les carences d'un disciple qui aurait mal lu les œuvres du maître, mais la lecture sélective d'une œuvre complexe ; elle exprime l'enthousiasme d'un jeune philosophe qui découvre enfin ce qu'il cherchait (c'est à ce titre que Husserl est salué) mais aussi ce qu'il réprouve (c'est à ce titre que Husserl est

questa via, quell'ipotesi di una coscienza senza mondo, che si sarebbe prefigurata come il peggior torto inferto da Husserl al movimento intenzionale, va incontro alla sua decisa e definitiva negazione.

Inoltre, l'interesse epistemologico continua qui a restare sullo sfondo di un più viva attenzione per le forme non rappresentative che determinano l'originale contatto della coscienza con l'esteriorità. «L'idée de Husserl de la philosophie comme *strengte Wissenschaft*» – avrebbe espressamente dichiarato Sartre in un'intervista rilasciata molti anni dopo (1965) a Pierre Verstræten – «me paraît une idée de fou de génie, mais une idée folle»¹⁹⁰. È in sostanziale linea di continuità con il percorso anti-teoreticista intrapreso da Lévinas, che Sartre si appresta a contestare l'identità coscienza-conoscenza per abbracciare, piuttosto, la tesi secondo la quale:

La connaissance ou pure “représentation” n'est qu'une des formes possibles de ma conscience “de” cet arbre; je puis aussi l'aimer, le craindre, le haïr [...]. Voilà que, tout d'un coup, ces fameuses réactions “subjectives” [...] qui flottaient dans la saumure malodorante de l'Esprit, s'en arrachent; elles ne sont que des manières de découvrir le monde¹⁹¹.

A concludere, forse troppo rapidamente:

En vain chercherions-nous comme Amiel, comme une enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes¹⁹².

Lo stile enfatico di questi passaggi, a metà strada tra il poetico e il letterario, lungi dall'oscurarne la fondatezza filosofica, deve essere letto, piuttosto, come il sintomo di un linguaggio fenomenologico rinnovato, che si accorda perfettamente alla rottura dell'ordine concettuale verso il quale, più o meno esplicitamente, tende.

Nella critica all'idea che la cognizione possa essere identificata con un puro atto rappresentativo si comprende, in effetti, come la “conversione” sartriana alla fenomenologia coincida con un implicito tentativo di scardinarne il residuale dogmatismo. Se nei fuori non s'incontrano che cose angoscianti o fascinosi e visi amabili o ostili è senz'altro meno per quanto pare aver concesso la filosofia di Husserl che per la specifica vocazione di Sartre a un certo realismo fenomenologico: «Le mot d'intuition» – si legge in un significativo passaggio dei *Carnets de la drôle de guerre* – «et tous les

contourné et sera bientôt critiqué)» (V. De Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Ousia, Bruxelles 2000, p. 51). La posizione di De Coorebyter è senz'altro condivisibile nella misura in cui pone in rilievo la volontà di Sartre di utilizzare, per così dire, solo un certo Husserl, quello più utile ai fini del suo personale progetto filosofico: rompere, in via definitiva, con le filosofie dell'immanenza. Ma ciò che l'autorevole interprete di Sartre pare sottovalutare, è il fatto che il modo in cui Lévinas aveva presentato, al pubblico francese, i presupposti fondamentali della fenomenologia husserliana, oltre a essere elogiativo, contenesse già in sé i germi di rivisitazione critica profonda della nozione d'intenzionalità. Rileggendo *Une idée fondamentale...* alla luce de *La Théorie de l'intuition* si fa fatica a credere, in effetti, che l'insistenza di Lévinas sulla transitività dell'intenzione come via alternativa al primato della coscienza teoretica, non possa non avere avuto un impatto notevole sulla rivendicazione sartriana del “concreto” fenomenologico.

¹⁹⁰ J.-P. Sartre, *L'écrivain et sa langue. Entretien avec Pierre Verstræten* (1965), in *Situations IX. Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 40-82, citata p. 70.

¹⁹¹ Id., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*, cit., p. 34.

¹⁹² *Ibidem*.

termes qui désignent la communication immédiate de l'esprit avec les choses en soi me réjouissaient au-delà de toute mesure»¹⁹³. Beninteso, la filiazione con il padre della fenomenologia resta evidente ma si tratta adesso di abbandonare la grammatica del *logos* dimostrativo per donare la parola al reale senza, tuttavia, ripiombare in un empirismo oggettivista.

Il punto è che per Sartre, il risvolto della teoria husserliana circa l'intenzionalità (che condurrebbe alla tesi della relatività del mondo alla coscienza) resta assolutamente subordinato rispetto alla possibilità, più "realistica", di pensare la dipendenza della coscienza rispetto a un mondo senza il quale essa si annienterebbe. Contro Husserl, Sartre, anche nelle opere successive, non potrà ammettere l'autosufficienza di un soggetto trascendentale rispetto al quale il mondo altro non sarebbe che correlato intenzionale, polo noematico il cui aspetto di *cogitatum* avrebbe un peso maggiore della sua effettività. La presentazione sartriana della filosofia di Husserl come di un movimento di restaurazione realista, per quanto audace, risponde dunque all'esigenza di scongiurare il pericolo «qu'à force de reconstruire le *comment* du connaître on manque le *il y a* de l'être»¹⁹⁴. Se l'esistenza della coscienza non può darsi che attraverso la sua relazione con il mondo, il principio dell'intenzionalità, per Sartre, giunge a identificarsi con quel movimento di apertura originaria sull'altro dell'essere che consente di porre fine all'esaltazione psicologista dell'immanenza.

È così che la ribellione sartriana al filosofare "digestivo" non può non estendere il suo raggio d'azione a quanto permane d'idealistico nell'eredità fenomenologica ricevuta. Vale a dire: a tutto ciò che interferisce con l'assordante appello della "cosa stessa". In questa prospettiva, l'elogio rivolto a Husserl nell'articolo *Une idée fondamentale...* non può essere adeguatamente interpretato se non alla luce di questa dichiarazione, fatta nel dicembre del 1939, che rivela le precise intenzioni sottese all'originale lettura sartriana:

Le réalisme c'était aussi l'affirmation de la résistance du monde et de ses dangers contre la philosophie dissolvante de l'idéalisme, l'affirmation du Mal contre la philosophie optimiste de l'unification. Mais il avait, j'imagine, une autre source: il venait de mon émerveillement devant le monde et l'époque que je découvrais. Comment admettre que tant de charmes, tant de plaisirs à conquérir et tant de beaux dangers étaient seulement des ombres, des "représentations" mal unifiées¹⁹⁵.

Passaggio cruciale, che rivela già, dietro la repulsione per la *fascinatio unitatis* propria di un internalismo giudicato anacronistico, la rimodulazione critica che l'opera sartriana compirà dell'idea di una conoscenza intesa come composizione simbolica e dis-incorporata. Dietro l'ombra della rappresentazione, si staglia l'ordine del pre-dato, che sfugge, di necessità, alla costituzione e

¹⁹³ Id., *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939- Mars 1940* (1983), Carnets III (1939), Gallimard, Paris 2005, p. 314, tr. it. *Taccuini della strana guerra*, a cura di M. Sinigaglia e P. A. Claudel, Acquaviva, Milano 2004.

¹⁹⁴ Sulla questione si veda V. De Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., p. 68.

¹⁹⁵ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Carnets III (1939), Gallimard, Paris 2005, cit., pp. 315.

rivendica la propria autonomia. È proprio questo il terreno sul quale si gioca l'inversione dell'ordine del riflessivo, «le moment mort de la praxis», con quello del pre-tematico, nel quale, malgrado la coscienza posizionale, la «praxis se trouve déjà constituée»¹⁹⁶.

E tuttavia, tale anteriorità accordata al presente vivente dell'esperienza, più che tradursi in una forma di abdicazione al pensiero concettuale, esprime la necessità, per la filosofia, di «distruggersi e rinascere ogni volta»¹⁹⁷, di re-inventare le sue nozioni a misura della «densité concrète du vécu»¹⁹⁸.

Proprio come per Lévinas, in Sartre non si tratta di negare al cogito il proprio diritto di cittadinanza ma, piuttosto, di denunciare come illusoria la sua forza costitutivo-rappresentativa che occulterebbe lo spontaneo rivelarsi del fenomeno. In entrambi i casi, la nozione d'intenzionalità pare assurgere a garanzia dell'iscrizione immediata del soggetto in un mondo, che resiste all'eventualità di essere ricondotto a una mera proiezione dello spirito. La direzione ek-statica conferita alla teoria dell'intenzionalità è fondamentale in quanto è proprio qui che si trova implicitamente tratteggiato quel tema della coscienza in situazione attorno al quale i due autori potranno articolare le proprie analisi sul corpo. Ma, prima di allora, prima di poter procedere alla descrizione di un *Dasein* incarnato, è necessario liberare il campo fenomenologico dall'eccesso di cognitivismo che domina la teoria husserliana della conoscenza.

3.2 La trascendenza dell'ego

Questo, l'obiettivo che Sartre pare prefiggersi, e se possibile con maggior vigore, ne *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Saggio del 1936 in cui, accanto all'entusiasmo già manifestato nell'articolo su *L'intentionnalité*, il corpo a corpo con le tesi di Husserl si fa serrato ed esplicitamente critico. Uno degli aspetti che accomuna quest'opera a *La Théorie de l'intuition* di Lévinas è, senza dubbio, l'esemplare messa in evidenza del ritardo strutturale del pensiero rappresentativo sulla praxis vivente. Come testimonia questo significativo passaggio che vale la pena riportare per intero:

Quand je cours après un tramway, quand je regard l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience *du tramway-devant-être-rejoint* et conscience non-positionnelle de la conscience. En fait, je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais moi, j'ai disparu [...]. Il n'y a pas de place pour *moi* à ce niveau, et ceci ne provient pas d'un hasard, d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure même de la conscience¹⁹⁹.

¹⁹⁶ J.-P. Sartre, *L'écrivain et sa langue. Entretien avec Pierre Verstraeten*, cit., p. 69.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ Id., *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1936), Vrin, Paris 1965, p. 32, tr. it. *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, a cura di R. Ronchi, Marinotti Edizioni, Milano 2011.

Ecco come la dichiarazione sartriana di fedeltà alla relazionalità irrinunciabile dell'intenzionalità tocca i confini di un esternalismo estremo, che spazza via tutto ciò che appesantisce la coscienza oscurandone la natura traslucida. Se, come si è visto, l'intenzionalità, per Sartre, traduce l'immediata immersione nel mondo, la presenza primordiale presso le cose, la coscienza cosiddetta di primo grado non può essere, per l'appunto, che quella irriflessa ossia coscienza non posizionale di sé. Trovarsi dinnanzi a un tram che dev'essere raggiunto significa essere in rapporto diretto con il fenomeno, rapporto che non passa, come vorrebbe Husserl, per la preventiva coscienza di un *io* che deve compiere l'azione. Nel furioso movimento del *s'éclater vers*, che pare condurre l'intenzionalità sartriana ben oltre la transitività messa in rilievo da Lévinas²⁰⁰, non è contenuta soltanto una contestazione al sostanzialismo nel quale restava imprigionata la *res cogitans* di Descartes, ma vive l'abbandono definitivo di tutto ciò che di "cosale" devitalizza la spontaneità coscienziale, costringendola nello spazio di un determinismo naturalistico²⁰¹.

La destituzione dell'ego non può che essere, allora, l'esito di un'operazione di riduzione radicale volta all'espulsione di tutto lo "psichico" che inquina la purezza del campo trascendentale. In altre parole, per Sartre, pena una regressione all'infinito, ogni esperienza vissuta, si dipana sempre a partire da una coscienza non posizionale di sé dalla quale, se resta escluso l'io, è precisamente perché esso può darsi soltanto come oggetto trascendente attraverso un atto riflessivo di messa a distanza ossia attraverso un atto che interpella la cosiddetta coscienza di "secondo grado".

Ora, se «Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience»²⁰² non si fa fatica a comprendere in che misura il 1936, anno di pubblicazione di questo saggio, che corrisponde all'esordio propriamente filosofico di Sartre, rappresenti un evento memorabile nella storia della fenomenologia francese. Sulla scia di una continuità indubitabile con la tradizione husserliana, il punto di cesura è immediatamente annunciato. Husserl, secondo quanto si legge ne *La transcendance de l'ego*, sarebbe stato capace di andare ben più lontano di Descartes e di restituire alla coscienza il suo senso fenomenale, ma, introducendovi, a partire da *Ideen I*, l'io come "struttura necessaria" ne avrebbe compromesso l'assoluta *esistenza*. La ricaduta husserliana nella metafisica della sostanza sarebbe dunque dovuta, agli occhi di Sartre, al fatto di aver attribuito valore fondante

²⁰⁰ Da questo punto di vista è significativo segnalare che, ne *La ruine de la représentation*, Lévinas, facendo plausibilmente riferimento a Sartre, specifica che: «Si l'intentionnalité signifiait uniquement que la conscience "s'éclate" vers l'objet et que nous sommes immédiatement auprès des choses, il n'y aurait jamais eu de phénoménologie» (E. Lévinas, *La ruine de la représentation*, cit., p. 127).

²⁰¹ Su questo aspetto si veda l'ottimo saggio di M. Kail, *Matérialisme versus naturalisme*, in P. Cabestan, J.-P. Zarader (sous la direction de), *Lectures de Sartre*, Ellipses, Paris 2011, pp. 117-130.

²⁰² J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, cit., p. 23.

alla riflessione che, al contrario, non è che una delle possibili modalità della coscienza primariamente irriflessa, non-egologica e non posizionale di sé.

La riduzione, nella sua accezione sartriana, si configura allora come un progetto di libertà volto a salvaguardare lo statuto specifico della coscienza dalla sua possibile confusione con l'inerte, con l'essere "massivo" dell'in-sé. L'obiettivo è chiaro: l'ego, trascendente e passivo al pari di una cosa tra le altre, dev'essere messo fuori circuito per lasciar apparire la coscienza impersonale in tutta la sua trasparenza, nel suo spontaneo esplodere verso il dato.

Certo, si potrebbe obiettare a Sartre che in questo sfuggirsi continuo della coscienza, in questa mitizzazione del fuori, il rischio è quello di scivolare verso un rinnovato empirismo filosofico²⁰³.

Lo stesso Lévinas, che, nel saggio del '30, aveva provveduto a donare una nuova luce alla nozione husserliana d'intenzionalità, avrebbe mostrato le sue reticenze nei confronti dell'eccessiva eterodossia sartriana, come dimostrano queste parole, estratte da una nota del saggio *L'oeuvre de Edmond Husserl*: «Sartre interprète l'intentionnalité comme la propriété de la conscience d'être hors d'elle-même. Toutefois, dans le mouvement de l'intention vers le dehors, il n'y a aucune fuite devant soi, aucune prédilection pour le dehors parce qu'il est dehors [...]»²⁰⁴.

Tuttavia, piuttosto che eprimersi sulla legittimità e i limiti dell'interpretazione sartriana della trascendenza, è maggiormente proficuo trattenere le intenzioni generali sottese al capovolgimento concettuale operato da questo saggio del '36. È proprio qui che si definisce, infatti, il perimetro nel quale verrà a iscriversi la fenomenologia del corpo di Sartre.

Da questo punto di vista è necessario rilevare che, per quanto molti interpreti abbiano letto nel primato conferito alla coscienza non egoica e pre-personale una pura astrazione che resterebbe poco intellegibile sul piano del concreto, molteplici passaggi paiono testimoniare come, almeno in linea di diritto, il proponimento di Sartre si muova in tutt'altra direzione. Prova ne sia il legame che *La transcendance de l'ego* stabilisce tra il mondo dell'azione e il piano dell'irriflesso: il fatto che io soccorra Pietro perché Pietro deve-essere-soccorso presuppone che, prima di apparire a me stesso come oggetto, prima di osservarmi vivere, sono interpellato dalla mia circostanza.

Ciò che è più interessante della tesi sartriana e che la rende di una prossimità evidente con quella sostenuta da Lévinas ne *La Théorie de l'intuition*, è che se si assume la conoscenza come atto posizionale, tale conoscenza non può che essere di secondo grado, non può cioè non presupporre in

²⁰³ Cfr. V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., p. 33. ; A. Couture-Mingueras, *Le mythe du dehors. Sartre face à la philosophie digestive*, «Philonsorbonne», 11 (2017), pp. 9-30.

²⁰⁴ E. Lévinas, *L'oeuvre d'Edmond Husserl*, cit., p. 50 nota I.

sé un atto rappresentativo che, in qualche misura, soffoca sempre l'aspetto vivente e spontaneo del vissuto: «la réflexion modifie la conscience spontanée»²⁰⁵.

Di nuovo, non si tratta di voler rinunciare al cogito ma, là dove «le Cogito affirme trop»²⁰⁶, bisogna fare un passo indietro e riconoscere che l'azione non coincide con la proiezione, nel fuori, di un proprio stato/contenuto di coscienza ma trova, piuttosto, la sua motivazione sul piano fondante del pre-riflessivo. Se il mondo, come Lévinas aveva già avuto modo di rilevare, ha una struttura ricca, che va rispettata nel suo specifico valore, sarà «le désirable» – insiste Sartre – a fare da motore a «le désirant»²⁰⁷. O, per dirlo ancora in altri termini: «La réflexion “empoisonne” le désir [...]. Avant d'être “empoisonnés” mes désirs ont été purs; c'est le point de vue que j'ai pris sur eux qui les a empoisonnés»²⁰⁸.

Si può allora davvero leggere nell'insistenza sartriana sulla spontaneità della coscienza, il primato della sua presa attiva sul mondo? Sia pure, ma le cose non sono così semplici. In effetti, da queste descrizioni pare affiorare, malgrado l'espressa reticenza di Sartre al riguardo, una certa grammatica della passività o per meglio dire una tensione tra l'affezione e l'azione sullo sfondo privilegiato della trascendenza.

In quanto attività non guidata dai poteri sintetici dell'agente ego trascendentale, quella della coscienza appare essere una libertà produttrice che si determina essa stessa all'esistenza ma che, nella sua esplosione verso il mondo, resta in qualche misura agita dall'altro da sé al quale è sempre rivolta. In altre parole, pur essendo epurata di ogni interiorità, di ogni stato psichico, la coscienza è apprensione immediata delle proprietà d'oggetto che gli si dispiegano dinnanzi quasi come se le qualità “amabile”, “ostile”, “inquietante” fossero delle forze in grado di esercitare un certo potere su di essa.

Prima di essere coscienza posizionale di sé, prima di ogni attività concettualizzante, la coscienza è messa alla prova dalla sua situazione, è sollecitata dal fuori: «Il y a un monde objectif de choses et d'actions, faites ou à faire, et les actions viennent s'appliquer comme des qualités sur les choses qui les réclament»²⁰⁹.

Passaggio significativo, che denuncia ancor più chiaramente un aspetto che, nell'ambito della letteratura critica, troppo spesso viene passato sotto silenzio. Il fatto che Sartre identifichi la passività con la dimensione dell'inerte, non impedisce, tuttavia di cogliere nella soggettività, nel suo atto stesso di vivere, di compiere un movimento, in breve nel suo atto di trascendersi, una certa

²⁰⁵ J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, cit., p. 32.

²⁰⁶ Ivi, p. 37.

²⁰⁷ Ivi, p. 39.

²⁰⁸ Ivi, pp. 42-43.

²⁰⁹ Ivi, pp. 39-40.

componente di afflizione. Che la coscienza assoluta sia impersonale, in quanto rigetta l'ego al di fuori di sé, non esclude, tuttavia, che essa resti individuata proprio nella misura in cui è affetta nel suo trascendersi verso il mondo²¹⁰.

Pare insinuarsi così, al livello dell'irriflesso, una passività coscienziale che si configura quasi come il naturale esito dell'inclinazione realistica con la quale Sartre accorda un certo potere alle cose, alla forza "magica" che ci lega al mondo. Sulla base di questi presupposti si potrebbe concludere che il campo della coscienza non egologica, più che essere drasticamente identificato – come pure farà Lévinas ne *Le Temps et l'Autre* – con il dominio astratto e anonimo dell'esistere, resta, in Sartre, il luogo privilegiato in cui si gioca la battaglia contro la "doctrine-refuge" dell'idealismo, che cerca di «tirer encore une parcelle de l'homme hors du monde et de détourner par là l'attention des véritables problèmes»²¹¹.

Che Lévinas arrivi forse più lontano di Sartre nel tentativo di sradicare l'idealismo senza tuttavia rinunciare al dialogo con l'immanenza è un dato di fatto. Che una prossimità di intenti faccia incrociare più volte il percorso di entrambi pare altrettanto indubitabile. In effetti, se Sartre fa ricorso alla coscienza assoluta intesa come "sorgente" di esistenza è per poter finalmente giungere, in maniera differente, alla stessa conclusione de *La Théorie de l'intuition*: «Le Monde n'a pas créé le Moi, le Moi n'a pas créé le Monde»²¹². La correlazione è così stabilita sullo sfondo di un materialismo che resiste, a un tempo, all'idealismo e al naturalismo.

Con Husserl e oltre Husserl, ancora. «Nous voilà donc en présence d'une monade»²¹³, aveva denunciato Sartre all'inizio de *La transcendance de l'ego*, riferendosi al cammino troppo speculativo delle *Meditazioni Cartesiane*. Ma nel momento stesso in cui l'*epoché* giunge a travolgere l'ego, ecco allora che «Mon Je, en effet, n'est pas plus certain pour la conscience que le Je des autres hommes»²¹⁴ – può concludere, adesso, il filosofo francese.

Il motivo di tanta ostilità per quell'*abitante opaco* della coscienza appare in tutta la sua chiarezza, malgrado quel residuo di teoresi che si suole imputare a questo "primo" Sartre. Dietro il superamento dell'*egologia* vive una più ampia aspirazione: far vacillare le basi stesse del solipsismo inteso come esito necessario dell'ingombrante presenza dell'io-penso dietro a ogni stato di coscienza. Il fatto che, ne *L'Être et le Néant*, Sartre tornerà sui suoi passi dichiarando «insuffisante»

²¹⁰ Giusta l'osservazione di R. Gély, *Immanence, affectivité et intentionnalité. Reflexions à partir du débat entre Sartre et Henry*, in G. Cormann, J. Simont (sous la direction de), *Sartre et la philosophie française*, in *Études sartriennes*, 13 (2009), pp. 127-150. Sul punto si veda anche N. Mayer, *Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique» VIII (2012), pp. 245-260.

²¹¹ J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, cit., p. 86.

²¹² Ivi, p. 87.

²¹³ Ivi, p. 35.

²¹⁴ Ivi, p. 85.

la soluzione proposta nel saggio del '36, non impedisce di cogliere, nel gesto anti-idealista del filosofo francese, la stessa emergenza con la quale Lévinas aveva provato a smussare l'intellettualismo di Husserl. Come pare testimoniare, con ancor più evidenza, questo passaggio de *La Transcendance*, che mette in discussione il metodo dell'*epoché* concepita come il risultato di «un procédé savant»²¹⁵, o, per dirla di nuovo con Lévinas, come un'operazione che non tiene conto della *situazione* dell'*homo philosophus* da tale atto necessariamente implicata: la riduzione «c'est une angoisse qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendantale et un accident toujours possible de notre vie quotidienne»²¹⁶.

Non è un procedimento di tipo riflessivo intrapreso da un soggetto che, *ex abrupto*, sceglie di divenire spettatore di se stesso, ma è la *Stimmung* originaria dell'angoscia, che ha il potere di disvelare alla coscienza il fenomeno originario del proprio essere: la libertà. Libertà come desiderio inesauribile di differire da sé, spogliandosi del peso del passato e dell'avvenire, affrancandosi cioè, dall'ostacolo di un'identità predeterminata che comporterebbe un'inutile interruzione del movimento intenzionale: all'*epoché* husserliana, atto volontario e metodico, Sartre sostituisce una vera e propria prova esistenziale, immotivata nel suo essere intrinsecamente connessa alla gratuità strutturale dell'esistenza. Si tratta dunque di una conversione dello sguardo come evento imprevedibile e indeducibile, operazione che pare quasi prescritta dalla vita quotidiana, nella quale l'uomo sperimenta, per l'appunto, la vertigine del nulla causata dalla sua assoluta spontaneità e non sostanzialità²¹⁷.

Qual è, allora, il guadagno che si raggiunge attraverso l'espulsione dell'ego dalla coscienza?

«Si le Je du Je pense est la structure première de la conscience, cette angoisse est impossible»²¹⁸.

L'io penso oscurerebbe, dunque, quella disposizione affettiva fondamentale che attesta la possibilità, per la coscienza, di agire senza che tra essa e la sua azione s'interponga alcun impedimento.

La rivisitazione che *La transcendance de l'ego* opera del cogito, malgrado le problematiche interpretative che ha sollevato²¹⁹, conserva un valore indubitabile in quanto pone all'attenzione della filosofia francese degli anni '30 una questione, quella della coscienza irriflessa che, se Husserl aveva certo tratteggiato, era rimasta sullo sfondo di un più vivo interesse per il momento tetico della

²¹⁵ Ivi, p. 84.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ Si veda J.-M. Mouillie, *L'autodévoilement de la liberté dans l'existence*, in R. Barbaras (Coordonné par), *Sartre Désir et liberté*, PUF, Paris 2005, pp. 167-192, in particolare, le pp. 175-176.

²¹⁸ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, cit., p. 83.

²¹⁹ Cfr. Sul punto V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, in particolare il capitolo 7 consacrato a *L'aporie de l'irréfléchi*, cit., pp. 300-355.

conoscenza. Il pre-reflessivo husserliano, per ricorrere alle pregnanti parole di de Coorebyter «est toujours déjà relevé ou dépassé, effacé derrière la lumière réflexive dont il serait l'invisible support»²²⁰. Questo, il comune rimprovero che Lévinas e Sartre muovono a Husserl: aver concesso troppo al cogito cartesiano e aver mancato, così, di conferire piena autonomia all'ordine dell'irriflesso, ridotto, al contrario, a degradata e trascurabile espressione della riflessione.

Ora, l'indagine in ordine alla legittimità o meno di queste accuse, che molteplici e più autorevoli interpreti hanno spesso giudicato troppo severo²²¹ esula dai confini della ricerca a svolgersi.

Ciò che s'intende ritenere, di queste analisi, è il fatto che la rimodulazione pre-riflessiva della fenomenologia, quale comincia a profilarsi in queste prime opere di confronto con la filosofia di Husserl, appare essere inestricabile dalla questione dell'esperienza corporale, la quale gioca, in effetti, un ruolo di primo piano nella costituzione della coscienza non posizionale di sé.

3.3 *L'implicito del corpo*

È dunque questa la prospettiva a partire dalla quale bisognerà, adesso, interrogare *La Transcendance de l'ego* per provare a comprendere come si posiziona il corpo nella struttura generale di un saggio che, a prima vista, sembrerebbe rivolgere un'attenzione esclusiva alla spontaneità della coscienza. La difficoltà della questione s'impone con evidenza: se la radicalizzazione della riduzione husserliana compiuta da Sartre mira a sbarazzarsi dell'ego in favore della liberazione di un campo trascendentale impersonale e irriflesso, va da sé che a restare tra parentesi sarà, assieme alla componente psichica dell'io, quella somatica. Del resto, come si è avuto modo di constatare nel corso dell'indagine condotta su *Ideen I*, anche per Husserl, la questione della riduzione è intrinsecamente connessa alla volontà di scindere l'assolutezza della vita di coscienza dalla relatività della sua vita naturale nonché psico-carnale. Sotto questo profilo, Sartre recupera a pieno titolo la lezione del maestro: la legalità di tutto ciò che entra a far parte del dominio della natura dev'essere sospesa, in ordine a una descrizione dei modi di datità della vita di coscienza che non debba nulla ai risultati dello psicologismo o del fisicismo gnoseologico²²².

²²⁰ Ivi, p. 305.

²²¹ A esempio D. Giovannangeli, *La passion de l'origine*, Galilée, Paris 1995, in particolare pp. 27-39; N. Depraz, *Paul Ricoeur and the Praxis of Phenomenology*, in L. Embree, T. Nenon (eds.), *Husserl's Ideen*, Springer 2013, pp. 383-398; S. Bustan, *Lévinas et Husserl: Dépasser l'intellectualisme philosophique*, in «Revue internationale de philosophie», 235 (2006/1), pp. 35-59.

²²² Si veda, sul punto, E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), in *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana*, vol. XXV, a cura di T. Nenon e H. Sepp, Nijhoff, Den Haag 1986, tr.it. *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di C. Sinigaglia, Laterza, Bari 2000, in particolare la seconda sezione consacrata all'indagine critica sulla *filosofia naturalistica*, pp. 13-70.

Ma se è giusto precisare che in Husserl, al momento privativo della riduzione, fa seguito una fase costruttiva in cui dev'essere resa ragione della relazione tra l'essere assoluto e immanente della coscienza e la sua corporeità contingente, resta il fatto che è tramite un'appercezione che la coscienza viene "appresa come qualcosa" e giunge dunque a cogliersi come "evento naturale" nella sua unità con il corpo vivo²²³. L'incarnazione dell'ego coincide, così, con il suo ingresso nell'ordine della realtà empirico-mondana. Ora, malgrado le criticità e i limiti, già in precedenza tratteggiati, di tale analisi fenomenologica resta il fatto che, ne *La Transcendance de l'ego*, che pur si pretende momento di rottura con l'intellettualismo husserliano, la questione del rapporto tra il corpo e la coscienza pare essere elusa da Sartre. Di più: la liquidazione dell'ego ivi messa a punto estremizza l'esigenza di rimuovere, dalla regione pura del trascendentale, tutto il residuo di inerzia permanente nei processi psichici e corporali della soggettività. È allora legittimo chiedersi se il ricorso di Sartre al piano del pre-riflessivo non coincida, forse, con una sostanziale operazione di dis-incarnazione della coscienza.

Un dubbio rinvigorito, d'altronde, dall'articolo su *L'intentionnalité* nel quale l'autore sembra passare accanto alla questione del corpo senza intraprenderne o annunciarne un'investigazione aperta. Quasi come se la transizione dalle idee alle cose ch'egli aveva reclamato con tale forza, restasse una rivendicazione d'ordine formale, come se quella del ritorno al concreto non fosse, in ultima analisi, che una prescrizione vuota, appartenente ancora al registro della visione. Assenza che non può non destare un certo clamore, tanto più se si considera il ruolo costitutivo che, nei romanzi sartriani come, ad esempio, *La Nausée*, i fenomeni corporali assumono nella determinazione della condotta umana o, ancora, se ci si sofferma sulla messa in ridicolo che la *Légende de la vérité*, del 1931, fa dell'uomo cartesiano come di colui che sarebbe «assez détaché de son corps pour percevoir des suites de mouvements là où nous souffrons»²²⁴.

L'oblio sarebbe soltanto apparente o meglio, si tratterebbe di una scelta consapevole, motivata da differenti ordini di ragioni. In primo luogo, Sartre si sarebbe reso conto di aver conferito, nei suoi scritti precedenti, un ruolo trascendentale al corpo senza tuttavia aver provveduto a mostrarne, in via preventiva, la specificità fenomenale e lo statuto ontologico; dato che spiegherebbe una certa cautela nell'addentrarsi in una questione che, a distanza di qualche anno, sarebbe stata cruciale per gli sviluppi della propria ontologia fenomenologica, culminando ne *L'Être et le Neant*.

Secondariamente, se si considera il dossier di candidatura, inviato da Sartre all'Institut français di Berlino, dove avrebbe passato l'anno accademico 1933-1934, succedendo a Raymond Aron, si

²²³ Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., pp. 136-137.

²²⁴ J.-P. Sartre, *La Légende de la vérité*, dattilogrammi inediti «Légende du probable», I, p. 8, citato da V. de Coorebyter, cit., p. 95.

comprende chiaramente in quale direzione si fosse da subito diretto il proprio interesse speculativo: «les rapports du psychique avec le physiologique». Un campo di indagine, quello scelto dal giovane autore, che, malgrado quel presunto coscienzialismo presente nei suoi primi saggi di filosofia fenomenologica, impedisce di avallare la tesi secondo la quale l'assenza di una riflessione sistematica sul corpo sarebbe imputabile a una mancata presa in carico del tema. Oltretutto è abbastanza inverosimile che Sartre, attento lettore de *La Théorie de l'intuition* non avesse preavvertito l'evidente rovesciamento operato dalla fenomenologia e sapientemente tratteggiato da Lévinas, rispetto al problema della corporeità.

Ma il contatto diretto con i testi di Husserl a quel tempo disponibili all'esegesi sartriana, avrebbe forse creato – questa l'ipotesi di de Coorebyter – una sorta di “prudenza metodologica” nel filosofo francese: Nelle *Ricerche logiche* e in *Ideen I*, infatti, il processo di de-naturalizzazione della coscienza va di pari passo con la sua assolutizzazione e l'indagine sul corpo appare come “sospesa”, prima di fare il suo «ritorno spettacolare ma ambiguo» nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*²²⁵.

L'intento di Sartre sarebbe stato allora quello di cominciare con l'affrontare, più da vicino, il tema della spontaneità della coscienza, di segnalarne la specificità attraverso una originale rilettura di Husserl, per poter procedere, in un secondo momento, a reintegrare il corpo nel suo discorso.

Tuttavia, è significativo segnalare che, già nella sezione finale de *La Transcendance de l'ego*, un brevissimo quanto sorprendente passaggio pare già muoversi in direzione di una tale riabilitazione. Più nello specifico, dopo aver ribadito la distinzione tra l'ego in quanto oggetto trascendente ottenuto attraverso la riflessione impura e oggettivante e la coscienza spontanea come sorgente assoluta di esistenza, Sartre procede all'elucidazione della *costituzione dell'Ego come polo delle azioni*, ricorrendo a tale esempio: «“Je” casse du bois, et je vois et je sens l'objet “corps” en train de casser le bois». Esempio dal quale può concludere: «Le corps sert alors de symbole visible et tangible pour le Je »²²⁶. Una constatazione che resta intimamente legata al ruolo generale che Sartre fa giocare alla spontaneità originaria: nel momento in cui ci si ritrova “immersi” nel proprio vivere quotidiano, nel momento in cui si compie l'azione più banale, non si compare a se stessi nell'atto di agire, ma si è sempre rivolti, piuttosto, verso ciò che si ha di fronte come a ciò che deve essere compiuto. Ora, è evidente che il supporto di tale motricità, che è d'altronde ciò che dona concretezza all'azione e non ne fa l'affermazione idealistica dello spirito nel fuori, non può che essere il corpo. Occorre specificare, tuttavia, che restiamo ancora sul piano dell'irriflesso e che “le Je” cui Sartre si riferisce qui non è assimilabile all'ego che compare solo grazie all'intervento della

²²⁵ Cfr. su tutto questo V. de Coorebyter, Sartre face à la phénoménologie, cit., pp. 94-96.

²²⁶ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, cit., p. 72.

coscienza riflessiva. Si tratta, piuttosto, di una “quasi” soggettività, la quale appare nella sfera del pre-riflessivo pur senza costituire l’oggetto di un’intuizione, come accade nel caso in cui qualcuno mi domandi cosa stia facendo e gli risponda che “(io) sto leggendo”, continuando, nondimeno, a eseguire la mia attività.

A questo livello, il corpo si dà come simbolo di questo “Je-concept”, nonché di questo centro di riferimento sottinteso all’azione e precedente la rappresentazione. Al contrario di quanto si verifica nella descrizione fenomenologica proposta da Husserl, qui non compare alcun riferimento alla *costituzione* dello psico-carnale ma la corporeità appare, piuttosto, come un aspetto “derivato” dalla struttura stessa dell’esistenza.

Più che di *incarnazione* sarebbe in effetti adeguato parlare di *assegnazione* poiché il corpo appare come punto di vista sulle cose immediatamente inerente alla coscienza²²⁷. Soluzione che aggirerebbe, a un tempo, l’idealismo e il naturalismo: né la coscienza ha dei poteri costitutivi tali per cui potrebbe donare a se stessa, attraverso un atto di auto-appercezione, dei tratti d’incarnazione (risolto anti-idealista), né, una volta esclusa quest’eventualità, essa potrebbe perdere il suo statuto di esistenza assoluta, per entrare a far parte dell’opaca dimensione dell’inerte e reificarsi (risolto anti-naturalista).

Sotto questo profilo, l’affermazione di Sartre, a prima vista ambigua, secondo la quale «le plan irréléchi» è *ipso facto* identificabile con «le domain du psycho-physique»²²⁸, acquista una maggiore chiarezza. In effetti, un ulteriore aspetto che giustificerebbe l’assenza di un riferimento esplicito al corpo ne *La Transcendance de l’ego* sarebbe da ricercarsi in una ragione d’ordine “concettuale”, o per meglio dire, intrinseca al modo stesso in cui l’analisi sartriana fa funzionare l’esperienza della corporeità in relazione al piano dell’irriflesso. La posizione fenomenologica non-rappresentazionalista espressa in questo saggio si rivela assolutamente centrale per coglierne le coordinate. Proiettata verso l’esterno, la coscienza originaria non assume la propria attività cosciente come oggetto d’indagine ma si trova, piuttosto, sollecitata ad agire senza che si dia una preventiva rappresentazione dell’azione da compiere. Così, quando sto per spezzare la legna e accendere il fuoco, non entra in gioco alcun atto di introspezione, alcuna costruzione immanente dell’immagine legna. Quest’ultima mi si presenta, piuttosto, come oggetto che porta in sé la qualità di dover essere utilizzato.

Allo stesso modo, con il corpo unitamente al quale compio tale operazione, non stabilisco, primariamente, una conoscenza di tipo rappresentativo poiché la sua attività sensorio-motrice resta

²²⁷ Si veda, sul punto, l’interessante saggio di A. Flajoliet, *La question du corps dans la première philosophie de Sartre*, in J.M. Mouillie (Sous la direction de), *Sartre et la phénoménologie*, ENS Editions, Fontenay 2000, pp. 225-277.

²²⁸ J.-P. Sartre, *La transcendance de l’ego*, cit., p. 72.

implicita nell'atto stesso di eseguire l'azione. Per dirla nei termini della contemporanea *enactive cognition*, della cui tesi di fondo Sartre potrebbe essere considerato, a pieno titolo, precursore, il corpo immediatamente in situazione *enagisce* direttamente il suo mondo ambiente, si adatta a esso e si ridefinisce continuamente sulla base di ciò che gli si offre dinnanzi.

È il momento impuro e derivato della riflessione che, al contrario, tenta di afferrare l'ego da un punto di vista oggettivo e di ipostatizzare, per questa via, il vissuto corporale. A emergere, da questa disamina, sono dunque le due modalità fondamentali attraverso le quali è possibile esperire il corpo: da un lato la prospettiva oggettivante, quella adottata dall'antropologia scientifica, che tende a voler fissare l'uomo nei confini della propria datità biologica, in una natura data una volta per tutte e sperimentabile attraverso un metodo empirico (*Körper*), dall'altro, la prospettiva filosofico-fenomenologica, che insiste sull'esperienza vissuta del corpo (*Leib*), la cui conoscenza è destinata a restare parziale proprio in virtù del suo statuto cangiante.

Una distinzione, quella tra *Leib e Körper*, che, seppur non esplicitamente tematizzata da Sartre, s'impone certamente tra le pieghe del suo discorso sulla dualità tra la coscienza irriflessa e la coscienza riflessiva. D'altronde, grazie alla traduzione francese compiuta da Lévinas delle *Méditations cartésiennes* – opera della quale ne *La Transcendance de l'ego* non mancano, quand'anche critici, i riferimenti – Sartre aveva potuto senz'altro acquisire una certa familiarità con questi termini e cominciare ad appropriarsene per riattivarli in ordine al suo personale disegno fenomenologico.

Più specificamente, volendo tornare sulla proposizione sartriana in precedenza commentata e scindendola in due, si potrebbe dire che quando, attraverso un'esperienza di tipo visuale, «je vois l'objet “corps” en train de casser le bois» io assumo, nei confronti di me stesso, la posizione di un osservatore esterno e procedo, così, alla cosificazione del corpo agente che, da soggetto esperiente diventa, fatto esperito o, in termini husserliani, *Körper*. Al contrario, «le corps que je sens en train de casser le bois» ha i tratti del *Leib* husserliano in ciò che concerne il suo appartenere all'ordine del vissuto in prima persona e la sua irriducibilità a una dimensione puramente epistemologica.

Sartre va forse già più lontano di Husserl, tuttavia, nel momento in cui pare voler aggirare la residuale riflessività sottesa alla descrizione fenomenologica dell'incarnazione, per presentare una coscienza già da sempre corporale²²⁹. Se quello dell'unità psicofisica è un fenomeno sul quale *La*

²²⁹ Ancora per V. de Coorebyter, in virtù della *liaison* tra l'io-concetto e il corpo che *La Transcendance de l'ego* stabilisce, Sartre si collocherebbe addirittura agli antipodi della soggettività sovrana descritta da Husserl in *Idee*. Queste, le parole dell'autore al riguardo: «Loin de former un transcendantal révélé par la réflexion et préservé solennellement de la mise entre parenthèse, loin d'être en position de maîtrise sur les choses et les événements, loin d'offrir un pendant phénoménologique au sujet kantien unificateur, une manière de réalisation de l'aperception transcendantale, le Je-concept est réactif, pré-réflexif et hétéronome ; c'est sur le monde qu'il découvre la finalité et le

Transcendance de l'ego non passa che di sfuggita sembrerebbe dunque meno per una qualche volontà di separare le sorti della coscienza da quelle del corpo che per l'individuazione, in questa stessa unità, di un'acquisizione originaria della quale qualsiasi tentativo di dimostrazione sarebbe pleonastico.

In *Esquisse d'une théorie des émotions*, del 1939, l'intrigo, seppur sviluppato da un'angolazione differente, non cambia. Il contesto della riflessione è quello di una più generale critica rivolta al modo in cui le teorie psicologiche classiche interpretano le emozioni. Ancora una volta, a essere in gioco, è il tentativo di sradicare l'atteggiamento tipico delle scienze empiriche di voler fornire una spiegazione meccanicistica del "fatto uomo". Il metodo husserliano, così come era accaduto ne *La transcendance de l'ego*, viene dunque attivato per servire la causa anti-naturalista. Là dove, per l'analisi dello psicologo, «l'émotion [...] est, par nature, morte, non-psychique, inhumaine»²³⁰, la riduzione, come mezzo per risalire dal mondano al trascendentale, si profila come l'unica via percorribile per cogliere lo psichico in quanto «véritable phénomène de conscience»²³¹.

Il destino del corpo è il consueto: «nous ne nous perdons pas d'abord dans l'étude des faits physiologiques» chiarisce Sartre «parce que précisément, pris en eux-mêmes et isolément, ils ne signifient presque rien: ils sont, voilà tout»²³². Appare subito chiaro che un'indagine fenomenologica rigorosa non possa essere rimessa alle ragioni della fisiologia: all'esclusione di ogni atto posizionale empirico, radicalizzando la prescrizione husserliana, deve far seguito l'esclusione, dalla pura vita di coscienza, dello psico-fisico.

Ora, senza voler entrare nel merito delle possibilità e dei limiti contenuti nel progetto di fondazione di una teoria psico-fenomenologica delle emozioni qui tratteggiato²³³, conviene ritenere, dell'analisi di Sartre, il fatto che la volontà di liberare le emozioni dall'inerzia dei processi somatici coincide con la necessità di preservare il *sens* dei fenomeni corporali. Se «l'émotion n'existe pas en tant que phénomène corporel», per quanto sconcertante possa apparire questa affermazione, ciò è precisamente perché «un corps ne peut pas être ému, faute de pouvoir conférer un sens à ses propres

sens de ses entreprises, c'est par son corps qu'il apprend à quel problème il répond et quel geste il pose ; il reste invisible dans l'expérience muette et accède à l'attention de manière aussi triviale qu'irréfléchie, comme forme creuse qui en appelle aux images du corps pour acquérir une amorce de concrétude» (V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., p. 555).

²³⁰ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Hermann, Paris 1965, p. 14, tr. it. *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, a cura di E. Bonomi, Bompiani, Milano 1962.

²³¹ Id., *Esquisse d'une théorie des émotions*, cit., p. 14.

²³² *Ibidem*.

²³³ Si tratta di un tentativo del quale lo stesso Sartre si sarebbe dichiarato estremamente deluso in una lettera inviata a S. De Beauvoir del 1940, secondo quanto si legge in V. De Coorebyter, *Le corps et l'aporie du cynisme dans l'Esquisse d'une théorie des émotions*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», VIII (2012), pp. 273-285, cit., p. 273.

manifestations»²³⁴. Là dove la psicologia classica tende a reificare l'emozione cercandone l'essenza nelle reazioni organiche, per Sartre, la specificità di questa andrebbe individuata «au-delà aux troubles vasculaires ou respiratoires»²³⁵.

Il cammino percorso da Husserl in *Ideen I* parrebbe integralmente recuperato poiché se, in se stessi, gli stati corporali non hanno alcun significato, va da sé che ad attribuire loro una direzione significativa dovrà essere la coscienza. Ben presto si comprende, tuttavia, come nessuna impresa costitutiva da parte di un ego riflettente venga interpellata. Conoscere, stando al diktat dell'*intentionnalité*, è «s'éclater vers» e qualsiasi atto d'introspezione intorpidirebbe lo spontaneo dinamismo della coscienza.

Tensione tra la spontaneità della coscienza irriflessa e l'immobilità prodotta dalla riflessione oggettivante, come già emerso ne *La Transcendance de l'ego* (punto di articolazione del saggio di ontologia fenomenologica del '43): «même si, objectivement perçue, l'émotion se présenterait comme un désordre physiologique, en tant que fait de conscience elle n'est point désordre ni chaos tout pour, elle a un sens, elle signifie quelque chose»²³⁶.

Il regime antepredicativo assegnato all'emozione, coscienza immediata del mondo e non posizionale di sé, è la chiave per capire in che misura Sartre, più che estromettere il corpo, voglia ripristinarne l'azione nei modi di un'esperienza altra: quella, per l'appunto, della condotta irriflessa. La maggior parte delle nostre azioni, per quanto restino passibili, in qualsiasi momento, di essere interrogate dalla riflessione, sono, primariamente, «des exigences» che ci si dispiegano dinnanzi, senza che il piano dell'irriflesso sia abbandonato. Ecco il carattere magico del mondo: «toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie»²³⁷.

L'esperienza emotiva è un modo di apprensione istantanea del mondo e la sua peculiarità risiede in questa sorta di potere trasformativo che consiste nel mutare la qualità delle cose, nel rapportarsi a esse in maniera significativa come se non fossero fatti bruti rispondenti a delle leggi pre-determinate. Se la coscienza pare avere un ruolo di prim'ordine è altrettanto chiaro che a tale operazione simbolica il corpo partecipa come dall'interno, senza essere visto dall'esterno. D'altronde, «L'émotion» si legge nella parte finale del breve saggio del '39, «c'est le comportement d'un corps qui est dans un certain état [...] l'émotion paraît dans un corps bouleversé

²³⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, cit., p. 16.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Ivi, p. 20.

²³⁷ Ivi, p. 41.

qui tient une certaine conduite»²³⁸. Il corpo non resta forse sempre presente alla coscienza emotiva seppur in un senso non tematico?

Senza voler forzare il testo cercando di esplicitare la questione più di quanto Sartre stesso non faccia in questa sede, non si può, tuttavia, tralasciare di riconoscere che, l'analisi fenomenologica del corpo concepito nel suo statuto di implicito, che risulta dalla precedenza accordata al cogito pre-riflessivo sul cogito cartesiano, contiene una chiara prossimità con l'affermazione cruciale – sulla quale si tornerà nella seconda sezione di questo lavoro – de *L'Être et le Néant*, secondo la quale «Le corps est le negligé, le passé sous silence», pur restando, niente di meno di ciò che la coscienza è laddove «le reste est néant et silence»²³⁹.

3.4 Verso una svolta pre-riflessiva

Uno dei tratti più evidenti che, ferme restando le molteplici differenze, consentirebbe di stabilire una certa coerenza interna tra la lettura di Lévinas e quella di Sartre è legato al recupero, quand'anche tacito, della filosofia del *Leib* che, in entrambi, è come se venisse attivata in un duplice senso: con Husserl, in ordine alla contestazione della degradazione naturalistica promossa dalle scienze empiriche e, contro Husserl, nella lotta contro il suo stesso idealismo trascendentale.

La problematicità di questi primi saggi, in cui le conseguenze teoriche della ricezione s'incrociano con l'emergere di un progetto speculativo autonomo, risiede nell'irrefutabile ambiguità con la quale i due fenomenologi si avvicinano all'esperienza della corporeità, pur conferendovi una centralità di fondo. In effetti, se un certo dualismo compare, in particolare nei giovanili esercizi di fenomenologia di Sartre, si ritiene che ciò sia da imputare non solo alla “prudenza metodologica” prodotta dal precoce confronto con la filosofia di Husserl, ma anche e, soprattutto, all'urgenza di preservare la specificità dell'uomo dalla sua eventuale dissoluzione in un riflesso oggettivo di se stesso²⁴⁰. «Le développement de l'anthropologie», dichiarerà Sartre in un saggio del 1972, «ne supprimera jamais la philosophie en tant que celle-ci questionne l' *homo sapiens* lui-même et par là même le met en garde contre la tentation de tout *objectiver*»²⁴¹

Questo passaggio, di cui Lévinas avrebbe con certezza sottoscritto il contenuto, consente di entrare immediatamente nel vivo della questione che, sin dagli anni '30, cominciava a imporsi all'attenzione di entrambi come un decisivo problema filosofico: superare la riflessione “impura”

²³⁸ Ivi, p. 51.

²³⁹ Id., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, p. 395, tr. it. *L'essere e il nulla*, a cura di G. Del Bo, F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2014.

²⁴⁰ J.-P. Sartre, *L'Anthropologie* (1966), in *Situations IX*, cit., pp. 83-98, citata p. 85.

²⁴¹ Ivi, p. 89.

dell'antropologia scientifica, che prova a decomporre la spontaneità e l'affettività originaria della realtà umana, riconducendo ogni sua manifestazione alla datità innata di una «natura corporale».

Dietro l'apparente scissione tra il corpo e la coscienza, che talvolta è stata imputata agli autori in esame, sembra piuttosto ergersi un comune tentativo di tracciare una linea di demarcazione netta tra il corpo interrogato dalle scienze in quanto dato biologico ricevuto e il corpo come punto di vista sul mondo immediatamente esperito prima che osservato dalla conoscenza razionale.

Il comune entusiasmo per la teoria dell'intenzionalità, radicalizzata da entrambi in senso transitivo, testimonia di un'esigenza, quella di salvare il dinamismo coscienziale dal suo regime di naturalità, come unica condizione per la costituzione di una *praxis* incarnata.

Lo sradicamento del primato della rappresentazione che Lévinas compie a partire da *La Théorie de l'intuition* e che *La Transcendance de l'ego* ed *Esquisse d'une théorie des émotions* di Sartre confermano, si configura allora come il terreno da cui partire per provare a comprendere, più approfonditamente, quale sia il senso della corporeità "esistita" e in che misura, in essa, si diano le condizioni per una definitiva rottura con la tradizionale categoria del possesso: *topos* privilegiato attraverso il quale le filosofie idealistiche e materialistiche, in maniere differenti, hanno proceduto alla reificazione del corpo.

In generale, l'idea di una conoscenza che non passi attraverso la mediazione interna della rappresentazione ma acceda direttamente al mondo attraverso l'azione è l'argomento fenomenologico attorno al quale, non soltanto nelle prime opere degli anni '30, ma, lungo tutto il corso dei loro lavori successivi, Sartre e Lévinas costruiranno la proprie fenomenologie del corpo vissuto (*Leib*) nel suo darsi altrimenti che come corpo-oggetto (*Körper*).

La coscienza corporale come coscienza non posizionale di sé messa in rilievo da Sartre ne *La Transcendance de l'ego*, cui farà eco, ne *L'Être et le Neant* l'ontologia del *corps-pour-soi* pare in effetti configurarsi come il *fil rouge* che guida il progetto di fondazione di un «pensiero incarnato» in Lévinas: «Le corps» – si leggerà nel suo grande *saggio sull'esteriorità* del 1961 – «est une permanente contestation du privilège qu'on attribue à la conscience de "prêter le sens" à toute chose. Il vit en tant que cette contestation»²⁴².

Quali gli esiti di questo «tournant préréflexif inaugural de l'attitude phénoménologique»²⁴³ sulla filosofia a venire?

²⁴² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 136.

²⁴³ S. Bustan, *Lévinas, Husserl et la nouvelle orientation éthique-phénoménologique*, in R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.-F. Rey, J.-M. Salanskis (eds.), «Recherches Lévinassiennes», Peeters, Louvain-Paris 2012, pp. 259-274, citata p. 260.

Un primo e decisivo dato, allora: Michel Henry, nella sua tesi di dottorato, redatta tra il 1948 e il 1949 e pubblicata soltanto nel 1965 sotto il titolo: *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, si mostra intenzionato a voler proseguire, con ancor più ardore, la battaglia contro l'intellettualismo filosofico, cominciata dai suoi predecessori francesi. «Dans l'action» – recita così il testo sopracitato – «et d'abord dans l'action corporelle, les moyens ne font pas le thème d'une connaissance intellectuelle, et que le but lui-même n'est jamais quelque chose de représenté, mais le terme transcendant vers lequel le mouvement subjectif (et non une intentionnalité théorique) se dépasse immédiatement»²⁴⁴

Nel mettere in luce l'insufficienza della conoscenza teorica e rappresentativa nella sua pretesa di adeguarsi all'azione che, al contrario, «dépasse notre savoir»²⁴⁵, l'opera di Henry, dall'orientamento marcatamente pre-riflessivo, s'impone quale inaggirabile tornante tra la filosofia di Sartre e di Lévinas.

²⁴⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, cit., p. 275.

²⁴⁵ Ivi, p. 276.

TERZA SEZIONE

Dal dehors al dedans di Michel Henry

4.1 *L'invisibile della vita. Un dialogo possibile?*

Se l'intenzionalità era stata accolta da Lévinas e da Sartre come una vera rivoluzione del pensiero filosofico, per Henry è precisamente in questa nozione che si consuma l'oblio di un apparire più originario: quello della vita.

«Une forme vide, un contenu mort, telle est la situation métaphysique qui domine la pensée occidentale à travers ses formulations les plus diverses. Dans la mesure où l'être déploie son essence par l'exposition de l'extase, il se produit et se propose comme un être dépourvu d'intériorité, inhabité, n'offrant jamais de lui que ses "dehors", une surface, une plage sans épaisseur sur laquelle le regard glisse et vient mourir»²⁴⁶.

Che ci si affanni a negarla o ad affermarla, «la vie est toujours là»²⁴⁷ e, *ab-soluta* dalla sonorità del mondo, dispiega la sua opera nel silenzio della notte. Ma il pensiero non ammette zone d'ombra ed è per questo che, agli occhi di Henry, esso si configura, sin dalle sue origini, come una «filosofia della morte». La ragione per la quale la vita sarebbe destinata a restare la «grande assente» dalla scena della nostra cultura andrebbe ricercata in quel «monismo ontologico» che, nato in terra greca e giunto fino alla contemporaneità, non conosce altra verità se non quella che si disvela nell'orizzonte luminoso del *Dehors*. Dal 1963, anno dell'*opus magnum*, *L'essence de la manifestation*, per arrivare al più recente *Incarnation* (2000), tutto lo sforzo di Henry è rivolto alla decostruzione radicale della modalità classica di concepire la fenomenalità.

Il progetto di una riabilitazione della vita richiede dunque di inserirsi, per radicalizzarlo e rovesciarlo, in quel discorso che la fenomenologia storica, come un «cominciamento abortito», lascia in sospenso. A essere in questione è il problema della «lontananza fenomenologica»: in quanto presuppone l'atto del *Vor-stellen*, del porre-davanti, ogni esteriorizzazione nel fuori contiene, per natura, una modalità di reificazione dell'apparire.

La *phénoménologie matérielle* intende muoversi in una direzione ben precisa: recuperare la perdita, sottrarre al *Di-fuori* ogni potere di rivelazione per risalire, attraverso una regressione spinta all'«estenuazione», all'invisibile di cui ogni *medium* è il «grande nemico». Ma una «fenomenologia

²⁴⁶ M. Henry, *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?*(1977), in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, *De la phénoménologie*, Puf, Paris 2003, pp. 39-57, citata p. 46.

²⁴⁷ Id., *La barbarie*, Puf, Paris 1987, p. 5.

dell'invisibile» – ci si può chiedere assieme a Henry – non sarebbe per principio una «contradiction dans les termes»?²⁴⁸

L'affermazione secondo la quale «La vie ne s'actualise jamais, n'entre jamais dans le lieu fini de la lumière»²⁴⁹ crea, di primo acchito, un certo imbarazzo. Sartre e Henry? L'accostamento desta ancor più clamore: il filosofo della trascendenza assoluta e il fenomenologo della coscienza a-cosmica. Quale dialogo tra questi due mondi in opposizione? Se con Lévinas l'offensiva si placa, il disagio permane: da un lato, il filosofo dell'etica per eccellenza, dall'altro, l'apologeta dell'auto-afezione di un ego bastante a se stesso e indifferente al destino di *Autrui*.

Poche righe sembrano riassumere quella passione per la categorizzazione, che soffoca, sul nascere, l'eventualità di un fecondo confronto.

Nelle opere edite di Henry, i riferimenti a Sartre sono abbastanza sporadici e, quando anche appaiono, si rivelano critici. A titolo di esempio, nell'opera del '63, l'idea sartriana di “carezza ontologica” della coscienza, in virtù della quale essa si trova sempre rovesciata nel fuori di sé dell'esteriorità, è letta come il naturale epilogo della storia monista di un pensiero incapace di cogliere l'essenza originaria della manifestazione: «Dans cet être-à-l'extérieur de-soi, l'être-en-soi devient autre, il s'aliène et, dans cette aliénation se réalisent les conditions mêmes de sa manifestation. L'aliénation est l'essence de la manifestation»²⁵⁰. Subordinata alla struttura estatica dell'intenzionalità, l'affettività, proprio come la vita, parrebbe sussistere solo come orizzonte già da sempre *dépassé*. Soggettività «vuota» e «atonale», quella sartriana, che mentre si sforza di provare i suoi sentimenti li ha già perduti nel porseli dinnanzi come delle masse trascendenti²⁵¹. Motivo che spinge Henry a considerare Sartre un «autore secondario», secondo quanto si legge in un'eloquente intervista, nella quale la polemica con *L'Être et le néant* è recuperata senza esclusione di colpi: «l'Être se néantise toujours en sorte qu'il y a toujours une distance entre moi et moi et que le rapport à soi est le rapport à un autre. Et parce que le rapport à soi est un rapport à un autre, il est possible de faire jouer la liberté dans ce rapport»²⁵².

²⁴⁸ Id., *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990, p. 8, tr. it. *Fenomenologia materiale*, a cura di P. D'Orlando, Guerini e Associati, Milano 2001. Che ormai la letteratura critica non faccia che insistere sull'aspetto paradossale di una simile impostazione di pensiero è un dato risaputo. Una delle obiezioni più note è quella mossa da Renaud Barbaras che, malgrado riconosca a Henry il merito di aver provato a pensare la vita nel suo statuto positivo, si interroga sulla validità della proposta di una sua auto-afezione pura: «On peut se demander – si legge in *Introduction a une phénoménologie de la vie* – sì, chez Michel Henry, la place conférée au concept de vie ne se paie pas du prix d'une réduction de la vie à un sens strictement métaphorique où l'on a de la peine à reconnaître quelque chose de l'activité des êtres vivants». (R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, cit., p. 9).

²⁴⁹ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris 2003, p. 78.

²⁵⁰ Id., *L'essence de la manifestation* (1963), PUF, Paris 2003, p. 87, tr. it. *L'essenza della manifestazione*, vol. I a cura di F. C. Papparo, vol. II a cura di G. De Simone, Filema, Napoli 2009.

²⁵¹ Id., *L'essence de la manifestation*, cit., p. 800.

²⁵² V. Caruana, M. Henry, *Entretien avec Michel Henry*, «Philosophique», 3 (2000), pp. 69-80, citata p. 73.

Il nome di Lévinas, al contrario, non è quasi mai citato ma è chiaro che l'attacco mosso da Henry a questa distanza tra sé e sé che l'ontologia di Sartre istituisce, è facilmente estendibile, con le dovute precauzioni del caso, all'*écart* che l'affezione, in termini lévinasiani, produce in seno all'identità del soggetto.

Per mostrare come, malgrado le ovvie distanze, una certa intersezione tra i percorsi si dia con evidenza, occorre provare a sciogliere alcuni dei principali nodi teorici del dualismo fenomenologico henryano. È forse qui, nel dibattuto contrasto che il filosofo francese stabilisce tra la vita e il mondo che andrebbe cercata la chiave per comprendere in che modo soluzioni pur divergenti provengano da un problema di fondo condiviso da Lévinas come da Sartre: «l'objectivité est pour la vie le plus grand ennemi»²⁵³.

4.2 Dal vedere al vivere. Per una fenomenologia non intenzionale

Il confronto di Henry con le *Méditations cartésiennes*, come attestano gli onnipresenti riferimenti a quest'opera già in *L'essence de la manifestation*, si rivela decisivo per la costruzione del suo progetto di una fenomenologia della vita assoluta. Proprio come era accaduto a Lévinas e a Sartre, il primo incontro con il pensiero di Husserl suscita delle speranze che verranno presto disattese: «Un moment je crus trouver ce que je cherchais en lisant, sans préparation, les *Méditations cartésiennes* qui provoquèrent en moi une grande émotion. Celle-ci dura peu: je compris très vite que j'avais mal compris, que la vie transcendantale [...] était bel et bien manquée»²⁵⁴.

All'entusiasmo iniziale – conferma questo frammento tratto da una conversazione di Henry con uno dei suoi allievi – segue dunque l'esplicito dissenso. E ancora, fosse anche in senso antitetico, del lascito filosofico husserliano resta un'impronta indelebile: è solo grazie a quella lettura che «le thème de ma recherche était devenu clair à mes yeux»²⁵⁵.

La ricezione, ancora una volta, verrà a coincidere con un significativo ribaltamento dei principi fondamentali della fenomenologia. D'altronde, dall'angolazione privilegiata dell'io penso, quale spazio per la vita nel suo auto-manifestarsi?

Sin dalla sua genesi, la riflessione di Henry è mossa dall'esigenza di operare una lacerazione in seno a quell'identificazione tra *vivere* e *vedere* che le filosofie della conoscenza, compresa la fenomenologia di Husserl, avrebbero, da sempre, promosso. Di più: l'errore s'insinua proprio dietro la pretesa husserliana di fondare un «mondo-della-vita» senza, tuttavia, rinunciare alla tensione

²⁵³ M. Henry, *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ?*, cit., p. 47.

²⁵⁴ Id., *L'épreuve de la vie (Actes du Colloque de Cerisy, septembre 1996)*, a cura di A. David et J. Greisch, Cerf, Paris 2000, p. 494.

²⁵⁵ *Ibidem*.

estatica, che resta presupposta nella struttura noetico-noematica dell'intenzionalità e occulta la specificità della singolarità vivente. Certo, uno degli aspetti più interessanti del metodo della riduzione è senz'altro quello di aver provato a definire la specificità del soggetto trascendentale rispetto all'uomo naturale, passibile, al contrario, di essere confuso con l'«ente ordinario».

Ma nell'immediata riconduzione della soggettività alla «coscienza di qualcosa», Husserl avrebbe proceduto a sostantivare la spontaneità dell'apparire, facendone il mero oggetto di una *cogitatio* coscienziale. Ecco il dogmatismo dell'intenzionalità: se il residuo della riduzione è «la cosa» presente in quanto evidenza per la coscienza, «la réduction nous introduit [...] dans la sphère de l'absolu»²⁵⁶.

Per sciogliere l'equivocità della nozione di apparenza che, rimanda, a un tempo, al contenuto di ciò che appare e all'atto stesso dell'apparire, la legge dell'apoditticità contenuta nel § 46 delle *Meditazioni* secondo la quale «tanta apparenza, altrettanto essere» viene riformulata da Henry nei termini: «autant d'apparaître, autant d'être»²⁵⁷.

La radicalizzazione della riduzione coincide con la sospensione della dimensione estatica della visibilità, che sola può garantire l'accesso alla donazione originaria, cioè al manifestarsi nella sua purezza. Attraverso questa operazione, il rischio che la fenomenologia si traduca in una scienza dei fenomeni, volta a interrogare la verità dell'ente, parrebbe scongiurato.

Così come era accaduto con la prima generazione di fenomenologi in Francia, la filosofia di Heidegger costituisce un'indubitabile fonte d'ispirazione per rispondere altrimenti al coscienzialismo di Husserl: si tratta di dover risalire, secondo quanto prescritto dalla famosa analisi di *Sein und Zeit* (§7), dal φαινόμενον al φαίνεσθαι nonché al «rendersi visibile in se stesso»²⁵⁸, che non deve nulla all'opera costitutiva della coscienza.

Molto più di quanto non sia disposto ad ammettere, nel riconoscimento heideggeriano di questa «verbalità» originaria, che insiste sul *modo* dell'apparire piuttosto che sul *cosa* di ciò che appare, Henry individua una prima tappa per superare un modello di fenomenalità ancora tributario della mediazione rappresentativo-soggettiva²⁵⁹. Passaggio solo preventivo, s'intende, poiché al recupero

²⁵⁶ Id., *L'essence de la manifestation*, cit., p. 65.

²⁵⁷ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, p. 42., tr. it. *Incarnazione. Una filosofia della carne*, a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001.

²⁵⁸ Heidegger, *Essere e Tempo* (1927), cit., p. 43.

²⁵⁹ Sulle differenti strade che si aprono alla posterità husserliana circa il modo di intendere la riduzione si veda il saggio di C. Tarditi, *Plus d'une voix. Alle radici della fenomenologia francese* in «Biblioteca husserliana. Rivista di fenomenologia», 2011, ISSN 1826-1604, pp. 1-34. A questo proposito, rilevante è la posizione di F-D Sebbah che mostra la prossimità tra Henry e Lévinas nel tentare di superare i limiti imposti dal metodo fenomenologico attraverso la riconduzione dello sguardo a una dimensione originaria tale da eccedere l'apparire stesso: «La lecture de Michel Henry, d'Emmanuel Lévinas [...] ne confronte-t-elle pas à une pratique excessive de la méthode phénoménologique ? Une phénoménologie de l'excès, où il faut entendre le génitif aussi bien comme objectif que comme subjectif: une

henryano della *differenza ontologica* tra essere ed ente non può seguire l'accettazione di un *sein* inseparabile dal suo ancoraggio al *Da*.

Se con Heidegger la via è aperta per intraprendere la scalata verso l'originario, occorre scardinare il pregiudizio secondo il quale il *rendersi visibile in se stesso* si mostra solo nella luce dell'ek-stasi.

La vita, si diceva, non si attualizza mai: «Dans le monde» insiste Henry, «toute existence est aliénée, brisée, indifférente, opaque, contingente, absurde»²⁶⁰.

Quale, allora, il senso ultimo di questo enigmatico rigetto della trascendenza, di questa scissione tra *Leben* e *Welt*?

È fuori di dubbio che il privilegio conferito alla vita nella sua dimensione intransitiva, rischi di compromettere l'intelligibilità del rapporto che lega la soggettività al mondo²⁶¹. Nonostante l'innegabile equivocità della riflessione henryana, la correlazione tra quell'*immédiateté pathétique*, che rifiuta ogni «superficie» e ogni «volto», e l'*hors de soi* non sembra, tuttavia, restare impensata.

Tra le due modalità dell'apparire Henry non stabilisce un'opposizione radicale quanto un rapporto di fondazione. Per coglierne le coordinate è necessario riconoscere l'*Ur-faktum* che «tout ce qui est donné nous est donné [...] deux fois»²⁶² e che la prima donazione, lungi dall'identificarsi con l'unica possibile, è il presupposto imprescindibile della seconda. In altri termini, che non sia illuminato da alcuna luce estatica, non per questo l'invisibile andrebbe identificato con una regione opaca e priva di una propria specificità fenomenologica. Al contrario: «La négation incluse dans le concept de l'invisible [...] détermine le mode selon lequel celle-ci se phénoménalise originellement»²⁶³.

pratique de la phénoménologie ayant perdu tout sens de la mesure, c'est-à-dire ici de la contrainte déterminante, parce qu'elle voudrait se porter vers la description de l'excès. Une phénoménologie pour ainsi dire victime d'un emballage parce que son souci de l'originaire la mènerait inéluctablement et de manière perverse à se porter vers ce qui excède le champ de l'apparaître. Une phénoménologie caractérisée par ce qu'on pourrait nommer *une surenchère à l'originaire*» (F-D Sebbah, *L'épreuve de la limite*, Puf, Paris 2001, p. 3). Secondo Sebbah Il progetto condiviso da Henry e Lévinas è quello di giungere a un originario più originario dell'ego, al di là dei poteri sintetici della coscienza. Dunque l'esigenza di rigore che caratterizzava il progetto husserliano si muta nel suo contrario: l'esplosione dei limiti del conoscibile. Di qui, il violento ribaltamento del logos apofantico in logos poetico che travolge i poteri della razionalità. L'autore esclude Sartre da questo gesto comune poiché se è vero che egli pretende di radicalizzare la nozione di intenzionalità purificandola, purgandola dell'ego, il suo scopo si porrebbe in linea di continuità con il progetto di Husserl di assicurare lo statuto assoluto della coscienza.

²⁶⁰ M. Henry, *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ?*, cit., p. 46.

²⁶¹ Barbaras insiste, al contrario, sulla necessità di una correlazione tra *Erleben* e *Leben*, quest'ultimo inteso come il vivere nella sua transitività e dunque nella sua apertura al mondo. Secondo B. Bégout, è a partire dal differente modo di ricorrere ai due termini che avrebbero preso forma, nella storia della filosofia, tre modalità possibili di elaborare una fenomenologia della vita. Per un approfondimento sulla questione si rimanda a *Le phénomène de la vie. Trois approches possibles d'une phénoménologie de la vie*, in J.-M. Vaysse (éd), *Vie, monde, individuation*, Hildesheim, Olms 2003.

²⁶² M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, cit., p. 26.

²⁶³ Id., *L'essence de la manifestation*, cit., pp. 551-552.

Lontano dal poter essere confuso con un'irrealtà, «l'invisible rend donc, et lui seul le visible réel»²⁶⁴. In quanto condizione originaria dell'apparire di ogni apparire (*apparaître de l'apparaître*) l'*invisible* coincide con il modo stesso in cui la vita si fenomenizza nel suo immanente venire a sé. Detto altrimenti, se l'orizzonte del visibile può dispiegarsi, ciò è soltanto nella misura in cui la vita si è già rivelata nella sua «pienezza patetica», nella sua perfetta aderenza a se stessa.

È a questo prestito sempre contratto e mai esplicitamente riconosciuto che Henry si riferisce quando afferma: «Vivants, nous sommes des êtres de l'invisible, nous ne sommes intelligibles que dans l'invisible»²⁶⁵.

Nella sua dimensione inestatica, «misteriosa», endogena la prima donazione coincide con l'impressione (*Empfindung*) ed è la condizione originaria, esclusiva e sempre presunta di ciò che può darsi nei modi dell'*In-der-Welt-sein*.

Non negazione, dunque, ma precedenza del *vivere* sul *vedere*. In una parola, quella prediletta da Henry: *Archi-intelligibilità* della vita.

La «fenomenologia impressionale» giunge dunque ad annunciare che l'unica *Lebenswelt* che possa dichiararsi tale è quella che agisce al di qua dello “sguardo armato” dell'intenzione. Un mondo primariamente «acosmico», in cui ogni accesso alla trascendenza non è consentito che per il tramite dell'apparire puro: «arco trionfale» dell'invisibile. Nella rivelazione a sé che la vita compie con esclusiva fedeltà all'autonomia della propria giurisdizione, non sembra esservi traccia di alcun formalismo. La vita accade nel *pathos* o è ridotta a un puro nome: «Comment pourrais-je bien savoir en effet ce qu'est un poids indépendamment de l'expérience que j'en ai, de l'effort que je fais pour le soulever et de la peine inhérente à cet effort?»²⁶⁶.

«Naturante effettivo» di ogni esperienza sensibile, la materia fenomenologica della *Vie* coincide con quest'affettività che soltanto un «intellettualismo imbastardito» potrebbe relegare nello spazio del contingente. Del resto, agli occhi di Henry, è proprio ciò che accade nella prospettiva della «fenomenologia funzionale» husserliana: esiliato nella «nuit abyssale de l'étant»²⁶⁷, il vissuto impressionale, piuttosto che venir riconosciuto nella sua «carne affettiva», finisce per essere ridotto a mero contenuto dell'atto noetico²⁶⁸.

Nel paragrafo §85 di *Ideen I*, Husserl aveva definito così i tratti della sua *fenomenologia iletica*:

²⁶⁴ J.-L. Marion, *La croisée du visible*, Puf, Paris 2007, p. 15.

²⁶⁵ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 123.

²⁶⁶ Id., *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Bourin-Julliard, 1988, p. 106, tr. it. *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinskij*, Guerini, Milano 1996.

²⁶⁷ Id., *Phénoménologie matérielle*, cit., p. 24.

²⁶⁸ Il bersaglio polemico di Henry è rappresentato, in particolare, dalle *Lezioni* del 1905 sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo.

I vissuti intenzionali si presentano [...] come unità grazie a un conferimento di senso. I dati sensibili si danno come materie per messe in forma intenzionali. [...] Ciò che mette in forma le materie trasformandole in vissuti intenzionali e vi introduce lo specifico elemento dell'intenzionalità è lo stesso che dà al termine coscienza il suo senso specifico secondo cui, appunto, coscienza allude *eo ipso* a qualcosa di cui è coscienza²⁶⁹.

Ecco l'intenzionalità nel suo precipitarsi ad animare il dominio dei *data* sensibili, altrimenti sprovvisto di qualsiasi senso. Reintrodotta nel vissuto della soggettività assoluta, questo strato materiale non sarebbe che una dimensione opaca, subordinata alle funzioni superiori dell'appercezione intenzionale. Del resto, la conclusione del già citato § 85 lo scandisce senza lasciare spazio ad equivoci: «Le analisi incomparabilmente più importanti e più ricche stanno dalla parte noetica»²⁷⁰.

Allo stesso modo, se le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* attestano che il rapporto di implicazione tra la coscienza e l'impressione non rimane impensato, la trama, per Henry, non cambia: è sempre la logica dell'effettività, in Husserl, a occultare la potenza rivelatrice dell'*impressionnalité* pura²⁷¹.

Nel suo statuto di passività, l'impressione originaria, si prepara ad essere illuminata dall'attività della coscienza, che la pone in quanto trascendente. Nel rivendicare l'autonomia del sensibile dall'intenzionale, Henry rammenta: non è forse «la douleur qui m'instruit sur la douleur et non on ne sait pas quelle conscience intentionnelle la visant comme présente, comme étant là maintenant»²⁷²?

Nel momento stesso in cui la *hyle* sensibile viene disconosciuta nella sua manifestatività propria e depauperata del suo potere fondante, «c'est toute la vie qui est perverite de fond en comble et son sens perdu»²⁷³.

Se dalla greccità fino a Husserl è un itinerario di pensiero a senso unico a fare dell'io uno spettatore di se stesso, «qui survole le monde et son propre corps»²⁷⁴, ora si vuole restituire alla soggettività la

²⁶⁹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, cit., pp. 214 e 215.

²⁷⁰ Ivi, p. 215.

²⁷¹ Per un approfondimento circa la rivisitazione della nozione di *hyle*, operata in differenti modi dalla fenomenologia francese, si rimanda a S. Laoureux, B. Leclercq, D. Seron (eds.), *Commencer par la phénoménologie hylétique ?*, in «Etudes phénoménologiques», 39-40 (2004), Ousia, Bruxelles. Di particolare rilevanza è l'intervento di B. Bégout, il quale mette a confronto Lévinas e Henry a partire dal comune tentativo di disfarsi dello schema ileomorfo proposto da Husserl. La reazione critica alla subordinazione dell'iletico al noetico, che è poi il luogo in cui si consuma l'intellettualismo della percezione, avverrebbe in due modi diversi: la strada statica di Henry che accetta la distinzione tra noetico e iletico ma ne radicalizza la distanza al punto da rendere incomunicabili i due poli, e quella dinamica di Lévinas, che cerca di superare questo scarto nel conferire alla *hyle* in se stessa un potere intenzionale. In entrambi i casi, spiega l'autore, l'autonomizzazione del sensibile operata dai due fenomenologi, condurrebbe a conferire alla filosofia iletica uno statuto di fondazione. (Cfr. B. Bégout, *Le sens du sensible. La question de la hylè dans la phénoménologie française*, ivi, pp. 33-70).

²⁷² M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, cit., p. 36.

²⁷³ Ivi, p. 56.

²⁷⁴ Id., *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 10.

sua concretezza, anche a costo di rinunciare al suo movimento intenzionale. Questione di metodo: una volta dimostrato che la vita non deve il suo potere di manifestazione al *logos* del mondo, «la *phénoménologie* non intentionnelle se donne aussi pour tâche de fonder l'intentionnalité elle-même»²⁷⁵.

È nel solco di questo dualismo, non oppositivo ma di fondazione, che si può stemperare il pregiudizio di un radicalismo fenomenologico eccessivo e far dialogare Henry con i suoi immediati predecessori.

D'altronde, come poter negare che Lévinas e Sartre avrebbero senz'altro sottoscritto l'affermazione di Henry secondo la quale «C'est le monde lui-même, ce monde extérieur et « réel », le monde des choses et des objets, qui est affectif et doit être compris comme tel»²⁷⁶?

Passaggio fondamentale, che conferma come nel quadro di una fenomenologia della vita assoluta, a restare escluso non sia il mondo, quanto il suo offrirsi allo sguardo della coscienza rappresentativa²⁷⁷.

Il tracollo dell'intellettualismo, inaugurato da Lévinas con *La Théorie de l'intuition* e suggellato dal primato del cogito pre-riflessivo di Sartre, giunge, con Henry, alle sue più estreme conseguenze. Se Lévinas e Sartre scelgono di trattenere la nozione di intenzionalità, epurandola dai suoi esiti dogmatici, Henry vuole spingersi oltre: l'intenzionalità è rappresentazione e una riduzione fenomenologica radicale deve decostruire i presupposti di tale identificazione.

L'accettazione o il diniego dell'eredità cartesiana di cui Husserl fa rivivere lo spirito, è questione cruciale per cogliere le differenti traiettorie imboccate dalla fenomenologia francese.

4.3 Sartre, Lévinas, Henry. Altrimenti che cogito

Per recuperare dall'oblio quell'invisibile che continua silenziosamente ad affettarci, occorre voltarsi indietro e cercarlo proprio nel punto in cui, prima sfiorato, poi perso per sempre...

È ciò che fa Henry quando, nel rileggere la *Seconda Meditazione* di Descartes, vi scopre la geniale intuizione prima che la «*déviante historique*» determinasse il trionfo della coscienza: «At certe videre videor, audire, calescere»²⁷⁸.

²⁷⁵ Id., *Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir* (1992), in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, cit., pp.105-121, citata p. 106.

²⁷⁶ Id., *L'essence de la manifestation*, cit., pp. 608-609.

²⁷⁷ Scrive F. C. Papparo in *Allucinare il mondo. Note sulla filosofia di Michel Henry*, Paparo, Napoli 2013: «Henry, pur dovendo, in una certa misura, ammettere l'opera della rappresentazione [...] ritiene però che, "al fondo" di ogni rappresentazione, ci sia e non possa non esserci un *esser-affetto* nel quale "il contenuto" dell'*afficere* non si stacca in nessuna maniera dal "moto" stesso dell'*afficere*», (p. 123).

²⁷⁸ R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1996, vol. II, p. 28.

Ecco, messo tra parentesi il mondo, l'apparire colto nella sua fenomenicità intrinseca. Se anche tutto fosse un sogno, puntualizza Henry, «ce qui s'éprouve intérieurement soi-même à la façon d'une frayeur, d'une angoisse ou d'un plaisir, d'une sensation quelconque, c'est de cela en vérité qu'il est impossible de douter»²⁷⁹. Nel cartesianesimo del cominciamento – si legge in *Généalogie de la psychanalyse* – «je pense [...] veut tout dire sauf la pensée. Je pense veut dire la vie»²⁸⁰.

Nell'individuare in seno al *cogito* il primato del *sentimus nos videre*, ossia nello scoprire la dipendenza del vedere dal sentire, Henry fa giocare Descartes contro Husserl e sceglie così di intraprendere, oltre la legge dell'intenzionalità, il suo personale ritorno alle cose stesse. Piegato alle esigenze della *phénoménologie matérielle*, il *cogito* non designa l'atto inaugurale del pensiero rappresentativo ma diviene il luogo dell'«apparaître écrasé contre soi»²⁸¹, terreno primordiale del soffrire e del gioire puri. L'impresa ermeneutica di Henry è audace: ciò che permane, al termine dell'*epoché*, è il fatto che almeno *mi sembra* di vedere, di udire, di scaldarmi. Il *videor*, classico momento di passaggio tra il dubbio e la coscienza riflessiva del *videre*, è qui impressione immediata del sentire ossia condizione originale dell'auto-donazione patica della vita.

Nel *cogito* senza *cogitatum* della seconda *Meditazione metafisica*, Henry individua la possibilità di una contro-riduzione, il cui esito è un ego, che prima di garantirsi come pensiero si scopre, senza scarto né distanza da sé, nell'immanenza della sua esperienza affettiva.

Proprio come in Sartre e Lévinas, la riappropriazione henryana del *cogito* passa per un profondo ripensamento delle sue premesse iniziali. Punti di vista apparentemente inconciliabili convengono nel sancire che in nessun modo la *res cogitans* può corrispondere all'esordio del filosofare.

Sin da *La Transcendance de l'ego*, per Sartre, «le Je pense» non è che una degradazione del *cogito* originale inteso in senso pre-riflessivo e non posizionale. Il senso della scissione sartriana tra l'ego e il campo trascendentale puro è quello di liberare la spontaneità della coscienza e metterla alla prova diretta di sé nella vita. *L'Être et le néant* ribadisce il dualismo tra *vivere* e *videre* nell'insistere sul fatto che «c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible: il y a un cogito pré-réflexif qui est la condition du cogito cartésien»²⁸². Percipiente, desiderante, immaginativa, la verità della coscienza è là, nel suo essere coscienza non tetica di se stessa, originariamente angosciata nell'atto stesso del suo trascendersi.

²⁷⁹ M. Henry, *Ce que la science ne sait pas* (1989), in «La Recherche», 208 (1989), pp. 422-426, ripubblicato in *Phénoménologie de la vie*, vol. IV, *Sur l'éthique et la religion*, PUF, Paris 2004, pp. 41-51, citata p. 46. tr. it. *Ciò che la scienza non sa*, in *Quattro saggi sull'etica della vita*, a cura di G. Iaia e C. Matarazzo, Guida, Napoli 2016, pp. 47-57.

²⁸⁰ Id., *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu* (1985), PUF, Paris 2003, p. 7, tr. it. *Genealogia della psicanalisi. Il cominciamento perduto*, a cura di V. Zini, Ponte alle Grazie, Firenze 1990.

²⁸¹ Id., *Le cogito de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale* (1991), in *Phénoménologie de la vie. De la subjectivité*, vol. II PUF, Paris 2003, pp. 89-107, citata p. 101.

²⁸² J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 19.

Nonostante le critiche di Henry, se in Sartre l'intenzionalità è movimento di esteriorizzazione senza sosta, è perché la coscienza è come agita dalla situazione concreta che si trova di volta in volta a esperire²⁸³. Se non si trascendesse verso l'altro da sé, la sua immediatezza pre-riflessiva sarebbe neutralizzata. L'apertura al mondo, allora, lungi dal preparare la via al pensiero rappresentativo, garantisce alla soggettività il suo statuto di assoluto non-sostanziale.

In fondo, il rifiuto di Sartre per il metodo introspettivo appare un altro modo per denunciare quello stesso errore che Henry individua nelle filosofie della trascendenza: concedere troppo allo sguardo impuro della riflessione, che paralizza il sentire così come il fare.

In *Philosophie et phénoménologie du corps* e ancor più nei due volumi consacrati a *Marx* (1976)²⁸⁴ molteplici sono i passaggi che testimoniano della volontà di Henry di rifondare una filosofia della *praxis* sulla base dell'istantaneo sapere di sé e del mondo, contenuto nella corporeità vivente. È qui, nel movimento originario del *corpo soggettivo* che la fenomenologia materiale prova a rendere ragione, in senso ontologico, di ogni esperienza trascendente. Da questo punto di vista, l'urgenza dell'azione, che Lévinas individua nell'intenzionalità cinestetica e Sartre nella condotta irriflessa dell'implicito corporale, è rivendicata senz'altro da Henry quando, nel contestare la dipendenza del movimento da una presunta volontà, afferma: «il n'y a pas de décalage entre notre savoir et notre action, parce que celle-ci est elle-même, dans son essence propre, un savoir»²⁸⁵.

Che per Sartre non possa prodursi fuori dall'estasi della trascendenza, per Lévinas al di là di una tensione ineludibile tra interiorità ed esteriorità, e per Henry sullo sfondo dell'immanenza della vita, per ciascuno è il vissuto corporeo e affettivo – e non la conoscenza – il tratto distintivo della relazione tra *dedans e dehors*.

Quando Henry insiste su come l'originaria verità della vita, nel suo dinamismo, nella sua perpetua venuta a sé, possa essere «à peine pensée»²⁸⁶ non sta forse contestando quello stesso potere di oggettivazione che i primi introduttori di Husserl in Francia avevano voluto sottrarre alla coscienza teorica dell'idealismo trascendentale?

²⁸³ Per un approfondimento della questione si rimanda a R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Million, Grenoble 2005. L'autore è tra i pochi a rimettere in questione l'idea, ormai consolidata nell'ambito della letteratura critica, secondo la quale la coscienza sartriana, sempre a distanza da se stessa nel suo movimento intenzionale, sarebbe priva di qualsiasi affettività. Al contrario, insiste Breeur, per Sartre «Je ne suis que le fruit d'une spontanéité qui me déborde et à laquelle il m'est impossible de me dérober. Je la subis, sans pouvoir me placer à sa hauteur à titre de point de vue ou de regard pur en retrait du monde» (ivi, p. 184).

²⁸⁴ M. Henry, *Marx. Une philosophie de la réalité*, vol. I; *Une philosophie de l'économie*, vol. II, Gallimard, Paris 1976, tr. it. *Marx. Una filosofia della realtà*, vol. I a cura di G. Padovani, Marietti, Genova 2010, *Marx. Una filosofia dell'economia*, vol. II, a cura di G. Padovani, Marietti, Genova 2011.

²⁸⁵ Id., *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 276.

²⁸⁶ Id., *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ?*, cit., p. 41.

Tutto era già stato annunciato ne *La Théorie de l'intuition*, opera della quale Henry non può non aver accolto gli esiti. E come non leggere, nella sua ricostruzione critica della fenomenologia storica, l'impronta polemica di Lévinas?

Si tratta di un'assimilazione tematica che se, in una prima fase, per ovvie ragioni cronologiche, è unilaterale, non tarda, tuttavia, a diventare reciproca. Dalla fine degli anni '60, la svolta lévinasiana circa il modo di interrogare la manifestazione dell'essere, sembra più che mai prossima alla "nuova" filosofia dell'invisibile di Henry. *Énigme et phénomène*, del 1965 ne indica, in modo esemplare, la direzione: «cette façon de se manifester sans se manifester», scrive Lévinas, «nous l'appelons — en remontant à l'étymologie de ce terme grec et par opposition à l'apparaître indiscret et victorieux du phénomène — énigme»²⁸⁷.

Dell'immagine di Husserl non resta più che un contorno sbiadito. La mediazione henryana ha chiaramente acuito le distanze. La lettura de *L'Essence de la manifestation* ha forse ribadito al Lévinas di *Totalité et Infini* che la trascendenza non salva dal rischio della tematizzazione. Come la Storia che «cancella le tracce del sangue e delle lacrime»²⁸⁸, il trionfo dell'estasi resta una strada potenziale verso la totalità della sincronia. L'enigma, di cui l'invisibile di Henry dice la genesi nel '63, interrompe l'esibizione spietata del fenomeno e lascia spazio al Desiderio.

Ma Lévinas è ancora incerto sulla direzione da seguire e in una nota del saggio in esame, espone così le sue titubanze rispetto al modo in cui il filosofo della vita a-cosmica interpreta l'affettività:

Le Désir n'appartient pas à l'activité, mais constitue l'intentionnalité de l'affectif. On peut se demander si les critiques très remarquables et démystificatrices que Michel Henry élève contre l'intentionnalité de l'affectivité, qui [...] resterait d'origine intellectuelle [...] arrivent à chasser tout mouvement de transcendance du sentiment²⁸⁹.

Per aggiungere, poco dopo:

Il faut, en effet, préciser que cette transcendance consiste à aller au delà de l'être, ce qui veut dire que, ici, la visée vise ce qui se refuse à la corrélation que toute visée, comme telle, instaure; ce qui, par conséquent, n'est, à aucun titre, — pas même conceptuel — représenté²⁹⁰.

Nel criticare l'affettività non intenzionale di Henry – dato sufficiente ad attestare la ricezione avvenuta²⁹¹ – Lévinas finisce, implicitamente, con il dimostrare che la nozione di immanenza

²⁸⁷ E. Lévinas, *Énigme et phénomène* (1965) in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 203-216, citata p. 209, tr. it. *Enigma e fenomeno*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 235-251.

²⁸⁸ Id., *Énigme et phénomène*, cit., p. 207.

²⁸⁹ Ivi, p. 205.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Nonostante citi raramente M. Henry, in un'intervista rilasciata a F. Poiré, Lévinas ammette il carattere eccezionale dell'*Essence de la manifestation* e la definisce un'opera dal confronto necessario (E. Lévinas, F. Poiré, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* cit., p. 133). Per un approfondimento circa l'influenza di Henry sull'evoluzione del pensiero di Lévinas si rimanda a B. Forthomme, J. Hatem, *Affectivité et altérité selon Lévinas et Henry*, Cariscript, 1996. Si segnala, in particolare, il capitolo II consacrato a *L'incontournable. Note sur le rapport d'Autrement qu'être à l'essence de la manifestation* nel quale J. Hatem conferma l'ipotesi secondo la quale Lévinas avrebbe radicalizzato fenomenologicamente la sua concezione di "dramma etico-affettivo", in seguito alla lettura dell'opera di Henry del '63.

proposta dalla fenomenologia henryana non è troppo distante dal suo modo di intendere la trascendenza. In altri termini, se per Henry il dominio dell'affettività pura è assolutamente intransitivo e autonomizzato dal noetico, Lévinas vi riconosce un'intenzionalità specifica che, tuttavia, non deve nulla all'intenzionalità predicativa.

In entrambi i casi, si tratta di liberare il campo della donazione sensibile dagli interventi sintetici della coscienza. L'impiego di termini diversi dissimula una netta prossimità di contenuti ed è necessario ribadire che qui la contaminazione è biunivoca. Dagli anni '30 in avanti, per Lévinas, ogni occorrenza del termine intenzionalità non traduce in nessun modo l'esercizio attivo della coscienza. Di più: l'intera speculazione lévinasiana potrebbe considerarsi una reazione critica alla polarità luce/conoscenza, che ha dominato la storia della filosofia classica.

In questo Henry si muove su un terreno esplorato e la sua fenomenologia non intenzionale, per quanto originale, radicalizza un gesto già compiuto. Allo stesso modo, nel suo itinerario verso l'*autrement qu'être*, ossia nel suo tentativo di ricondurre l'eteronomia al cuore stesso dell'autonomia, Lévinas sembra convincersi della validità della tesi fondamentale dell'*Essence de la manifestation*: il vero senso della trascendenza è nell'immanenza o, per meglio dire, «vulnérabilité du sensible comme l'autre en moi»²⁹².

Per il *Dehors* di Sartre non c'è più spazio, si direbbe. E in effetti, proprio là dove Henry e Lévinas sono più vicini nel dire la dismisura del fenomeno, che sia nei modi dell'eccesso della *Vie* o di *Autrui*, il progetto sul quale si fonda l'ontologia fenomenologica sartriana pare discordante. È innegabile che Sartre conferisca, a confronto di Henry e Lévinas, un ruolo meno rilevante al dominio dell'ante-predicativo e attinga poco dalla grammatica della passività. Ma occorre ribadire che il dissenso espresso da Sartre per la *hyle*, resta intrinsecamente legato a una condivisa postura anti-idealista. In uno dei suoi *Carnets de la drôle de guerre*, datato 1 febbraio 1940, nel motivare il suo progressivo distacco da Husserl, Sartre scrive: «sa philosophie évoluait au fond vers l'idéalisme, ce que je ne pouvais admettre, et surtout, comme tout idéalisme [...] sa philosophie

Più in generale, sulle affinità e le divergenze tematiche tra i due autori si vedano: F-D. Sebbah, *Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas, lecteurs des Leçons sur la conscience intime du temps*, in «Alter», 2 (1994), pp. 245-260 ; R. Calin, *Passivité et profondeur. L'affektivité chez Lévinas et M. Henry*, in «Les Études philosophiques», *Questions de phénoménologie*, 3 (2000), pp. 355-378 ; M. Murawska, *La transcendance et l'immanence. Le sujet chez Emmanuel Lévinas et Michel Henry*, in R. Burggraef (eds), «Recherches Lévinasiennes», Peeters, Louvain-Paris 2002, pp. 369-388 ; A. David, *Michel Henry et l'autrement qu'être*, in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (eds.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 167-180.

²⁹² E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Biblio Essais, Paris 1990, p. 198, tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

avait sa matière passive, sa « Hylé », qu'une forme vient façonner (catégories kantienne ou intentionnalité)».²⁹³

La critica all'inclinazione epistemologica in cui ricade la teoria husserliana del sensibile è la consueta: la passività dell'iletico è un altro modo per dire l'attività della noesi. Di più: nella commistione tra i due poli, Sartre legge le tracce di una possibile reificazione della coscienza che ostacolerebbe la sua spontaneità irriflessa. Pur consapevole che quella di «passività» – come si legge ancora nel *Carnet XI* – sia una nozione «si essentielle pour la philosophie moderne»²⁹⁴, tema sul quale egli stesso avrebbe desiderato scrivere, Sartre abbandona il progetto, alla ricerca di una *sagesse* di sapore realista. Lacuna giustificata dunque dall'ossessiva volontà di abbandonare ogni residuo d'immanentismo e rispettare il patto con il mondano sancito dall'intenzionalità.

E ancora, malgrado la pretesa libertà della coscienza, malgrado il suo perpetuo sfuggire a se stessa, Sartre sa bene che il *pour-soi* fallisce nell'evadere dall'affettività originaria con la quale si confonde. Incarnata, la soggettività «est conscience non-thétique de la manière dont elle est affectée»²⁹⁵. Nel conferire uno statuto di fondazione al piano dell'irriflesso, la fenomenologia sartriana, nonostante l'assenza di una esplicita teorizzazione della passività, resta legata a doppio filo con quella di Lévinas e di Henry.

L'intento condiviso risiede nello sradicare l'idealismo di matrice cartesiana, in favore di un materialismo non meccanicista, che non attribuisca al soggetto i tratti di una *res*, ma dia spazio ai suoi bisogni vissuti, alle sue passioni corporalmente esperite.

D'altronde, finché non si ammette che per ciascuno il vero problema fenomenologico è nel rischiare la *Ruine de la représentation*, si continueranno a tracciare distanze abissali là dove le strade non fanno che incrociarsi. Alle eloquenti parole di Sartre, il compito di svelare l'innesto: «Si l'on persiste à appeler sujet une sorte de *je* substantiel, ou une catégorie centrale, toujours plus ou moins donnée, à partir de laquelle se développerait la réflexion, alors il y a longtemps que le sujet est mort»²⁹⁶.

La rappresentazione: veicolo d'inerzia e di morte, che mentre avvelena il desiderio, ha già soppresso il vissuto del corpo, puro pathos ostile alla forma. Non era precisamente questo il non

²⁹³ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre* (Septembre 1939 -Mars 1940), Gallimard, Paris 2017, p. 441. Sin dalle prime pagine dell'*Être et le néant*, Sartre conferma la sua invettiva contro la teoria husserliana del sensibile: «En donnant à la hylé les caractères de la chose et les caractères de la conscience, Husserl a cru faciliter le passage de l'une à l'autre, mais il n'est arrivé qu'à créer un être hybride que la conscience refuse et qui ne saurait faire partie du monde» (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 25). Per un approfondimento circa la questione del rifiuto della *hyle* in Sartre si veda D. Giovannangeli, *Figures de la facticité: réflexions phénoménologiques*, Peter Lang, Bruxelles 2010, si vedano in particolare le pp. 203-216.

²⁹⁴ J.-P. Sartre, *Carnets*, cit., p. 442.

²⁹⁵ Id., *L'Être et le néant*, cit., p. 370.

²⁹⁶ Jean-Paul Sartre répond. Entretien avec Bernard Pingaud, in «L'Arc», 39 (1966), pp. 87-96, citata p. 93.

detto della denuncia sartriana: «Le cogito affirme trop»²⁹⁷? L'estrema sentenza di Henry secondo la quale venire al mondo significa «s'y proposer comme un cadavre»²⁹⁸ non prosegue, sviluppandola su un piano differente, la medesima lotta a quell'*io penso* che smaglia il tessuto affettivo della vita? *Cogito*, insiste Lévinas, «ce verbe à la première personne [qui] dit bien l'*unité* du Moi où tout savoir se suffit»²⁹⁹. *Cogito* le cui reminiscenze s'insediano dappertutto, fino all'*implicito* di Husserl, che pure aveva offerto l'illusione di resistere alla pura presenza. È proprio mentre conferma il suo debito con la filosofia husserliana, che Lévinas se ne distanzia sapientemente, avanzando l'ipotesi di una *Conscience non intentionnelle*:

Le non-intentionnel est passivité d'emblée, l'accusatif est son premier «cas» en quelque façon.[...] Dans la passivité du non-intentionnel - dans le mode même de sa «spontanéité» et avant toute formulation d'idées «métaphysiques» à ce sujet - se met en question la justice même de la position dans l'être qui s'affirme avec la pensée intentionnelle, savoir et emprise du main-tenant [...] ³⁰⁰.

Qui è il pre-riflessivo di Sartre che parla all'unisono con il non intenzionale di Henry. Se nei commenti alla fenomenologia degli anni '50 e '60, l'intenzionalità continuava, tutto sommato, a essere accolta con favore da Lévinas, adesso (siamo nel 1983) il filosofo torna a chiedersi se questa

²⁹⁷ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, cit., p. 37.

²⁹⁸ M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996, p. 79, tr. it. *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997.

²⁹⁹ E. Lévinas, *La conscience non intentionnelle* (1983), in E. Lévinas, F. Poiré. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, cit., pp. 151-162, citata p. 153, tr. it. *La coscienza non intenzionale*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, cit., pp. 157-161. Consapevoli che la questione della riappropriazione lévinasiana del cogito meriterebbe uno studio a sé stante, ci si limita qui a segnalare alcuni dei riferimenti più significativi sul tema: J. Benoist, *Le cogito Lévinassien: Lévinas et Descartes*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, cit., pp.105-122; P. Cabestan, *Le sujet chez Sartre et Lévinas*, in «Les Temps Modernes», 627 (2004/2), pp. 228-241; P. Cabestan, *Cogito et phénoménologie: Husserl, Sartre et Lévinas*, in R. Burggraeve, J. Hansel, M-A. Lescourret, J.-F. Rey, J.-M. Salanskis (édité par), *Recherches Lévinassiennes*, Peeters, Louvain-Paris 2012, pp. 211-220.

³⁰⁰ E. Lévinas, *La conscience non intentionnelle*, cit., p. 159. Sebbene in questo saggio Lévinas continui ad accogliere con favore l'apertura sugli *orizzonti di senso* promossa dalle analisi husserliane sull'intenzionalità, è forse questo il momento in cui si assiste al più radicale ripensamento del metodo fenomenologico da parte del filosofo francese. La ricerca della concretezza, che aveva contraddistinto, sin dagli anni '30, la lettura lévinasiana della fenomenologia si traduce, adesso, nell'esigenza di far affiorare una nozione di *senso* che non debba più nulla al privilegio accordato al sapere dalla tradizione occidentale. Nel prendere le distanze dall'idea secondo la quale ogni esperienza vissuta possa essere riconducibile a una modalità del *vedere*, Lévinas estende la sua critica all'adeguazione tra il «pensante» e il «pensabile» che continuerebbe ad essere assicurata dal «pensiero incarnato» di Husserl. La scelta di riferirsi al «non-intenzionale» piuttosto che al «pre-riflessivo» è in tal senso eloquente. Là dove la coscienza pre-riflessiva sarebbe stata interpretata da Husserl come una regione oscura che accompagna implicitamente la riflessione e che l'*io* attivo sarebbe chiamato a esplicitare, Lévinas ricendica qui l'autonomia della coscienza non-intenzionale: coscienza epurata da ogni traccia di volontarismo che, lungi dall'identificarsi con l'atto di un *io* puro, è passività originaria irriducibile alla presenza. Da questo punto di vista, è significativo segnalare che le riflessioni di questo saggio dell'83 ripropongono alcune delle intuizioni già presenti in *De la conscience à la veille à partir de Husserl* (1974), in *De Dieu qui vient à l'Idée*, Vrin, Paris 1982, pp. 34-61, tr. it. *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1986, pp. 31-51. In quella sede Lévinas ribadiva la necessità di superare la «lettera husserlina» proprio al fine di oltrepassare il primato conferito alla vigilanza della coscienza e insistere, al contrario, sulla relazione etica intesa come stato di «veille sans intentionnalité», risveglio dell'*io* ad opera di un altro che non potrebbe essere riassorbito al proprio come se si trattasse di una «trascendenza nell'immanenza». Là dove per Husserl «le réveil répond encore à une alterité à assimiler par le moi» (ivi, p. 49), Lévinas fa appello alla veglia come scossa prodotta nel cuore dell'identità dell'*io* dalla responsabilità per Altri.

nozione non finisca con il concedere troppo alla coscienza riflessiva e posizionale di sé. Per concludere, quasi con le stesse parole di Henry: «On est porté – peut-être trop vite – à considérer [...] ce vécu comme savoir encore non-explicité ou comme représentation encore confuse que la réflexion amènera à la pleine lumière. Conteste obscur du monde thématiqué que la réflexion, conscience intentionnelle, convertira en données claires et distinctes»³⁰¹.

Anche stavolta, l'estasi della trascendenza può trasformarsi in promessa di com-prensione da parte della coscienza. Il pericolo del mondo è sempre lì, nell'adeguazione tra il pensabile e il pensante che la luce rende possibile. Dall'intenzionalità estatica al sentire immanente il passo, come si evince, è breve. In questione è ancora il peso della lacerazione tra la vita nell'*épreuve de soi* e l'esteriorità visibile verso la quale la coscienza si sporge a cercare il proprio riflesso.

Come superare l'*impasse*? Come restare fedeli al *cogito* senza tradire l'enigma del fenomeno?

In una descrizione che sembra studiata per far convergere la via di Sartre con quella di Henry, Lévinas tratteggia una plausibile risposta:

Conscience confuse, conscience implicite précédant toute intention – ou revenue de toute intention – elle n'est pas acte mais passivité pure. Conscience qui, plutôt que de signifier un savoir de soi, est un effacement ou discrétion de la présence. Mauvaise conscience: sans intentions, sans visées [...] Mauvaise conscience ou timidité: [...] réserve du non-investi, du non justifié³⁰².

Se intenzionalità vuol dire posizione davanti a sé, per disattivare, in via definitiva, il suo potere di rendere-presente, Lévinas prende in prestito il cogito-preriflessivo di Sartre e vi assegna le sembianze del cogito affettivo di Henry. L'esito di questa tacita ibridazione è una coscienza i cui tratti di fatticità, spontaneità, gratuità coabitano con l'essere passivo del non intenzionale.

Da questa analisi si percepisce come la posta in gioco, nel confronto tra questi autori, non sia riducibile allo sterile dibattito sul chi avrebbe meglio interpretato la dualità dentro/fuori. I confini sfumano di necessità poiché nel tempo le esigenze speculative si trasformano e con esse, mutano le idiosincrasie del momento. A permanere, è un'attitudine fenomenologica condivisa: nel rimodellare le nozioni di intenzionalità e riduzione, ciascuno dalla sua personale prospettiva, scopre la sincerità del *cogito* oltre l'evidenza apodittica dell'*ego* e dello sguardo di sorvolo del pensiero.

Rovesciato il privilegio della rappresentazione per mano del *Sentimus nos videre*, l'«errore di Cartesio»³⁰³ è corretto e lo spazio aperto, per procedere nella giusta direzione:

Parce que l'être incarné de l'homme, et non pas la conscience ou la pure subjectivité, est le fait originaire dont il faut [...] partir, la recherche doit nécessairement sortir de la sphère de la subjectivité pour élaborer une problématique concernant le corps [...]³⁰⁴.

³⁰¹ Id., *La conscience non intentionnelle*, cit., p. 157.

³⁰² Ivi, p. 158.

³⁰³ Il riferimento è al titolo dell'ormai noto lavoro di A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994), tr. it. Adelphi, Milano 1995.

Il tema è lì, quasi sospeso: il corpo o meglio il *Leib* husserliano nell'immediata ricezione in Francia: confronto, *tout court*, con la filosofia di Husserl.

³⁰⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 4.

CAPITOLO II

Tra proprietà e alterazioni

Con e oltre Husserl

PRIMA SEZIONE

Sulle Méditations cartésiennes

1.1 *Le due storie della ricezione*

Peculiare destino, quello cui vanno incontro le principali opere redatte da Husserl.

Paul Ricœur, nel saggio *Analyses et problèmes dans «Ideen II»*, ne traccia con dovizia le coordinate: se il pubblico, per molto tempo, ha avuto modo di conoscere soltanto il primo volume di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, opera che sarebbe stata pensata come introduzione all'insieme di *Ideen*, ciò è perché «des remaniements sans fin et des scrupules de rédaction»³⁰⁵ avrebbero impedito a Husserl di portare a termine il suo progetto iniziale. Da cui, l'impossibilità di avere accesso alle riflessioni fenomenologiche di *Ideen II* e *III*, che sarebbero rimaste inedite. Assenza nefasta, in quanto, in particolare nelle sue *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione (Ideen II)*, Husserl avrebbe proceduto a mettere alla prova l'analisi intenzionale promossa in *Ideen I*, attraverso un'elucidazione più dettagliata del proprio metodo.

Oltretutto, le riflessioni consacrate alla costituzione della natura materiale avrebbero consentito di sciogliere, almeno in parte, alcune ambiguità legate alla dottrina idealista di cui le *Idee per una fenomenologia pura* e le *Meditazioni cartesiane* sembrerebbero essere l'espressione sistematica. Anche per quanto riguarda quest'ultima opera, è necessario precisare che, sempre a causa dell'insoddisfazione dell'autore, che ne avrebbe voluto ampliare l'elaborazione, essa sarebbe stata pubblicata, sotto il titolo di *Cartesianische Meditationen*, in Germania, soltanto nel 1950, per opera di Strasser. Prima di allora, come è stato più volte ribadito, il testo sarebbe stato reso disponibile, nell'edizione francese Colin del 1931, grazie alla traduzione di Lévinas.

³⁰⁵ P. Ricoeur, *Analyses et problèmes dans «Ideen II»*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 4 (1951), Editions Belin, pp. 357-394, citata p. 357.

Ora, come fa notare Natalie Depraz, il fatto che *Ideen I* e *Méditations cartésiennes* fossero i testi prediletti dal lavoro ermeneutico della prima generazione di fenomenologi francesi, non avrebbe reso giustizia alla profondità dell'opera di Husserl, contribuendo, al contrario a consolidare la tendenza a identificare l'idealismo trascendentale con una sorta di soggettivismo metafisico. Interpretazione che avrebbe nutrito il dilagare di una serie di argomenti critici di "reazione", volti a promuovere un rinnovamento della fenomenologia in termini esistenzialistici³⁰⁶.

In effetti, uno dei pochi a dirigersi a Lovanio, presso gli Archivi-Husserl fondati, nell'ottobre 1938, da Leo Van Breda³⁰⁷, con l'obiettivo di salvare i manoscritti del padre della fenomenologia, dall'eventuale confisca da parte dei nazisti, è Maurice Merleau-Ponty³⁰⁸.

Nell'aprile del 1939, il filosofo francese è il primo a consultare l'esemplare originale del secondo tomo di *Ideen II*, oltre che il manoscritto di *Erfahrung und Urteil*. Nel corso della sua permanenza a Lovanio, la possibilità di entrare in contatto diretto con le analisi inedite di Husserl, consacrate, per buona parte, all'esperienza fenomenologica dell'incarnazione e della percezione, avrebbe significativamente ispirato la redazione di *Phénoménologie de la perception*, del 1945.

Il lavoro esegetico compiuto, ancor prima della pubblicazione e diffusione dei testi husserliani, è uno dei motivi per cui Merleau-Ponty, insieme con Lévinas e Sartre, è giustamente annoverato tra gli introduttori, in termini di adesione e/o di distanza critica, della fenomenologia in Francia.

Tuttavia, se ormai è noto l'impatto esercitato dalla lettura di Husserl sulla fenomenologia merleau-pontyana del *corps propre*, quale si profila nel saggio sulla percezione del '45 e, in seguito, sulla celebre nozione di *chair* messa a punto ne *Le Visible et l'invisible*, del '64, differente pare essere la sorte che spetta a Lévinas e a Sartre, il cui interesse per la fenomenologia del *Leib* è stato spesso sottostimato, come dimostra l'esiguità di letteratura critica sulla questione.

Una carenza motivata forse dal fatto che, a differenza di quanto accade in Merleau-Ponty, in entrambi gli autori, quella del corpo, pur restando l'operatore tacito della determinazione del senso dell'esistenza umana, è un'esperienza cui non è quasi mai consacrata un'analisi fenomenologica sistematica. Eppure, già negli anni '30, la produzione filosofica lévinasiana e sartriana, denuncia

³⁰⁶ N. Depraz, *Paul Ricoeur and the Praxis of Phenomenology*, cit., p. 385.

³⁰⁷ Sull'avvincente storia del salvataggio dei manoscritti di Husserl, si veda: H. L. Van Breda, *Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain*, «Revue de métaphysique et de morale», 4 (1962), pp. 410-430; H. L. Van Breda, *Sauver les phénomènes: Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl* (1959), Editions Allia, Paris 2018; B. Bégout, *Le sauvetage*, Fayard, Paris 2018.

³⁰⁸ In una lettera del 20 marzo 1939, così Merleau-Ponty si sarebbe rivolto a padre Van Breda: «Monsieur, Je me permets, sur le conseil de Monsieur Jean Hering, de vous demander quelques renseignements sur le *Nachlass* de Husserl, en m'excusant auprès de vous de vous donner la peine d'une réponse. Je poursuis un travail sur la *Phénoménologie de la Perception*, pour lequel il me serait extrêmement utile de connaître le tome II des *Ideen*. Il en existait un exemplaire dactylographié que les élèves de Husserl consultaient. Cet exemplaire existe-t-il encore, et pensez-vous qu'il me serait possible d'en obtenir communication sur place [à Louvain]?» (H. L. Van Breda, *Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain*, cit., p. 412).

un'indubitabile assimilazione delle analisi husserliane sulla polarità *Leib/Körper*, quale è tematizzata nelle *Meditazioni cartesiane*.

Da questo punto di vista, per quanto l'esegesi di *Ideen II* avrebbe concorso ad ampliare l'orizzonte d'intelligibilità del fenomeno dell'incarnazione, resta pur vero che, per dirla con Claudio Tarditi, «les inédites husserliens ne cachent pas des véritables *tournants* ou des points en ouverte divergence avec les ouvrage publiés, mais ils constituent une mine d'indication, d'approfondissements et de développements des questions déjà visées en forme “publique”»³⁰⁹.

La preventiva assunzione del carattere singolare che contraddistingue la situazione storica dell'opera husserliana, non impedisce, dunque, di continuare a individuare, nelle *Meditazioni cartesiane*, non soltanto la formulazione teorica più completa della fenomenologia trascendentale, ma – ed è questo l'aspetto di maggiore interesse per il presente lavoro – il luogo nevralgico in cui si manifesta la tensione dialettica tra *corpo-proprio* e *corpo-oggetto*.

Tensione in cui Husserl rintraccia – non senza lasciare spazio a una serie di difficoltà interpretative – tanto la specificità dell'esperienza percettiva della coscienza, quanto il punto di snodo di una possibile conciliazione tra i presupposti egologici della soggettività trascendentale e l'appercezione dell'alterità.

Alla luce di questa premessa, si potrebbe dunque sostenere che, a partire dalla fenomenologia del *Leib/Körper* di Husserl, si aprono due percorsi differenti: da un lato, la strada di Merleau-Ponty, il quale basandosi, in particolare, sulla lettura di *Ideen II*, interpreterà la relazione tra *chair et corps* in una prospettiva monista, fino a tradurre questo rapporto nell'unità sintetica (*chair du monde*) prevista dal concetto di chiasma tattile; dall'altro, la strada quasi dualista condivisa da Lévinas, Sartre e, in seconda istanza da Henry, che pare fondarsi, piuttosto, sull'esegesi della quinta *Meditazione cartesiana* e insiste sull'irriducibilità del corpo vissuto al suo statuto cosale, nonché alla sua eventuale commistione ontologica con l'oggettività del mondo. Esemplificativa, da questo punto di vista, la comune critica rivolta al fenomeno della duplice sensazione nonché alla reversibilità «toccante-toccato», sulla quale si tornerà nel corso di questa indagine.

In definitiva, se Merleau-Ponty, per il quale il problema della percezione è intimamente legato all'esigenza di chiarire i rapporti tra natura e coscienza, si pone in linea di continuità con il percorso fenomenologico del maestro³¹⁰, con Lévinas, Sartre e Henry si tratta, per così dire, di un'altra storia del corpo. Storia più eterodossa e forse per questo rimasta un po' nell'ombra del filosofo della *chair*

³⁰⁹ C. Tarditi, *Figures de l'intersubjectivité. Michel Henry critique des Méditations cartésiennes de Husserl*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 13 (2011), ISSN 1128-5478, pp. 1-12, citata p. 1 (numerazione mia).

³¹⁰ Si veda, a esempio, R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, cit. ; C. Tarditi, *Abitare la soglia. Percorsi di fenomenologia francese*, AlboVersorio, Milano 2012.

*par excellence*³¹¹, ma ugualmente importante per riflettere sullo specifico statuto del *corps vivant* in ciò che permane della sua impronta husserliana così come nelle originali inflessioni conferitegli dagli autori.

Le *Meditazioni*³¹², allora.

Malgrado le diatribe interpretative suscitate *ex post*, la pubblicazione di quest'opera, nel 1931, fu senz'altro un evento memorabile, poiché avrebbe consentito al pubblico francese non solo di acquisire una conoscenza più compiuta del progetto filosofico di Husserl, ma, soprattutto, di poter accedere alla sua fenomenologia del *Leibkörper* e di fare un passo indietro rispetto ad alcune delle critiche che erano state mosse agli esiti aporetici di *Ideen I*. In effetti, se quella tratteggiata nell'opera del 1913 è l'avventura costitutiva di un soggetto solipstistico e de-corporeizzato, lo scenario, nel 1929 (anno delle conferenze tenute da Husserl alla Sorbona e delle quali le *Méditations cartésiennes* sono il frutto) muta significativamente. L'esperienza fenomenologica dell'incarnazione diviene infatti capitale, nella V *Meditazione*, per rendere ragione della questione originaria dell'intersoggettività.

1.2 Dall'intersoggettività al mondo oggettivo attraverso il Leib-Körper

Qualche osservazione preliminare circa il progetto generale dell'opera che, come si evince dal titolo, è chiaramente orientata a procedere lungo la tradizione filosofica tracciata da Cartesio. Della «rivoluzione cartesiana», il cui noto epilogo è l'evidenza dell'ego cogito, Husserl si dichiara immediatamente interessato a trattenere il criterio metodologico del dubbio, in cui individua una sostanziale anticipazione della possibilità di superare il cosiddetto oggettivismo spontaneo tipico della ragione scientifica, in favore dell'apertura del “soggettivismo trascendentale”.

Tuttavia, là dove Cartesio, attribuendo al cogito i caratteri di una *substantia*, sarebbe rimasto prigioniero di quello stesso pregiudizio “realista” che aveva pur denunciato, l'époque husserliana

³¹¹ Cfr. D. Moran, *Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the 'Double Sensation'*, in K. J. Morris (edited by), *Sartre on the body*, Palgrave Macmillan, Oxford 2010, pp. 41-66.

³¹² Una precisazione d'ordine “tecnico”, rispetto all'edizione cui si è scelto di fare riferimento, s'impone. Come ha riconosciuto, tra i vari, F. Costa, traduttore italiano per l'edizione Bompiani delle *Meditazioni*, sebbene i meriti interpretativi della traduzione francese di Lévinas siano indubitabili, alcune discrepanze e inesattezze, emerse dal confronto con il testo originale, dimostrano come sia più proficuo rifarsi a quest'ultimo. Lungi dal voler entrare nel merito di una questione filologica sulla quale sono intervenute più esperte e autorevoli voci (Si veda, ad esempio, il già citato S. Strasser, *Lévinas avant Lévinas...*), si adatterà, in questa sede, la traduzione italiana delle *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, L'Aia 1950, effettuata, per l'appunto da F. Costa. Ci si limiterà, dove necessario, a riportare, in nota, la traduzione proposta da Lévinas [*Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie par Edmund Husserl*, Colin, Paris 1931 rist. Vrin, Paris 1947 (1966²)] di alcune nozioni chiave ai fini della presente indagine. In altre parole, si interverrà laddove l'operazione traduttiva dovesse apparire intrinsecamente legata a una scelta d'ordine interpretativo e l'impiego di alcuni termini francesi dovesse incidere significativamente sulla curvatura di senso ad essi conferita.

vuole configurarsi come una radicalizzazione del gesto operato dall'autore delle *Meditazioni Metafisiche*. Alla messa fuori circuito di ogni tesi di esistenza, deve far seguito un movimento di risalita al dominio purificato del trascendentale, che, tuttavia, non può arrestarsi all'auto-certificazione dell'ego ma rappresenta la prima tappa di un processo costitutivo a più ampio respiro, che deve tenere conto del mondo così come degli altri ego nei loro modi di donazione fenomenologica.

In altri termini, la trascendenza, se non scompare come in Cartesio, resta presente in quanto contenuto delle *cogitationes* dell'ego nonché in quanto "concreto" vissuto di coscienza. È qui che, per Husserl, risiede il punto di partenza a partire dal quale poter far avanzare il progetto di fondazione di una conoscenza oggettiva, che sia volta a raggiungere «una *universale struttura apodittica di esperienza dell'io* [...] che si estende attraverso tutte le datità particolari della reale o possibile esperienza di sé»³¹³. Ma è bene precisare che una tale esperienza dell'io, «nell'individuale», non è «assolutamente indubitabile»³¹⁴. Si comincia così a comprendere qual è la funzione di cui l'alterità è incaricata nella costruzione delle fondamenta di una filosofia come scienza rigorosa: se il «solipsismo trascendentale» – come si legge nel § 13 della II *Meditazione* – «è solo uno stadio inferiore [...] concepito per poter mettere in opera la problematica della intersoggettività trascendentale»³¹⁵ ciò è perché – come chiarisce la fine del § 40 della IV *Meditazione* – la mia evidenza percettiva, in quanto si produce interamente all'interno della mia sfera coscienziale potrebbe essere fallace.

In altri termini, «come può tutto questo giuoco, che si produce nell'immanenza del vivere coscienziale, ottenere significato oggettivo?»³¹⁶. A confermare l'evidenza di ciò che si dà alla sfera coscienziale dell'ego nonché a rendere ragione di una teoria trascendentale del mondo oggettivo non può che essere, dunque, l'esperienza dell'estraneità. La presunzione di veridicità della realtà troverebbe la sua garanzia soltanto quando l'oggetto del mio campo percettivo giungesse ad acquisire il carattere dell'esperibilità anche per altri soggetti ovvero contenesse in sé il senso dell'«esserci-per-ognuno»³¹⁷. Ora, nonostante, come fa notare Ricoeur nel suo *Étude sur les Méditations cartésiennes de Husserl*³¹⁸, la scelta di assumere come punto di partenza dell'esperienza trascendentale il *solus ipse* sia d'ordine metodologico e non cronologico, resta che, nel corso delle prime quattro *Meditazioni*, l'Ego è l'innegabile baricentro della riflessione

³¹³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 74.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ *Ivi*, p. 76.

³¹⁶ *Ivi*, pp. 131-132.

³¹⁷ *Ivi*, p. 142.

³¹⁸ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 201.

husserliana. In un primo momento, la volontà di assegnare un fondamento assoluto alla scienza filosofica, conduce infatti Husserl a escludere la dimensione sensibile dell'esperienza, in favore della ricerca di quest'*evidenza apodittica in sé prima* (§6).

Tutta la riflessione che precede la V *Meditazione* pare dunque connotarsi, così come accadeva in *Ideen I*, per un certo dualismo in cui il corpo, considerato unicamente nel suo risvolto fisico, si pone in quanto parte dell'essere naturale del mondo, in opposizione al mio «vivere puro con tutti i suoi puri momenti di vita»³¹⁹, quasi come fosse un impedimento da escludere dall'auto-esperienza trascendentale. Ma a questa sorta di egologia disincarnata³²⁰ seguirà, come si è accennato, una riabilitazione del *Leibkörper* indispensabile alla fondazione della teoria dell'*Einfühlung*.

Sulla base di quanto prescritto dall'idealismo fenomenologico, nella sua storia concreta, l'ego è affetto dal dato come da *ciò che è originariamente nel modo in cui si dà* ma quest'autodati, in ultima istanza, non acquista la sua validità se non per il tramite dell'assegnazione di senso da parte della coscienza. L'oggetto diviene così intellegibile solo se ricondotto, attraverso la sintesi coscienziale, all'orizzonte conoscitivo della soggettività trascendentale. Un'inclusione, quest'ultima, resa tuttavia più problematica dallo statuto specifico che Husserl riconosce all'alterità non oggettuale nonché agli altri ego «che non sono pur mere rappresentazioni e meri oggetti rappresentati esistenti in me [...] ma, per il loro stesso senso, sono ben “altri”»³²¹.

È così che, per scongiurare lo spettro del solipsismo, esito quasi obbligato del percorso trascendentale intrapreso a partire dall'ego puro, la V *Meditazione* si apre ponendo, dinanzi al lettore, la questione della conciliabilità, da un punto di vista gnoseologico, tra l'identità e l'esperienza dell'altro.

Si tratta di fornire una descrizione fenomenologica circa il modo in cui mi si manifesta, assunto nel suo “importo noematico” il peculiare oggetto “altri”, e, al tempo stesso, circa gli atti, in senso noetico, attraverso i quali io giungo a coglierlo in quanto estraneità soggettiva. La necessità di fondare la possibilità fenomenologica del mondo oggettivo³²² viene dunque adesso a intersecarsi con un processo, quello volto a comprendere il modo in cui si delinea in me il senso dell'«*esserci-per-me* degli altri»³²³, che consta di una serie di tappe costitutive.

³¹⁹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 65.

³²⁰ Si veda sul punto D. Courville, *L'ambiguité du corps chez Husserl: entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair*, «Revue Phares», 9 (2009), pp. 62-79.

³²¹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 139-140.

³²² Sul rapporto, quasi di coincidenza, che Husserl stabilisce tra la questione dell'intersoggettività e l'oggettività del mondo Ricoeur scrive: «Le problème d'autrui joue le même rôle que, chez Descartes, la véracité divine en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même» (P. Ricoeur, *La Cinquième Méditation cartésienne*, in *A l'école de la phénoménologie*, cit., pp. 233-271, citate pp. 233-234.)

³²³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 142.

Questa, la trama più generale attorno alla quale si snoda la specifica problematica dell'esperienza della corporeità. Il fenomeno del *Leib* compare infatti, per la prima volta, solo nel § 44, che corrisponde allo stadio inaugurale del processo di determinazione del senso dell'estraneità.

1.3 *La riduzione al proprio*

Tutto comincia con l'operazione di *riduzione dell'esperienza trascendentale alla sfera di proprietà*. Se, nell'atteggiamento naturale, è impossibile fare astrazione dell'alterità, la riduzione alla sfera del proprio, condotta in regime trascendentale, ha per fine, al contrario, la sospensione metodologica di tutte le funzioni intenzionali che si rapportano all'estraneità e non siano dirette che all'ego stesso. Husserl ricorre a tale riduzione per meglio delimitare la sfera del proprio (*Eigenheit*) e poter così procedere, in seconda istanza, a cogliere, per via negativa, il senso "alterità" come ciò che si dà in termini oppositivi rispetto al "non-estraneo". Lungi dal configurarsi come un ritorno all'interiorità nel senso della psicologia empirica, questa riconduzione dello sguardo all'esperienza del proprio non ha dunque altra funzione se non quella fondativa. In altri termini, essa rappresenta il passaggio obbligato per la costituzione dell'alter-ego, il quale, per Husserl, può apparire in quanto tale solo attraverso una sua preventiva esclusione dalla falda appartenitiva dell'ego monadico, pena il rischio di essere ridotto allo stato di mero correlato di una sua apprensione coscienziale.

In effetti, il guadagno teorico della prima riduzione trascendentale era stato il mondo in quanto fenomeno d'essere, nonché in quanto correlato di una *cogitatio* ma, trattandosi, adesso, di dover ricercare il senso dell'altro che, in quanto "altra soggettività", sfugge all'ordine del cosale, il discorso muta significativamente. Se la seconda riduzione si presenta ancora più radicale della prima è proprio perché essa estende la sua azione fino a quello stesso mondo preventivamente ridotto, che, implicitamente incluso nella struttura intenzionale della coscienza, permaneva come un residuo di estraneità. Ecco scongiurata, così, l'eventualità che gli altri, in quanto esperienti lo stesso mondo che io esperisco, possano essere ridotti a oggetto di una mia determinazione sintetica.

La messa in atto di questo procedimento astrattivo di ogni predicato recante in sé il possibile rimando alla costituzione intersoggettiva, che non va confuso con un rifiuto assoluto dell'alterità in termini esistenziali o morali ma, piuttosto, come lo sforzo metodologico di slegare l'io dalla sua co-umanità già da sempre presupposta³²⁴, trova dunque il suo epilogo nell'ascensione alla "natura appartenente"³²⁵ (*eigenheitliche Natur*) nonché alla sfera esperienziale che mi è, per l'appunto, più

³²⁴ N. Depraz, *Transcendance et incarnation, L'intersubjectivité comme altérité à soi chez E. Husserl*, Vrin, Paris 1995, pp. 108 e 111.

³²⁵ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 146.

propria. Ed è qui che Husserl continua con una delle descrizioni fenomenologiche più significative di tutta la *V Meditazione*:

Tra i corpi di questa “natura” presi come “appartenenti-a”, io trovo allora in una determinazione unica il *mio corpo*, che è appunto l’unico a non essere mero corpo fisico o cosa [*Körper*], ma invece il mio corpo, corpo umano, *corpus* [*Leib*], oggetto unico al di dentro della mia falda di mondo astrattiva, alla quale ascrivo il campo di esperienza sensibile, sebbene in modi diversi di appartenenza (campo di sensazioni tattili, campo di sensazioni termiche ecc.)³²⁶.

Nel corso dell’analisi che l’ego meditante compie su se stesso e su ciò che primariamente incontra in questa natura primordiale – la quale, come Husserl aveva specificato poco prima, non ha nulla a che fare con la natura fisica assunta a oggetto di studio dalle scienze empiriche – appaiono dunque dei corpi indeterminati (*Körper*) dai quali, attraverso l’intervento di una sorta di terza riduzione, si distingue, per il suo statuto peculiare, il *mio proprio corpo* (*Leib*).

Prima di chiarire le ragioni che Husserl adduce a sostegno della specificità di tale *corpus*, emerso dalla molteplicità degli altri corpi colti nella sfera ridotta al proprio, qualche precisazione, rispetto ai significati legati all’impiego del termine *Leib* in tedesco, s’impone³²⁷.

Nella lingua tedesca comunemente utilizzata, *Leib* designa il ventre o il seno e, più in generale, tutto ciò che concerne l’intimità corporale nel suo aspetto più vitale e sensoriale. Frequenti sono inoltre le espressioni in cui il termine compare in coppia con *Seele* (anima) o *Herz* (cuore), il che lascia intravedere la sua prossimità con l’ordine del sentire, sia esso declinato in termini affettivi o sensoriali³²⁸. Sotto il profilo etimologico, è significativo segnalare la matrice comune tra *Leib* e *Leben* che confermerebbe l’originaria interconnessione tra la vita e il corpo. Più nello specifico, *Leib* rimanda, in senso primordiale, all’idea di un flusso vitale che anima il corpo altrimenti inerte. È il *Körper* che rinvia, dunque, in opposizione al *Leib*, al profilo fisico-materiale del corpo nonché al suo aspetto prettamente funzionale e quantificabile, come testimonia l’impiego del termine perlopiù in ambito scientifico³²⁹.

³²⁶ *Ibidem*. È necessario riportare qui la traduzione, del medesimo passaggio, proposta da Lévinas: «Parmi les corps de cette “Nature”, réduite à “ce qui m’appartient», je trouve mon propre corps organique (*Leib*) se distinguant de tous les autres par une particularité unique; c’est, en effet, le seul corps qui n’est pas seulement corps, mais précisément corps *organique*; c’est le seul corps à l’intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde, auquel, conformément à l’expérience, je coordonne, bien que selon des modes différents, des champs de sensations (champs de sensations du toucher, de la température, etc.)» (E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, cit., pp. 80-81.). Come si può notare, Lévinas traduce *Leib* con “mon propre corps organique», giustificando così la sua scelta in una nota a piè di pagina: «Les termes allemands: *Körper* et *Leib*, n’ayant qu’un seul équivalent français, corps, nous traduirons *Körper* par “corps” et *Leib* par “corps organique” (ivi, N.d.T, p. 80). Stando all’interpretazione di N. Depraz, tradurre *Leib* con “corps organique” così come con “corps vivant” sarebbe più pertinente nell’ambito di un’antropologia fenomenologica poiché le due espressioni lasciano apparire un aspetto del *Leib* legato alla dimensione dell’esteriorità oltre a contenere un innegabile rischio biologizzante. (Cfr. N. Depraz, *La traduction de Leib: une crux phœnomenologica*, «Études phœnomenologiques», 26 (1997), pp. 91-108, il riferimento è in particolare alla p. 98).

³²⁷ Si segue la ricostruzione del termine proposta da N. Depraz nel sopracitato saggio, *La traduction de Leib: une crux phœnomenologica*, cit.

³²⁸ Ivi, p. 91.

³²⁹ Ivi, p. 92.

Per quel che riguarda il suo utilizzo filosofico, a partire, in particolar modo, dall'idealismo tedesco, *Leib* compare quasi sempre nel suo "couplage" con *Seele* e si connota per il suo intrinseco legame con la soggettività considerata nella sua dimensione pulsionale³³⁰.

Quanto a Husserl, egli avrebbe ereditato tale nozione dalla tradizione precedente e l'avrebbe rielaborata, traendo indubbia ispirazione dalla lettura dell'opera di Wundt, Stumpf e Lipps, nonché dalle teorie psicologiche della sua epoca. Ma, come specifica Natalie Depraz, è soltanto grazie alla sua riflessione che *Leib* diventa un vero problema fenomenologico e giunge ad assumere, propriamente, i tratti di un "corps vécu"³³¹.

Per comprendere come questo avvenga, torniamo dunque nel vivo della V *Meditazione* e seguiamo la descrizione di Husserl circa i modi di datità del corpo ridotto al suo significato di appartenenza:

Il mio corpo – continua l'io meditante – è la sola ed unica cosa *in cui* io dispongo e impero immediatamente e comando singolarmente in ciascuno dei suoi *organi*. Io percepisco *con le mani* sensazioni tattili e cinestesiche, con gli occhi sensazioni visive ecc., e posso così sempre percepire; questi fenomeni cinestesici degli organi formano un flusso di modi di azione, si fondano e derivano dal mio "io posso"³³².

Come attesta la ricostruzione genetica del termine *Leib*, il corpo che compare sulla scena della soggettività assolutamente ridotta a se stessa, si differenzia dalla *res extensa*, precisamente perché oltre a essere un oggetto percepibile dall'esterno al pari di altri, esso è esperito in quanto origine di ciò che di "più proprio" e di più intimo appartiene all'ego. Non è nell'estensione, nella figura o nel peso ma è, piuttosto, in questa "miità" primordiale che risiede la tipicità del corpo che vivo nell'immediata unità di percezione e movimento. Laddove degli altri corpi che si spostano nello spazio io posso limitarmi a vedere lo spostamento, del mio corpo possiedo delle sensazioni interne che restano presenti durante qualsiasi movimento o mutamento di stato.

In quanto esperienza a un tempo cinestesica e iletica, quella del *Leib* si configura come la condizione stessa di possibilità dell'azione dell'ego nel mondo-ambiente circostante. Mondo che, per la precisione, diviene il correlato della mia esclusiva esperienza incarnata. Ora, ciò che è ancor più significativo rilevare è che il *corpo proprio*, identificato con l'"io posso", non soltanto è in condizione di agire sull'insieme della natura ma anche su se stesso: «nell'attività percettiva» – chiarisce Husserl – «io posso esperire [...] la mia corporeità propria, la quale, in quest'atto, è quindi riferita a se stessa. Ciò divien possibile perché io "posso" percepire una mano *mediante* l'altra, un occhio mediante la mano e così via, ove l'organo deve assumere funzione di oggetto e l'oggetto

³³⁰ Ivi, p. 93.

³³¹ Qui Depraz sceglie la traduzione di "corps vécu" quale viene utilizzata da W. Biemel in «Réflexions à propos des recherches husserliennes de la *Lebenswelt*», *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven, 4 (1971), pp. 659-83, cit., p. 660.

³³² E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 146-147.

funzione di organo»³³³. Laddove degli altri oggetti posso limitarmi ad avere una percezione tattile, visiva ecc., quando tocco il mio corpo interviene una duplice sensazione tale per cui, a un tempo, tocco e mi sento toccato.

Questa sorta di riflessività corporale, che entra in gioco nell'atto dell'auto-sentirsi è fondamentale per comprendere come il *Leib*-soggetto resti, in linea di diritto, sempre passibile di invertirsi in *Körper*-oggetto. Dato che è bene tener presente perché l'istituzione di questa dialettica tra interno ed esterno, sarà centrale per l'articolarsi dell'esperienza dell'alter-ego come di ciò che si dà, a un tempo, al di dentro e al di fuori della sfera di proprietà. Per quanto a questo livello della riflessione sia ancora metodologicamente sospesa ogni traccia d'estraneità, il processo di auto-costituzione del mio io psicofisico pare anticipare già in sé la possibilità dell'«esser-fuori-di-me»³³⁴. Attraverso il *Leib* io appercepisco me stesso in quanto uomo mondano ed è così che in questa prima apparizione della trascendenza in seno all'immanenza, si produce una sorta di dilatazione dei confini del proprio che è la prima tappa per giungere al mondo oggettivo come trascendenza di grado superiore (§48). La reversibilità “senziente-sentito” mostra infatti come la dimensione corporale, sia pur nella falda appartenitiva, si dia in un in un intrigo imprescindibile tra proprietà ed estraneità: l'esempio delle due mani che si scambiano i ruoli mostra che io posso accedere al mio corpo non solo in quanto organo del mio “fare e disfare” ma anche nei modi in cui lo esperirebbe un altro soggetto percipiente, il che vuol dire che io sono già da sempre in qualche modo altro a me stesso.

Didier Franck lo dice in maniera molto chiara: Husserl ci pone qui dinnanzi alla situazione paradossale tale per cui «la chair comme originairement propre et origine du propre est originairement impropre et origine de l'impropre»³³⁵. In altri termini, la pretesa purezza ch'egli rivendica per la sfera del proprio, sarebbe già da sempre ibridata dall'alterazione che vive in seno al senso stesso della *Leiblichkeit* e, di conseguenza, l'esperienza dell'estraneità che pur si vorrebbe far derivare dall'operazione costitutiva dell'ego, ha in realtà un carattere fondante e non fondato. Tutte le difficoltà che Husserl incontrerà nell'elucidazione della teoria dell'intersoggettività, deriverebbero, secondo Franck, da questo tentativo di dimostrare ciò che in realtà compare sin dalla riduzione alla natura appartenitiva e, anzi, ne costituisce l'essenziale presupposto.

³³³ Ivi, p. 147.

³³⁴ Ivi, p. 148.

³³⁵ D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Éditions de Minuit, Paris 1981, p. 167.

1.4 *Sulle condizioni dell'appercezione d'altri*

E allora, in che misura l'esperienza del *Leibkörper* viene interpellata da Husserl per provare a sciogliere il problema di quel caso particolare di alterità che è, per l'appunto, l'altro soggetto trascendentale?

La difficoltà nasce dal fatto che l'accesso immediato e diretto al vissuto psichico altrui, al suo *Erlebnis*, mi è precluso poiché se così non fosse l'altro sarebbe un mero momento della mia vita di coscienza. Al tempo stesso, se altri si limitasse a identificarsi con il suo corpo fisico (*Körper*), del quale, al contrario, potrei avere un'intuizione adeguata, esso sarebbe riducibile a un semplice contenuto della mia percezione, al pari degli altri corpi cosali che incontro nel mio mondo primordiale.

Ecco il compito: rendere ragione della maniera in cui accade che, all'interno dell'immanenza del proprio, si dia, come una "trasgressione", la trascendenza dell'*alter ego*. Occorre dunque trovare una strada indiretta. Nello specifico, Husserl si riferisce a una sorta di "intenzionalità mediata"³³⁶ che possa rendere rappresentabile ciò che non mi si dà *in originale* come presenza "in carne ed ossa" ma assume, piuttosto, i contorni di una "co-presenza" (*Mit da*) soltanto presupposta. Ora, la possibilità di questa "appresentazione" deve fondarsi, di necessità, su un dato che si offre alla percezione in maniera diretta e che annuncia in sé ciò che non si dà alla visione ma resta, per l'appunto, con-saputo nei modi di un'assenza presente.

Il modo in cui si attiva, in concreto, quest'atto del rendere co-presente, è descritto a partire da quanto accade nel dominio dell'esperienza primordiale dell'*ego*. Nel momento in cui un altro uomo si offre al mio dominio percettivo, spiega Husserl, ciò che primariamente mi appare è il suo corpo fisico come trascendenza immanente al mio mondo. A tale presentazione diretta fa seguito una donazione di senso indiretta (*trasposizione appercettiva*) per la quale tale *Körper* acquista i tratti di un altro *Leib*³³⁷.

Il senso *ego* è così trasferito dall'esperienza di me stesso in quanto *Leib* a quella del corpo materiale che percepisco là dinnanzi a me e che somiglia al mio. Si tratta di un transfert che – è bene precisarlo – non sarebbe possibile se io stesso non mi fossi auto-appercepito in quanto corpo nel mondo, dotato di una componente organica, attraverso il potere riflessivo-costitutivo del mio *Leib*. È solo per questa via, infatti, che colgo nella presenza del corpo fisico dell'altro, l'appresentazione di un vissuto psichico analogo al mio. La rassomiglianza tra i due *Körper* si configura dunque come la condizione di possibilità della sintesi associativa tra il mio *Leib* e quello dell'altro.

³³⁶ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 159.

³³⁷ Ivi, p. 161.

Il fondamento della rassomiglianza risiederebbe nel compiersi di una duplice appercezione: da un lato, la preventiva appercezione «de ma chair comme corps», che è il primo passo in direzione del mondo oggettivo e, dall'altro, «l'aperception constitutive de l'autre corps comme chair, qui restitue au corps autre sa dimension d'*alter ego*»³³⁸.

A voler esplicitare il non detto di Husserl, ovvero a voler mitigare l'esito solipsista cui condurrebbe l'idea dell'altro come mero riflesso del mio ego, ciò significherebbe che c'è un certo grado di reciprocità tra i due poli della relazione, tale per cui, se è vero che nell'ordine della costituzione, l'incarnazione (*Verleiblichung*) dell'altro presuppone la mia incorporazione (*Verkörperung*), resta che è solo in presenza dell'altro che l'*ego* trova la conferma definitiva del suo essere corpo fisico³³⁹. Una questione, tuttavia, permane ed è legata al fatto che il trasferimento di senso è operato all'interno della sfera del proprio. Husserl ne è consapevole quando, alla fine del §51 si interroga su quale sia il criterio che, in ultima analisi, garantisce che quel corpo appercepito sia effettivamente estraneo o non possa, piuttosto, identificarsi con un «*secondo* corpo mio»³⁴⁰.

Al pari di qualsiasi altra esperienza percettiva d'oggetto, anche l'anticipazione vuota dell'*alter ego* deve cioè ottenere una conferma mediante riempimento. Ancora una volta, la risoluzione del problema è rimessa a quell'intreccio tra presentazione e appresentazione grazie al quale "l'originalità irraggiungibile" ossia la vita egologica estranea, è colta in maniera indiretta per il tramite di ciò che, al contrario, è immediatamente verificabile.

È qui che entra in gioco il comportamento del corpo (*Gebaren*) il quale, nelle sue progressive variazioni, è ciò che valida, di volta in volta, il primo transfert di senso e assicura la trascendenza dell'altro al di fuori della mia sfera primordiale. I gesti del corpo altrui, che mi si presentano in originale e in maniera concordante, sono degli indici che appresentano il vissuto dell'altro in quanto concretamente altro.

Il riempimento è possibile, cioè, solo in quanto perdurarono le condizioni dell'accoppiamento tra i due corpi e io continuo a leggere, nel corpo fisico altrui, l'espressione di un organismo vivente e percipiente: «si tratta qui della intellesione dei membri come mani che hanno la funzione del tatto [...], come piedi che hanno la funzione del camminare, come occhi che hanno la funzione di vedere»³⁴¹.

Questo secondo momento costitutivo, per quanto affranchi l'alterità dalla mia sfera monadica, resta tributario dell'esperienza che l'*ego* ha primariamente di sé. Le manifestazioni corporali dell'*alter*

³³⁸ Cfr. N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, cit., p. 133.

³³⁹ Ivi, p. 143.

³⁴⁰ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 164.

³⁴¹ Ivi, p. 171.

possono appresentare la sua vita egologica, anche nel caso di processi psichici superiori quali la gioia o il dolore, solo in quanto appaiono concordanti con il «mio comportamento proprio in analoghe circostanze»³⁴².

Tuttavia, se fino ad ora, a guidare il processo di determinazione dell'intersoggettività è stata l'esperienza del proprio, il terzo momento costitutivo pare liberare il modo di manifestazione dell'altro nel suo essere effettivo "altro soggetto" o punto di vista sul mondo. La prospettiva statica con la quale Husserl aveva descritto l'esperienza corporale dell'ego nel suo modo di darsi in quanto "qui" e dell'*alter-ego* nel suo modo di essere "là", si dinamizza in favore di una nuova comprensione del rapporto tra i due poli.

Movimento e immaginazione diventano adesso le due funzioni essenziali attorno alle quali si articola l'appercezione dell'altro: «Se ora il mio corpus fisico è appreso ed è apprensibile come un corpo naturale [...] situato nello spazio», spiega Husserl «io posso mutare la mia posizione nel libero mutamento degli stati cinestesici e specialmente per la libertà che ho di andare intorno [...] posso cambiare ogni "là" in un "qua"»³⁴³.

Questa variazione spaziale, la cui condizione di possibilità risiede nel movimento del mio corpo ha un ruolo essenziale poiché spostandomi, io acquisisco altre prospettive rispetto a quella che mi è effettivamente data nell'*hic* assoluto. Questo comporta che, ogni qual volta io mi immagino posizionato là, dove l'altro si trova, io posso esperire il mondo così come egli lo esperisce dal suo centro di riferimento spaziale.

Se Husserl può concludere che altri non è un mero duplicato di me stesso è proprio perché «il suo modo di apparizione non forma il paio in associazione diretta con il modo di apparizione che effettivamente possiede il mio corpus (nel modo del qui)» ma, piuttosto «risveglia e riproduce un'apparizione simile [che] richiama l'aspetto che avrebbe il mio corpus *se io fossi là*»³⁴⁴. L'indipendenza dell'altro rispetto al mio ego monadico è così guadagnata a partire dalla comprensione di questi come di un secondo mondo primordiale con dei sistemi di apparizione propri, il cui accesso in originale mi è negato ma che posso, tuttavia, appresentarmi attraverso un atto immaginativo.

L'*ego* e l'*alter ego* possono dunque coesistere, ciascuno a partire dal proprio *hic* soggettivo, nell'orizzonte di una natura condivisa, la cui oggettività è assicurata, per l'appunto, dall'insieme delle possibilità percettive sul mondo. Detto ancora altrimenti, io e l'altro, sulla base di due

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ Ivi, p. 168.

³⁴⁴ Ivi, p. 169.

prospettive distinte, di due sistemi noetici che restano separati, facciamo esperienza del medesimo mondo, concorrendo, insieme, alla sua costituzione noematica.

1.5 L'eredità di Husserl

Agli occhi di Husserl, l'eventuale obiezione di solipsismo sarebbe in definitiva oltrepassata da questo modo di interpretare l'*Einfühlung*: l'altro possiede un'esperienza percettiva del mondo che io stesso potrei vivere trasponendomi al suo posto ma che non potrei intuire in originale pena la sua impossibile autonomizzazione dal mio flusso di coscienza.

Tutta l'argomentazione husserliana a sostegno dell'intersoggettività ossia del mondo oggettivo, si trova così interamente strutturata attorno al gioco continuo tra presentazione e appresentazione che l'esperienza del *Leibkörper* rende realizzabile. L'alter-ego non giungerebbe a essere «effettivamente esistente», infatti, se non fosse corpo percepito «di un'anima che non posso per principio cogliere originaliter ma che mi è data insieme al suo corpo nell'unità di una realtà psico-fisica»³⁴⁵.

Ora, se è vero che per Husserl è la rassomiglianza tra i corpi fisici a essere centrale per donare legittimità, di volta in volta, alla trasposizione analogica del senso ego, uno degli aspetti più rilevanti che occorre trattenere delle *Meditazioni* risiede nel fatto che tutte le operazioni necessarie alla costituzione d'altri conseguono, implicitamente, dall'esperienza incarnata dell'io. Il vizio di fondo dell'analisi husserliana, risiederebbe – stando all'interpretazione proposta da Didier Franck – nel fatto di aver proceduto a una tardiva tematizzazione fenomenologica del *Leib* che, al contrario, si rivela essere, da subito, la struttura originaria della coscienza e di ogni suo atto percettivo.

In effetti, è soltanto nella V *Meditazione* e, più in particolare, nel contesto di una riduzione al proprio in quanto sospensione radicale di ogni riferimento all'estraneità, che l'io meditante si scopre incarnato. Ben presto, tuttavia, diviene chiaro che, senza la mediazione della propria carne non potrebbe darsi alcuna appercezione mondizzante di sé come di un corpo fisico nello spazio e che, al tempo stesso, l'acquisizione di tale spazialità sarebbe impossibile al di fuori dell'intersoggettiva in precedenza messa tra parentesi. «La relation charnelle» conclude dunque Franck «est l' *a priori* de la constitution de la chair comme corporelle et l' *a priori* de l'intersubjectivité puisque celle-ci repose sur la possibilité d'interpréter, à partir de la corporeité de ma chair, certains corps comme des chairs appréésentant d'autres *ego*»³⁴⁶.

³⁴⁵ Ivi, p. 176.

³⁴⁶ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, Puf, Paris 2001, p. 27.

Per il fatto di non aver riconosciuto, come originaria, la relazionalità carnale Husserl sarebbe così andato incontro a una sorta di circolo vizioso: se l'alterità non abitasse già da sempre il *Leib*, non solo la riduzione come epurazione dell'estraneità non potrebbe effettuarsi ma la stessa incorporazione dell'ego rischierebbe di divenire inintelligibile.

Del resto, è ormai noto che una delle più grandi criticità rilevate dall'immensa letteratura che si è espressa sulle *Meditazioni*, è individuata nell'*impasse* cui va incontro Husserl nel momento stesso in cui sceglie di determinare le condizioni gnoseologiche dell'intersoggettività senza, tuttavia, voler rinunciare al primato dell'ego. Al contrario, l'alter, nel suo primario statuto di corpo-fisico, appare precisamente interpellato per raggiungere lo scopo di un'«autoconoscenza universale», è ingranaggio di un sistema tale per cui, per dirla con le parole con cui Husserl chiosa la sua opera, «si deve prima perdere il mondo mediante l'epochè, per riottenerlo poi con la presa universale del senso di sé»³⁴⁷.

Da questo punto di vista, che l'obiettivo dichiarato dell'opera sia quello di cercare una via d'accesso alle strutture universali della conoscenza e che questa via sia trovata attraverso il “mezzo” dell'alterità o meglio dell'inter-corporeità è certo un dato non trascurabile. Tuttavia, che anche soltanto l'esplicitazione o l'integrazione del non detto di Husserl abbia nutrito l'attività di un'intera generazione fenomenologica è un aspetto altrettanto degno di nota. In effetti, le riflessioni contenute nella V *Meditazione*, per quanto al servizio di un ideale di tipo epistemologico, per quanto ancora troppo ricche di echi cartesiani, pongono all'attenzione del mondo filosofico il ruolo decisivo del corpo nell'articolarsi del rapporto tra identità e alterità, tra proprio ed improprio. Questione che in Husserl s'interseca con la più ampia distinzione, nel cuore di una innegabile compromissione di fondo, tra il trascendentale e l'empirico e che, più nello specifico, si traduce nella rilevante distinzione tra i modi di apparizione del corpo vivente e vissuto (*Leib*) e quelli del corpo inerte e materiale (*Körper*).

Per dirlo ancora altrimenti, con l'introduzione di queste nozioni, ciò che è in gioco è la conciliabilità stessa tra l'essere del mondo e l'essere della soggettività.

Alla posterità husserliana, il compito di declinare questa relazione nei modi di uno iato incolmabile o piuttosto di una essenziale commistione.

³⁴⁷ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 211.

SECONDA SEZIONE

Per un'altra storia del corpo

2.1 Lévinas e l'ambiguità del corpo

Assai raramente, nell'opera di Lévinas, compare una riflessione sistematica sulla *chair*. A voler individuare le occorrenze più cospicue della nozione, di frequente si interpella *Autrement qu'être ou au de-là de l'essence*, del 1974. Come se, prima di allora, a guidare l'intera ricerca di una trascendenza oltre l'ontologia, non fosse un soggetto già da sempre incarnato. Come se l'anti-idealismo di Lévinas si traducesse in qualche forma di misticismo etico e non fosse piuttosto una violenta rivolta contro il «ventre digiuno»³⁴⁸ del *Dasein*.

Sorprende che un tale pregiudizio possa ancora occultare la potenza di una fenomenologia, che ha il suo stesso fondamento nella descrizione dell'esperienza sensibile dell'io. Forse è proprio qui che va cercata la ragione di una mancata teorizzazione della carne. Vita, *jouissance*, desiderio, maternità, vulnerabilità della pelle: proprio come l'enigma, la sensibilità, in Lévinas, si manifesta senza apparire, straripa dappertutto senza lasciarsi informare dall'indiscrezione dello sguardo. Per una filosofia che pare confondersi con la *sincérité* stessa della materia, nessuna epistemologia dell'esperienza incarnata, allora.

Nello strappare «aux catégories physico-physiologiques le privilège de faire comprendre le sens ultime du corps»³⁴⁹, Husserl ha indicato la direzione da seguire. I «Commentaires», raccolti in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, hanno confermato come, dell'eredità filosofica ricevuta, Lévinas abbia trattenuto, su tutte, le riflessioni consacrate al *corps propre* e all'intenzionalità non oggettivante del movimento.

E tuttavia, si tratta, adesso, di indagare il modo in cui questo universo di nozioni, di difficile tematizzazione, venga riattivato in ordine a un progetto filosofico autonomo. Quali le nuove trame di senso che, dopo l'immediato confronto con Husserl, Lévinas dona all'esperienza della corporeità?

Gli schizzi di una fenomenologia della *chair*, nel suo problematico rapporto con il *corps*, s'insinuano, tacitamente, proprio nell'inaspettato. Per quanto possa apparire insolito, una delle più consistenti testimonianze della prima assimilazione delle *Meditazioni cartesiane* nel quadro di una speculazione indipendente, giunge da *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, saggio scritto nel 1934, all'indomani dell'ascesa al potere di Hitler.

³⁴⁸ E. Lévinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 243

³⁴⁹ Id., *Intentionnalité et sensation*, cit., p. 156.

La volontà di cogliere le matrici filosofiche del nazional-socialismo conduce Lévinas a elaborare un'analisi fenomenologica rigorosa della nuova concezione della corporeità da esso implicitamente presupposta. Per afferrare gli intenti di queste riflessioni, è opportuno risalire a un testo del 1933, rimasto per molto tempo inedito e quasi mai citato dalla letteratura critica, dal titolo «La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande»³⁵⁰.

L'obiettivo è quello di proporre una dettagliata descrizione delle divergenze formali che intercorrono tra la spiritualità francese, fondata, da Descartes a Léon Brunschvicg, sul radicale dualismo tra il corpo e lo spirito, e la cultura tedesca. Proprio come lo stesso Sartre avrebbe rilevato nel suo articolo su *L'intentionnalité*, Lévinas insiste: se la tradizione culturale francese predilige le avventure del pensiero puro, che si svolgono nella vita interiore, la tedesca persegue, da sempre, una strada monista, volta a promuovere la concretezza dell'io e gli aspetti più drammatici dell'esistenza. Dato che troverebbe la sua conferma nell'estremo interesse per «la sphère du vital», manifestato, nel corso dei secoli, dalle filosofie della vita di Nietzsche, Simmel, Dilthey, Scheler e, in ultima analisi, dalla filosofia esistenziale di Heidegger³⁵¹.

Lévinas, vicino alla tradizione francese, pare voler restare, tuttavia, neutrale, sebbene la sua chiara inclinazione per l'esistenza denunci una certa riluttanza a condividere, della cultura razionalista, la riduzione dell'uomo a pura idea: «l'idéalisme [...]» – dichiara infatti l'autore – «ne s'intéresse qu'aux œuvres de la raison qui conduiront à dissiper les ténèbres de l'instinct»³⁵².

La sensibilità tedesca, al contrario, sarebbe capace di penetrare l'oscurità degli istinti, anche quelli più elementari, e leggerli dei fenomeni ricchi di significato per la vita della coscienza.

Sullo sfondo di un incessante tentativo di combinare il fisico con lo spirituale, la produzione letterario-filosofica tedesca non ha interesse per la «conscience modérée»³⁵³ di cartesiana memoria

³⁵⁰ Testo scritto in lituano e pubblicato, per la prima volta, nel quinto numero della rivista «Vairas» (Kaunas) nel 1933. Verrà in seguito tradotto in francese da Liudmila Edel-Matuolis e pubblicato in «Cités», 2006/1 (n° 25), Puf, Paris pp. 126-137. Ora in *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, Rivages poche, Paris 2014, tr. it. *Comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca*, a cura di G. Pintus, Inschibboleth, Roma 2017. Si utilizzerà qui il testo francese nell'edizione Rivages poche.

³⁵¹ Per un'interpretazione più dettagliata di questo saggio poco indagato dalla letteratura critica si veda J. Hansel, *Paganisme et "Philosophie de l'hitlérisme"*, in «Cités», 25 (2006/1), pp. 25 à 39.

³⁵² E. Lévinas, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, cit., p.63. La critica di Lévinas si estende anche alle filosofie materialiste del XVIII secolo di Diderot, d'Holbach, Helvétius, accusate di non distanziarsi, malgrado le loro dichiarazioni d'intenti, dalla cultura idealista francese: «Leur matérialisme», denuncia infatti l'autore, «ne les conduit pas à conclure en l'incapacité complète de l'homme à s'opposer à la nature. Les êtres doivent seulement parvenir à appréhender leur réalité sociale avec plus de raison et à l'organiser avec plus de sagesse. Aucune force secrète de la psychologie humaine, qu'elle soit sociale ou individuelle, n'est susceptible de s'opposer à la raison saine» (ivi, p. 65).

³⁵³ Ivi, p. 74.

che, «observateur tranquille et froid»³⁵⁴, proverebbe a «dissiper les ombres projetées par le corps»³⁵⁵. È proprio qui che «Les Allemands voient [...] la profondeur de l'esprit humain»³⁵⁶.

E tuttavia, Lévinas non può spingersi oltre nell'elogio. A vietarglielo, evidentemente, il sentore dei futuri accadimenti politici, oltre che l'individuazione della pericolosa associazione tra la il pensiero di Heidegger e alcuni partiti politici «actuellement si forts en Allemagne»³⁵⁷. Nello slittamento heideggeriano dalla *coscienza* all'*esistenza* – salutato con favore solo un anno prima nel saggio *M. Heidegger et l'ontologie* (1932) – Lévinas coglie adesso l'eventuale perversione dell'ideale tedesco secondo il quale «la souffrance est plus vraie que la raison»³⁵⁸.

Questo, lo scenario che fa da sfondo a *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Analisi inscindibili dalla svolta anti-ontologista, che comincia qui a prender forma, per affermarsi con decisione in *De l'évasion* (1935), fino a diventare il tratto distintivo del pensiero maturo di Lévinas. Nell'attribuire i tratti della cultura spiritualista francese al più generale ideale di umanità tipico della modernità europea, Lévinas individua immediatamente nell'hitlerismo il punto di frattura. Quel paradigma di pensiero, che aveva legittimato la possibilità di assumere, mediante la libertà della ragione, una certa distanza dalle condizioni materiali dell'esistenza viene a essere radicalmente rovesciato dalla barbarie del nazionalsocialismo: «Être rivé». L'immagine, letteralmente, rimanda all'atto di infiggere un chiodo nel legno ed è emblematica del radicamento all'essere che l'ideologia nazista individua al fondo stesso dell'umano. «Exigence paradoxale» – aggiunge molto significativamente Lévinas – «que l'expérience de notre corps semble réaliser»³⁵⁹.

Stando a questo saggio del '34, che vuole ricondurre nello spazio del filosofico, le ragioni di un evento d'ordine socio-politico-culturale, ciò che avrebbe contribuito a nutrire lo spirito in cui sorge e si sviluppa la «filosofia dell'hitlerismo», risiede in una nuova immagine della verità: la drammatica riduzione dell'essenza dell'io alla propria identità biologica.

«L'homme ne se trouve plus devant un monde d'idées où il peut choisir par une décision souveraine de sa libre raison sa vérité à lui – il est d'ores et déjà lié avec certaines d'entre elles, comme il est lié de par sa naissance avec tous ceux qui sont de son sang. Il ne peut plus jouer avec l'idée, car sortie de son être concret, ancrée dans sa chair et dans son sang, elle en conserve le sérieux»³⁶⁰.

³⁵⁴ Ivi, p. 69.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ Ivi, pp. 69-70.

³⁵⁷ Ivi, p. 75.

³⁵⁸ Ivi, p. 75.

³⁵⁹ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), Rivages poche, Paris 1997, p. 15, tr. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, a cura di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.

³⁶⁰ Id., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, cit., p. 21.

Carne, sangue, suolo. Ecco le radici di una spiritualità che non ha più nulla della contemplazione di uno spettacolo esterno a sé, ma diviene dramma di cui l'uomo, schiacciato dal peso della sua esistenza, si ritrova protagonista. La creatività individuale della ragione lascia il posto, così, al determinismo fisico di un io irrimediabilmente confuso con la natura, poiché incapace di trascendersi e staccarsi dalla fissità del luogo.

Come una rinnovata forma di paganesimo, l'idea anti-umanista sulla quale si fonda il nazionalsocialismo fa leva sul risveglio di quei sentimenti elementari, che costringono l'esistenza in uno spazio dominato dalle «oscuire potenze del passato», nonché da una temporalità ripiegata su se stessa senza alcuna apertura sul nuovo.

Assunto a norma di ogni significato, il corpo diviene, in un simile scenario, un modo per annunciare la più generale soggezione dell'io all'imperio delle forze naturalistiche nonché all'opera universale dell'essere: «les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre»³⁶¹.

Sorge quasi spontaneo domandarsi, a questo punto, se, dietro la denuncia lévinasiana, non si nasconda una certa inclinazione per quello spiritualismo che aveva segnato in modo così preciso la storia della filosofia francese. È l'indubitabile equivocità di queste analisi ad aver nutrito l'ipotesi che *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* continuasse a muoversi nel solco del tradizionale dualismo tipico dello spirito filosofico europeo. In fondo, il desiderio di evadere – quale sarà ribadito in *De l'évasion* – non nascerebbe proprio in reazione al malessere ontologico provocato dal sentimento d'identificazione al corpo, negazione, *tout court*, di ogni trascendenza?

Da qui, l'idea che gli scritti giovanili di Lévinas, per quanto essenziali per cogliere l'evoluzione delle sue future riflessioni sul tema, offrano una descrizione dell'incarnazione, volta a sottolinearne l'aspetto negativo³⁶²: sotto il segno della «pression maligne de l'être»³⁶³, i fenomeni corporali non sarebbero che il risvolto della brutalità dell'esistenza.

Un punto di vista legittimo, che rischia, tuttavia, di sottostimare gli effetti che la lettura e la traduzione delle *Méditations cartésiennes* hanno avuto sulla genesi della riflessione fenomenologica di Lévinas. In questa sede, se di dualismo si può parlare, esso sembrerebbe riguardare meno l'estraneità del corpo allo spirito, che la radicalizzazione della distanza tra *Leib* e *Körper*. Nonostante il recupero sia implicito, è proprio la distinzione husserliana tra corpo soggettivamente

³⁶¹ Ivi, p. 19.

³⁶² C. Ciocan, *Le problème de la corporéité chez le jeune Lévinas*, «Les Études philosophiques», 105 (2013/2), pp. 201-219, si vedano, in particolare, le pp. 202-206.

³⁶³ Ivi, p. 207.

esperito e corpo fisico a imporsi come quel non detto, attorno al quale si articola tutto il discorso sulla filosofia dell'hitlerismo.

In effetti, se tutto fa sospettare che la critica al *radicamento* debba concretizzarsi, di necessità, in un'esaltazione della ragione astratta, l'ideale ascetico, fondato sulla mortificazione della *chair*, come di ciò che arresterebbe «l'élan libre de l'esprit»³⁶⁴, è parimenti rifiutato. Di più: è nel denunciare come illusoria la lotta per l'affrancamento dalla materialità terrestre, che Lévinas interpella delle situazioni comunemente esperibili quali la malattia o un'impresa sportiva per domandarsi se in esse: «ne nous affirmons-nous pas dans cette chaleur unique de notre corps bien avant l'épanouissement du Moi qui prétendra s'en distinguer?»³⁶⁵.

Chi potrebbe negare, d'altronde, che «dans l'impasse de la douleur physique le malade [...] éprouve [...] la simplicité indivisible de son être quand il se retourne sur son lit de souffrance pour trouver la position de paix»?³⁶⁶ o, ancora, chi, nell'atto di sperimentare un esercizio fisico particolarmente rischioso, a un passo dalla morte, potrebbe disconoscere il nodo inscindibile che lo lega al proprio corpo?

A un più profondo livello di lettura, appare chiaro che l'unità psicofisica dell'uomo non è mai posta in discussione, quand'anche si trattasse di voler provare a sradicare le basi culturali dell'ideologia nazista. A essere sotto accusa è, piuttosto, la glorificazione di questo sentimento di identità che, nell'inchiodare, in maniera irremissibile, l'io alla propria fatticità organica, autorizza la scissione del popolo in autoctoni e stranieri, in consanguinei e nemici.

In altri termini, dinnanzi alla pericolosa identificazione di natura e cultura che l'ideale germanico di umanità conduce alle più estreme conseguenze, è necessario delegittimare la legge del suolo e del sangue di cui il *Körper* custodisce le tracce.

Sullo sfondo di un profondo tentativo di desacralizzazione dello spazio risuona, così, l'inno lévinasiano all'esistere *atopico* non come modo di emancipazione dal corpo, ma come possibilità di interrompere la continuità ontologica tra l'uomo e la terra e separarsi, così, dall'indistinzione dell'elementale.

Una *separazione*, è essenziale specificarlo, che non può accadere al di fuori di una serie di fenomeni che restano intimamente legati all'esperienza incarnata dell'io. È qui che si rivela l'enigma della nostra presenza al mondo, nella tensione continua tra l'inerzia della corpo(rei)tà che ci trascina verso il sostantivo e lo statuto evenemenziale della *chair* che ci dischiude l'universo del nostro vivere sensibile. In Lévinas, per quanto paradossale possa sembrare, è proprio *l'inchiodamento*

³⁶⁴ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, cit., p. 15.

³⁶⁵ Ivi, pp. 16-17.

³⁶⁶ Ivi, p. 17.

originario a determinare i presupposti necessari affinché una sospensione rispetto all'anonimato dell'essere abbia luogo.

Il già citato caso della malattia, quale è tratteggiato in questo saggio, è esemplificativo del ruolo conferito al corpo esperito (*Leib*) nel processo di costituzione della coscienza pre-riflessiva di sé: se da un lato il dolore rivela al malato «la simplicité indivisible de son être», la sua impossibilità di sfuggirsi e di evadere dalla totalità nella quale si trova immerso, dall'altro, quest'affezione corporale originaria produce una sorta di discontinuità nel cuore dell'*il y a*, che è la condizione stessa dell'individuazione, nonché della *separazione* del “per sé”.

2.2 Dall'esistenza all'esistente. L'evento del Leib

Quali, allora, le condizioni dell'indipendenza dall'indistinzione opprimente del tutto?

Il passaggio è traumatico, poiché, a differenza di quanto accade in Husserl, non è l'operazione astrattivo-riflessiva della riduzione la via che conduce al processo di costituzione carnale. La scoperta dell'incarnazione, in Lévinas, non può separarsi dalla concretezza di situazioni esistite prima che interrogate dalla coscienza. Sono le esperienze pre-concettuali della vergogna, della nausea, della pigrizia, della noia, dell'insonnia che intervengono a dire, nel bel mezzo della generalità dell'essere, l'accadere di un soggetto corporeo. L'epilogo di questo articolato e tortuoso tentativo di evasione dal dominio totalizzante del “c'è” non conduce all'evidenza di un ego trascendentale bastante a se stesso ma disvela, piuttosto, la lacerazione interna di un esserci incarnato che, nel momento in cui si pone nell'esistenza, vive, a un tempo, la nostalgia per quella pienezza ontologica originaria e il bisogno di differenziarsene.

La descrizione del fenomeno della vergogna è di particolare pregnanza per afferrare il senso di quella che sembra coincidere, a tutti gli effetti, con la messa in opera di questa sorta di *epoché* incarnata. In antitesi alla concezione comune della *honte* che ne farebbe uno stato di coscienza conseguente a un atto deprecabile rispetto a presunto ordine morale, *De l'évasion* insiste sul carattere personale del fenomeno e sulla sua indipendenza rispetto a qualsiasi rappresentazione sociale: «toute l'acuité de la honte, tout ce qu'elle comporte de cuisant, consiste précisément dans l'impossibilité où nous sommes de ne pas nous identifier avec cet être qui déjà nous est étranger et dont nous ne pouvons plus comprendre les motifs d'action»³⁶⁷.

Se anche si suspendessero tutte le relazioni con il mondo, a persistere sarebbe il sentimento di non poter nascondere, prima di tutto a se stessi, la nudità della propria pelle. Scandalo, presenza

³⁶⁷ Id., *De l'évasion* (1935), Fata Morgana, Montpellier 1982, p. 85, tr. it. *Dell'evasione*, a cura di G. Ceccon e G. Franck, Elitropia, Reggio Emilia 1983.

inaggrabile, la materialità dell'esistenza è là: nel nudo fatto di esistere. Vano sarebbe il tentativo di abbigliarsi per andare a cercare nella forma una possibilità di evasione da ciò che, al contrario, si sottrae all'esteriorità visibile e pervade l'intimità stessa del nostro essere.

Irriducibile a una condizione che si vorrebbe far derivare da «le mécanisme aveugle de notre corps»³⁶⁸, la vergogna non nasce come reazione a un fatto contingente, ma coincide, dunque, con l'impossibilità di aggirare l'esperienza primordiale dell'esposizione. Si tratta di uno stato, quello dell'essere-esposti, che, se presuppone di certo la nostra presenza fisica, contiene in sé un significato che oltrepassa i confini della fisiologia poiché in gioco vi è il sentimento di identità/estraneità derivante dal rapporto dell'io alla pienezza ontologica nella quale si trova immerso: «celle de notre corps – puntualizza Lévinas – n'est pas la nudité d'une chose matérielle antithèse de l'esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa plénitude et solidité»³⁶⁹.

Tra intimità ed esposizione, la *chair* assume i contorni di un patire originario, che mentre dice l'inchiodamento all'essere contiene già in sé la possibilità dell'individuazione.

La figura della *honte* parrebbe dunque attivare una riduzione rovesciata, il cui residuo fenomenologico non è la sfera appartenitiva dell'ego puro di Husserl con i suoi puri correlati quanto, piuttosto, un soggetto dinnanzi al quale si dispiega, *d'emblée*, la totalità della propria esistenza incarnata nonché della propria scissione originaria. Tra le righe, il rifiuto per il residuale senso di possesso presupposto dall'identificazione husserliana tra l'ego trascendentale e il *Leib*.

In effetti, è nel contestare la riconduzione dell'esperienza corporea allo spazio in cui si realizzerebbe l'adeguazione della coscienza a se stessa che Lévinas scrive: «Le corps est l'avènement même de la conscience. En aucune façon, il n'est chose. Non seulement parce qu'une âme l'habite, mais parce que son être est de l'ordre de l'évènement et non pas du substantif. Il ne se pose pas, il est la position»³⁷⁰.

In queste parole, contenute in *De L'existence à l'existant*, tutta la potenza dell'insoddisfazione per il coscienzialismo di Husserl. Tanto più se si considera che il testo in questione, pubblicato nel '47, era stato redatto durante il periodo della prigionia; dato senz'altro non trascurabile per cogliere l'accento di passività che accompagna la descrizione della venuta del soggetto all'esistenza. Se, stando al §44 della quinta *Meditazione*, «il mio corpo è la sola ed unica cosa in cui io dispongo ed impero [...] e comando singolarmente in ciascuno dei suoi organi»³⁷¹, la funzione strumentale del *Leib* è presto smascherata da Lévinas che, al contrario, ne accentua la natura avverbiale. Né

³⁶⁸ Id., *De l'évasion*, cit., p. 96.

³⁶⁹ Ivi, p. 113.

³⁷⁰ Id., *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris 1981, p. 122, tr. it. *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1986.

³⁷¹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 146.

simbolo, né mezzo. Ecco uno dei tratti più originali della lettura lévinasiana: vivente, ancor prima che vissuto, il *Leib* è evento e il soggetto è tale solo in quanto partecipa del suo accadere.

Più precisamente, mostrare, come avrebbe fatto Husserl, che il corpo sfugge all'ordine della sostantività poiché coscienzialmente esperito, non sarebbe sufficiente a porre in luce il senso più specifico del suo differire dall'ente. Nel rivendicare la "verbalità" del *Leib*, Lévinas critica l'assolutizzazione di questa coincidenza dell'io con il suo sé che l'incarnazione sarebbe chiamata a realizzare. Dire che il corpo non si pone ma coincide con l'avvento stesso della posizione significa ammettere quella certa sfasatura in seno all'identità che consentirebbe di abbandonare, in via definitiva, l'idea di un "qui" assunto riflessivamente dalla coscienza come base della propria localizzazione: «la position ne s'ajoute pas à la conscience comme un acte qu'elle décide, c'est a partir de la position [...] qu'elle vient à elle-même»³⁷².

Pena il ritorno al modello sostanzialistico attorno al quale si articola il discorso sul *Körper*, è necessario ribadire lo statuto modale del *Leib*, al fine di mostrare l'aspetto costituente, ancor prima che costituito, della materialità. In fondo – questiona retorico Lévinas – la conoscenza stessa, che pur si vorrebbe antecedente all'incarnazione, non promana forse «d'une épaisseur matérielle, d'une protubérance, d'une tête»³⁷³?

Se la localizzazione inaugura il processo di soggettivazione e di possessione di sé, resta che il "qui" a partire dal quale tutto comincia per la prima volta è la condizione che precede il lavoro intenzionale attivo dell'io. Si tratta allora, per la coscienza, non tanto di animare intenzionalmente l'oggetto corpo, quanto, piuttosto, di scoprirsi già invasa da esso. E ciò non attraverso il movimento intrapreso da un atto di introspezione riflessiva, da cui deriverebbe quel certo "sapere" rispetto alla propria materialità esperita per cui si giunge, "troppo alla leggera", ad affermare frasi come «je suis ma douleur»³⁷⁴. Un'affermazione, quest'ultima, dalla quale sarebbe in effetti estromesso quel certo *décalage* che la potenza dell'affezione produce, mettendo in scacco l'adesione completa a se stessi. Ci si può chiedere, in effetti, se i fenomeni dell'insonnia, della fatica, della nausea non impressionino la coscienza ancor prima che una tale impressione si trasformi in informazione, ancor prima che l'io meditante legga, nell'esteriorità corporale, la traccia visibile della propria spiritualità. Sebbene il riferimento a Husserl qui non sia esplicito, basti riportare questo passaggio tratto da una delle sue lezioni di *Filosofia prima* – per la precisione quella consacrata alla teoria dell'empatia – per poter meglio prendere la misura del distacco di Lévinas:

³⁷² E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 120.

³⁷³ Ivi, pp. 117-118,

³⁷⁴ Ivi, p. 123.

Il mio corpo vivo è l'unico nel quale io esperisco [...] una vita psichica che "si esprime" in forma corporea attraverso eventi corporeo-cosali di varia natura. [...] Il corpo vivo che mi si manifesta si dà [...] come qualcosa che porta racchiuso in sé questo o quel contenuto psichico, come un'esteriorità che possiede in sé *originaliter* un'interiorità, che in essa si "esprime"³⁷⁵.

Ecco intravedersi, dietro il *Leib* riconquistato dal terreno della naturalizzazione, l'attività di una psiche che continua a pilotare, dall'interno, il movimento altrimenti meccanico del *Körper*. Quello che lo spettatore trascendentale aveva momentaneamente espulso per meglio definire i contorni della vita pura dell'*ego*, torna adesso in scena in quanto punto di raccordo con l'esperire mondano: «L'essere trascendentale» – insegna ancora Husserl – «è una sfera completamente conclusa in se stessa, e tuttavia, secondo il senso proprio dell'esperienzamondana, dunque secondo un'operazione che si effettua nell'io trascendentale, è esperibile come animazione di un corpo vivo»³⁷⁶. È così che l'ostacolo si trasforma in supporto indispensabile di un'architettura posta al servizio dell'oggettività universale. Guidato da un'interiorità che lo anima, il corpo ne diviene il contrassegno e il suo comportamento ne esprime la coerenza sintetica. È contro un simile trasferimento di senso che Lévinas ribadisce come il "qui" della posizione, non già sintomo di una volizione coscienziale di cui il corpo sarebbe espressione, sia la condizione originale dell'impegno dell'uomo nell'esistenza. Impegno ingombrato di una materialità che, a un tempo, limita e costituisce la libertà del soggetto che viene a sé nell'atto del cominciamento. *Totalité et Infini* vi insiste significativamente: «Être corps c'est d'une part *se tenir*, être maître de soi, et, d'autre part *se tenir sur terre*, être dans l'*autre* et par là, être encombré de son corps»³⁷⁷.

In questo senso, che l'esistenza incarnata disveli sempre un certo grado di passività non è una lezione che dovrebbe attendere l'irruzione d'Altri per essere appresa. Si tratta di un aspetto sul quale occorre insistere per provare a scardinare quel pregiudizio della vulgata comune, secondo il quale è solo attraverso il ricorso all'esperienza etica intesa come *choc* e interruzione della riflessione fenomenologica, che Lévinas sarebbe potuto giungere a rovesciare le fondamenta dell'idealismo trascendentale.

In realtà, ben prima dell'epifania del volto d'Altri, le analisi lévinasiane sul movimento della soggettività che prova ad affrancarsi dalla minaccia del "troppo pieno d'essere", mostrano come, anche sul piano non primariamente estatico dell'esistenza, l'alterità affetti intimamente la vita dell'io. Già al livello della vita egologica immanente, la dipendenza materiale, rinvia infatti, accanto

³⁷⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie*. (1923-1924). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Husserliana*, Vol. VIII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959, tr. it. *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Catanzaro 2007., pp.77-78.

³⁷⁶ Ivi, p. 98.

³⁷⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 117.

al potere di azione del soggetto, alla sua intrinseca vulnerabilità e ciò precisamente perché, in Lévinas, «le *je pense* renvoie au *je pèse* comme à sa condition»³⁷⁸.

Tutto accade, cioè, come se la sottrazione dall'anonimato dell' *il y a* che l'evento dell'ipostasi porta a compimento, avesse come contropartita l'accettazione della gravità dell'esistenza da parte dell'esistente che l'assume: paradosso di un'identità che non giunge mai alla sua piena realizzazione appunto perché attraversata in se stessa dal peso di ciò che non è primariamente "soi". Insomma, la conquista di un *Nome proprio* attraverso la posizione, per quanto costituisca un momento indispensabile per operare una cesura con la neutralità del tempo vissuta nell'elementale, è destinata a restare impresa incompiuta perché l'esistente, nel momento stesso in cui nasce a sé, si trova già confrontato con la scissione interna che lo costituisce.

È in questo senso che Lévinas rifiuta di accordare alla nozione di atto il classico significato di vittoria sulla resistenza della materia: se individuazione può darsi è sempre in virtù di un gioco incessante tra perdita e recupero del "moi", di cui l'esperienza del corpo originariamente indigente davanti all'esistenza è la cifra. Ancor prima di configurarsi come intenzionalità cinestetica, la coscienza quale appare in *De l'existence à l'existant*, investita dall'ineluttabilità del presente, vive l'impotenza costitutiva dell'origine, l'«effort d'être» che coincide con il doversi scomodare per rispondere della propria nascita, per far fronte a «toute la dureté d'un contrat irrésiliable»³⁷⁹.

Se l'istante assume i contorni di un evento drammatico è perché questo, lungi dal rivelare la leggerezza tipica dell'*élan* potenzialmente rivolto al futuro, contiene in sé tutta la fatica che la partecipazione corporale all'esistenza richiede. E qui è chiaro che ciò che sottrae il corpo all'inerzia costitutiva di un cadavere o di una cosa non è l'animazione coscienziale ma, piuttosto, la nascita come accadimento sufficiente a dare prova dell'impossibile dualità tra l'io e la sua condizione di «être-là-en-chair»³⁸⁰.

Lungi dall'intrecciarsi con le peripezie di un *cogito* che si esercita a privarsi del corpo e del mondo per scendere a patti, *ex post*, con l'incarnazione, le situazioni pre-riflessive che accompagnano o, per meglio dire, segnano il processo di ipostatizzazione dell'esistente, assolvono dunque la funzione di una riduzione non teorica al termine della quale appare chiaro che «la relation entre Moi et Soi n'est pas une inoffensive réflexion de l'esprit sur lui-même»³⁸¹.

³⁷⁸ R. Calin, *Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas*, «Les Études philosophiques», 78 (2006), pp. 297-318, citata p. 302.

³⁷⁹ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 31.

³⁸⁰ Si deve questa espressione a B. Casper, *La temporalisation de la chair*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, cit., pp. 165-180, citata p. 168.

³⁸¹ E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, cit., p. 38.

Insonne, nauseato, affaticato, l'io è deposto nel momento stesso in cui prova a fare il suo solipsistico ingresso nell'esistenza poiché il contatto con l'esteriorità della materia è già espropriazione dell'identità. È così che il corpo, possesso mai veramente posseduto, diviene il luogo privilegiato in cui accade la *separazione* come possibilità dell' «indépendance dans l'heureuse dépendance du besoin»³⁸². Qui è il «malgré soi» e non l'intenzionalità costitutiva ad attivare l'intero processo di autonomizzazione del soggetto dall'indistinzione dell'elemento: al di fuori del radicamento nell'altro da sé del bisogno, l'affermazione «*Je suis*» non sarebbe più di una tautologia. Certo, si potrebbe obiettare che il rapporto con l'altro quale appare nella sfera della vita economica del Medesimo, non corrisponde al Desiderio di quel paese nel quale non siamo mai nati di cui *Autrui* dice l'assoluta trascendenza. Eppure, l'io egoista della prima parte di *Totalité et Infini*, gaudente nel suo «vivre de», non ha nulla dell'eroica virilità di un Ulisse. Il godimento, nella sua inversione dell'intenzionalità oggettivante, inaugura un percorso di soggettivazione che resta, in qualche modo, soggezione al non-io, dipendenza dalla fatticità.

Il nutrimento, la respirazione, la masticazione fuoriescono dal piano del fisiologico per diventare *modi d'essere* di un corpo che, nell'abitare la terra, è a sua volta sostenuto da questa. Ciò significa che il mondo del quale si vive e nel quale ci si situa non si dispiega come «un fondale» supportato da un'intenzione di tipo rappresentativo. Piuttosto, l'ingenuità della consumazione impregna l'io di alterità non costituita. Il soggetto sorge a se stesso facendosi altro rispetto al «dèjà monde» che lo trascende:

Se poser corporellement, c'est toucher une terre, mais de telle façon que la taction se trouve déjà conditionnée par la position, que le pied s'installe dans un réel que cette action dessine ou constitue³⁸³.

Nel lavorare, nel soggiornare in una dimora, l'esistente si guadagna una libertà, fa un ulteriore passo in direzione dell'uscita dall'elementale e sembra finalmente acquisire un'identità. Ma, anche in questo caso, lo spazio dello *chez soi* è a rischio e il pericolo è sempre nel corpo: «la vie atteste, dans sa peur profonde, cette inversion toujours possible du corps-maître en corps-esclave, de la santé en maladie»³⁸⁴. Nel suo offrire le condizioni del raccoglimento, nel suo stesso coincidere con la dimensione dell'interiorità, la mano che prende e che fabbrica è la traccia di una conquista mai definitiva: in gioco c'è già *Autrui*.

La dimora, metafora del corpo che esiste come modo d'essere separato, come tregua definitiva dall'anonimato, è precisamente la porta che apre alla trascendenza. Tutto ciò che la mano afferra e

³⁸² Id., *Totalité et Infini*, cit., pp. 177-178.

³⁸³ Ivi, p. 134.

³⁸⁴ Ivi, p. 177.

rivendica per sé come possesso dovrà essere donato ad altri. E qui è essenziale insistere sul fatto che è la «corporéité tout entière [qui] peut se substituer à la main»³⁸⁵.

Cosa desumere da questa decisiva affermazione se non che il corpo è essere presso di sé già fuori di sé, potere sempre sul punto di rovesciarsi in vulnerabilità?

Da questo punto di vista, *Totalité et Infini* pare annunciare quell'idea di relazione etica come *altro-nello-stesso* che guiderà la ridefinizione lévinasiana della soggettività in *Autrement qu'être*. Più di quanto sia disposto ad ammettere un certo filone critico³⁸⁶, le parole di Lévinas sono inequivocabili:

La "vision" du visage comme visage, est une certaine façon de séjourner dans une maison ou, pour le dire d'une façon moins singulière, une certaine forme de vie économique. Aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides [...] ³⁸⁷.

Nei tredici anni di distanza che separano le due opere, tragitti differenti conducono al medesimo epilogo: trascendenza nell'immanenza di cui solo l'esistenza incarnata può rendere ragione. E del resto, cosa dell'etica se non una relazione che può significare soltanto tra «êtres de chair et sang»?

L'io posso, rivendicato da Husserl come mediazione necessaria di ogni fare e disfare dell'ego trascendentale, è davvero il tratto distintivo del *Leib*? O non si tratta di dover riconoscere, in seno a quanto era parso «il più proprio», l'alterazione originaria della *chair corporelle*?

Il fatto che il *Leib* ecceda l'ordine del cosale – insiste Lévinas – non significa che vi si debba conferire il ruolo del *corpo proprio* «dont je dispose dans mon acte volontaire»³⁸⁸. E ancora: «La vie est corps non pas seulement corps propre où pointe sa suffisance, mais [...] corps-effet»³⁸⁹.

Insomma, la vera questione fenomenologica non riguarda più l'analisi dei modi attraverso i quali la trascendenza è ricondotta all'immanenza della coscienza attraverso il supporto di un "je peux", che si limiterebbe a proseguirne le gesta costitutive. Che sia nei modi della *jouissance* (*Totalité et Infini*) o della *souffrance* (*Autrement qu'être*) l'esplicitazione dell'impensato di Husserl consiste nel mostrare come, dietro la pretesa sufficienza di un «je pense incarnée», si stagli la libertà finita di un soggetto esposto, *ab origine*, al peso dell'altro.

Occorre precisare, però, che non siamo dinnanzi a un rovesciamento, in senso dialettico, dell'attività dell'ego in un puro subire, quasi come se, alla luce della rappresentazione, si opponesse la notte dell'incoscienza. In gioco è piuttosto il sorgere di una razionalità altra che non può più separarsi, fosse anche tramite un esercizio astrattivo, dal sensibile.

Alla potenza delle parole di *Autrement qu'être*, il compito di definirne le coordinate:

³⁸⁵ Ivi, p. 181. (Parentesi mia).

³⁸⁶ Si veda, a esempio, il già citato D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*

³⁸⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 187.

³⁸⁸ Ivi, p. 254.

³⁸⁹ Ivi, p. 177.

La sensibilità, la prossimità, l'immediatezza e l'inquietudine qui in esse significano non si costituiscono a partire da un'apercezione qualunque mettendo la coscienza in rapporto con un corpo: *l'incarnazione non è un'operazione trascendentale di un soggetto che si situa al di dentro del mondo che lo rappresenta; l'esperienza sensibile del corpo è d'ora e già incarnata*. Le sensibile [...] lega il nodo dell'incarnazione in un'indagine più vasta che l'apercezione di sé; indagine in cui sono legati gli altri prima di essere legati al mio corpo³⁹⁰.

D'ora e già. È questa la formula che ricorre più spesso sotto la penna di Lévinas quando si tratta di voler mostrare la natura eventuale dell'incarnazione. Se il rapporto tra la coscienza e il corpo è un accordo musicale precedente la tematizzazione, a essere in discussione non è il pensiero, ma la filosofia della coscienza che, mentre si affanna a costituire l'esperienza sensibile, ha già scisso i due piani come fossero «vocali in dièresi»³⁹¹.

Prima di ogni correlazione, la dismisura del sentito, proprio come una scheggia «dans la chair de la raison»³⁹², invade la noesi donatrice di senso e la informa del fatto che il soggetto incarnato non è il risultato di un processo di materializzazione inaugurato dalla coscienza di sé. Piuttosto: «C'est parce que la subjectivité est sensibilité exposition aux autres, vulnérabilité [...] que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange»³⁹³.

Quali i risvolti di questo *bouleversement* sulla questione dell'inter-corporeità?

2.3 La relazione oltre l'io-posso.

«Je suis très embarrassé par la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl»³⁹⁴. In un'intervista raccolta in *Transcendance et intelligibilité*, è con queste parole che Lévinas congeda, forse in maniera troppo precipitosa, l'intera impresa husserliana di superare il solipsismo. Sotto accusa, la deduzione dell'alter-ego a partire dal percorso analogizzante inaugurato e sostenuto dalla rassomiglianza fisica, cioè a dire l'insinuarsi, dietro ogni tappa del processo di costituzione d'Altri, delle stesse modalità interpellate per la costituzione d'oggetto.

L'impeto della critica lévinasiana parrebbe in effetti eccessivo se si considera che, sin dall'esordio del suo discorso sull'*Einfühlung*, Husserl non manca di porre in rilievo lo statuto specifico dell'alter nonché l'impossibilità di accedere al suo vissuto carnale per via diretta. Il ricorso alla riduzione al proprio, almeno in linea di diritto, risiede nella volontà di definire positivamente l'alterità e

³⁹⁰ Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Biblio Essais, Paris 1990, p. 123 (corsivo mio), tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

³⁹¹ Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., p. 113.

³⁹² Ivi, p. 133.

³⁹³ Ivi, p. 124.

³⁹⁴ E. Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1996, p. 40, tr. it. *Trascendenza e intelligibilità*, a cura di F. Camera, Marietti, Genova 1990.

preservarla dal rischio che possa essere confusa con una cosa tra le altre. E d'altronde, la struttura stessa di *Totalité et Infini* denuncia un'innegabile somiglianza con l'andamento della *V Meditazione*: proprio come in Husserl, la riflessione comincia con la descrizione della sfera economica del Medesimo, per affrontare, in un secondo momento, la fenomenologia del Volto ossia il darsi dell'esteriorità assoluta.

Il fatto che alcuni presupposti condivisi lascino intravedere una linea di continuità in seno alla distanza, non impedisce, però, di cogliere, nelle critiche di Lévinas, la peculiarità del suo percorso rispetto al tema dell'inter-corporeità. Il vero punto di cesura sta nel differente modo di interpretare la fenomenalità o, per dirlo altrimenti: «La manière dont, parmi toutes les possibilités, je m'associe à un autre visage, est-elle la ressemblance de deux images?»³⁹⁵.

Se in Husserl il criterio fenomenologico che legittima l'appresentazione del *Leib* dell'alter ego è la visibilità, in Lévinas il piano sul quale si gioca l'intersoggettività è precisamente l'assenza di ogni apparizione. In altre parole, non è il *Körper* dell'altro, che si manifesta come presente nel mio orizzonte percettivo, ad attivare l'associazione per rassomiglianza e annunciare, quasi come se ne fosse un segno, il suo vissuto psico-carnale poiché «le visage n'est pas [...] une figure offerte à la sereine perception»³⁹⁶.

Il fatto è che la relazione con l'alterità quale è descritta nella *V Meditazione*, rimessa al primato della percezione e modalizzata secondo la consueta struttura noetico-noematica, permarrebbe un'esperienza di tipo conoscitivo, che, se non afferma il primato dell'io, non ha comunque il potere di metterne in causa l'identità. Al contrario, l'epifania del Volto d'Altri, *d'emblée* in eccesso sulla visione, inverte le regole stesse della percezione e manda in cortocircuito lo sforzo d'essere dell'ego. Ecco ciò che fa la specificità dell'alterità non oggettuale: come una sospensione dell'intenzionalità d'orizzonte, invisibile, intangibile, sfuggente alla forma, *Autrui* assume i tratti del non-fenomeno per eccellenza. Decorporeizzato, *Visage* significa in Lévinas anzitutto linguaggio («voir le visage c'est parler du monde»³⁹⁷) ed espressione.

Si potrebbe sostenere, allora, che l'intera ricerca lévinasiana del *concreto*, delle condizioni materiali dell'esistenza oltre ogni residuo idealistico, verrebbe qui bruscamente interrotta. Se è vero che l'intersoggettività, «ne se trouve pas à la limite d'une connaissance commençant comme

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ E. Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, p. 141, tr. it. *Fuori dal soggetto*, a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova 1992.

³⁹⁷ Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 190.

constitution d'un «corps vivant» [...] dans ce que Husserl appelle «la sphère primordiale»³⁹⁸, la contro-proposta di Lévinas non corre il rischio di trasporre l'inter-relazione su un piano ascetico?

Una lettura ormai consolidata tra i partigiani di un certo «Lévinas anti-fenomenologo», che pare tuttavia disconoscere alcuni passaggi decisivi per poter interpretare in tutt'altro senso il suo percorso etico e cogliere, dietro l'apparente astrattezza del Volto, tutto lo spessore del sensibile.

In questione è di nuovo il problema della distanza tra i due punti di vista possibili sul corpo.

Lungi dal voler negare la consistenza empirica di un viso che si offre alla visione e può essere descritto nei suoi contorni oggettivi, Lévinas insiste su come il Volto, irriducibile a una mera apparizione plastica, sia, prima di tutto, *evento*, trauma che accade a insaputa del soggetto percipiente e conoscente. Da cui l'imprevedibilità d'Altri di cui nessuno scambio di posizioni in senso husserliano potrebbe rendere ragione, fosse anche attraverso un atto immaginativo.

La relazione, stavolta, perde la simmetria di una compostibilità ed è proprio nella misura in cui non entra nel mio orizzonte in quanto presenza fisica che il Volto non ha *Körper*. In sostanza, è nel momento stesso in cui si oscurano le qualità oggettive del suo corpo, che Altri sorge come *chair*. E come interpretare altrimenti questo passaggio di *Totalité et Infini* che insiste sull'idea secondo la quale «la relation avec l'Autre [...] s'inscrit dans le corps comme son élévation»³⁹⁹?

In questo immediato elevarsi del corpo non è precisamente contenuto il senso di un rapporto interumano che trascende la fisionomia per configurarsi, piuttosto, come prossimità tra due *chair*, il cui mistero resta per ciascuno incoglibile?

Sebbene la connotazione fisico-chimica del corpo non venga evidentemente posta in discussione, nell'affermare che «le sujet incarné n'est pas un concept biologique»⁴⁰⁰, Lévinas rifiuta di ridurre le condizioni della sensibilità a delle pure cause naturali.

La corporeità risponde a una struttura più alta: «Au-delà de la surface «minérale» de la chose » l'aspetto sublime della materia risiede nel contatto inteso come «obsession par la trace d'une peau, par la trace d'un visage invisible»⁴⁰¹. Affrancata dall'anonimato dell'inerte, la materialità quale appare in *Autrement qu'être* si confonde con la significazione stessa del *per-l'altro*, con la responsabilità che ingombra l'io fin nella sua interiorità. È qui il senso della *chair corporelle*: «L'essentiellement caché se jette vers la lumière, sans devenir signification»⁴⁰².

Affermazione che rende perfettamente il senso di una sensibilità che non ha più nulla dell'intenzionalità attiva della percezione e che si configura come il suolo privilegiato per pensare

³⁹⁸ Ivi, p. 63.

³⁹⁹ Ivi, p. 121.

⁴⁰⁰ Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 173.

⁴⁰¹ Ivi, p. 122 (nota).

⁴⁰² Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 287, (parentesi mia).

l'etica sulla base di un nuovo modello fenomenologico. Al limite tra interiorità ed exteriorità qualcosa accade prima dell'apertura della coscienza sul fenomeno: è l'affezione originale che proviene dalla prossimità mai abbastanza prossima con la carne dell'altro.

Né apertura sull'essenza dell'essere che si mostra in senso heideggeriano, né presa di coscienza rivolta al presente in senso husserliano, l'intenzionalità lévinasiana, per attingere a *Humanisme de l'autre homme*, è piuttosto «ouverture» come «dénudation de la peau exposée à la blessure [...] vulnérabilité d'une peau offerte [...] au-delà de tout ce qui peut se montrer, au-delà de tout ce qui [...] peut s'exposer à la compréhension et à la célébration»⁴⁰³.

Appare sempre più evidente come l'alterazione sia l'unica risorsa costituiva del processo di soggettivazione: l'identità è inquietata e mobile poiché essere presso di sé significa avere l'altro nella propria pelle, essere assediati dalla temporalità diacronica del non recuperabile.

Quasi inversione del *conatus essendi*, la vulnerabilità del corpo annuncia l'incapacità dell'io di perseverare nel suo essere e trasforma lo slancio dell'atto in pura pazienza. A Husserl che, «per ragioni metodologiche»⁴⁰⁴, esclude ogni riferimento intenzionale all'estraneità per reintegrare l'*alter* a seguito dell'autocostituzione dell'io psicofisico, Lévinas svela l'inutilità del gesto: è Autrui la risorsa prima della donazione carnale e se *corps pour soi* può darsi è solo in quanto la sua autonomia si definisce, da sempre, sullo sfondo del *pour autrui* originario.

Senza passare attraverso la mediazione del *Leibkörper* per determinare il senso dell'alterità, in Lévinas la relazione sociale parrebbe immediatamente inter-carnalità asimmetrica. L'altro è Altri non solo perché il suo *Leib* mi è irrappresentabile ma perché la sua irruzione mette in scacco il mio "Je peux": «Le corps – si legge in una nota di *Autrement qu'être* – n'est ni l'obstacle opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le Soi est la susceptibilité même»⁴⁰⁵.

Quella che a tutta prima sembrava una nozione astratta, ben presto si rivela la condizione stessa di possibilità dell'effettivo accadere della relazione incarnata: incontrare un *Visage* vuol dire ritrovarsi esposti, sin nell'intimità del proprio essere, alla ferita, alla malattia, alla morte, vuol dire scoprirsi ventre materno che si dilata per accogliere l'altro, «gestation de l'autre dans le même»⁴⁰⁶.

La *chair* dice questa discontinuità nel cuore dell'io, questo intrigo etico che, al di fuori di qualsiasi metafora, è tutto dentro le viscere. Quando interpella il termine biblico «*Rakhamin*» Lévinas non lo fa per tornare sui passi di una morale invecchiata, ma per insistere su come la misericordia provenga da *Rekhem* (utero) e il senso della relazione umana non risieda altrove che nell'«*émotion*

⁴⁰³ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972), Biblio Essais, Paris 1987, p. 104, tr. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di A. Moscato, Il melangolo, Genova 1985.

⁴⁰⁴ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 144.

⁴⁰⁵ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 172 (nota).

⁴⁰⁶ Ivi, p. 121.

d'entrailles maternelles»⁴⁰⁷. La risposta lévinasiana al solipsismo della V *Meditazione* è tutta qui, nell'etero-afezione patica che neutralizza ogni esperienza relazionale concordante e di cui il corpo fecondo della madre custodisce in sé la traccia.

La circolare avventura conoscitiva del soggetto teoretico subisce un arresto: l'altro non è, per parafrasare Husserl, una modificazione intenzionale del mio ego come il mio passato lo è del mio presente vivente. Unico nella sua vulnerabilità carnale, incoglibile dalla prospettiva analogica, Altri deforma i confini della mia identità, sospende il *continuum* temporale della mia esperienza del mondo per trasportarmi, oltre l'ontologia, sul piano di una sensibilità anteriore a ogni ἀρχή.

Là dove l'ego trascendentale prova e riprova a sciogliere l'enigma dell'altro andando a cercarlo tra le sue tracce verificabili, il soggetto materno lo sente nell'intimità della *chair* senza poter ritornare in sé per rimarginare la ferita. Nella dinamica relazionale descritta da Lévinas, il momento percettivo è interamente subordinato alla sensazione che, recuperata nella sua pienezza, appare separata dal sentire, liberata cioè, da quanto permaneva, in essa, delle operazioni intenzionali della noesi.

Husserl ha riconosciuto la specificità non-intenzionale della proto-impressione ma in lui tutto accade come se il tempo della sensibilità fosse «temps du récupérable»⁴⁰⁸, modificazione che, in fondo, non ha il potere di sgretolare l'identità con sé. Se l'intuizione sensibile resta «esperienza di», correlazione tra il Dire e il Detto che non arresta l'avanzare sicuro della coscienza, tutta l'impresa filosofica di *Autrement qu'être* è mossa dalla volontà di ripristinare «l'immédiateté à fleur de peau de la sensibilité»⁴⁰⁹: la sensazione sopraggiunge a spodestare il soggetto intenzionale poiché, prima di tradursi in informazione sull'essere, è già esposizione all'altro da sé.

Quell'implicazione tra attività e passività che Lévinas aveva accolto con favore nei suoi commenti alla fenomenologia husserliana del sensibile, parrebbe definitivamente respinta. Al di qua del corpo senziente e agente, *l'un-pour-l'autre* significa, in senso pre-originario, «toute la gravité du corps extirpée de son conatus»⁴¹⁰. Come un'emorragia interna, il sentito de-sostanzializza l'io disarticolando, irrimediabilmente, la sua unità. È qui che s'inscrive il senso della differenza, nello psichismo che sovverte la «coscienza di» e significa unicamente nella fame, nella sete, nella respirazione delle quali nessuna mira intenzionale potrebbe rendere ragione: «psychisme sous les

⁴⁰⁷ Id., *Humanisme de l'autre homme*, cit., p. 122 (nota).

⁴⁰⁸ Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 59.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 104.

⁴¹⁰ Ivi, p. 116.

espèces d'une main qui donne jusqu'au pain arraché à sa bouche⁴¹¹ [...] Signification possible uniquement comme incarnation»⁴¹².

3.1 Les Visages di Sartre

Esposizione all'altro da sé. Come in Lévinas, anche in Sartre l'esperienza fenomenologica dell'incarnazione raggiunge la sua piena intellegibilità soltanto in relazione all'intersoggettività. Quando si sofferma a contemplare il suo volto in uno specchio, Antoine Roquentin resta stordito davanti a questa esperienza di sé della quale non riesce a delineare il senso. E in effetti, non appena si confronta con la sua immagine riflessa, la sensazione è quella di non riuscire a districare l'umano dal vegetale: a fissarli, i suoi occhi gli paiono scaglie di pesce e il viso tutto intero somiglia ad un polpo. A un certo punto di questo ritorno riflessivo a sé la domanda sorge spontanea: «Je n'ai pas d'amis: est-ce pour cela que ma chair est si nue? On dirait — oui, on dirait la nature sans les hommes»⁴¹³.

Al di là delle immagini iperboliche che accompagnano le descrizioni romanzate della *chair*, *Visages* conferma che:

Le malheur, c'est que je ne vois pas mon visage – ou, du moins, pas d'abord. Je le porte en avant de moi comme une confidence que j'ignore et ce sont, au contraire, les autres visages qui m'apprennent le mien⁴¹⁴.

In questo saggio del '39, che parrebbe anticipare il grande tema filosofico di Lévinas, i nodi attorno ai quali si articola la fenomenologia sartriana del corpo sono pienamente annunciati: Natura, sguardo, *Autrui*. Quando parla di *visage* Sartre non si riferisce infatti a nient'altro che al corpo vivente nel suo modo di differire dall'inerzia del cosale: «Le visage, limite extrême du corps humain, doit se comprendre à partir du corps»⁴¹⁵. A fare da sfondo al testo è la consueta polemica con la postura meccanicista degli psicologi che, mentre provano a misurare la collera sulla base delle contrazioni dei muscoli dell'arcata sopraccigliare, continuano a non saper dare una spiegazione al perché l'apparizione di un volto umano emozioni.

Ciò che sfugge alla ragione così come alla chimica nel loro rispettivo legiferare in un mondo di statute, è che ogni movimento del corpo ossia del volto, prima di poter essere appreso in senso conoscitivo, è un gesto orientato, dotato di una temporalità specifica che si sottrae all'ordine

⁴¹¹ Ivi, p. 109.

⁴¹² Ivi, p. 111.

⁴¹³ J.-P. Sartre, *La nausée* (1938), Gallimard, Paris 1972, p. 36, tr. it. *La nausea*, a cura di B. Finzi, Einaudi, Torino 1948.

⁴¹⁴ Id., *Visages*, (1939), in «Verve», 5-6 (1939), pp. 43-44, ripreso in M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, pp. 560-564. Si utilizza qui la versione del testo pubblicata in «Cahiers d'Études Lévinasiennes», 5 (2006), pp. 191-195, citata p. 192.

⁴¹⁵ *Ibidem*.

dell'universale. Proprio come in Lévinas, l'epifania del volto, irriducibile alla plasticità della forma, parrebbe attivare una immediata de-naturalizzazione del corpo oltre che uno sconvolgimento dell'equilibrio circostante. In una stanza dove sono solo, attorniato dalla presenza massiva e indifferenziata degli oggetti, l'ingresso di qualcuno sopraggiunge a espropriarmi del mondo e in un momento «tout change»: «maintenant le salon s'est décentré»⁴¹⁶.

Per ricorrere al lessico di *L'Être et le Néant*, prima di quell'apparizione, il mio volto era esistito nel modo del *pour soi*, «passato sotto silenzio» ed è solo la mediazione del *pour autrui* che, nell'oggettivarmi, mi fa nascere a pieno in quanto soggetto, mi traspone su un nuovo piano di esistenza. Che l'alterità, nel suo potere di affezione, sia la condizione costitutiva del mio per sé rappresenta senz'altro il punto in cui la risposta di Sartre al solipsismo converge con quella di Lévinas. Tuttavia, è là dove Sartre consegna al modello della visione il compito di snodare le complesse dinamiche dell'intersoggettività che le strade si disgiungono. Se nell'uno la trascendenza d'Autrui appartiene all'ordine del non-fenomenale, nell'altro, a fare la maestosità del volto, a vivificarne l'altrimenti mostruosa natura, è lo sguardo: «Le regard c'est la noblesse des visages parce qu'il tient le monde à distance et perçoit les choses où elles sont»⁴¹⁷. Quando l'altro irrompe, offrendomi il suo *Visage*, mi accorgo immediatamente che l'eccesso dell'umano sul mondo dell'in-sé risiede nella voracità dei suoi occhi che, se non hanno nulla della «sérénité des billes d'agate»⁴¹⁸ è precisamente perché sono capaci di trascendersi verso le cose, di istituire con esse una relazione significativa e non fusionale.

Nel momento stesso in cui manifesta la trascendenza, l'occhio è già tutto il potere dello sguardo, magia che spezza la stasi degli oggetti così come la «routine silencieuse» dell'esistenza di colui che è guardato. Questo il motivo per il quale Sartre individua nella vergogna una delle strutture ontologiche fondamentali del per-sé: «Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire: ce geste colle à moi, je ne le juge ni le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête: quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup la vulgarité de mon geste et j'ai honte»⁴¹⁹.

Coscienza irriflessa, la *honte* è tale solo dinnanzi alla presenza di altri o, per meglio dire, solo dinnanzi al suo sguardo. D'un tratto, la spontaneità della mia azione fuoriesce dal piano dell'anonimato poiché l'altro è giunto a intercedere nel rapporto tra me e me stesso e ha squarciato

⁴¹⁶ Ivi, p. 194.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ Id., *L'Être et le néant*, cit., pp. 259-260.

il mistero: la visione mette allo scoperto il carattere vergognoso della mia nudità carnale. Senza l'intervento di alcun atto cognitivo, mi riconosco, così, tale quale appaio al testimone inopportuno. Sarebbe forse riduttivo leggere in queste descrizioni, una mera riproposizione della dialettica servo-padrone alla quale Sartre pur dichiara d'ispirarsi. Nonostante permanga un vettore di reificazione, lo sguardo d'Altri contiene in sé un significato che oltrepassa il rapporto di *oggettività* tra gli esseri. Come una frattura all'interno della totalità dell'universo – e molti anni prima di *Totalité et Infini* – il volto arriva a incrinare l'identità dell'io per rivelargli la sua essenziale vulnerabilità:

Ce que je saisis immédiatement lorsque j'entends craquer les branches derrière moi, ce n'est pas qu'il y a *quelqu'un*, c'est que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place et que je ne puis, en aucun cas, m'évader de l'espace où je suis sans défense⁴²⁰.

Da questo punto di vista, nonostante il suo netto rifiuto per l'inclinazione hegeliana di Sartre, è innegabile che l'asimmetria della relazione quale emerge in alcuni passaggi di *l'Être et le néant* abbia penetrato la sensibilità di Lévinas e stimolato la sua riflessione etico-fenomenologica. Anche in questo caso, la dinamica relazionale si gioca al di fuori del modello cognitivista di Husserl.

A confermare la prossimità tra gli autori, la critica rivolta da Sartre alla V *Meditazione*: «autrui, c'est le noème vide qui correspond à ma visée vers autrui [...] c'est un ensemble d'opérations d'unification et de constitution de mon expérience»⁴²¹.

In questione, è sempre il soggetto epistemico husserliano che, nel misurare l'esistenza d'altri sulla base dei propri atti conoscitivi, l'avrebbe svuotata di ogni specificità. È qui che l'idealismo della speculazione husserliana approderebbe alle stesse conclusioni del più ingenuo realismo. Pensare la relazione sulla base della rassomiglianza fisica tra i termini significherebbe, infatti, individuare, nel corpo d'altri che si offre all'esperienza percettiva, le medesime modalità del manifestarsi di un albero o di una pietra, cioè a dire estrapolare, come fa il fisiologo, un pezzo di carne dall'insieme del vivente.

Paradossalmente, lo sguardo parrebbe interpellato da Sartre proprio per disinnescare il potere della rappresentazione nella determinazione dell'intersoggettività. Il punto sul quale Husserl non avrebbe insistito abbastanza è che la verità del mio vedere altri risiede, anzitutto, nel mio essere visto da lui. L'affezione prodotta da un'esperienza simile mina alla base la possibilità di costituire altri attraverso delle operazioni di sintesi. È per aggirare il rischio che la trascendenza dell'altro venga soppressa che Sartre, con un gesto senz'altro condiviso da Lévinas, rinuncia alla costituzione

⁴²⁰ Ivi, p. 298.

⁴²¹ Ivi, p. 293.

egologica dell'*alter* e traspone il discorso sul piano del significato dell'incontro (*On rencontre autrui, on ne le constitue pas*⁴²²).

Di nuovo, il passaggio dal *conoscere* all'*accadere* avviene nei modi del trauma, dell'emorragia, della ferita. Modificato nel profondo del suo essere, il per sé, che non si sapeva se non in quanto coscienza del mondo, non può più sfuggirsi e cercare riparo nelle sue abitudini: deve confessare di avere un corpo «qui peut être blessé». Quasi come se la percezione fosse sospesa, momentaneamente «decomposta», gli occhi dell'altro perdono all'improvviso il loro statuto organico:

Si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux: ils sont là, [...] mais ils ne sont plus objet d'une thèse [...]. Ce n'est jamais quand des yeux vous regardent qu'on peut les trouver beaux ou laids, qu'on peut remarquer leur couleur⁴²³.

Lo sguardo attiva così una sorta di riduzione fenomenologica che mette fuori circuito la relazione percettiva con gli altri e con il mondo per risalire al campo purificato dell'essere guardati come prova del mio essere situato mediante l'altro a partire da un punto di vista che ignoro. Ciò che resta, al termine dell'inaspettato incontro con Altri è esperienza dell'originaria estraneità a me stesso. Lévinas non sarebbe andato troppo lontano quando, in un'intervista a Philippe Nemo, avrebbe dichiarato, a proposito della sua fenomenologia del Volto che:

C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux!⁴²⁴.

Nel sostenere, *versus* Husserl, che Altri, più che un'irrealtà noematica della coscienza, è un'assenza che proviene dall'*altrove*, un'eccedenza sulla pura presenza che ha il potere di rigettare al di fuori di se stessi, l'analisi di Sartre intreccia alcune delle tesi fondamentali di Lévinas.

E in effetti, in un saggio dal titolo *La trace* – uno dei pochi in cui Sartre è citato – l'idea sartriana secondo la quale «Autrui est un pur trou dans le monde»⁴²⁵, viene esplicitamente recuperata da Lévinas per essere approfondita in ordine a una fenomenologia dalla connotazione più etica che ontologica. In entrambi i casi, il volto, che non perde il suo carattere corporale, è un'assenza che significa oltre il suo darsi in presenza come viso e che rimanda alla passività del sé.

Proprio nel punto di maggior divergenza da Husserl, risiede dunque l'accordo sostanziale: se, per il filosofo tedesco, è possibile costituire il «senso» dell'alterità soltanto attraverso un'operazione

⁴²² Ivi, p. 281.

⁴²³ Ivi, 297.

⁴²⁴ E. Lévinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris, 1982, p.92, tr. it. *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura di F. Riva, Castelvecchi, Roma 2012. Sul punto si veda: M. Botbol-Baum, *Visage versus Visages*, in «Philosophy and Theology», 2 (1989), pp. 187-205 ; G. Hanus, *Visage et regard*, in «Cahiers d'Études Lévinassiennes»,5 (2006), pp. 197-209.

⁴²⁵ Id., *Humanisme de l'autre homme*, cit., p. 63.

astrattiva di riduzione al proprio, ciò sarebbe precisamente perché il «per-altri» è una struttura originaria e sempre presupposta che necessita, dunque, di essere indagata in quanto tale. Sarà, allora, l'affettività – e non un percorso di conoscenza intrapreso a partire dall'ego – la chiave di volta per accedere ad Altri come fenomeno primitivo e inderivabile.

Nessuna necessità di passare attraverso il corpo fisico dell'altro per appresentarsi il suo vissuto soggettivo: il patire suscitato dall'evento dello sguardo o del volto è sufficiente a determinare l'esistenza altrui come l'evidenza assoluta di una soggettività che permane inafferrabile sul piano della comprensione logica. Tuttavia, se in Lévinas l'asimmetria è più evidente e l'io non può che rispondere all'accusativo (*Me voici!*) agli imperativi dell'alterità, in Sartre, nonostante il subire permanga il fenomeno primitivo della relazione, compare una certa reciprocità che risiede nel potere del soggetto oggettivato di farsi egli stesso sguardo e rispondere a propria volta all'affezione. È quando va a cercare la soluzione allo *scoglio del solipsismo* nella *Fenomenologia dello spirito* per reimpossessarsi della categoria della negazione, che Sartre finisce, così, con l'attirarsi più critiche di quelle che la *V Meditazione* abbia mai generato.

Una su tutte, proprio quella che gli muove *Totalité et Infini*: «La rencontre d'Autrui chez Sartre – denuncia Lévinas – menace ma liberté et équivaut à la défaillance de ma liberté sous le regard d'une autre liberté»⁴²⁶.

In effetti, è per contestare l'opera costitutiva, delineata, in termini husserliani, come un percorso che muove dall'io per raggiungere l'altro attraverso il *cogito*, che Sartre sceglie di ripensare il rapporto del *pour soi* al *pour autrui* nei modi di una vicendevole esclusione cioè di una negazione interna tale per cui Altri mi appare in quanto tale proprio in virtù del fatto che pone in discussione la mia autonomia. Per meglio dire: l'altro è ciò che io non sono e io sono ciò che non è l'altro.

Se in Lévinas il vero senso della libertà non può nascere che sullo sfondo dell'eteronomia, lo sguardo, in Sartre, assurge, al contrario, a strumento di negazione della mia trascendenza. Il coefficiente di avversità che permea l'alterità sartriana risiede precisamente in questa requisizione della mia libertà della quale provo a reimpossessarmi nel trascendere la trascendenza dell'altro cioè nel divenire io stesso potere di oggettivazione tramite lo sguardo. Quel soggetto che mi si era presentato prima di tutto come il non obiettivabile per eccellenza ha destabilizzato il mio universo e, affinché io possa rinascere dall'alienazione, devo procedere a rovesciare le sorti del gioco.

La ricchezza dell'analisi di Sartre, se non risiede in questa dialettica mossa dalla conflittualità tra le due libertà in questione, andrebbe forse ricercata nel primo momento dell'incontro, quello in cui il rapporto di prossimità è descritto sotto il segno dell'affezione originaria del *per sé* a opera

⁴²⁶ Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 338.

dell'apparizione di un *visage/regard* nel quale sarebbe errato limitarsi a leggere un semplice ostacolo alla realizzazione del soggetto.

Il fenomeno della vergogna mostra come *Autrui* non sia soltanto la condizione della mia oggettivazione ma anche il motore della mia rinascita come *moi* che si scopre da sempre alterato nella propria intimità. L'essere *pour autrui* interrompe, in senso ontologico, il vissuto solipsistico della coscienza che era stato protagonista delle prime due sezioni di *l'Être et le néant*. Quel *pour soi* che, in assenza di *autrui*, si sforzava a «jouer sans répit la comédie de souffrir»⁴²⁷ non può più tenere a distanza il sentimento del pericolo destato dall'apparire di una libertà che non è la sua, della vergogna come apprensione immediata della costitutiva dipendenza dall'estraneo.

Nonostante io possa reagire allo sguardo, in Sartre, come in Lévinas, è il *malgré soi* a determinare, in prima istanza, lo strutturarsi della relazione. La prova dell'essere-guardati, vanifica qualsiasi tentativo di placare l'incontrovertibile *deflusso* della sfera di appartenenza verso un mondo altro, che resiste alle proprie aspirazioni intenzionali.

In fondo, è precisamente nel momento della rivincita ossia quando l'altro è a sua volta conosciuto in quanto oggetto del mio sguardo che la sua esistenza diviene puramente congetturale e perde la certezza che aveva guadagnato sul piano dell'evidenza del sentire.

3.2 Il silenzio del corps-pour-soi

L'individuazione del *pour autrui* come struttura ontologica fondamentale del *pour soi* lascia presagire in che misura il problema del corpo, cui Sartre dedica per l'appunto il capitolo immediatamente successivo a quello consacrato a *L'esistenza d'altri*, sia inscindibile dalla vicenda intersoggettiva⁴²⁸. Il discorso è complesso perché, ancora una volta, si tratta di muovere dalla

⁴²⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 128.

⁴²⁸ A questo proposito, vale la pena riportare per intero questo passaggio che chiude la seconda sezione di *L'Être et le néant*, e contiene delle indicazioni fondamentali circa la scelta di Sartre di affrontare la questione della corporeità soltanto a partire dalla terza sezione dell'opera consacrata al *pour-autrui*: «On s'étonnera peut-être que nous ayons traité le problème du connaître sans poser la question du corps et des sens ni nous y référer une seule fois. Il n'entre pas dans notre dessein de méconnaître ou de négliger le rôle du corps. Mais il importe avant tout, en ontologie comme partout ailleurs, d'observer dans le discours un ordre rigoureux. Or le corps, quelle que puisse être sa fonction, apparaît d'abord comme du *connu*. Nous ne saurions donc rapporter à lui la connaissance, ni traiter de lui avant d'avoir défini le connaître, ni dériver de lui, en quelque façon et de quelque manière que ce soit, le connaître dans sa structure fondamentale. En outre le corps - notre corps - a pour caractère particulier d'être essentiellement le *connu par autrui*: ce que je connais c'est le corps des autres et l'essentiel de ce que je *sais* de mon corps vient de la façon dont les autres le voient. Ainsi la nature de *mon* corps me renvoie à l'existence d'autrui et à mon être-pour-autrui. Je découvre avec lui, pour la réalité-humaine, un autre mode d'existence aussi fondamental que l'être-pour-soi et que je nommerai l'être-pour-autrui. Si je veux décrire de façon exhaustive le rapport de l'homme avec l'être il faut à présent que j'aborde l'étude de cette nouvelle structure de mon être: le pour-autrui. Car la réalité-humaine doit être dans son être, d'un seul et même surgissement, pour-soi-pour-autrui» (J.-P. Sartre, *ivi*, p. 255).

decostruzione delle modalità con le quali la tradizione ha interpretato il rapporto tra il corpo e la coscienza. Criticità invalicabili si incontrerebbero infatti ogniqualvolta si tentasse di dimostrare l'unione dei termini in questione dalla prospettiva della coscienza riflessiva:

Le problème du corps et de ses rapports avec la conscience est souvent obscurci par le fait qu'on pose de prime abord le corps comme une certaine chose ayant ses lois propres et susceptible d'être définie du dehors, alors qu'on atteint la conscience par le type d'intuition intime qui lui est propre⁴²⁹.

Persino superfluo sarebbe richiamare in causa il processo di autocostruzione dell'ego psicofisico descritto da Husserl per individuare il bersaglio polemico di Sartre. L'eredità delle *Meditazioni cartesiane* è lì, come sullo sfondo, a rappresentare, a un tempo, risorsa d'ispirazione e antitesi. Il fatto è che provare, attraverso una serie di atti riflessivi, a unificare l'interiorità della coscienza all'"oggetto vivente" corpo, come organo indipendente, dotato di una serie di attributi empiricamente esperibili significa, agli occhi di Sartre, non distinguere il punto di vista del *pour soi* da quello del *pour autrui*.

In altri termini, il fallimento risiederebbe nel volersi attribuire un corpo esteso e oggettivo e definirlo come *proprio* là dove queste caratteristiche si manifestano soltanto allo sguardo di un terzo. A voler esplicitare il non detto della riflessione sartriana: nel fare del *Leib* una proprietà della coscienza, Husserl avrebbe assunto la condotta tipica di un medico e ridotto l'ego a uno spettatore di se stesso.

La distanza tra i due punti di vista sul corpo, che Lévinas aveva rilevato sin dal suo saggio sulla filosofia dell'hitlerismo, giunge a configurarsi, in Sartre, nei modi di un dualismo radicale: «Ou bien [le corps] est chose parmi les choses, ou bien il est ce par quoi les choses se découvrent à moi. Mais il ne saurait être les deux en même temps»⁴³⁰.

Nel passaggio sartriano dall'idealismo all'esistenzialismo fenomenologico, ad acuirsi è la separazione ontologica tra il *Leib* in quanto corpo esistito e non conosciuto per me e il *Körper* in quanto organo rappresentato e vissuto nel modo del per altri. Posto che non bisogna fare confusione tra i due piani ontologici per cogliere la vera natura del corpo, è certo che, in entrambi i casi, a ridursi, è la separazione con la coscienza.

Che si tratti del *corps pour soi* o del *corps pour autrui*, «Il n'y a pas là des "phénomènes psychiques" à unir au corps: il y a rien derrière le corps. [...] Le corps est tout entier "psychique"»⁴³¹. Invano si cercherebbe allora di individuare, nelle manifestazioni esteriori del

⁴²⁹ Ivi, p. 342.

⁴³⁰ Ivi, p. 343.

⁴³¹ Ivi, pp. 344-345.

corpo, dei segni della vita di coscienza: l'intellegibilità dell'unione è infatti completamente trasposta sul piano dell'azione irriflessa.

È identificando il corpo con la *situazione* stessa vissuta dal per sé, che Sartre parrebbe preannunciare quella categoria del «*d'ores et déjà*», rivendicata da Lévinas in favore dell'immediatezza del fenomeno dell'incarnazione. Per entrambi, sarebbe infruttoso provare a saldare l'antico dualismo adottando lo stesso linguaggio di Descartes. Si tratta, piuttosto, di far vivere l'unione nella concretezza del suo autonomo manifestarsi.

Michel Henry, seppur da un'altra angolazione, non dirà nulla di così diverso quando, nel § 36 di *Incarnation*, si riferirà alla prassi vivente del corpo come evento che si compie nel silenzio fenomenologico⁴³² del pathos: quando mangio, lavoro ed effettuo le più elementari attività del quotidiano, è soltanto attraverso il ricorso a un'attitudine di tipo rappresentativo che interrompo la «penombra» nella quale si dispiegava il mio fare e mi colgo come corpo materiale tale quale esso si manifesta alla luce del mondo⁴³³.

Anche in questo caso, è il ritorno alla coscienza che, come un'inversione dell'ordine ontologico, produce l'illusione che i movimenti del corpo siano attribuibili al meccanicismo di processi organici e non allo “slanciarsi” primitivo della *chair* nelle sue invisibili avventure: «notre corps tel que nous le vivons, ce corps qui marche, qui sent, qui désire, qui travaille dans la peine ou dans la joie» – insiste Henry – «n'a rien à voir avec le corps de la physique, [...] rien à voir non plus avec l'organisme biologique constitué de molécules, de chaîne d'acides, de neurones»⁴³⁴.

E qui, se non fosse per l'abisso che Henry dichiara intercorrere tra la sua filosofia e quella di Sartre, parrebbe quasi di star leggendo l'*incipit* dell'*Être et le néant* su *Le corps*: «Je n'ai jamais vu ni ne verrai mon cerveau, ni mes glandes endocrines [...] Sans doute j'ai pu voir moi même sur un écran, pendant une radioscopie, l'image de mes vertèbres, mais j'étais précisément dehors, au milieu du monde; je saisissais un objet entièrement constitué, comme un *ceci* parmi d'autres *ceci* [...]»⁴³⁵.

È precisamente sullo sfondo di questo rifiuto di fare del corpo *partes extra partes* la genesi della riflessione fenomenologica che Sartre decreta la precedenza ontologica del corpo *vissuto* sul corpo *conosciuto* e, in un'indubitabile prossimità con certe future tesi di Henry decreta: «mon corps tel qu'il est *pour moi* ne m'apparaît pas au milieu du monde»⁴³⁶.

⁴³² M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 264.

⁴³³ Cfr. *ivi*, §36. *L'oubli de la vie et son rappel dans le pathos de la praxis quotidienne*, pp. 263-270.

⁴³⁴ *Id.*, *Le problème du toucher* (1992), in *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie*, vol. I, cit., pp. 157-164, citate pp. 158-159.

⁴³⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., pp. 342 e 343.

⁴³⁶ *Ivi*, p. 342.

Si chiarisce, così, quella questione emersa nel corso dell'analisi dei primi saggi sartriani degli anni '30, che verteva sull'enigmatica assenza di una puntuale teorizzazione del corpo.

Nella fase precedente la grande opera di ontologia fenomenologica del '43, infatti, la volontà di risolvere le aporie del solipsismo, benché fosse stata annunciata, non si era tradotta in una speculazione sistematica sul tema dell'intersoggettività. È quando il problema «autrui» diventa il baricentro della riflessione che Sartre avverte l'esigenza di operare una netta distinzione tra *le corps comme être pour soi* e *le-corps-pour-autrui* nonché tra la prospettiva in prima persona del corpo *existé* e quella in terza persona del corpo visto e conosciuto dall'esterno. Nel primo caso, la difficoltà di estrapolarlo dalla sua confusione con l'affettività originaria, interferisce con la possibilità di procedere a una descrizione del corpo nelle sue caratteristiche oggettive.

È così che l'apparente estromissione della corporeità dalle analisi sartriane corrisponde, almeno per quanto riguarda le condotte irriflesse della vita di coscienza, alla sua reintroduzione sotto il profilo del *superamento*. Lungi dal volerne mostrare il carattere accidentale, quando Sartre si riferisce all'essere *dépassée* del *corps pour soi* si muove infatti in una direzione diametralmente opposta: è proprio perché appartiene interamente alla coscienza non tetica di sé che il corpo esistito si manifesta come un implicito.

Un po' come accade con la *jouissance* lévinasiana, in cui la separazione dell'io dalla natura accade in favore della costituzione di uno spazio dove «je vois sans être vu comme Gygès»⁴³⁷, il *corps pour soi* di Sartre instaura delle relazioni di senso con l'ambiente circostante e viene a coincidere con «le point de vue sur lequel il ne saurait y avoir de point de vue»⁴³⁸. Nel suo configurarsi come attività sensorio-motrice prima di tutto vissuta, il *Leib* è a un tempo tutto ciò che sono e ciò che oltrepasso verso il mio aver da essere sotto forma di impegno nel mondo, centro di riferimento a partire dal quale e al di là del quale realizzo i miei progetti. Anche in questo caso, la coincidenza non è mai completa: se non ci fosse questo “al di là”, che poi è il senso della trascendenza, la presenza del corpo alla coscienza si darebbe nei modi dell'*in-sé* o, per dirla in termini lévinasiani, dell'*être rivé*. Sebbene in Sartre quest'atto di trascendersi in direzione di nuove possibili disposizioni avvenga attraverso un inarrestabile processo di nullificazione tale per cui, io *sono* il mio corpo e *non lo sono* in quanto sfuggo verso l'*essere-da-venire*, in entrambi gli autori, è solo nella transizione dal *sostantivo* all'*evento* che può comprendersi la vera natura dell'esistere corporale.

⁴³⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 184.

⁴³⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 369.

A confermarlo, un significativo passaggio di *De l'existence à l'existant* nel quale Lévinas parrebbe recuperare, a pieno titolo, la critica mossa da Sartre al primato accordato al *cenestetico* nel determinarsi dell'esperienza corporea:

Dira-t-on que la cénesthésie est plus qu'une connaissance, que, dans la sensibilité interne, il y a une intimité allant jusqu'à l'identification: que je suis ma douleur, ma respiration, mes organes, que je n'ai pas seulement un corps, mais que je suis un corps [...] Mais, là encore, le corps est [...] un moyen de localisation, et non pas la manière dont l'homme s'engage dans l'existence⁴³⁹.

Non era precisamente questa la conclusione alla quale era giunto Sartre quando, nel rifiutare la percezione interna del *corps pour soi*, aveva insistito sul fatto che il dolore, il piacere e tutte le tonalità che appartengono al dominio del cenestetico non appaiono se non in quanto già superate «vers le monde par un projet transcendant du pour-soi»⁴⁴⁰?

Certo, quando radicalizza questo impegno nel mondo che il corpo è chiamato a realizzare nei modi della scelta, Sartre continua forse a sottovalutare le conseguenze degli affetti sulla libertà del soggetto. D'altronde, la discutibile affermazione secondo la quale «même cette infirmité dont je souffre, du fait même que je vis, je l'ai assumée, je la dépasse vers mes propres projets, j'en fais l'obstacle nécessaire pour mon être et je ne puis être infirme sans me choisir infirme»⁴⁴¹ pare stridere con l'aspetto di passività dell'io che Lévinas, al contrario, pone in rilievo a proposito dei fenomeni legati al malessere ontologico originario: «Toute l'acuité de la souffrance tient à l'impossibilité de la fuir [...] Dans la souffrance, la volonté se défait par la maladie»⁴⁴².

E tuttavia, in seno all'*in-condizione* stessa della sofferenza che inchioda il soggetto alla sua impotenza più di quanto Sartre pretenda, una fessura, anche in questo caso, è aperta in direzione dell'uscita: nel lavorare, nel camminare, nel dimorare, il corpo ritarda il patire, offre del tempo per tenere a distanza la *caduta* e trasforma, così, il *radicamento* in *separazione*. In modi differenti, è come se, in entrambi gli autori, il riconoscimento della fatticità del *moi* rappresentasse un punto di partenza ineludibile e contenesse, nello stesso tempo, le risorse necessarie a stimolare la perpetua tensione verso l'evasione.

Un movimento che non si produce altrove se non nell'interazione concreta con il mondo, attraverso la quale il soggetto nasce e rinasce continuamente, distinguendosi da quell' *en-soi* che non ha segreti e non conosce alterità. L'avverbialità dell'esistenza corporea, che si concretizza nella spontaneità della relazione con l'altro da sé, inibisce il processo di identificazione completa con se

⁴³⁹ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 123.

⁴⁴⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 371.

⁴⁴¹ Ivi, p. 368.

⁴⁴² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., pp. 265 e 266.

stessi e traduce l'impossibilità di assumere un punto di vista globale sul *corps pour soi*, la cui conoscenza è destinata a declinarsi in maniera non tematica.

È in tal senso che, per Sartre,

La conscience (du) corps étant conscience latérale et rétrospective de ce qu'elle est sans avoir à l'être, c'est-à-dire de son insaisissable contingence, [...] est conscience non-thétique de la manière dont elle est affectée⁴⁴³.

Ma quest'affettività, più che un *se sentir soi-même* alla maniera di Henry, è già da sempre diretta verso le cose. L'esempio del dolore agli occhi durante la lettura è eloquente: quando sono impegnato a leggere un libro (piano dell'irriflesso) il corpo è là e accompagna tacitamente il mio gesto senza offrirsi come oggetto all'attenzione coscienziale. Al contrario del movimento degli occhi, che resta implicitamente presupposto, sono le pagine del libro che mi si dispiegano davanti come "da leggere". A un tratto, le parole paiono confondersi tra di loro e la stessa frase mi si ripresenta due volte. È questo il momento in cui «la conscience *existe* sa douleur»⁴⁴⁴ senza tuttavia poterlo conoscere né localizzare in modo preciso.

Ora, il fatto che il dolore mi affetti senza nessun "segno locale" non significa che esso appartenga al dominio dell'incoscienza, altrimenti non potrei giungere neanche a identificarlo come «dolore degli occhi» attraverso un successivo atto di riflessione.

Più semplicemente, prima di darsi all'evidenza cognitiva, il dolore sarebbe – per dirla con Shaun Gallagher lettore di Sartre – il «modo specifico in cui il mondo viene esperito...un'atmosfera affettiva che influenza l'interazione intenzionale con esso»⁴⁴⁵.

Al di fuori di esperienze limite quali la sofferenza fisica o l'inaspettata apparizione dello sguardo d'Altri, che costringono ad abbandonare il suolo dell'«anonimato pre-noetico»⁴⁴⁶, il corpo immediatamente in situazione resta sempre assegnato alla coscienza ma, precisamente, in qualità di *insaisissable donné*, che sfugge a qualsiasi tipo di apprensione interna per confondersi con il modo stesso con il quale ci si rapporta alle cose.

Questo il motivo per il quale là dove Henry farà di Maine de Biran un «prince de la pensée»⁴⁴⁷, Sartre rifiuterà con decisione la sua teoria del corpo soggettivo, fondata sulla sensazione di sforzo: «Ma main me révèle la résistance des objets, leur dureté ou leur mollesse et non elle-même»⁴⁴⁸.

Fedele all'impostazione realista della sua fenomenologia, Sartre congeda la sensazione di sforzo come un'irrealtà proprio perché la percezione interna del corpo è sempre già oltrepassata in vista

⁴⁴³ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 370.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 372.

⁴⁴⁵ S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive* (2008), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, p. 181.

⁴⁴⁶ S. Gallagher, *How the body shapes the mind*, Oxford University Press, New York-Oxford 2005, p. 46.

⁴⁴⁷ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 12.

⁴⁴⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 343.

dell'azione. Lo sforzo che compio per effettuare un movimento o per sollevare un peso, più che indicare la *miità* di questa esperienza, annuncia il modo d'essere delle cose con le quali entro in contatto. La tesi di Sartre è radicale: o il corpo vivente mi rivela delle qualità d'oggetto senza che io possa identificarlo come *proprio*, o, se giungo a identificarlo come *proprio* attraverso un atto di auto-appercezione esso cessa di esserlo poiché, in tal caso, è il suo modo d'*essere-per-altri* che è emerso.

In altri termini, al livello del *per sé* il corpo è onnipresente sebbene non costituito e ogni tentativo di auto-costituzione sarebbe destinato a fallire dal momento che è sempre di un etero-costituzione implicita che si tratta. In effetti, uno dei motivi per i quali Sartre predilige, nelle sue analisi, l'esempio della vista è legato precisamente al fatto che il ricorso a questo senso esclude, per principio, ogni possibile costituzione riflessiva del corpo: io non posso vedere il mio occhio e, quand'anche potessi, non sarei in grado di percepirlo nel suo atto di vedere. L'occhio è sguardo immediatamente rivolto verso ciò che vede e non verso se stesso.

Eccoci giunti, con l'*Être et le néant*, al crocevia della fenomenologia francese: la questione della reversibilità.

4.1 La lettura di Merleau-Ponty

Quando redige il suo saggio di ontologia fenomenologica del 1943, Sartre ignora il contenuto di *Ideen II*, opera nella quale Husserl consacra ampio spazio all'analisi del fenomeno della duplice sensazione. È nel quadro di una riflessione sulla *costituzione della realtà psichica attraverso il corpo vivo*, che il filosofo tedesco si sofferma a indagare la specificità dell'esperienza tattile rispetto a quella visiva nel processo di auto-appercezione carnale. Una distinzione che si rende necessaria per mostrare in che misura «un soggetto che fosse provvisto di soli occhi non potrebbe avere alcun corpo vivo capace di manifestarsi»⁴⁴⁹.

Là dove le qualità dell'oggetto visto non possono essere contemporaneamente localizzate sulla superficie dell'occhio, lo stesso non accade con il tatto, senso privilegiato proprio in quanto rende legittima la possibilità della reciprocità tra toccante-toccato. In generale, quando tocco un oggetto posso apprendere, contemporaneamente, le sue qualità tattili (morbido, ruvido ecc.) e le mie sensazioni di contatto (freddo, dolore ecc.). Nella fattispecie, l'esempio delle due mani che si toccano vicendevolmente è decisivo per comprendere la portata di questa reversibilità tra il polo

⁴⁴⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. II, in *Husserliana*, vol. IV, a cura di M. Biemel, Nijhoff Den Haag 1952, tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, a cura di E. Filippini, Mondadori, Milano 2008, p. 584.

sogettivo del *percipiens* e quello oggettivo del *perceptum* nella quale risiede, per Husserl, il tratto peculiare dell'incarnazione in senso fenomenologico. Quando una mano tocca l'altra, nell'unità del mio *Leib* si produce una specie di trascendenza immanente che è alla base del cosiddetto *chiasma tattile*: nella mano toccata, che si manifesta inizialmente come mera superficie somatica (*Körper*) trascendente la mano toccante, si risvegliano delle impressioni tattili che, sebbene non siano sovrapponibili a quelle del *Leib* agente, mi rivelano che quel corpo esteso appartiene in verità alla mia carne. Ciò che Husserl è interessato a ritenere, di quest'esperienza dell'autoaffezione tattile è la peculiarità del corpo vivo di essere, a un tempo, oggetto materiale nonché punto di raccordo con il mondo fisico e corpo fenomenico ossia organo in cui convergono percezione e volizione.

A intraprendere, sulla scia di Husserl, un'indagine dettagliata circa il rapporto di reversibilità tra toccante-toccato nella costituzione del *corps propre* è Merleau-Ponty, il quale, già in *Phénoménologie de la perception*, del 1945, rende note, al mondo francese, alcune delle acquisizioni fondamentali di *Ideen II*:

Mon corps [...] se reconnaît à ce qu'il me donne des «sensations doubles»: quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l'objet main droite a cette singulière propriété de sentir, lui aussi. [...] Dans le passage d'une fonction à l'autre, je puis reconnaître la main touchée comme la même qui tout à l'heure sera touchante, — dans ce paquet d'os et de muscles qu'est ma main droite pour ma main gauche, je devine un instant l'enveloppe ou l'incarnation de cette autre main droite, agile et vivante, que je lance vers les objets pour les explorer⁴⁵⁰.

Là dove Sartre e Lévinas, nel cogliere, dietro la pretesa *proprietà* del *Leib*, la permanenza della coscienza costituente, si allontanano dalla lettera di Husserl, Merleau-Ponty pare intenzionato, almeno in quest'opera, a seguire le linee guida del maestro: l'esperienza dell'incarnazione è rimessa alla percezione sensibile ed è attraverso la riflessività del corpo che il soggetto raggiunge la coscienza di sé. Il fenomeno dell'auto-palpazione tattile è così interamente accettato e viene a fondarsi, come in Husserl, sulla specificità del *Leib* che, se non è riconducibile alla cosalità degli oggetti, è perché coincide con l'*io posso*, intenzionalità alla quale è rimesso il compito di ridurre la distanza tra l'io e il mondo, tra l'interno e l'esterno. Nel rapporto toccante-toccato, a dispiegarsi è un'inesauribile tensione tra attività e passività tale per cui — insisterà *Signes* — «la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps»⁴⁵¹.

Ma è quando abbandona il suolo del *corps propre* per fare spazio alla *chair* di *Le visible et l'invisible* (1964), che Merleau-Ponty scopre, nel passaggio dall'ontico all'ontologico, la vera portata del *chiasma*. La rinuncia alla *miità* del corpo, che aveva costituito l'anello di congiunzione con il *Leib* husserliano, avviene in favore dell'abbandono di ogni residuale dualismo soggetto

⁴⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 109, tr. it. *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.

⁴⁵¹ Id., *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 211, tr. it. *Segni*, a cura di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1967.

percipiente/oggetto percepito. Si tratta, in altri termini, di allargare il senso dell'esperienza corporea per approfondire una questione che, sin da *La structure du comportement* (1942), non aveva smesso di stimolare la sensibilità filosofica di Merleau-Ponty: esplorare l'enigmatica co-implicazione tra l'umano e il mondo naturale. Se in *Phénoménologie de la perception*, l'esperienza tattile annunciava già *in nuce* la figura del *chiasma* ma restava interpellata per elucidare, piuttosto, i modi del manifestarsi della coscienza incarnata, l'opera del '64 sposta l'asse del discorso e assegna alla reversibilità il compito di svelare il senso originario dell'Essere.

In effetti, sebbene la percezione contenga in sé un imprescindibile rimando alla relazionalità non rappresentativa tra il soggetto e l'ambiente circostante, a permanere, in quest'atto, sarebbe precisamente la disparità qualitativa tra i due poli che è necessario, adesso, superare. È quello che fa Merleau-Ponty quando, nello sposare una prospettiva olistica epurata di ogni residuo coscienzialistico, individua, nella struttura a un tempo senziente e sensibile del corpo proprio, la cifra della parentela ontologica tra l'io e il mondo:

Quand ma main droite touche ma main gauche en train de palper les choses, par lequel le "sujet touchant" passe au rang de touché, descend dans les choses, de sorte que le toucher se fait du milieu du monde et comme en elles⁴⁵².

A sfumare, in una simile impostazione, è la distanza tra l'immanenza costituente e la trascendenza costituita che, lungi dal confondersi, co-appartengono poiché si trovano come attraversate dal medesimo Essere. Tutto accade, cioè, come se l'incompletezza della percezione – che poi è l'impossibilità di una reversibilità perfettamente sincronica – riposasse su un eccesso che oltrepassa, a un tempo, percipiente e percepito. Come se tra il toccante e il toccato di schiudesse una dimensione altra, più originaria, quella di un *sensible pour soi* di cui la duplice dimensione del nostro corpo senziente-sensibile non è che una variante, seppure «très remarquable»⁴⁵³.

La porta d'accesso al vero senso della *Lebenswelt* è così individuata nella *chair*, che non somiglia più né alla materia né allo spirito ma assume i contorni di un «*élément*» de l'Être⁴⁵⁴ attraverso il quale «des choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses»⁴⁵⁵: unità che non dissolve ma, al contrario, disvela tutta l'ambiguità del Sensibile nel duplice senso del sentire e del sentito.

Senza voler indugiare ancora sull'ormai nota fenomenologia della *chair* di Merleau-Ponty, è precisamente quest'ambiguità del sensibile che è interessante trattenere, per misurare la distanza

⁴⁵² Id., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1965, p. 174, tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1993.

⁴⁵³ Ivi, p. 177.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 182.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 162.

che Sartre, Lévinas e Henry, ciascuno per motivi diversi, assumono rispetto alla reversibilità della percezione, della quale una certa lettura di Husserl legittima gli sviluppi teorici.

4.2 Sartre e la critica della duplice sensazione

Da questo punto di vista, un dato molto significativo e spesso taciuto, è che già nel 1943, dunque qualche anno prima di *Phénoménologie de la perception*, Sartre aveva richiamato l'attenzione sul fenomeno della duplice sensazione, riferendosi, con tutta probabilità, alle *Meditazioni cartesiane* che, all'epoca di *L'Être et le néant*, era uno tra i pochi testi, assieme al primo volume di *Ideen* a essere conosciuto dal filosofo francese. Nonostante Husserl faccia esplicito impiego del termine *Doppelempfindung* nel § 36 del secondo volume di *Ideen*, anche nel § 44 della V *Meditazione*, l'elucidazione della struttura dell'*Ichleib* passa per l'esempio delle due mani, nel quale si rende chiaro il rovesciamento sempre possibile dell'organo soggetto in oggetto e viceversa.

Dalle analisi finora condotte sul saggio di ontologia fenomenologica di Sartre, si è già avuto modo di rilevare come la questione della corporeità, più che essere affrontata a partire dal tatto, riposi sul primato della vista come senso atto a fungere da vero spartiacque tra il polo del soggetto percipiente e quello dell'oggetto percepito. È precisamente sullo sfondo di un netto rifiuto per quell'equivocità del sensibile sulla quale, in seguito, Merleau-Ponty avrebbe fondato la sua nozione di *chair du monde*, che Sartre, in una prospettiva inconfondibilmente dualista, insiste:

Toucher et être touché, sentir qu'on touche et sentir qu'on est touché. Voilà deux espèces de phénomènes qu'on tente en vain de réunir sous le nom de « double sensation ». En fait, ils sont radicalement distincts et ils existent sur deux plans incommunicables⁴⁵⁶.

Quasi a volersi difendere dall'eventuale obiezione di chi, facendo valere il principio di reversibilità, si appellasse alla specificità dell'esperienza tattile per distinguerla da quella visiva, Sartre ribadisce che, in entrambi i casi, *tertium non datur*: o il corpo è esistito *pour soi* o è cosa tra le altre. Qualsiasi artificio, come, a esempio, un'iniezione di morfina, sarebbe infatti sufficiente a interrompere la reciprocità tra toccante e toccato. In altri termini, nonostante l'evidenza del fatto che, nel toccare una qualsiasi parte del corpo, ci si senta anche toccati, si tratterebbe, comunque, di un fenomeno contingente e inessenziale poiché delle circostanze legate allo stato di salute individuale, alle condizioni atmosferiche ecc. potrebbero alterarne o inibirne la manifestazione in qualsiasi momento⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 343.

⁴⁵⁷ Secondo l'interpretazione proposta da R. Barbaras, il fatto che soltanto l'intervento di condizioni particolari potrebbe annullare la duplice sensazione, dimostrerebbe, al contrario, la non contingenza del fenomeno. Di più: non soltanto il ricorso di Sartre all'esempio dell'artificio confermerebbe la natura perlopiù veritiera della sensazione ma, se anche si ipotizzasse che un'anestesia neutralizzasse la parte del corpo sentita, lo stesso accadrebbe per il polo sentiente.

Una constatazione che mostra in che misura il fenomeno dell'incarnazione non possa venir rimesso all'auto-appercezione soggettiva, ma sia dia, in maniera completa, solo per il tramite dell'intervento d'altri. Si tornerà su questo punto per approfondire i modi del disvelarsi della *chair* in relazione a *autrui*. Ma occorre, per il momento, soffermarsi ancora sulla struttura del *corps pour soi*, dalla cui disamina affiora una più generale decostruzione della teoria classica della sensazione nel suo compromettere il contatto *reale* con le cose. Al livello solipsistico, infatti, la libertà del *pour soi* si traduce in una serie di relazioni immediate con il mondo che esclude qualsiasi ritorno riflessivo a se stessi pena la trasformazione delle capacità del corpo di agire, correre, camminare, in *possibilità-morte*⁴⁵⁸. È precisamente a questo rovesciamento che Sartre si riferisce quando insiste sulla necessità di una *cécité complète* rispetto alla corporeità esistita, che in nessun modo può venir fatta dipendere dalla soggettività della sensazione: «La sensation, notion hybride entre le subjectif et l'objectif, conçue à partir de l'objet, et appliquée ensuite au sujet, existence bâtarde dont on ne saurait dire si elle est de fait ou de droit, [...] est une pure rêverie de psychologue»⁴⁵⁹.

Sentirsi mentre si sente, guardarsi mentre si afferra un oggetto, toccarsi la mano che tocca a sua volta. Esempi diversi, traducono, agli occhi di Sartre, il medesimo paradosso: scindere la sensazione dall'azione e far cessare, così, il movimento intenzionale della coscienza non tetica del corpo. Di nuovo, a essere in questione, è il metodo introspettivo della psicologia che, nell'ipotizzare che possa darsi una coscienza percettiva della nostra attività sensoriale, perverte l'ordine ontologico delle cose e prova a rendere rappresentabile ciò che, dalla prospettiva situata del *pour soi*, è, al contrario, impercettibile. E, del resto, quand'anche ci si ponesse sul piano della coscienza riflessiva, non sarebbe il senso visibile o tattile a divenire oggetto d'ispezione quanto, piuttosto, la mia coscienza posizionale del mondo, nei modi del visto o del toccato.

Nel denunciare lo statuto fittizio della sensazione, Sartre non vuole certo negare, sfidando l'evidenza, che i sensi siano uno strumento di apertura intenzionale sul mondo. Si tratta semplicemente di riconoscere che, nell'ambito della prima dimensione ontologica del corpo, non vi è alcuna conoscenza posizionale di sé. L'esercizio sensoriale-percettivo funziona, dunque, senza che se ne abbia una nozione preventiva, ossia senza dover ricorrere allo sguardo in terza persona della scienza sperimentale o di *autrui*. Se Merleau-Ponty, sulla scorta di Husserl, avrebbe insistito sulla presenza del corpo sentito in ogni atto percettivo, Sartre, nell'identificare la percezione con

Dato sufficiente a testimoniare del carattere sempre solidale tra i due poli. (Cfr. R. Barbaras, *Le corps et la chair dans la troisième partie de l'Être et le Néant*, in J.-M. Mouillie (sous la direction de), *Sartre et la phénoménologie*, cit., pp. 279-296).

⁴⁵⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 344.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 354. Sul punto, si veda la dettagliata analisi di A. De Waelhens, *La Phénoménologie du corps*, in «Revue Philosophique de Louvain», 19 (1950), pp. 371-397, in particolare le pp. 376-379.

uno strumento di oggettivazione, opera una vera e propria scissione ontologica della corporeità tanto da arrivare a sostenere che, quando rivolgo l'attenzione sulla mia mano, cesso di esisterla, e finisco per vederla al pari di come vedrei un calamaio sul tavolo.

È precisamente allo scopo di interrompere quest'equivocità del soggettivo e dell'oggettivo, nella quale Merleau-Ponty avrebbe scorto, al contrario, il tratto strutturale del *corps propre*, che Sartre, congeda la reversibilità *touchant-touché* come fenomeno inessenziale alla comprensione dell'esser-ci-nel-mondo e inaugura così, un'altra storia del corpo. Un percorso filosofico che, nel rifiutare il dualismo di ascendenza cartesiana, si distanzia, tuttavia, da una prospettiva di tipo monista poiché, a torto o a ragione, intravede, nel ponte creato tra il corpo fenomenologico e quello biologico, il ritorno di quella confusione tra l'umano e il cosale di cui si nutre il naturalismo positivista.

Sebbene la nozione di *chair du monde* sarebbe stata elaborata da Merleau-Ponty a partire dagli anni '60, nel rifiuto dell'auto-afezione tattile quale appare in *L'Être et le néant* è già chiara l'estraneità di Sartre all'idea di un eventuale superamento della distanza tra il per sé vivente e l'in-sé massivo della natura in una carne comune.

4.3 Chiasma e natura. Lévinas versus Merleau-Ponty

«Nature» – si legge in una nota di lavoro del '60 riportata in *Le Visible et l'invisible* – «c'est la chair, la mère»⁴⁶⁰. «Nature» – insiste criticamente Lévinas in un'indubitabile prossimità con Sartre – «impersonnelle fécondité, mère genereuse sans visage»⁴⁶¹.

Sebbene, in alcune fasi della sua opera, Lévinas paia più vicino a Merleau-Ponty nel riconoscere la duplicità del corpo, a un tempo vissuto, ma anche «carrefour de forces physiques»⁴⁶², anche in questo caso, è un epilogo dualista quello al quale conduce la necessità di salvare l'umano dall'anonimato dell'elementale.

Un passo assai significativo di *Signes* consente di tracciare, con precisione, le linee della questione: «Il y a incontestablement» – queste le parole di Merleau-Ponty – «quelque chose entre la Nature transcendante, l'en soi du naturalisme, et l'immanence de l'esprit, de ses actes et de ses noèmes. C'est dans cet entre-deux qu'il faut essayer d'avancer»⁴⁶³.

È un retaggio del paganesimo quello che, agli occhi di Lévinas, parrebbe insinuarsi dietro il chiasma, pensato a partire dall'auto-percezione tattile ed esteso alla struttura dell'Essere in generale.

⁴⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 315.

⁴⁶¹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 38.

⁴⁶² Ivi, p. 177.

⁴⁶³ M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 209.

Per quanto ammiri l'esegesi merleau-pontiana di Husserl, la *beauté subtile* delle sue analisi di *Ideen II*, nel saggio *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*, Lévinas non manca di manifestare una certa riluttanza ad accettare proprio quell'*entre-deux*, che spazzerebbe via le differenze tra l'*estensivo* e l'*interiore*, rischiando di omogeneizzare il piano del sentire e del sentito.

A confermarlo, una riflessione critica sul fenomeno della duplice sensazione, assimilabile, *in toto*, a quella già espressa da Sartre nel '43: «Articulation du sujet sur l'objet – commenta Lévinas in riferimento all'esempio delle due mani che si toccano – où tout est structuré comme si le toucher était une réflexion sur le toucher et comme si, selon une expression spéculative du philosophe, "l'espace lui-même se sait à travers mon corps"»⁴⁶⁴. La pre-reflessività rivendicata da Merleau-Ponty come fondamento della sua fenomenologia del sensibile verrebbe così tradita da quest'esperienza della reversibilità tattile che parrebbe piuttosto una forma di conoscenza, volta a ridurre l'umano a «un moment d'intelligibilité dont l'homme n'enveloppe plus ou ne loge plus le cœur»⁴⁶⁵.

Non che Lévinas ignori l'importanza del tatto. Al contrario, come si legge in *Langage et proximité*, «le sensible doit s'interpréter à un titre primordial comme toucher»⁴⁶⁶. Il fatto è che nell'apertura del toccante sulla *quiddità palpabile* del toccato il contatto è già subordinato a un atto di tipo intellettuale e qui non c'è già più Sartre. Sebbene la critica alla reversibilità sia pressoché la medesima, nel teoreticismo della duplice sensazione, Sartre legge uno scacco inferto al realismo della percezione: se non mi sento toccante è perché il ruvido o il liscio del tavolo superano la riflessività introspettiva e la coscienza è immediatamente tra le cose, «dans la poussière sèche du monde»⁴⁶⁷. In Lévinas, a differenza della vista, che, in quanto trasformazione del sensibile in informazione, permane una prerogativa del soggetto conoscente, il tatto preserva la possibilità di una relazione non tematizzante con l'esterno e, più che rivelare la superficie dell'oggetto, più che configurarsi come esperienza, è già un modo di penetrare «comme dans l'intimité des choses»⁴⁶⁸. Ma in nessun modo questa penetrazione avrebbe il potere di far sfumare i confini tra l'io e l'altro, in nessun modo la mia carne potrebbe essere a un tempo quella del mondo e quella di *Autrui*.

⁴⁶⁴ E. Lévinas, *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*, in *Hors sujet*, cit., pp. 145-153, citata pp. 148-149, tr. it. *Sull'intersoggettività. Note su Merleau-Ponty*, in *Fuori dal soggetto*, cit., pp. 101-108. La citazione riportata da Lévinas è contenuta in M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., pp. 210-211.

⁴⁶⁵ Id., *De l'intersubjectivité...*, cit., p. 149.

⁴⁶⁶ Id., *Langage et proximité* (1967), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 217-236, citata p. 227, tr. it. *Linguaggio e prossimità*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 253-276.

⁴⁶⁷ J.-P. Sartre, *Une idée...*, cit., p. 33.

⁴⁶⁸ E. Lévinas, *Langage et proximité*, cit., p. 227.

«Mes deux mains» – si legge ancora in *Signes* – «sont “comprésentes” ou “coexistent” parce qu’elles sont les mains d’un seul corps: autrui apparaît par extension de cette comprésence, lui et moi sommes comme les organes d’une seule intercorporité»⁴⁶⁹.

Dal tatto riflessivo allo scambio di posizioni legittimato dalla comune appartenenza alla medesima *chair du monde* il passo è breve e non si fa fatica a comprendere qui il motivo dell’invettiva di Lévinas.

In questa solidarietà ontologica sulla quale viene a fondarsi l’intercorporeità è precisamente il carattere *extra-ordinario* della differenza a restare tra parentesi. Certo, proprio come Lévinas, anche Merleau-Ponty rifiuta il ricorso alla costituzione d’altri a partire da un ragionamento di tipo analogico.

Eppure, è nel momento stesso in cui l’esperienza dell’accordo tra le due mani di un solo corpo è trasposta sul piano etico, che tutta la sapiente costruzione del sistema *touchant-touché* rivela un coscienzialismo ancor più estremo di quello presupposto dall’analogia. Non era infatti nella separazione tra le due *chair*, nell’asimmetria della relazione che si sarebbe dovuta cercare la via d’accesso alla prossimità? «Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s’éloignant, toujours déjà autre, n’avait avec moi rien de commun»⁴⁷⁰.

In questo passo tratto da *Autrement qu’être*, appare evidente come la possibilità del chiasma sia rifiutata per aggirare il rischio dell’assimilazione. In gioco c’è l’ineguaglianza tra l’io e l’altro, che garantisce la singolarità carnale di ciascuno e rispetto alla quale l’orizzontalità delle due mani che si scambiano i ruoli parrebbe indifferente. Sebbene Merleau-Ponty non parli mai, a rigor di termini, di una vera coincidenza tra *touchant* e *touché*, ma si riferisca, piuttosto, a un’esperienza sempre sul punto di farsi e mai completamente realizzata⁴⁷¹ resta che, nella sola eventualità della confusione tra i poli implicata dall’equivocità del sensibile, Lévinas individua le tracce di un’antropologia incurante del dramma dell’esistenza: «Voilà que l’humain n’est qu’un moment d’intelligibilité dont l’homme n’enveloppe plus ou ne loge plus le cœur. Il faut noter cette tendance antihumaniste ou non-humaniste de référer l’humain à une ontologie de l’être anonyme»⁴⁷².

⁴⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., pp. 213-214.

⁴⁷⁰ E. Lévinas, *Autrement qu’être*, cit., p. 137.

⁴⁷¹ Nella sezione di *Le Visible et l’invisible* consacrata a *Le chiasme*, Merleau-Ponty specifica in effetti che: «il s’agit d’une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence; elle s’éclipse au moment de se produire, et c’est toujours de deux choses l’une: ou vraiment ma main droite passe au rang de touché, mais alors sa prise sur le monde s’interrompt, - ou bien elle la conserve, mais c’est alors que je ne la touche pas vraiment, elle, je n’en palpe de ma main gauche que l’enveloppe exté-rieure» (M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l’invisible*, cit., p. 191).

⁴⁷² E. Lévinas, *De l’intersubjectivité...*, cit., p. 149.

Dal *Leib* di Husserl alla *chair* di Merleau-Ponty, nonostante l'evidente sensibilizzazione della ragione, nessuno scarto sostanziale, allora. Piuttosto, una comune tendenza a ricercare l'accordo tra il soggettivo e l'oggettivo attraverso una sintesi del pensiero nelle vesti di evento incarnato.

4.4 *Chair du monde, chair de personne. La critica di Henry*

Non diversamente da Lévinas, anche Henry, sceglierà di trattenere, della reversibilità tattile, non tanto l'aspetto d'incompiutezza, che pur Merleau-Ponty non omette di rilevare, quanto la cifra di una fusione tra i due poli della relazione, nella quale il tanto detestato monismo ontologico troverebbe la sua massima espressione. Nel dialogo tra il regno dell'empirico e quello del trascendentale di cui la nozione di *chair du monde* indica, evidentemente, la possibilità, Henry denuncia

L'absurdité d'une chair e-statique, arrachée à soi, séparée de soi, placée hors de soi, se fuyant elle-même à l'horizon, cette chair à jamais lointaine, mondaine, ignorant le fardeau d'être soi-même et ignorant le fardeau d'être un soi inexorablement lié à soi [...] cette chair translucide, transparente, réduite à une pellicule sans épaisseur, qui ne serait la chair de personne mais seulement celle du monde⁴⁷³.

A essere incriminata, precisamente quella dis-individuazione della *chair* per mano dell'essere anonimo o del Sensibile assoluto nella quale Lévinas aveva ravvisato il risorgere di una tendenza filosofica anti-umanista. E del resto, come meravigliarsi se, nel quadro di una fenomenologia della vita, che nasce e si sviluppa attorno a un dichiarato dualismo tra immanenza del sentire e trascendenza dell'oggettivare, non ci sia spazio per giocare con l'ambivalenza della sensibilità?

Se si considera l'intero impegno filosofico di Henry come un tentativo di dimostrare la dipendenza della fenomenalità mondana dall'originaria invisibilità dell'apparire in se stesso, la presa di posizione critica nei confronti dell'ultimo Merleau-Ponty è persino prevedibile. Là dove la sensazione e la percezione implicano, strutturalmente, un conoscente e un conosciuto, il sentimento, anticipava già l'*Essence de la manifestation*, «ne saurait être ni perçu ni senti»⁴⁷⁴.

L'affettività, che non deve nulla all'apertura dei sensi sull'esteriorità, è infatti, per Henry, pura auto-afezione e coincide, senza distanza, con la singolarità dell'ego, che ne fa la prova nella totalità del suo essere. Il sistema della reversibilità chiasmatica, più che rivelare il potere originale del senziente di *s'éprouver soi-même*, disconosce l'indipendenza della donazione della *chair* dall'apparire ekstatico e procede, così, a rovesciare, in maniera del tutto illegittima, i termini della questione.

Il § 26 di *Incarnation* interviene a ricostituire il giusto ordine ontologico:

⁴⁷³ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 164.

⁴⁷⁴ Id., *L'essence de la manifestation*, cit., p. 783.

Tout pouvoir relève d'une immanence essentielle, c'est dans cette immanence qu'il déploie sa force [...] Dans la Vie [...] la possibilité de tout pouvoir est sa venue en soi-même sous la forme d'une chair. Si la corporéité est l'ensemble de nos pouvoirs, c'est dans la chair, comme chair, que cette corporéité est possible⁴⁷⁵.

E, per concludere: «La chair ne résulte pas du chiasme touchant/touché»⁴⁷⁶.

Per Henry l'*entrelacs* tra le due mani proposto da Merleau-Ponty è dunque inaccettabile per due ragioni fondamentali: in prima istanza, l'assegnazione, alla mano toccante (che trarrebbe solo da se stessa il suo potere di manifestazione), degli stessi caratteri oggettivi della mano toccata nonché di un corpo cosale; in secondo luogo, la conseguente indifferenziazione tra il fuori del mondo (spazio dei corpi visibili e sprovvisti di qualità sensibili), e la *chair* soggettiva.

Ancora una volta, per stemperare quello che potrebbe apparire un radicalismo fenomenologico eccessivo, occorre precisare che la risposta dualista di Henry al monismo merleau-pontyano, non si traduce in un tentativo di opporre, quasi fossero due universi a sé stanti, senziente e sentito. Si tratta, piuttosto, di voler restituire, al primo dei due poli, il suo statuto costituente. Di mostrare, cioè, come ogni essere-visto, essere-toccato ecc. non potrebbe sussistere al di fuori dei poteri di un corpo donante come condizione trascendentale del corpo mondano. Distinzione necessaria per dissolvere, in via definitiva, la confusione generata dalla nozione di Sensibile che «désigne [...] à la fois la capacité de sentir et ce qui s'en trouve privé à jamais»⁴⁷⁷.

Là dove Sartre aveva escluso il fenomeno della duplice sensazione poiché vi ravvisava la cifra di una riflessività coscienziale oscurante la spontaneità intenzionale, Henry rifiuta la reversibilità esattamente per la ragione contraria. Sebbene le strade degli autori s'incrocino nella volontà di stabilire dei confini netti tra *touchant* e *touché* – pena il rischio di assimilare il *corps pour soi* (Sartre) o la *chair* vivente (Henry) al *Körper* – Henry è intenzionato a recuperare il costituente dalla sua subordinazione al costituito. Se, nella visione anti-biraniiana di Sartre, la mano toccante scopre la resistenza delle cose prima di sapersi essa stessa attraverso l'esperienza dell'*effort*, le cose vanno diversamente nella prospettiva di una fenomenologia che vuole rompere con la legge dell'intenzionalità.

In un intervento dal titolo *Le problème du toucher*, tenuto da Henry in occasione di un seminario del '92 presso la Facoltà di medicina di Montpellier, il punto cruciale del dissidio si offre con chiarezza:

Le problème décisif n'est plus d'apercevoir comment le corps-sujet se rapporte au corps-objet pour le saisir, le toucher et le connaître de cette façon, mais comment ce corps touchant se rapporte à lui-même et s'éprouve lui-même en tant

⁴⁷⁵ Id., *Incarnation*, cit., pp. 196-197.

⁴⁷⁶ Ivi, p. 197.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 163.

que touchant, étant entendu que la connaissance de cette épreuve est une connaissance très particulière, non plus une connaissance précisément mais un pouvoir⁴⁷⁸.

Niente di più estraneo a Sartre, per il quale quest'esperienza intransitiva del toccante che non sarebbe in relazione se non con se stesso, vorrebbe dire il ritorno a quella famosa «saumure malodorante de l'Esprit»⁴⁷⁹ di cui *Une idée fondamentale de la phénoménologie* aveva decretato la fine.

Al contrario, se Henry sceglie di far rivivere l'eredità di Maine de Biran è proprio perché vi scorge una valida alternativa alla tendenza, tipica della fenomenologia storica, a piegare il senziente sul sentito, a scindere cioè il sé dalla piena identità con la sua *chair*, nonché con l'intimità invisibile del suo essere. È quando il sentimento dello sforzo viene assunto come paradigma della rivelazione originaria del vissuto corporale a se stesso che la strada di Henry si separa radicalmente da quella di Lévinas e di Sartre. In effetti, se il corpo, anche quando colto nella dimensione del *pour soi*, permane, nella prospettiva lévinasiana e sartriana, un vettore di alterazione, che dice la non-coincidenza se non addirittura l'estraneità del *moi* rispetto al *soi*, la fenomenologia materiale d'ispirazione biraniana si muove in una direzione differente. Nel decretare che la conoscenza del corpo si produce attraverso un'*esperienza interna trascendentale*, ossia per il tramite di un'apprensione immediata del movimento, senza alcuna distanza fenomenologica, l'ontologia di de Biran offre a Michel Henry i termini per insistere sulla piena aderenza dell'ego a se stesso:

«À l'affirmation “j'ai un corps”, il convient donc d'opposer cette affirmation plus originaire: “je suis mon corps”⁴⁸⁰. L'identificazione tra l'essere della soggettività e l'essere della corporeità è così affermata sullo sfondo dell'auto-afezione patica come modo di donazione dell'immanenza assoluta della vita. Ebbene, se è la relazione non intenzionale di sé a sé a fare la specificità di un corpo soggettivo e individuale, quella tensione tra inchiodamento e separazione nella quale Lévinas aveva scorto il primitivo insinuarsi dell'*improprio* nell'intimità della *chair* parrebbe dunque congedata senza riserve. Allo stesso modo, nel chiarire come l'esperienza dell'identificazione al corpo non possa essere confusa con l'idea secondo cui «je suis mon corps tout en l'étant pas»⁴⁸¹, Henry si distanzia chiaramente dalla fatticità del per sé di Sartre per il quale se individuazione corporale può darsi è solo attraverso l'impegno nel mondo che è sempre un progetto in vista di nuovi possibili.

⁴⁷⁸ Id., *Le problème du toucher*, cit., p. 161.

⁴⁷⁹ J.-P. Sartre, *Une idée...*, cit., p. 34.

⁴⁸⁰ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 271.

⁴⁸¹ Ivi, p. 271.

E tuttavia, la conclusione di *Philosophie et phénoménologie du corps* non lascia spazio ad equivoci: «La théorie du corps subjectif nous permet [...] de nous élever à une philosophie de l'action en première personne, c'est-à-dire, en fait, à une philosophie de l'activité humaine»⁴⁸².

In fondo, pur volendo radicalizzare la passività primitiva dell'ego nel suo auto-affettarsi come condizione di possibilità di ogni agire, l'obiettivo che Henry si propone di raggiungere è senz'altro assimilabile a quello dei suoi predecessori. Il comune rifiuto della reversibilità, benché declinato in maniere differenti, risulta dalla volontà di risvegliare l'aspetto vivente del *Leib* esperito «in prima persona», la cui conoscenza non si traduce in una rappresentazione interna del corpo fisico quale si offre alla visione esterna.

Da cui, l'impossibilità di una fenomenologia che sia rivolta all'elucidazione del rapporto tra l'io, la natura e *Autrui* nell'orizzonte di un'ipotetica *chair du monde*. Se la logica chiasmatica sarebbe incapace di rendere ragione del fenomeno dell'incarnazione, è tutta la questione dell'intercorporeità come com-possibilità che ne deriva a essere messa in discussione.

L'analisi etico-fenomenologica di Lévinas ha già mostrato i limiti di una relazione concepita a partire dalla sincronica appartenenza a una medesima carne ontologica.

Si tratta, adesso, di tornare al discorso intrapreso dall'*Être et le néant*, per indagare lo statuto specifico che Sartre, molti anni prima di Merleau-Ponty, conferisce alla *chair*, nel suo inscindibile rapporto ad *Autrui*.

4.5 L'intuizione pura della carne

Dall'analisi della dimensione ontologica del *corps pour soi* è in effetti emerso il rifiuto sartriano di ricorrere all'auto-appercezione carnale, in virtù dell'impossibilità di adottare un punto di vista globale su se stessi nell'atto di esistere. È ormai chiaro che l'eccesso di cognitivismo presupposto dal fenomeno della duplice sensazione mal si concilierebbe con una filosofia che individua nella coscienza non tetica di sé la struttura essenziale della corporeità. A questo livello, il corpo resta assegnato al *pour soi* ma non si offre che nei modi del piacere, del dolore, dell'odio, attraverso i quali l'individuo scopre il mondo senza divenire tema a se stesso.

Che ogni eventuale scissione tra i due poli sia impensabile, Sartre lo conferma nell'insistere sul fatto che, quand'anche nessun affetto fosse esistito dalla coscienza, a permanere sarebbe la sensazione non posizionale di quel «goût fade et sans distance»⁴⁸³ che è la nausea. A tal riguardo, che la coscienza esista *questo* corpo piuttosto che un altro è un dato che appartiene all'ordine della

⁴⁸² Ivi, p. 280.

⁴⁸³ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 378.

contingenza, ma ch'essa, nel momento in cui esiste, sia incarnata e situata è, malgrado i malintesi che certe affermazioni ambigue di Sartre hanno potuto suscitare, una necessità.

E in effetti, non sorprende che, proprio al termine dell'indagine sulla prima dimensione del *corps pour soi* si legga: «Une nausée discrète et insurmontable révèle perpétuellement mon corps à ma conscience»⁴⁸⁴.

In un senso tutt'altro che metaforico, è dunque questo *gusto* immediato di sé, questo malessere ontologico originario del quale Lévinas aveva anticipato i tratti in *De l'évasion*, a costituire il primo strumento di rivelazione della fatticità dell'esistenza, nonché dell'irrimediabilità della propria contingenza. Tutto accade, cioè, come se in seno alla contingenza stessa del mio esistere, vivesse la necessità del mio essere *là*, nel mondo, in quanto corpo. Elemento che conferma come la libertà del *pour soi* di progettarsi sulla base dei propri atti, permanga, in una certa misura, assillata dal peso che la scoperta della nuda esistenza di fatto comporta.

E tuttavia, se l'apprensione non tetica del mio esserci nel mondo, che si manifesta sotto forma di *nausée*, è sufficiente a dimostrare, senza dover passare per l'esperienza di un ipotetico tatto riflesso, la natura già costituita dell'unità coscienza-corpo, si tratta adesso, per Sartre, di «enrichir de structures cognitives le corps»⁴⁸⁵. L'alterità parrebbe così interpellata per condurre il discorso dal piano del vissuto non conosciuto a quello dell'oggettivazione. Per dirlo altrimenti, è come se il senso più compiuto dell'incarnazione, venisse fatto dipendere dal *pour autrui* come mediazione necessaria al processo di iscrizione della corporeità nell'esteriorità.

Si è già avuto modo di constatare, a proposito del ruolo capitale dello sguardo nella dinamica interrelazionale, in che misura, per Sartre, ogni eventuale “sapere” di sé non possa originarsi che a partire dal modo in cui io appaio agli altri. Ora, posto che l'alter-soggetto non può essere costituito, in senso husserliano, a partire dalla mia sfera di appartenenza, la questione verte dunque sulla necessità di stabilire in che modo il corpo per sé appare ad altri o, che è lo stesso, in che modo il corpo d'altri appare al per sé, al di fuori della rassomiglianza analogica.

A guidare la riflessione, il medesimo presupposto che era stato fatto valere nel corso dell'indagine sulla prima dimensione ontologica del corpo: «Il y aurait [...] une erreur énorme à croire que le corps d'autrui qui se dévoile originellement à nous, c'est le corps de l'anatomo-physiologie»⁴⁸⁶. Ancora una volta, percepire l'altro, prima di tutto in quanto corpo fisico che ci si manifesta dinnanzi, significherebbe fare confusione tra i piani ontologici e assumere a oggetto d'investigazione un cadavere infinitamente divisibile nelle sue parti. Lo stesso accadrebbe se,

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

⁴⁸⁵ Ivi, p. 377.

⁴⁸⁶ Ivi, p. 389.

seguendo la via tracciata da Husserl, si assumesse il *Körper* altrui come modo di manifestazione esteriore di una vita psichica inaccessibile per via diretta e della quale si scoprirebbe, attraverso una serie di tappe, l'azione nascosta. Agli occhi di Sartre, una simile operazione tradurrebbe il paradosso di voler separare un individuo dalla sua *situazione*, dalla totalità delle relazioni significative che intrattiene con le cose.

La necessità che s'impone è piuttosto quella di provare a rendere ragione dello specifico legame tra il *pour soi* d'altri e la vita. Se ci si limitasse, come di frequente è stato fatto, a leggere l'analisi sartriana dell'intersoggettività sotto l'unico profilo della lotta tra le coscienze, si rischierebbe di disconoscere uno degli aspetti più interessanti dell'*Être et le néant*: l'apparire, sulla scena del *pour autrui*, della *chair* come espressione della soggettività d'altri nel suo statuto positivo e vivente.

Alle incisive parole di Sartre, il compito di definirne i contorni:

Ce qui est *goût de soi* pour autrui devient pour moi *chair de l'autre*. La chair est contingence pure de la présence. Elle est ordinairement masquée par le vêtement, le fard, la coupe de cheveux ou de barbe, l'expression, etc. Mais, au cours d'un long commerce avec une personne, il vient toujours un instant où tous ces masques se défont et où je me trouve en présence de la *contingence pure de sa présence*; en ce cas, sur un visage ou sur les autres membres d'un corps, j'ai l'intuition pure de la chair. Cette intuition n'est pas seulement connaissance; elle est appréhension affective d'une contingence absolue, et cette appréhension est un type particulier de nausée⁴⁸⁷.

In effetti, cogliere altri come un insieme di organi sensibili non basterebbe a motivare il suo manifestarsi come libertà nonché come capacità di trascendersi verso le sue possibilità e di distanziarsi, così, dall'*in-sé* delle cose. È evidente che il modo in cui l'altro si apprende, in senso non posizionale, come contingenza esistita (*goût de soi*) e costantemente superata in direzione di nuove possibilità resta per me inaccessibile. Dal mio punto di vista, l'incontro con un alter-soggetto corrisponde al darsi della sua presenza carnale come di una contingenza che non è la mia e della quale posso, nondimeno, avere un'intuizione oggettiva: il suo corpo è là ma potrebbe essere altrove, il suo volto possiede dei caratteri precisi ma non è affatto necessario che siano *questi* piuttosto che altri. È così che percepire una mano in se stessa, per poi attribuirvi una funzione specifica, equivale, per Sartre, a obliare il movimento di trascendenza che fa la specificità della presenza d'altri nel mio mondo e rende il suo gesto immediatamente significante.

In questo caso, se la mia apprensione non può essere confusa con una percezione d'oggetto è precisamente perché è il corpo altrui come centro di riferimento del sistema che si dispiega attorno a esso a offrirsi primariamente allo sguardo. Vita, azione, situazione. È la totalità di questi aspetti che contraddistingue la *chair* in quanto fatticità annunciata, in prima istanza, dai comportamenti espressivi dell'altro quali si presentano in un contesto spazio-temporale. Più specificamente, quel corpo che, al livello del *pour soi*, agisce nell'ambiente circostante, pur non rivelandosi

⁴⁸⁷ Ivi, p. 384.

esplicitamente alla coscienza, dal punto di vista del *pour autrui*, è colto oggettivamente senza, tuttavia, che quest'apprensione conoscitivo-affettiva, lo trasformi in una cosa inerte ossia in un *in-sé*. Un'eventualità, quest'ultima, che parrebbe scongiurata proprio dall'impossibilità di fare astrazione di una parte del corpo d'altri dallo sfondo vivente attraverso il quale esso si dona alla percezione.

Il presunto enigma di una vita psichica, che si celerebbe dietro la corporeità come suo sintomo visibile, è presto sciolto da Sartre, il quale, nel dichiarare che «*le corps est l'objet psychique par excellence, le seul objet psychique*»⁴⁸⁸, ribadisce la sua netta distanza dalla posizione della psicologia classica: il rossore sul volto altrui non è *espressione* della sua collera ma coincide con questa stessa collera. Lo psichismo, cioè, non sarebbe in alcun modo separabile dall'insieme delle condotte significative che si manifestano nell'unità sintetica delle strutture corporali. Da cui, nessuna necessità di inferire, alla maniera husserliana, i «contenuti della sfera psichica superiore» sulla base degli indizi offerti dal comportamento del corpo d'altri nell'esteriorità mondana⁴⁸⁹.

A essere in gioco, non è dunque quell'insieme di atti appresentativi cui Husserl farebbe ricorso al fine di garantire il riempimento dell'intuizione dell'*alter-ego*. Qui la percezione è diretta: «*le corps d'autrui*» – insiste Sartre – «*nous est donné immédiatement comme ce que l'autre est*»⁴⁹⁰. Costantemente superata in vista di nuovi scenari, la pura *chair* dell'altro è tale solo in quanto mi si rivela come trascendenza cioè movimento vivente, fatticità che è perpetua *naissance*, potere di fare esistere una situazione e, in tal senso «*corps-plus-que-corps*»⁴⁹¹.

Rispetto a quanto annunciato nell'incipit del capitolo sul *corpo*, Sartre pare aver mitigato, dunque, la portata di certe affermazioni rispetto al *pour autrui*. In effetti, sulla base di quanto si era letto all'inizio dell'analisi, la differenza sostanziale tra il *corps existé* e il *corps connu* coincideva, per

⁴⁸⁸ Ivi, p. 387.

⁴⁸⁹ Ci si rierisce al § 54 delle *Meditazioni cartesiane*, nel quale Husserl, assegnando al comportamento un ruolo di primo piano nel processo di associazione analogica si pronuncia così: «Il primo contenuto determinato dev'essere manifestamente formato dall'intellezione della corporeità umana dell'altro e del suo comportamento specifico; [...] si tratta qui della intellesione dei membri come mani che hanno la funzione del tatto o quella di rimuovere qualcosa, come piedi che hanno la funzione del camminare, come occhi che hanno la funzione di vedere ecc. In tutto ciò l'io è dapprima determinato solo per ciò che esso domina sul corpo e in quanto si afferma costantemente secondo quel modo noto per cui l'intera forma o l'aspetto [*Stilform*] che assume il corso per me visibile in maniera primordiale della sensibilità deve corrispondere costantemente ai processi che nella loro tipicità mi sono noti, in virtù del mio proprio dominio corporeo. Successivamente si viene ad intendere il sentimento d'essere altrui [...] riferito a contenuti determinati della sfera psichica superiore. Anche questi si presentano come "indizi" corporei del comportamento della corporeità nel mondo esterno, per esempio del contegno di chi è addolorato, lieto ecc. Ma tutto ciò non mi diviene comprensibile che in base al mio comportamento proprio in analoghe circostanze» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 171). Sebbene il riferimento a Husserl non sia esplicito, è chiaro che Sartre, nell'insistere sul fatto che i comportamenti d'altri siano originariamente comprensibili alla percezione, si distanzia nettamente dall'ipotesi di un'inferenza analogica quale compare nelle *Meditazioni cartesiane*.

⁴⁹⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., pp. 387-388.

⁴⁹¹ Ivi, p. 391.

dirla brutalmente, con la distanza che separa il vivente da un oggetto inanimato: quando provo, attraverso un qualsiasi atto di auto-percezione, ad assumere su me stesso il punto di vista di altri, la mia mano – questo il già citato esempio di Sartre – non mi appare in modo diverso da un calamaio. Quasi a voler proclamare, sin da subito, la funzione oggettivante di cui *autrui* sarebbe stato investito con l'avanzare della riflessione. Se l'analisi della seconda dimensione ontologica del corpo (*corps-pour-autrui*) sorprende è proprio perché, al contrario di quanto ci si aspetterebbe, più volte viene ribadito come il modo in cui il corpo d'altri mi appare – e il discorso è evidentemente trasponibile al modo in cui il mio corpo appare ad altri – non sia riconducibile alla percezione di un in-sé che avrebbe delle relazioni di pura exteriorità con le altre cose⁴⁹².

Tutto accade come se il potere del mio sguardo fosse destinato a fallire nella sua pretesa di procedere a un'oggettivazione completa. L'esistenza di fatto di altri permane in effetti per me un'evidenza oggettiva, ma, fin quando il suo corpo, in quanto *chair*, è colto nel suo darsi in *situazione*, cioè nell'aspetto peculiare del suo «superamento verso», io non sarò in grado di separarlo dal *contorno* che lo determina. È precisamente tale impossibilità, derivante dall'inscindibile nodo che lega il corpo d'altri all'unità sintetica della vita, a rendere inadeguata l'ipotesi iniziale di Sartre, che aveva paragonato il subentrare del punto di vista di un terzo allo studio medico-fisiologico della corporeità.

La smentita giunge dunque dall'idea che, anche quando conosciuto da altri, il corpo vivente non è mai afferrato in se stesso ma permane, per l'appunto, *corpo-più-che-corpo* ed eccede, così, la sua pretesa oggettività. E in effetti, quando, a chiusura del paragrafo dedicato al *corps pour autrui*, Sartre si riferisce ad esso come a un «objet magique par excellence»⁴⁹³, sembrerebbe voler porre in rilievo il suo statuto speciale di oggetto che si dà all'intuizione come intriso di una serie di significazioni psichiche immediatamente comprensibili. Da cui, l'inquietudine suscitata dalla vista

⁴⁹² A questo proposito, dure sono le parole con le quali R. Barbaras denuncia le molteplici contraddizioni che parrebbero emergere dall'analisi sartriana del corpo: «Cette analyse ne peut laisser perplexe. Au début du chapitre consacré au corps, Sartre caractérisait le corps-pour-autrui comme un corps purement objectif et il prenait l'exemple du corps pour le médecin, ensemble de tissu ou d'organes. C'est précisément parce qu'un tel corps ne pouvait qu'être étranger au pour-soi que Sartre invoquait la nécessité du pour-autrui, c'est-à-dire d'un regard objectivant. [...] Alors qu'il était auparavant défini comme négation de tout intériorité, le corps-pour-autrui apparaît maintenant comme la présence même d'une intériorité psychique». (R. Barbaras, *Le corps et la chair...*, in J.-M. Mouillie (eds.), *Sartre et la phénoménologie*, cit., pp. 293-295). In effetti, nel leggere le riflessioni sartriane consacrate all'elucidazione della seconda dimensione ontologica del *pour-autrui*, si fa una certa fatica a comprendere in che misura l'esperienza dell'essere-guardati, annunciata come essenziale ai fini di un arricchimento cognitivo delle strutture del corpo, coincida, in concreto, con un'esteriorizzazione del *corps-pour-soi*. L'apparizione del corpo d'altri, come fa notare giustamente Barbaras, più che essere descritta sotto il profilo della negazione interna, alla quale Sartre aveva pur fatto riferimento nelle pagine precedenti, parrebbe identificarsi con una sorta di «psychisme incarné», che non deve il suo potere di manifestazione allo sguardo oggettivante del *pour-soi* e, proprio per questo, si distingue dagli altri oggetti spaziali.

⁴⁹³ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 391.

di un braccio tagliato cioè isolato dalla totalità di un corpo nel quale convergono vita, azione e comportamento.

Sulla base di questi presupposti, si potrebbe concludere che il processo di oggettivazione inaugurato dall'essere-per-altri, non si identifica con una reificazione del *soi*, quanto, piuttosto, con il passaggio dalla fatticità esistita sul piano dell'irriflesso, alla dimensione conoscitiva per mezzo della quale è possibile la costituzione esplicita del corpo psichico. Semplificando: se il *pour soi* esiste costantemente il suo corpo senza averne coscienza posizionale, senza poterlo definire e coglierne le strutture, la mediazione di *autrui* corrisponde all'irruzione di una prospettiva esterna che fa di quel vissuto corporeo un oggetto significante e conoscibile.

4.6 La terza dimensione del corpo

Ciò che ne consegue è io sono quel corpo conosciuto da *Autrui* (terza dimensione ontologica del corpo⁴⁹⁴) che mi ha rivelato degli aspetti della mia esistenza incarnata fino ad allora non coglibili per me: il mio corpo mi si manifesta come punto di vista rispetto al quale possono essere assunti altri punti di vista, che mi fanno precipitare *au-milieu-du-monde*. È qui che risiede il potere di affezione che Sartre conferisce all'alterità: l'inter-relazione assume i tratti di uno *choc* poiché ha una significativa incidenza sul modo in cui esisto il mio corpo. L'altro mi vede come io sono e, sebbene lo iato tra il mio corpo esistito e il corpo visto permanga incolmabile, nuove strutture affettive concorrono al costituirsi di questa inedita percezione di sé. In tal senso, la timidezza non è che una tra le figure più emblematiche attraverso le quali il vissuto del corpo si dà come ciò che sfugge *hors de ma subjectivité*⁴⁹⁵.

A questo livello, qualsiasi tentativo di adottare la condotta più conveniente è destinato al fallimento poiché quello che era il centro di riferimento assoluto delle mie azioni mi è stato espropriato e ogni capacità di modificare la mia *situazione* diviene inefficace: «C'est pourquoi l'effort du timide, après qu'il aura reconnu la vanité de ces tentatives, sera pour supprimer son corps-pour-l'autre. Lorsqu'il souhaite « n'avoir plus de corps », être « invisible », etc., ce n'est pas son corps-pour-lui qu'il veut anéantir, mais cette insaisissable dimension du corps-aliéné»⁴⁹⁶.

Essere là, esistere dinnanzi ad altri è un'esperienza che decreta la caduta di ogni velo: «la profondeur d'être de mon corps pour moi, c'est ce perpétuel "dehors" de mon "dedans" le plus

⁴⁹⁴ Per Sartre, la terza dimensione ontologica del corpo corrisponde alla struttura del: *J'existe pour moi comme connu par autrui à titre de corps* (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 392).

⁴⁹⁵ Ivi, p. 393.

⁴⁹⁶ Ivi, p. 394.

intime»⁴⁹⁷. Tutto accade, cioè, come se la progressiva esteriorizzazione del soggetto, per il tramite dello sguardo dell'altro, corrispondesse, nello stesso tempo, a un'alienazione della propria ipseità e a una modificazione radicale della coscienza di sé. Quel *moi* che, fino ad allora, non avrebbe potuto essere oggetto, se non in maniera indiretta, della coscienza irriflessa, fa adesso la sua apparizione in quanto io posso averne un'intuizione cognitiva sulla base del modo in cui altri mi vede. L'apprensione non tematica dell'estraneazione iniziale, si arricchisce, progressivamente, delle conoscenze attraverso le quali un'altra soggettività-oggettivante prova a definirmi, a nominarmi. È così che la dinamica del riconoscimento raggiunge la sua massima espressione in questa nuova dimensione d'essere *corps-pour-soi-pour-autrui*.

Alla luce di questi presupposti, parrebbe sempre più evidente il rifiuto sartriano di fare della sfera del corporeo un regime di proprietà. Infatti, se già per quel che concerne il *pour soi*, il corpo in azione non è identificabile con una datità «*mia*» in virtù dell'impossibile ricorso a una conoscenza interna di sé, nel momento in cui esso viene considerato sotto il profilo della conoscenza d'altri, le cose non cambiano. A questo livello, non c'è alcuna appartenibilità immaginabile: io divento altro a me stesso poiché esisto come *corps-pour-autrui* che «*m'échappe de toute part*»⁴⁹⁸.

L'elucidazione di questa corporeità triadica fornisce a Sartre il fondamento teorico, per poter procedere con la descrizione delle *relazioni concrete con gli altri*, che chiude la terza parte dell'opera e della quale si tratterà più approfonditamente nella sezione successiva. È proprio lì e, in particolare, nel contesto della disamina fenomenologica della sfera della sessualità, che la relazione tra *chair* e *corps* riapparirà in tutta la sua ambiguità e dovrà essere indagata sullo sfondo dell'intenzionalità peculiare del desiderio.

Ma occorre, per il momento, soffermarsi ancora sugli esiti cui conduce la differenziazione operata da Sartre tra i tre livelli dell'esistere corporale. Quali gli elementi che vale la pena trattenere di questa analisi? Quali gli aspetti più innovativi sul piano fenomenologico?

In prima istanza, l'elevazione dell'Altro, da correlato noematico della coscienza egologica (la causa, agli occhi di Sartre, del soggettivismo solipsista di Husserl) a esistenza "reale" di una libera soggettività agente e capace di esercitare un potere concreto di de-centramento del *pour-soi*. In effetti, è proprio la prova vissuta di tale disintegrazione del mio universo circostante a decretare l'evidenza dell'esistere dell'altro come realtà umana e non oggettuale.

Benché Sartre paia accordare un peso maggiore di quanto non dichiarò alla componente gnoseologica nella descrizione delle vicende intersoggettive, è indubbio che egli compia un

⁴⁹⁷ Ivi, p. 392.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 392.

sostanziale passo in avanti in direzione del riconoscimento dell'eteronomia come struttura costitutiva del sé.

In tal senso, se è vero che *autrui* è veicolo di alienazione, la sua apparizione permane nondimeno necessaria ai fini dell'individuazione completa del *pour soi* in quanto ego psicofisico. È qui che risiede l'ambiguità dell'essere guardati, in questa perdita che è, al tempo stesso, arricchimento: «[...] *autrui est pour moi à la fois ce qui m'a volé mon être et ce qui fait « qu'il y a » un être qui est mon être*»⁴⁹⁹. All'espulsione dal mio mondo provocata dallo sguardo, corrisponde, dunque, l'*irruption du moi* che solo l'altro ha il potere di costituire. Al di là dei disperati tentativi di trascendere la trascendenza d'altri per neutralizzare il suo potere cosificante, ciò che è più rilevante, del discorso di Sartre, è l'aver messo in risalto la precarietà del soggetto, raggiunto dallo sguardo nella sua fatticità corporale e condannato ad essere responsabile del modo stesso in cui vi appare⁵⁰⁰. Sullo sfondo di un simile scenario, la libertà, lungi dal configurarsi come l'astratto progetto di una coscienza aggrappata alla sua autonomia, permane una scelta che non può non essere condizionata dalla prova dell'esposizione corporale ad altri.

E del resto, *Autoportrait à soixante-dix ans*, contenuto in *Situations X*, parrebbe confermare quest'ipotesi di lettura, spesso scartata da quella critica che avrebbe individuato, nell'opera del '43, non più di una mera testimonianza del coscienzialismo sartriano di matrice cartesiana:

Nous livrons notre corps à tout le monde, même en dehors de toute relation sexuelle: par le regard, les contacts. Vous me livrez votre corps, je vous livre le mien: nous existons chacun l'un pour l'autre comme corps [...]. Si nous voulions exister vraiment pour l'autre, exister comme corps, comme corps qui peut donc perpétuellement être dénudé – même si on ne le fait jamais – les idées devraient apparaître à l'autre comme venant du corps⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ Ivi, p. 402.

⁵⁰⁰ Per un approfondimento circa l'impiego della nozione di responsabilità sul piano etico tra Lévinas e Sartre si rimanda a S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, prefate di C. Chalier, L'Harmattan, Paris 1998. Basti qui segnalare che, in questo saggio, Habib si interroga sulla possibilità di una prossimità tematica tra i due autori, cercando di stemperare il pregiudizio secondo il quale nell'opera di Sartre non compaia alcun tipo di preoccupazione etica. Per Habib la famosa libertà sartriana, interpretata, dai più, in senso assoluto, sarebbe del tutto incomprensibile se non la si cogliesse nel suo intrinseco legame alla responsabilità. È precisamente a partire dalla messa in luce di quella che potrebbe definirsi l'*éthique «existentialiste» de la responsabilité* (ivi, p. 166), quale s'impone con ancor più evidenza nell'ultimo Sartre, che Habib tenta di dimostrare come cammini quasi inversi convergano nell'insistere sul carattere radicale della responsabilità per altri. A volersi attenere all'*Être et le néant*, è indubitabile, tuttavia, che la responsabilità, in Sartre, permanga sempre *responsabilité de soi* dinanzi ad Altri là dove in Lévinas «Le Soi est Sub-jectum: il est sous le poids de l'univers responsable de tout» (E. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 183). Questo, il motivo per il quale, tutto lo sforzo del *pour-soi* sartriano, una volta scopertosi responsabile dei suoi atti dinanzi ad altri, sarà guidato dal tentativo di riappropriarsi, benché senza successo, della sua libera trascendenza. Eloquentemente, in tal senso, questo passaggio dell'*Être et le néant*: «Je suis responsable de mon être-pour-autrui, mais je n'en suis pas le fondement ; il m'apparaît donc sous forme d'un donné contingent dont je suis pourtant responsable, et *autrui* fonde mon être en tant que cet être est sous la forme du "il y a"; mais il n'en est pas responsable, quoiqu'il le fonde en toute liberté, dans et par sa libre transcendance. Ainsi, dans la mesure où je me dévoile à moi-même comme responsable de mon être, je revendique cet être que je suis ; c'est-à-dire que je veux le récupérer ou, en termes plus exacts, je suis projet de récupération de mon être» (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 404).

⁵⁰¹ J.-P. Sartre, *Autoportrait à soixante-dix ans* (1975), in *Situations X. Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 133-226, citata p. 142, tr. it. *Autoritratto a settant'anni*, Il Saggiatore, Milano 1976.

È nell'ambito di una conversazione con Michel Contat che Sartre, in un'affermazione che non può celare l'evidente prossimità alla nozione lévinasiana di *l'un-pour-l'autre*⁵⁰², parrebbe insistere, ancor più di quanto non avesse esplicitamente fatto nell'*Être et le néant*, sull'esperienza corporale come luogo privilegiato dell'apertura ad *Autrui*. Che le vicende storico-politiche abbiano contribuito, negli anni, a un progressivo slittamento della prospettiva sartriana verso un collettivismo che sarebbe stato trasposto evidentemente sul piano filosofico, è un dato innegabile. Altrettanto vero è il fatto che, sin dalla celebre conferenza del '45, *L'existentialisme est un humanisme*⁵⁰³, la necessità di difendersi dalle pesanti accuse rivolte a un pensiero giudicato troppo contemplativo, abbia condotto Sartre a correggere il tiro di certe asserzioni dall'impronta soggettivistico-individualista.

In effetti, nel saggio di ontologia fenomenologica, molteplici sono i passaggi che, soprattutto se decontestualizzati, parrebbero legittimare l'idea secondo la quale l'esistenza d'*autrui* non sarebbe più di un ostacolo alla libertà del *pour soi*. Da cui, il paradosso di voler provare a sciogliere il nodo del solipsismo facendo appello alla categoria della negazione.

Ora, malgrado sia chiaro che, nell'*Être et le néant*, le sorti dell'inter-relazione siano rimesse alla conflittualità interna tra gli esseri, si commetterebbe forse un errore nel congedare queste analisi senza considerare il ruolo decisivo destinato al corpo *pour autrui* nello strutturarsi del dominio del *pour-soi*.

Per coglierne in pieno la portata, è opportuno rivolgersi a un passo cruciale tratto dai *Cahiers pour une morale*, redatti tra il '47 e il '48 e pubblicati postumi (1983)⁵⁰⁴, nel quale Sartre chiarisce alcune delle sue tesi precedenti:

⁵⁰² Interessante, da questo punto di vista, la posizione di Rudolf Bernet che, pur non riferendosi alle opere tardive di Sartre, individua, già nell'*Être et le néant*, i presupposti per stabilire una prossimità tra l'irruzione dello sguardo d'altri e l'epifania del volto in Lévinas: «Exactement comme chez Lévinas- scrive l'autore- mon évidence de l'existence d'autrui n'est donc pas celle d'une connaissance, mais celle d'un pâtre: c'est ma honte qui est le témoignage évident de l'existence d'un autre qui s'impose à moi par son regard. Malgré ma certitude absolue quant à l'existence de l'autre comme un sujet transcendantal qui me constitue comme objet, on ne peut donc pas dire que le regard de l'autre et la liberté de l'autre dont il est le véhicule transcendantal me soient vraiment données, et il est absolument exclu qu'ils se donnent à moi sous forme d'un objet de connaissance. Autrui s'imposant à moi comme un sujet au lieu de se livrer à moi comme un objet de connaissance et son regard étant un phénomène "transmondain", autrui et son regard (qui sont une seule et même chose pour mon vécu) restent pour moi, malgré leur évidence, insaisissable [...]. Il faut souligner avec force que l'altérité de l'autre a priorité sur mon altérité-à-moi, ce qui exclut, a ce niveau du moins, toute forme de réciprocité». (R. Bernet, *L'un-pour-l'autre chez Sartre et Lévinas*, in J.-F. Mattéi, *Philosopher en français*, Puf, Paris 2001, pp. 83-94, citate pp.88-89).

⁵⁰³ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (1945), Nagel, Paris 1946, tr. it. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, a cura di P. Caruso, Mursia, Milano 1963.

⁵⁰⁴ In virtù della peculiare storia dei *Cahiers* qualche precisazione s'impone. Sartre aveva chiuso la sua grande opera del '43 con queste parole: «Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage». (J.P-Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 676) Persuaso della necessità di una distinzione netta tra ontologia e morale, egli annuncia una ricerca d'ordine prettamente etico alla quale avrebbe in effetti lavorato tra il '47 e il '48. Da cui, i due *Cahiers pour une morale* che,

Dans l'Enfer des passions (décrit in E.N.) cette révélation de l'autre est conçue comme pur dépassement. Et l'autre en effet saisi comme transcendance transcendée, comme corps fragile dans l'univers est aussitôt désarmé: je dépasse ses fins par les miennes, donc elles ne sont plus que des données, je transforme sa liberté en qualité donnée, je peux lui faire violence. [...] Mais ce que je veux marquer ici c'est que dans cet enfer déjà il y avait générosité et création. Car en surgissant dans le monde, je donne aux autres Pour-soi une nouvelle dimension d'être. [...] Par l'Autre je me mets à exister dans la dimension de l'Être, par l'Autre je deviens corps objet. Et ceci n'est nullement une déchéance ou un péril en soi. Cela ne le deviendra que si l'Autre refuse de voir aussi en moi une liberté. Mais si au contraire il me fait exister comme liberté existant aussi comme *Être-objet*, s'il fait exister comme moment autonome et thématique cette contingence que je dépasse perpétuellement, il enrichit le monde et moi-même, il *donne un sens* à mon existence *en plus* du sens subjectif que je lui donne moi-même, il met au jour le *pathétique* de la condition humaine, pathétique que je ne puis saisir moi-même, puisque je suis perpétuellement la négation par l'action de ce pathétique⁵⁰⁵.

Quasi a volersi giustificare per avere individuato nel conflitto e nella logica del possesso il senso primario dell'essere-per-altri, Sartre pare intenzionato a precisare come la possibilità di fare violenza all'altro sia solo uno dei modi possibili di relazionarsi con lui. Di più: è precisamente nel disconoscere la sua libertà, nell'arrestarsi al suo essere un mero ente intramondano che tutto il *pathos* dell'esistenza andrebbe perso. Nel trascendere il corpo d'*altri* io provo sì a immobilizzare la sua trascendenza, a coglierlo come un in sé, ma questo tentativo di oggettivazione, più che come un modo di soppressione della soggettività, è da interpretare come strumento di rivelazione: l'altro può adesso definirsi in relazione alla maniera in cui mi appare, può *aver da essere* sulla base di una nuova conoscenza di sé.

Autru è scoperto dal mio sguardo nella sua *chair*, che se da un lato indica la fissità di una libertà cristallizzata in un corpo cosale, dall'altro, permane sempre *corps-plus-que-corps* che significa al di là di se stesso e resta pertanto incoglibile e indicibile nella sua interezza. Se il *corps pour soi*, come corpo d'azione vissuto in prima persona conserva, per certi versi, il senso del *Leib* husserliano, la nozione di *chair* viene interpellata da Sartre solo in riferimento ad *autru* e traduce il corpo appreso oggettivamente nella sua totalità dinamica, nella tensione inesauribile tra la fatticità e la trascendenza ch'esso lascia trasparire. L'intuizione della *chair d'autru* corrisponde cioè all'apprensione, a un tempo d'ordine conoscitivo e affettivo, della contingenza che l'altro, dalla sua prospettiva, esiste *pour soi*. Per Sartre, come il passo dei *Chaiers* sopracitato dimostra, nel momento in cui si coglie, in maniera tematica, il corpo d'altri, questo non ricade affatto in uno

tuttavia, non vennero mai pubblicati a causa dell'insoddisfazione dell'autore per un progetto da lui stesso giudicato anacronistico e fallimentare. E in effetti, proprio nel primo *Quaderno* si comprende il motivo dell'avversione di Sartre per l'inflessione sempre troppo astratta di ogni sistema morale: «La morale est par définition un fait abstrait: c'est le but que l'on se donne quand il n'y a pas de but. C'est une certaine manière de traiter les autres quand on n'a aucune autre relation avec les autres que la pure relation ontologique. Elle apparaît donc lorsque mon rapport à l'autre est défini par la pure reconnaissance formelle de sa personne universelle. Mais sa personne universelle se définissant elle-même par sa liberté, elle est reconnaissance abstraite de sa liberté comme puissance, non comme acte. Autrement dit elle oblige au respect de la liberté en général comme pure potentialité et laisse indéterminé le rapport que nous devons avoir avec le contenu de cette liberté» (J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, p. 110, tr. it. tr. *Quaderni per una morale*, a cura di F. Scanzio, Edizioni Associate, Roma 1991).

⁵⁰⁵ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 515.

stadio di bruta materialità. Al contrario, non soltanto *autrui* non cessa di esistere come corpo in situazione ma la sua stessa esistenza si colora di un nuovo senso: quello, per l'appunto che io gli conferisco.

Lo sguardo si configura, così, come la possibilità permanente dell'essere affetti e di ri-modulare i propri progetti sullo sfondo di questa affezione irrimediabile: «Par moi» – si legge ancora nel secondo *Cahier* – «il y a une vulnérabilité de l'autre. [...] Cette vulnérabilité, cette finitude, c'est le corps. Le corps pour autrui»⁵⁰⁶. Per aggiungere, con il chiaro tentativo di stemperare gli echi hegeliani di alcune tesi precedenti: «Dévoiler l'autre dans son être-au-milieu-du-monde, c'est l'aimer dans son corps»⁵⁰⁷.

Sebbene queste affermazioni siano consequenziali alla “nuova” esigenza morale di Sartre, esse offrono senz'altro degli spunti significativi per integrare e arricchire l'analisi che *L'Être et le néant* consacra al complesso rapporto tra corpo, sguardo e *Autrui*. Nella prospettiva sartriana, è come se l'oggettivazione che lo sguardo porta a compimento nel far piombare il corpo in mezzo al mondo, rappresentasse una *chance* tanto per il soggetto-rivelante attivo quanto per l'altro-rivelato passivo. Per quanto possa apparire sorprendente, se oggettivare *Autrui* significa amarlo nel suo corpo è perché, scoprendolo *au-milieu-du-monde*, lo si assume nella sua finitudine contingente che è la condizione necessaria della sua libertà progettante. È grazie a questa esperienza, precedente, cronologicamente⁵⁰⁸, la percezione del “mio” corpo, che io stesso, nell'assumere su di me il punto di vista di altri, scopro di avere un *dehors*, assumo la mia libertà come radicata nella finitudine del mio esistere corporale.

La vergogna, la timidezza, la nausea testimoniano precisamente di questo sentimento della *situazione* nel quale si gioca l'intrigo tra libertà e passività che è alla base della fenomenologia sartriana dell'intersoggettività. Vulnerabilità, esposizione, espropriazione condizionano l'essere del *pour soi*, la cui identità, proprio come accade in Lévinas⁵⁰⁹, appare scissa e inquietata dal perenne insinuarsi dell'etero-affezione in ogni forma di auto-manifestazione.

⁵⁰⁶ Ivi, p. 517.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ Nell'*Être et le néant*, a proposito della terza dimensione ontologica del *corps-pour-soi-pour-autrui* Sartre, nel riferirsi all'esempio del bambino che apprende solo tardivamente l'esperienza percettiva del suo corpo, scrive infatti: «Des observations fréquentes ont montré que l'enfant de deux mois ne voit pas sa main comme sa main. Il la regarde et, s'il l'éloigne de son champ visuel, il tourne la tête et la cherche du regard comme s'il ne dépendait pas de lui qu'elle revienne se placer sous sa vue. C'est par une série d'opérations psychologiques et de synthèses d'identification et de reconnaissance qu'il parviendra à établir des tables de références entre le corps-existé et le corps-vu. Encore faut-il qu'il ait d'abord commencé son apprentissage du corps d'autrui. Ainsi, la perception de mon corps se place, chronologiquement, après la perception du corps d'autrui» (ivi, p. 399).

⁵⁰⁹ Ci si limita qui a segnalare che, in alcuni passaggi dei suoi celebri dialoghi con Benny Lévy, Sartre, individuando nella reciprocità il rapporto originario tra gli esseri, manifesterà una prossimità ancora più evidente a Lévinas. I dialoghi sono stati raccolti in J.-P. Sartre, B. Lévy, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Verdier, Lagrasse 1991 (tr. it.

5.1 Henry lettore critico di Sartre

Se in maniere differenti, Sartre e Lévinas convengono nel sancire che l'esperienza corporale è il luogo della contaminazione per eccellenza, espressione di una soggettività in costruzione, destinata a non raggiungere mai la piena aderenza a sé, lo scenario, come si è accennato, parrebbe mutare significativamente con Michel Henry: «l'être originaire de mon corps – si legge in *Philosophie et phénoménologie du corps* – est une expérience interne transcendente et, par suite, la vie de ce corps est un mode de la vie absolue de l'ego»⁵¹⁰. All'origine del dissidio filosofico, il diverso modo di interpretare la natura della soggettività. In effetti, là dove l'alterazione strutturale della coscienza compromette, in Lévinas come in Sartre, il suo *être rivé à soi* – da cui l'impossibilità di una piena e definitiva identificazione con il corpo – le cose vanno diversamente in Henry, per il quale ogni separazione pregiudicherebbe la compattezza dell'io nella sua assoluta immanenza. Quella proprietà dell'uomo di *se dépasser vers*, di *rapportarsi a*, lungi dal configurarsi come la sua vera essenza, non sarebbe che una possibilità derivata dalla fenomenalità originaria della coscienza che esclude, pur essendone al fondamento, ogni traccia di alterità ed esteriorità.

L'Essence de la manifestation lo ripete senza sosta:

Parce qu'elle ne veut rien, parce qu'elle n'a ni projet ni désir, parce qu'il n'y a rien en elle dont elle soit séparée, tout en elle aussi est repos, elle est, dans cette absence de trouble, sans rien qui la divise, le calme de son absolue simplicité⁵¹¹.

Solitudine, pienezza, assenza di progettualità. A leggere le parole di Henry pare quasi di ritrovare, in seno alla coscienza, i medesimi caratteri attribuiti da Sartre all'*en-soi*, descritto, nell'*Être et le néant* come ciò che non potrebbe essere altrimenti che quello che è, «pleine positivité» che «ne connaît pas l'altérité» e «ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre»⁵¹².

La Speranza oggi, a cura di M. Russo, Mimesis, Milano 2019) e sono stati oggetto di numerose polemiche. Tra il 1978 e il 1980, Benny Lévy aveva infatti parlato a Sartre dell'opera di Lévinas, sottoponendogli, in particolare, la lettura di *Difficile liberté*. Secondo l'interpretazione proposta da V. de Coorebyter, Lévy avrebbe in qualche modo approfittato dello stato di debolezza di Sartre ormai in fin di vita, per imporgli il suo pensiero e Sartre, dal canto suo, non avrebbe ceduto se non mostrando un consenso molto superficiale alle sue tesi. In tal senso, la prestesa rivoluzione intellettuale nonché l'inclinazione lévinasiana che B. Lévy legge nell'ultimo Sartre sarebbe un falso mito: «L'annonce, par Sartre lui-même, d'une *tabula rasa* philosophique doit donc être prise avec précaution, jugée sur pièces et non sur parole: il ne serait pas étonnant que Sartre soit resté bien plus fidèle à lui-même qu'il ne le voulait, ce qui est une autre manière de dire qu'il n'y a eu, dans ces dialogues, ni révolution due au judaïsme, ni rapprochement spectaculaire avec Emmanuel Lévinas — rien qui ressemble à une rupture et encore moins à une conversion» (V. de Coorebyter, *L'espoir maintenant, ou le mythe d'une rupture*, in «Les Temps Modernes», 627 (2004/2), pp. 205-227, citata p. 208). Molte delle “novità” che Lévy individua nell'apparente rimodulazione dell'etica sartriana, come, ad esempio, l'idea secondo la quale «l'action que je veux faire comporte une sorte de contrainte intérieure qui est une dimension de ma conscience» (J.-P. Sartre, *L'espoir maintenant*, cit., p. 38) approfondiscono in realtà alcuni temi già presenti nell'opera precedente di Sartre e, in particolare, in *Cahiers pour une morale*.

⁵¹⁰ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 271.

⁵¹¹ Id., *L'Essence de la manifestation*, cit., p. 353.

⁵¹² J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 33.

Nel capovolgere i termini del dualismo sartriano, Henry denuncia l'assurdità delle filosofie dell'esistenza e insiste sul fatto che dotare l'ente di un "in-sé" sarebbe altrettanto scorretto che riconoscerli la capacità di trascendersi *hors de soi*.

Se il tavolo non potrebbe toccare il muro non è perché permane in se stesso ma, al contrario, «*c'est parce [la table] ne reste pas en elle-même qu'elle ne peut se dépasser vers lui et que la possibilité d'un dépassement lui est par principe refusée*»⁵¹³.

La tesi di Henry è chiara e non lascia spazio a sfumature: la realtà della trascendenza trae la sua origine e il suo fondamento dall'essenza di ciò che non si trascende nonché dalla regione autonoma dell'ego che, nel provare se stesso senza distanza da sé, è la condizione trascendentale di ogni manifestazione. È così che l'affermazione «*Je suis mon corps*»⁵¹⁴ consegue, coerentemente, da questo presupposto capitale della filosofia henryana. Un assunto volto a minare, evidentemente, la presunta marginalizzazione del corpo che Henry rintraccia nelle filosofie della trascendenza.

Sin dalle prime pagine dell'*Essence de la manifestation*, non si fa fatica a comprendere, anche laddove non espressamente citato, quale sia l'interlocutore più detestabile, agli occhi della fenomenologia della vita assoluta:

Pour se donner la présence à soi, l'être a dû se séparer de soi, et la volonté de se retrouver véritablement en surmontant cette séparation autrement que par sa propre médiation ne saurait être qu'une "passion inutile"⁵¹⁵.

Una carenza ontologica, quella della coscienza sartriana, che avrebbe ridotto l'azione dell'uomo a una nostalgica, quanto vana ricerca, di una pienezza che, quasi come un paradiso perduto, sarebbe il fine di un illusorio desiderio.

Ma se la fenomenologia del corpo di Sartre non può che strutturarsi in maniera consequenziale a una simile impostazione, non sorprende che, a cadere sotto i colpi della critica di Henry, sia precisamente quell'*insaisissable donné* di cui l'*Être et le néant* aveva offerto una dettagliata analisi a partire dal suo rapporto con il mondo:

C'est [...] d'un corps marginal – si legge in una nota del §45 dell'*Essence de la manifestation* – d'une première couche transcendante de la sensibilité constituée par les sensations qui accompagnent l'accomplissement du mouvement, non de l'être originel de celui-ci, c'est-à-dire du corps immanent, que parle en réalité Sartre dans les propositions [...] qui présentent ce corps comme "insaisissable", "négligé", "passé sous silence"⁵¹⁶.

Inessenziale, sor-passato, trascendente, il corpo, per Henry lettore di Sartre, parrebbe interpellato come mero supporto del movimento e della percezione.

Insomma, per il fatto di aver assunto l'orizzontalità estatica come punto di partenza privilegiato per definire la natura della corporeità, Sartre avrebbe messo in luce soltanto il modo oggettuale del suo

⁵¹³ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, cit., p. 323.

⁵¹⁴ Id., *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 271.

⁵¹⁵ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, cit., p. 90.

⁵¹⁶ Ivi, p. 496.

apparire e obliato la condizione di possibilità del suo autentico manifestarsi. La divergenza di prospettive è inconfutabile: là dove l'*Être et le néant* non cessa di ribadire che «dire que je suis entré dans le monde, “venu au monde”, ou qu’il y a un monde ou que j’ai un corps, c’est une seule et même chose»⁵¹⁷, *Phénoménologie de la vie* contrattacca: «si tous les pouvoirs de notre corps ne sont susceptibles d’agir que dans la vie [...] ce n’est pas notre corps mondain, sis en ce monde ou ouvert à lui, qui définit la réalité originaire de notre corps»⁵¹⁸.

E tuttavia, Henry sembra procedere a un’identificazione troppo frettolosa tra corpo mondano e corpo esteso. Sin dalle prime pagine delle sue riflessioni consacrate a *Le Corps*, Sartre insiste esplicitamente sull’impossibilità di definire il *corps pour soi*, che pur esiste nel suo relazionarsi con il mondo, *dal di fuori* come se fosse un oggetto dotato di leggi autonome. Non è inutile ricordare che è precisamente per sancire la preminenza ontologica del corpo vissuto in prima persona, non suscettibile di quella conoscenza a distanza interpellata per indagare un sistema fisico, che l'*Être et le néant* aveva decretato: «mon corps tel qu’il est *pour moi* ne m’apparaît pas au milieu du monde»⁵¹⁹.

Del resto, se la vera iscrizione nell’esteriorità oggettiva, della quale Sartre vuole comunque rendere ragione, è rimessa all’intervento dello sguardo d’*Autrui*, è chiaro che la prima dimensione ontologica del *corps existé* rimanda a un’intenzionalità estatica che non esclude, ma presuppone, al contrario, una certa immanenza della coscienza. Non si spiegherebbe, altrimenti, quella nuova possibilità d’esistenza che la presenza d’altri mi rivela e che si concretizza nel vissuto del corpo per me come perpetuo “dehors” del mio “dedans” «le plus intime»⁵²⁰.

Più specificamente, se la coscienza è sempre coscienza posizionale di qualcosa, lo stesso non vale per la coscienza non tetica del corpo, la quale, se da un lato esiste il suo corpo nel trascendersi verso le sue possibilità, dall’altro coincide con la maniera in cui è affetta. A differenza dell’*affectivité constituée*, nella quale è un’intenzione trascendente ad apprendere un oggetto del mondo come amabile, ostile, odioso, l’*affectivité originelle*, rimanda a una qualità affettiva pura e rappresenta, per Sartre «la texture même»⁵²¹ della coscienza (del) corpo.

L’umore, il dolore, il piacevole o lo spiacevole puri così come la nausea, l’angoscia, sono tonalità affettive irriflesse che, benché difficilmente coglibili in se stesse, non smettono di assillare il *pour soi* e precedono il gesto costitutivo tramite il quale ci si pone dinnanzi a tali disposizioni per accettarle, rifiutarle, fuggirle. Ma Henry sembrerebbe mettere in secondo piano il riconoscimento

⁵¹⁷ J.P-Sartre, *L’Être et le néant*, cit., p. 357.

⁵¹⁸ M. Henry, *Incarnation*, in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, cit., pp. 165-179, citata p. 171.

⁵¹⁹ J.P-Sartre, *L’Être et le néant*, cit., p. 342.

⁵²⁰ Ivi, p. 392.

⁵²¹ Ivi, p. 371.

sartriano di questa coincidenza che, in qualche modo, precede e motiva il *dépassement* verso il mondo.

Che il dolore – stando all'*Être et le néant* – sia completamente sprovvisto d'intenzionalità poiché esso «*est précisément les yeux en tant que la conscience “les existe”*»⁵²² non sarebbe una constatazione sufficiente a risalire all'*être-donné lui-même* dell'affettività considerata in se stessa. Sotto accusa, quell'intervallo di esteriorità che verrebbe a interporsi tra l'essere del dolore e la coscienza non tetica, che prova a separarsene. *L'essence de la manifestation* non tarda, così, a sferrare un ulteriore colpo al fondamento «esistenzialista» dell'ontologia sartriana:

Tel est précisément le statut de la cœnesthésie, c'est-à-dire aussi bien du corps lui-même, de ce que Sartre appelle encore la contingence, la facticité: celui d'une présence qui hante la conscience comme ce dont elle ne peut se défaire, comme le terme inévitable à partir duquel elle se lève vers le monde et construit ses projets⁵²³.

Ecco definiti i termini chiave della questione. Il presupposto secondo il quale la coscienza intenzionale sartriana non sarebbe che coscienza del mondo, finisce con il pregiudicare il modo in cui Henry interpreta l'intera architettura dell'*Être et le néant*. E in effetti, che la scelta di agire in un modo piuttosto che in un altro, di assumere, rispetto alla propria esistenza corporale, una determinata postura sottintenda, in Sartre, un'affettività interna alla prova che la coscienza fa della sua spontaneità, è precisamente l'aspetto che Henry disconosce⁵²⁴.

Allo stesso modo, quando si riferisce alla marginalità del corpo nella fenomenologia sartriana, è ancora il suo dirigersi verso l'*aver da essere ciò che non è* che Henry ha di mira. Contingenza, fatticità, situazione, sono senz'altro gli aspetti dei quali la *phénoménologie matérielle* non cessa di denunciare l'assurdità. Anche in questo caso, occorre, tuttavia, precisare che lo statuto contingente conferito da Sartre al corpo, non può confondersi, in nessuna maniera, con la sua presunta accidentalità.

In altri termini, se il corpo è *ciò che non è* e che *ha da essere*, è precisamente perché non si distingue dalla struttura del *pour-soi* che «*est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est*»⁵²⁵.

Senza voler sottovalutare l'obiettività del suo essere conosciuto da *autrui*, è sul piano del per-sé, nel quale il corpo è immediatamente vissuto ch'esso si rivela autenticamente.

Se, in quanto centro di riferimento dell'azione, il corpo è sempre *dépassé* in direzione di nuove configurazioni percettive, è altrettanto vero che

Le corps est une caractéristique nécessaire du pour-soi

e

⁵²² Ivi, p. 372.

⁵²³ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, cit., p. 637.

⁵²⁴ Sul punto, si veda, ancora, R. Gély, *Immanence, affectivité et intentionnalité...*, cit., in particolare pp.143-150.

⁵²⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 93.

il n'est pas vrai qu'il soit le produit d'une décision arbitraire d'un démiurge, ni que l'union de l'âme et du corps soit le rapprochement [...] de deux substances radicalement distinctes⁵²⁶.

E in effetti, sin dalle prime pagine del secondo capitolo della terza sezione di *L'Être et le néant*, Sartre non manca di segnalare la configurazione paradossale di quelle teorie che pretendano di spiegare l'unione, accostando l'interiorità della coscienza all' «oggetto vivente» corpo assunto nella sua esteriorità materiale.

Non diversamente, in un capitolo del suo *Essai sur l'ontologie biranienne* consacrato a *Le dualisme cartésien*, Henry individuerà l'errore di fondo della «théorie de l'union substantielle» nel fatto di aver tentato di far convergere il cogito con «un corps qui est bel et bien le corps en troisième personne de la nature physique et mécanique»⁵²⁷ e di aver decretato, così, l'eterogeneità tra i termini in questione.

Una volta fatte queste puntualizzazioni, finalizzate a stemperare la portata eccessiva delle accuse di Henry, non si vuole evidentemente giustapporre i piani e stabilire una coincidenza tra due impostazioni filosofiche che muovono da punti di interrogazione differenti.

È certo che se a guidare il progetto di una fenomenologia della vita è la ricerca di un «endroit où le corps repose en soi»⁵²⁸, in nessun modo *L'Être et le néant* potrebbe fornire delle risposte soddisfacenti. È soltanto che, così come sarebbe scorretto tacciare Henry di non aver problematizzato la questione della trascendenza e, nella fattispecie, del corpo trascendente, altrettanto illecito sarebbe affermare, come fa *L'essence de la manifestation* che, in Sartre, «le corps dont elle constitue le mode originel de révélation devienne à son tour un phénomène marginal de cette conscience, le simple accompagnement de l'acte perceptif»⁵²⁹.

5.2 Henry lettore critico di Lévinas

Rispetto a Lévinas la questione è ancor più delicata poiché, come si è detto, la mancanza di riferimenti espliciti alla sua opera nei lavori editi di Henry, conduce a dover procedere per inferenze. E tuttavia, alcuni manoscritti risalenti alla primissima fase della speculazione henryana, offrono degli spunti notevoli per ricostruire i termini del dialogo. Nello specifico, si tratta di alcune note inedite nelle quali compaiono dei riferimenti critici a *Le Temps et l'Autre*, testo che raccoglie quattro conferenze tenute da Lévinas tra il '46 e il '47, presso il Collège Philosophique fondato da Jean Wahl. Lo scopo dichiarato di quest'opera è quello di risalire alle radici ontologiche della

⁵²⁶ Ivi, p. 349.

⁵²⁷ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 194.

⁵²⁸ V. Caruana, *Entretien avec Michel Henry*, cit., p. 71.

⁵²⁹ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, cit., p. 496.

solitudine per cercare di mostrare, in un secondo momento, «les chanches que le temps offre à la solitude»⁵³⁰. È dunque precisamente quel dialogo tra immanenza e trascendenza, che determinerà la peculiarità della più matura speculazione lévinasiana, a essere annunciato.

Che la sensibilità filosofica di Henry possa essere stata stimolata da tale lettura non meraviglia. È in effetti di una soggettività intransitiva, priva di ogni intenzionalità quella della quale Lévinas traccia i contorni, nell'elucidare i termini del darsi dell'ipostasi in seno all'esistenza.

Colpo inferto alla derelizione che contraddistingue l'essere anonimo, l'esistente fa la sua apparizione partendo da sé e tornando in sé. Virile, potente, libero. Ecco scorgersi, a metà strada tra l'essere e il nulla o meglio al di fuori delle categorie di essere e nulla, il sorgere dell'io. A questo livello, autonomia, pienezza della presenza, aderenza a sé segnano la *prima opera dell'identità*: «Par son identification, l'existant s'est déjà refermé sur lui-même; il est monade et solitude»⁵³¹.

Ma si tratta, per l'appunto, di una *prima opera*, poiché nel contratto stipulato con la sua esistenza l'io si espropria nel momento stesso in cui si possiede. Ecco lo sdoppiamento: «La relation avec soi est [...] la relation avec un double enchaîné à moi, double visqueux, pesant, stupide mais avec lequel le moi est précisément parce qu'il est moi»⁵³².

Nell'individuazione ipostatica che accade al di qua dell'esteriorità, inizia a intravedersi una frattura temporale, indice di una passività/estraneità in rapporto a sé della quale il corpo è l'evento concreto. L'istante del cominciamento è già *déphasage* e consente l'insinuarsi di una prima impronta di trascendenza. È precisamente ciò che Michel Henry non sembra voler accettare quando, in alcuni dei suoi manoscritti, si pronuncia:

L'être irrémissible n'est absurde que de l'extérieur. Ce qui est absurde c'est ce qui est contingent = chez Levinas l'irrémissibilité est contingente⁵³³.

E, ancora:

Être de la subjectivité (fausse), je empêtré sur lui-même, enchaîné à son double visqueux ! "je suis": il est jeté en pâture à lui-même⁵³⁴.

⁵³⁰ E. Lévinas, *Le Temps et L'Autre*, cit., p. 17.

⁵³¹ Ivi, pp. 31-32.

⁵³² Ivi, p. 37.

⁵³³ M. Henry, Ms A 5687. I manoscritti che, dal 2006, sono custoditi presso il Fond Michel Henry sono stati così suddivisi: Serie A: questa serie, la più importante dal punto di vista quantitativo, raggruppa l'insieme dei documenti preparatori (appunti di lettura, note personali) di opere letterarie e filosofiche pubblicate da Henry. La Serie B: raggruppa note preparatorie ad articoli e saggi pubblicati. La Serie C: riunisce tutti i manoscritti dei corsi tenuti, oltre a delle note personali scritte da Henry durante il periodo di formazione filosofica. Serie D: comprende manoscritti di alcuni articoli pubblicati oltre che una serie di saggi e recensioni consacrati a Henry della letteratura secondaria.

Sul dialogo critico di Henry con Lévinas, quale può essere ricostruito a partire dalle note inedite si veda C. Del Mastro, *L'«être rivé à soi» et son intrigue narrative. Lévinas et Henry, phénoménologues-romanciers*, in «Revue Internationale Michel Henry», 7 (2016), Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 169-194.

⁵³⁴ M. Henry, Ms A 7625.

A essere in gioco, è la nozione lévinasiana di *être rivé*, nozione della quale lo stesso Henry si approprierà per indicare l'inchiudamento irremissibile dell'ego a se stesso nonché alla rivelazione immanente della Vita. Quale, allora, il punto di frattura?

Evidentemente, la mancanza di radicalità con la quale Lévinas avrebbe tematizzato l'*enracinement* originario. In effetti, in quel gusto tragico di definitivo, in quella solitudine di un io schiacciato dal peso dell'esistere c'è già promessa di evasione, si intravede già *Le salut par le monde*⁵³⁵ che la morale delle *nourritures terrestres* – la prima morale lévinasiana – porterà a compimento. Attraverso l'evento del godimento l'esistente si relaziona alla materialità dell'esistenza separandosi da sé, conquistandosi uno spazio di libertà.

Ecco ciò che appare inammissibile agli occhi di Henry: una soggettività abitata dalla fatticità, proiettata verso il fuori e dipendente dall'apparire del mondo nel quale proverebbe ad appagare i suoi bisogni. Anche in questo caso, disconoscere il manifestarsi autonomo del soggetto in favore dell'esteriorità, corrisponderebbe, per Henry, a trascurare la vera essenza del corpo.

Macchiatosi dello stesso peccato di Sartre, quello di *monismo ontologico*, Lévinas non viene dunque risparmiato dall'invettiva henryana. A confermarlo, l'eloquenza di questa ulteriore nota inedita:

Là de l'être, facticité, venue au monde, liens avec le monde...ne font pas l'être de la subjectivité: il faut prendre « réflexion » au sens de Biran. L'approche de Levinas veut donner un être à la subjectivité s'éloignant ainsi de son « être » véritable. Je enchaîné à son double visqueux de Levinas // Sartre = Dasein, corps du monisme ontologique [...]⁵³⁶.

Il fulcro della questione, è chiaro, ruota attorno agli echi heideggeriani presenti, seppur in modi diversi, in entrambi gli autori. E tuttavia, l'impeto critico di Henry è tale da farlo cadere nel rischio di commettere un'impropria generalizzazione. Il *qui* della posizione, aveva avuto a specificare Lévinas in *De l'existence à l'existant*, non è in nessun modo assimilabile al *Da* del *Dasein* che implica già il mondo poiché, non diversamente dalla nozione henryana di *situazione*, esso «précède toute compréhension, tout horizon et tout temps»⁵³⁷.

Allo stesso modo, se con il corpo che si pone nel luogo, lo spazio è aperto in direzione della trascendenza, Lévinas non omette di rilevare che «par sa position [le corps] accomplit la condition de toute intériorité»⁵³⁸. Oltretutto, se ciò che Henry ha di mira è la complicità del corpo con il mondo, nonché la sua dipendenza dal bisogno materiale, non è inutile ricordare che la categoria

⁵³⁵ E. Lévinas, *Le Temps et L'Autre*, cit., p. 45.

⁵³⁶ M. Henry, Ms A 7625.

⁵³⁷ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 122.

⁵³⁸ Ivi, p. 124.

lévinasiana del «*vivre de*», se rimanda a una relazionalità con l'essere altro dell'io, è molto più che un asservimento ai suoi appetiti naturali.

Lungi dal configurarsi come una mancanza in senso fisiologico, il *besoin* è il modo in cui il soggetto, nel separarsi dall'indistinzione del tutto, resta presso di sé andando oltre sé. Si tratta del primo movimento attraverso il quale il Medesimo si nutre del mondo proprio mentre «se libère de tout le poids du monde»⁵³⁹. È qui che il corpo umano oltrepassa la *pura natura* per aprirsi al desiderio senza rappresentazione. È ancora qui, nella separazione resa possibile dalla vita economica, dall'abitazione e dal lavoro, che il rifiuto del concetto «pousse l'être qui le refuse dans la dimension de l'intériorité» e il soggetto è «chez soi»⁵⁴⁰.

D'altronde, Henry non parrebbe sostenere nulla di tanto differente quando, nel contestare la postura naturalista che esalta i bisogni oggettivi del corpo, insisterà:

Mais le besoin est subjectif, il a le poids, la gravité de l'existence infinie qui le porte. [...] Ce n'est pas sur le plan des idées abstraites, c'est sur celui des besoins que se joue réellement notre existence⁵⁴¹.

Anche in questo caso, è di un materialismo sublimato dalla prova affettiva che la soggettività ne fa, che è questione. Sono in particolar modo gli scritti in cui la riflessione fenomenologica viene, per così dire, praticamente applicata all'ambito economico, sociale e politico, quelli nei quali Henry appare quanto mai prossimo a Lévinas. Dai due volumi del *Marx* (1976) fino a *Du communisme au capitalisme* (1990), passando per *La Barbarie* (1987), l'impresa filosofica henryana, che diviene una vera e propria *phénoménologie du travail vivant*, è diretta a mostrare come il bisogno, lontano dal poter essere confuso con l'anonimo movimento della materia, sia in realtà la più alta espressione dell'impulso originario che percorre la corporeità vissuta e stimola l'azione.

In effetti, è quando la teoria prova a elevarsi al di sopra di questa trasparenza primordiale dei bisogni individuali che il rischio dell'ideologia s'insedia in ogni frangente della vita e il peculiare modo attraverso il quale ciascuno si sforza di trasformare la sua sofferenza in appagamento è sconosciuto. E del resto, cosa il lavoro, se non questa «*réitération indéfinie du désir et du besoin*»⁵⁴² della quale il corpo vivente custodisce e prolunga la memoria? Non sono forse la fame, il freddo, la libido a sfatare le illusioni di un pensiero che proverebbe a trasportare il principio dell'azione al di fuori dell'evidenza inconfutabile di tali esperienze patiche?

⁵³⁹ Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 120.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 122.

⁵⁴¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 306.

⁵⁴² Id., *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, L'Age d'Homme, Lausanne 2008, p. 51, tr. it. *Teoria di una catastrofe. Dal comunismo al capitalismo*, a cura di G. Padovani, Mimesis, Milano 2015.

Contro i saperi positivi, che si affannano a ricercare un criterio di validità universale per rendere ragione di «ce qui ne s'était jamais vu», Henry insiste nel pronunciarsi su come l'essenza originale della *tekhnê* non risieda altrove che nelle modalità attraverso le quali il corpo risponde alle esigenze interne della vita, prima che lo sguardo proceda a porsele dinnanzi a titolo di oggetto.

Du communisme au capitalisme vi insiste efficacemente:

Je peux bien me représenter ma faim [...] mais toutes ces manières d'envisager cette faim, de l'interpréter, de la comprendre [...] ne changent rien à la pure impression de faim, à cette subjectivité vivante et souffrante en laquelle son être s'épuise⁵⁴³.

È precisamente a questo eccesso del senso sul pensiero che Lévinas si riferisce quando parla della *sincerità* dell'alimentazione: «Toute jouissance» – si legge in *Totalité et Infini* – «est alimentation. La faim, est le besoin, la privation par excellence et, dans ce sens précisément, *vivre de...* n'est pas une simple prise de conscience de ce qui remplit la vie. Ces contenus sont vécus: ils alimentent la vie»⁵⁴⁴.

Il corpo indigente, nudo e affamato comunica al Medesimo l'impossibilità di restare in se stesso e disegna lo spazio di un'esteriorità che resta, tuttavia, anteriore alla conoscenza del mondo. Occorre ribadirlo: quest'uscita fuori di sé è interpellata da Lévinas in nome della stessa ragione per la quale Henry fa appello all'assoluta aderenza a sé dell'io. Se, nel primo caso, l'alterazione, la relazionalità implicata dall'intenzionalità del godimento, interrompe le pretese rappresentative di una coscienza che si compiace di sé nella sua solitudine, nell'altro, è l'intransitività della vita, della quale il bisogno esprime la natura irremissibile, a resistere all'oggettivazione. Perdi più la separazione trascendente che Lévinas mette in campo contro il pericolo della totalità, non interrompe la trama dell'interiorità ma, al contrario, la presuppone e la conduce al suo più alto compimento nell'eteronomia: «La séparation n'est radicale que si chaque être a son temps, c'est-à-dire son intériorité, si chaque temps ne s'absorbe pas dans le temps universel»⁵⁴⁵.

Probabilmente consapevole di una certa familiarità tra la propria impostazione fenomenologica e quella di Lévinas, Henry, nelle sue opere edite, se non rivolge parole d'elogio a quell'autore dal quale pur parrebbe aver tratto ispirazione, si limita, quanto meno, a non demolirlo come avrebbe fatto con Sartre. Eppure, quel manoscritto, nella sua inequivocabile schiettezza, non può essere ignorato in ciò che rivela dell'intenzione henryana di fare *tabula rasa* dell'eredità filosofica ricevuta: «Je enchaîné à son double visqueux de Levinas [...] = Dasein, corps du monisme ontologique [...]»⁵⁴⁶.

⁵⁴³ Ivi, p. 46.

⁵⁴⁴ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 113.

⁵⁴⁵ Ivi, p. 50.

⁵⁴⁶ M. Henry, Ms A 7625. Cfr. C. Del Mastro, *op.cit.*, p. 178.

Ma in che misura assumere la nozione di «riflessione» nei termini di de Biran, secondo quanto prescritto da Henry nella medesima nota, può voler dire rompere con la tradizione monista della quale la *phénoménologie de la vie* prova a sbarazzarsi? In che modo la necessità di assicurare un fondamento positivo all'immanenza significherebbe restituire al corpo la sua manifestazione propria?

Rispondere a questo interrogativo significa passare, di necessità, attraverso *Philosophie et phénoménologie du corps* per approfondire la nuova trama di senso che Henry dichiara di voler conferire alla *corporeità originaria*.

5.3 Un'ontologia triadica

Se i suoi predecessori non sarebbero riusciti ad afferrare l'ego come realtà concreta ed autonoma, è attraverso una innovativa rilettura dell'opera di Maine de Biran⁵⁴⁷, che Henry scopre le condizioni necessarie per poter elaborare una teoria del corpo soggettivo concepito come sfera di immanenza radicale. Il proposito henryano muove dall'esigenza di oltrepassare l'idea di un'eterogeneità tra la corporeità e la realtà umana per mostrare come, dietro l'apparente contingenza della relazione, vi sia, piuttosto, piena identità. In effetti è soltanto per una filosofia che scelga, alla maniera kantiana, di assumere come punto di partenza la sfera della soggettività pura che la questione del corpo non costituirebbe più di una «curiosità empirica»⁵⁴⁸. Bisogna dunque capovolgere i piani e risalire alla regione ontologica di «*un corps qui est un Je*»⁵⁴⁹. È precisamente ciò che fa Henry quando, nell'ispirarsi al pensiero di de Biran, vi legge una rivoluzionaria modalità di intendere la conoscenza.

Contrariamente al senso classico che si suole attribuire alla nozione di «*réflexion*», atto che presuppone una distanza fenomenologica tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, nella prospettiva biraniana, «*l'être nous est donné immédiatement [...] et cet être [...] c'est le moi, dont l'être est ainsi déterminé uniquement d'après la manière dont il nous est donné*»⁵⁵⁰.

Lungi dal poter essere confusa con una forma di conoscenza esteriore, mediata, la *réflexion* coinciderebbe piuttosto con l'appercezione interna del movimento o, per dirla in altri termini, con il sentimento dell'*effort*. Là dove in Descartes l'azione e il movimento, in quanto determinazioni

⁵⁴⁷ Per un approfondimento critico circa l'interpretazione henryana di M. de Biran si rimanda al saggio A. Devarieux, *Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran*, in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (eds.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, cit., pp. 43-58, oltre che al recente volume della stessa autrice *L'intériorité réciproque: L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Millon, Grenoble 2018.

⁵⁴⁸ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 10.

⁵⁴⁹ Ivi, p. 11.

⁵⁵⁰ Ivi, p. 17.

dell'estensione, sono rigettati al di fuori della sostanza pensante, l'originalità di de Biran consiste, agli occhi di Henry, non tanto nell'aver contrapposto una filosofia della *praxis* all'universo contemplativo del cogito, ma, piuttosto, nell'aver dimostrato che l'*effort primitif* del corpo, il suo potere di produzione, non si distingue in nulla dall'essere dell'*io penso*.

Questa la lezione essenziale che Henry invita a ritenere della teoria ontologica dell'azione: il movimento soggettivo, strappato all'orizzonte dell'essere trascendente dal quale si proverebbe invano a farlo dipendere, si identifica con l'essere reale del corpo e non più con il suo mero simulacro.

Da cui, l'idea che l'ego agisca direttamente sul mondo, senza ricorrere, nell'effettuazione del suo movimento, al corpo come se fosse il depositario di una qualche volontà. «*Nos actions*» – insiste Henry – «*s'accomplissent sans que nous ayons recours à notre corps comme à un moyen. [...]* L'ego est lui-même ce corps, lui-même ce mouvement, lui-même ce moyen»⁵⁵¹.

E qui è chiaro che sono i termini dell'*Ich kann* di Husserl a essere messi in questione dal «*Je peux*» d'ispirazione biraniana. Nel ridefinire il corpo come potere originario coincidente con la vita trascendentale dell'ego, Henry è intenzionato a scardinare l'idea che i fenomeni cinestesici derivino da una costituzione in senso husserliano. Se “io posso” percepire, agire e trasformare il mondo ambiente circostante non è perché il corpo è il veicolo del mio movimento, il correlato della mia attività intenzionale. Piuttosto, «l'être de ce dernier doit [...] échapper à toute constitution pour être identifié avec le pouvoir de constitution lui-même»⁵⁵². Detto altrimenti, se il movimento di una mano può essere diretto su noi stessi e sulle cose non è forse in virtù di un sapere primordiale, di una potenzialità motrice inscritta, *ab origine*, nella nostra corporeità soggettiva?

Una soluzione, quella per la quale propende Henry sulla scorta di de Biran, che consentirebbe di ovviare, a un tempo, alle aporie dell'empirismo e dell'intellettualismo, due posizioni filosofiche che, nel provare a spiegare il movimento, in un caso, attraverso la sensazione muscolare e, nell'altro, attraverso l'intelligenza rappresentativa, avrebbero disconosciuto il suo modo di donazione interna, l'immediatezza della sua rivelazione a sé.

Non che il *Leib* husserliano non trovi il suo diritto di cittadinanza nella “nuova” filosofia dell'azione. Il fatto è che occorre mostrarne la natura derivata, la secondarietà rispetto al corpo assoluto a partire dal quale tutto comincia. È allora un'architettura triadica quella che *Philosophie et phénoménologie du corps* mette in scena, per rendere ragione della maniera in cui la *conoscenza* interna trascendentale, lungi dall'ignorare l'essere del mondo, contenga, piuttosto, in sé, la sua

⁵⁵¹ Ivi, p. 83.

⁵⁵² Ivi, p. 84.

verità. In termini henryani, a rappresentare l'*alpha* e l'*omega* della nostra esperienza del mondo è precisamente il corpo soggettivo trascendentale – quello che in *Incarnation* sarà anche nominato *chair originaire* – che ci si rivela nel *pathos* dello sforzo, nel sentimento immediato dell'azione. Tutto ciò che l'ego tocca o vede e che si offre come oggetto di una riflessione tematica, deve il suo manifestarsi all'insieme dei poteri appartenenti a tale sfera di immanenza assoluta.

Ora, ciò che è più interessante notare è che il corpo, che si potrebbe ormai definire costituente, non è sprovvisto d'intenzionalità, ma, al contrario, parrebbe possedere un'«intentionnalité *sui generis*»⁵⁵³ diretta verso un elemento trascendente da non confondere con il contenuto di una conoscenza teorico-rappresentativa. Il carattere peculiare di tale intenzionalità motrice risiede nel fatto che l'azione, nel trascendersi, resta presso di sé senza, tuttavia, «se manifester en personne dans le monde»⁵⁵⁴.

Ecco il momento nel quale la fenomenologia di Henry prova a restituire l'intellegibilità della relazione tra la vita immanente e l'esteriorità mondana. Nell'effettuazione del suo movimento, il corpo soggettivo incontra un «terme résistant à l'effort»⁵⁵⁵ ed esperisce, così, il mondo, precisamente in qualità di suo *continuo resistente*. Ma la trascendenza di cui si tratta, questo affiorare di un'impronta d'alterità nella fortezza dell'ego, non assomiglia a una sostanza che resiste in termini di spazialità oggettiva. A conferire al mondo il suo statuto “reale” è il suo darsi fenomenale, il suo modo specifico di resistere al soggetto.

Il “secondo” corpo della triade è così annunciato e non senza una certa esitazione da parte di Henry: «nous comprenons bien la dualité de cette révélation et de cette manifestation, mais nous ne voyons pas pourquoi ce qui se révèle originairement à nous et l'être transcendant [...] nous apparaissent comme une seule et même chose, à savoir comme l'être même de notre corps»⁵⁵⁶. Insomma, la questione è sempre la stessa e non fa che riflettere, sul piano specifico della corporeità, le criticità generate dal dualismo ontologico henryano. Dopo aver assegnato uno statuto fondativo al corpo inapparente, Henry non può affermare, sfidando l'evidenza, che quell'essere trascendente, che pur designiamo come “nostro”, appartenga a una regione assolutamente eterogenea. La posta in gioco è

⁵⁵³ Ivi, p. 99. Si ritiene opportuno, per un approfondimento rispetto al significato che Henry conferisce all'intenzionalità motrice, riportare questo passaggio tratto dalla *Conclusion* di *Philosophie et Phénoménologie du corps*: «L'action ne se confond certes pas avec l'intention, elle s'en sépare en ceci qu'elle implique l'intervention du corps, mais le corps qui agit n'est ni le corps représenté, ni le corps organique, c'est le corps absolu et, par suite, l'action n'est rien d'autre qu'une modalité de la vie de la subjectivité absolue. Bien qu'elle ne soit pas l'intention, l'action n'en est pas moins intentionnelle. Dans le processus de l'action [elle] reste intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle se maintient près de soi dans une sphère d'immanence, sans “sortir” jamais d'elle-même pour aller en quelque sorte se manifester en personne dans le monde, car, encore une fois, elle n'est pas une vie qui se représente à elle-même, mais une vie qui agit». (Ivi, p. 279).

⁵⁵⁴ Ivi, p. 279.

⁵⁵⁵ Ivi, p. 101.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 163.

alta poiché, attraverso questa seconda tappa della costituzione, ne va, nientedimeno che del «grand problème des existences»⁵⁵⁷. E il *dehors*, inutile ricordarlo, è, per la *phénoménologie matérielle*, strada sdruciolevole e piena di rischi. Persino comprensibile, allora, che l'analisi si complessifichi al punto da divenire, tutto a un tratto, meno fluida, meno immediata.

Consapevole delle difficoltà del caso, Henry rassicura, tuttavia, di avere ormai tutti gli elementi per mostrare la conciliabilità tra il corpo soggettivo e quello che viene adesso definito *corps organique*. La soluzione è proprio nel *continuo resistente*, o, per meglio dire, nel differenziarsi, in seno alla sua omogeneità ontologica, di una regione peculiare che partecipa della sfera immanente e potrebbe considerarsi dunque un'«estensione interiore» dell'essere trascendente.

In altri termini, se in ciò che resiste, in senso assoluto, al movimento soggettivo è individuato il fondamento fenomenologico del mondo e dei corpi estranei in generale, in questa porzione di trascendenza che, al contrario, cede all'*effort*, risiede il fondamento del *corps propre*. Quasi come se la necessità di restare fedele al principio incontrovertibile secondo il quale «Je ne vois jamais mon corps de l'extérieur parce que je ne suis jamais à l'extérieur de mon corps»⁵⁵⁸ conducesse Henry a optare per un sistema capace di concedere qualcosa all'esteriorità senza, tuttavia, dover uscire dallo spazio della costituzione originaria.

È in effetti una sorta di esteriorizzazione interna, un'estasi che non fuoriesce dalla pura interiorità, quella alla quale si assiste a questo livello. Situato al confine tra i due modi dell'apparire, il *corpo organico* resta attraversato dalla *tension latente* del movimento che vivifica la soggettività assoluta e trova solo in essa il suo fondamento. A dire il vero, il confine è labile e si fa fatica a comprendere in che misura i modi di manifestazione di questa unità organica si distinguano dalla corporeità soggettiva. Ancor più se si considera che, a volersi attenere alla descrizione di Henry:

- 1) I suoi organi non fanno parte dell'estensione.
- 2) Il loro modo di apparire differisce da quello delle componenti anatomiche che le scienze assumono a oggetto di studio poiché essi si donano a noi come una regione di cui abbiamo una conoscenza interna in virtù del potere che vi esercitiamo.
- 3) L'insieme delle membra di cui disponiamo non è una massa amorfa e indifferenziata poiché a garantirne l'unità è il comune riferirsi all'immediato movimento del corpo soggettivo.
- 4) Se l'unità del corpo trascendente deriva dall'unità della vita assoluta è allora la solidarietà tra i due corpi a costituire un unico sistema.

⁵⁵⁷ Ivi, p. 168

⁵⁵⁸ Ivi, p. 165.

E d'altronde, la conclusione di questo articolato ragionamento parrebbe confermare lo statuto ambiguo del corpo organico, di cui l'annunciata partecipazione alla regione trascendente resta interamente subordinata alla sua complicità con l'*io posso* originario: «*L'interprétation du corps organique comme ensemble de tous nos organes, c'est-à-dire de l'unité de notre corps transcendant, va précisément nous montrer que cette unité n'est rien d'autre que l'unité transcendantale de l'être originaire du corps subjectif*»⁵⁵⁹.

Il fatto è che, agli occhi di Henry – e questo sarà il punto cruciale della sua rilettura di *Marx* – separazione vuol dire alienazione. L'oggetto, in quanto trascendente, resta sempre passibile, in linea di diritto, di essermi sottratto. Se lo spazio aperto dallo sguardo della teoria permane quello di un'universalità oggettiva, lo stesso non accade quando si assume come punto di partenza della riflessione la *praxis* soggettiva, «cette tension vécue d'une existence enfermée dans l'épreuve de son acte et coïncidant avec son faire»⁵⁶⁰. È solo allora che il corpo – come de Biran e un "certo" *Marx* purificato dall'ideologia marxista⁵⁶¹ avrebbero capito – potrà apparire nella sua natura inespropriabile. Da cui, la necessità di fare del *corpo organico* il termine trascendente di un'appercezione interna e immediata dell'ego. Quella che si staglia in seno al *continuo resistente* altro non sarebbe che la scissione tra il *pathos* della vita e l'*ek-stasi* del mondo. A metà strada tra i due poli, lo spazio del *corps propre* si configura come un'esteriorità *sui generis* che, se non si confonde con quella mondana, è precisamente perché non deve il suo manifestarsi a un atto rappresentativo. Ecco, allora, dove andrebbe cercata la vera dualità, in questa terza dimensione della corporeità che, al contrario, esiste a titolo di rappresentazione dell'esperienza interna trascendentale e corrisponde a un livello di conoscenza di secondo grado. A differenza del *corpo organico*, che non può donarsi attraverso una molteplicità di aspetti infinitamente variabili poiché se ne possiede un sapere immediato ed esente da errori, il *corps-objet*, trascendente, per così dire, in senso forte, ci si manifesta alla stessa maniera degli altri corpi cosali del mondo.

Insomma, Henry non vuole lasciare impensata la difficoltà che, alla luce di una teoria dell'azione così strutturata, potrebbe nascere al momento di dover motivare lo spostamento del corpo nello

⁵⁵⁹ Ivi, p. 171.

⁵⁶⁰ M. Henry, *Le concept de l'être comme production* (1973), in *Phénoménologie de la vie. De l'art et du politique*, vol. III, Puf, Paris 2004, pp. 9-40, cit., p. 33.

⁵⁶¹ Nel suo *Marx* del 1976 Henry muove una violenta critica all'ideologia marxista, concepita come un insieme di controsensi che sono stati costruiti sul pensiero di Marx e che ne avrebbero occultato le tesi fondamentali. Lo scopo che il fenomenologo si propone è quello di ricostituire l'unicità del progetto filosofico di Marx che resta intimamente legato alle sue analisi economico-politiche. Sul tema si rimanda a P. Ricoeur, *Le Marx de Michel Henry*, in «Esprit», 10 (1978), pp. 124-139; R. Kühn, *Lecture de Marx et critique de l'économie chez Michel Henry*, «Revista Portuguesa De Filosofia», 65 (2009), pp. 87-111; P. Corcuff, *Le Marx hérétique de Michel Henry: fulgurances et écueils d'une lecture philosophique* in «Actuel Marx», 55 (2014/1), pp. 132-143. Si segnala, inoltre, il primo numero della rivista consacrata a Michel Henry: J. Leclercq (dirigé par), *Lectures du Marx de Michel Henry*, in «Revue Internationale Michel Henry», 1 (2010), Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve.

spazio del mondo fisico. Detto altrimenti, come può il corpo vivente agire su quel corpo-oggetto in sé sprovvisto dell'essenza propria della vita?

A porsi dalla giusta prospettiva, si tratterebbe di un falso problema la cui risposta è già contenuta nei presupposti sui quali è stata rifondata la fenomenologia del corpo.

Malgrado le apparenze, l'utilizzare, l'andare verso, l'allontanarsi non appartengono – insiste Henry – alla situazione del corpo-oggetto poiché si tratta di determinazioni che corrispondono, in realtà, alle differenti intenzionalità attraverso le quali si esprime la vita assoluta del corpo soggettivo.

Per quanto condivida la medesima fenomenalità degli altri corpi mondani, quel corpo che si offre alla percezione esterna nella sua oggettività e continua, nondimeno, a essere *proprio*, non possiede uno statuto autonomo:

Notre corps objectif n'est pas du tout un objet quelconque, sa situation présente, au même titre que n'importe laquelle de ses propriétés ontologiques, un caractère propre qu'elle emprunte en fait à la situation du corps absolu. Car même dans notre représentation, notre corps ne se présente pas comme un pur être-là, posé dans un simple rapport de juxtaposition avec des choses [...] ⁵⁶².

Il velo di mistero, che avvolgeva l'originario indicibile e irrapresentabile, non è del tutto squarciato. Quando, all'incontro del mondo, la vita assoluta si trova in qualche modo costretta a concedere qualcosa di sé, non la fa barattando il suo silenzio fenomenologico con l'insignificante frastuono del *dehors*. Dietro quell'occhio che vede o quella mano che afferra, atti che si è comunemente portati a riferire al corpo visibile, tutto il potere dell'esperienza soggettiva corrispondente. L'intenzionalità motrice, che pur la fenomenologia storica avrebbe interpretato come passaggio dall'interno all'esterno, resta presso di sé durante tutto il processo dell'azione ed è solo in virtù dei suoi poteri originari ch'essa si configura come la condizione di possibilità del costituirsi del corpo-oggettivo.

Per dirla con *Incarnation*: «en ma chair, je suis la vie de mon corps organique, je suis aussi celle du monde. C'est en ce sens originel, radical, que le monde est le monde-de-la-vie, une *Lebenswelt*» ⁵⁶³.

La ridefinizione dell'azione, che assume le sembianze di un auto-movimento dal quale è esclusa ogni separazione da sé, consente dunque a Henry, di risolvere la grande aporia che, a suo dire, sarebbe emersa dalla teoria husserliana e merleau-pontyana della costituzione del *corpo proprio*: aver descritto l'incarnazione come una sorta di “animazione” intenzionale, come operazione di una psiche, incaricata di dotare di vita e movimento un corpo esteso. Da dove, più in generale, l'errore? Precisamente dal disconoscimento del primo corpo della triade nonché della *chair* originaria e non costituita.

⁵⁶² M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 265.

⁵⁶³ Id., *Incarnation*, cit., p. 216.

5.4 «L'illusion du je peux» e il problema della libertà

Si è già avuto modo, a proposito della questione della reversibilità, di porre in rilievo la prospettiva critica con la quale Henry interpreta l'esperienza della mano che, nel toccare se stessa, sarebbe all'origine della costituzione del *Leib* così come del *Körper*.

Un fenomeno nel quale, a sfumare, sarebbe il confine tra *corps chosique* e *corps de chair*⁵⁶⁴, considerati, entrambi, corpi visibili, tangibili e passibili, dunque, di essere conosciuti attraverso una percezione esterna. Nel rapporto tra toccante e toccato è proprio l'immanenza carnale che abita il poter-toccare e che sola lo rende possibile ed effettivo a venir messa tra parentesi. Tutto il lavoro «genealogico» di Henry, da *Philosophie et Phénoménologie du corps* a *Incarnation*, consiste nel rimontare all'intellegibilità dell'auto-rivelazione della carne che prescinde dall'intermediazione dei sensi e dalla contingenza delle circostanze. Il rapporto con l'essere trascendente è piuttosto una necessità ontologica, che deriva dalla solidarietà immediata del mondo con il movimento del corpo trascendentale.

Ma è bene precisare che se, in Maine de Biran, l'*effort* continua ad avere le sembianze di una volontà e nella descrizione del movimento sono i modi attivi della soggettività a essere privilegiati, Henry si propone di integrare l'ontologia biraniana con una teoria che sia capace di rendere ragione della passività intrinseca dell'ego: «*Activité et passivité sont [...] deux modalités différentes d'un seul et même pouvoir fondamental qui n'est rien d'autre que l'être originaire du corps subjectif*»⁵⁶⁵. La relazione dell'*io posso* al termine che gli resiste è un'esperienza subita poiché nella sua azione motrice, l'ego, lungi dall'essere l'origine dei suoi poteri, se ne trova già da sempre investito. Investitura di cui la carne "illacerabile" serba in sé la memoria ed è pertanto in condizione di agire sulla base di un *souvenir du monde* cioè di un sapere *a priori* delle sue forme e delle sue determinazioni, anteriore a ogni *Sinngebung*. Tutto è già dentro l'azione immanente che, a sua volta, è già dentro la vita assoluta senza la quale nessun potere della nostra carne sarebbe in grado di dispiegarsi.

Ma se, a volersi attenere alle parole di Henry, «tout pouvoir se heurte en lui-même à ce sur quoi et contre quoi il ne peut rien, à un non-pouvoir absolu»⁵⁶⁶, se, in altri termini, è un'impotenza radicale il tratto distintivo di ogni potere, quale spazio per la libertà?

Un esemplificativo passaggio di *Incarnation* – uno dei pochi ad affrontare esplicitamente la questione – prova a rispondere non senza destare un certo attonimento:

⁵⁶⁴ Ivi, p. 222.

⁵⁶⁵ Id., *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 226.

⁵⁶⁶ Id., *Incarnation*, cit., p. 248.

L'immanence de la vie en tout vivant ne confère pas seulement à celui-ci la détermination phénoménologique originaire et essentielle d'être un Soi charnel, elle fait de lui un «je peux effectif et réel. Ce «Je peux» qui peut se mettre en œuvre et se mouvoir soi-même en soi, qui habite chacun des pouvoirs de notre chair, faisant de celui-ci à son tour un pouvoir réel, capable de s'exercer quand et aussi souvent qu'il le veut: libre. [...] La liberté est un pouvoir [...] permanent, incontestable, irréductible, invincible, dont notre corporéité originaire porte le témoignage en chacun de ses actes ou de ses mouvements. [...] *La liberté est le sentiment du Soi de pouvoir mettre en œuvre soi-même chacun des pouvoirs qui appartiennent à sa chair*⁵⁶⁷.

A leggere queste parole sembra quasi che ogni manifestazione dell'esistenza umana venga ricondotta, malgrado le reticenze di Henry ad ammetterlo, a una sorta di Alterità invisibile che, un po' come *Autru* in Lévinas, limita e costituisce, allo stesso tempo, la libertà dell'io. È l'iperpotenza della vita che, nel generare se stessa, si configura come la condizione originaria dell'immanente sentirsi vivere della carne. Da questo punto di vista, la pretesa identificazione che Henry stabilisce tra l'auto-rivelazione della vita e l'essenza dell'ego, come coincidenza tra il provante e ciò che è provato, sarebbe, a ben guardare, fittizia. E in effetti, se il vivente, che non è all'origine dei suoi poteri, può venire a sé solo in quanto è assegnato al suo essere, suscitato, per così dire, da un'affezione primaria, non è l'ego trascendentale a essere originario, quanto, piuttosto il «Moi» che subisce, passivamente, l'autonomo movimento della *vie*.

Come nota Jean-François Lavigne, lungi dal possedere uno statuto fenomenologico indipendente, l'ego sarebbe un «dérivé de troisième rang»⁵⁶⁸, precisamente perché, prima di porsi dinanzi a se stesso e potersi affermare come un *Io posso*, dev'essere stato dotato dei suoi poteri dal «s'éprouver soi-même» dell'Affettività trascendentale e, solo allora, è in condizione di appropriarsene e di agire *come se* ne fosse esso stesso responsabile.

Il rifiuto henryano dell'etero-affezione sarebbe, di conseguenza, soltanto apparente come testimonia la nozione di libertà che, in maniera paradossale, viene fatta derivare dalla passività ontologica originaria del *Moi* rispetto all'essere che lo precede e ne costituisce il fondamento. Più che l'esteriorità trascendente, la prima resistenza che l'*effort* incontra parrebbe, in effetti, quella della vita assoluta verso la quale ogni potere *non può nulla*⁵⁶⁹. È la condizione permanente di questa impossibilità primitiva a determinare le dimensioni attive del sé vivente, delle quali è nondimeno rivendicato da Henry il carattere di irriducibilità e incontestabilità. Tutto accade, cioè, come se il

⁵⁶⁷ Ivi, pp. 261 e 262.

⁵⁶⁸ J.-F. Lavigne, *Souffrance et Ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendantale de l'ego*, in «Cahiers philosophiques», 126 (2011/3), pp. 66-81, cit., p. 76.

⁵⁶⁹ Interessante, a questo proposito, l'interpretazione proposta da Gregori Jean, il quale legge nella revisione henryana del rapporto tra forza e resistenza di Maine de Biran, un tentativo di pensare l'atto non tanto, o almeno non primariamente, come resistenza a un termine esteriore quanto, piuttosto, alla vita come *obstacle-organe* che «résiste intrinsèquement et a priori à toute action», G. Jean, *Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ? Réflexions autour de Michel Henry*, in «Alter», 21 (2013), Vrin, Paris, pp. 101-115, cit., p. 110.

significato pratico e carnale attribuito all'agire dipendesse da un *Je peux* che si attualizza e diviene effettivo solo in virtù di un *Je ne peux pas* di cui l'*être rivé à la vie* rappresenta l'archi-fatto.

Se già *Philosophie et phénoménologie du corps* tacciava de Biran di essersi limitato a un'interpretazione dell'ego come soggetto dell'*effort*, ma continuava, comunque, ad assegnare una certa autonomia ai poteri del *corps subjectif*, *Incarnation* pare voler trasporre, dunque, la teoria dell'azione sul piano di una passività ancor più radicale.

La motricità egologica sembra perdere, in effetti, quell'intenzionalità che Henry le aveva riconosciuto nel suo *Essai sur l'ontologie biranienne*, poiché ogni potersi-muovere si trova adesso subordinato a un presupposto anteriore alla spontaneità dell'io: la forza a-soggettiva e illimitata della vita, della quale ci si ritrova interamente posseduti. Ciò che ne consegue è una libertà che, in un senso positivo quanto illusorio e derivato corrisponde al libero esercizio dei poteri del proprio corpo e, in un senso negativo ma, stavolta, originario, consiste nell'impossibilità di disfarsi del peso di essere donati a se stessi. L'illusione dell'io posso nasce precisamente quando a essere obliata è la condizione trascendentale che sola alimenta ogni nostra azione e nella quale risiede l'inalienabile sentimento di potere e, soprattutto, di «*pouvoir toujours de nouveau*»⁵⁷⁰.

E in effetti, se, in *Incarnation*, Henry ribadisce che «*tout sentiment de l'action est en réalité [...] un sentiment d'effort*» (da intendersi, quest'ultimo, come la modalità privilegiata della nostra affettività), è perché l'effettuazione concreta dell'atto si dà nel momento in cui, nel farsi carico dei poteri ricevuti, ci si strappa dalla passività originaria e li si mette in opera a partire da sé senza, tuttavia, abbandonare il suolo dell'immanenza.

Essere consegnati alla vita, entrare in possesso di sé sperimentando, affettivamente, la propria individualità come irriducibile libertà di essere, sempre, in condizione di agire. Ecco in che misura la *chair*, che prova, a un tempo, se stessa e l'essere trascendente, che sopporta il peso ontologico dell'origine, che «non mente» nel suo *impressionarsi*, si slancia con la velocità di un *lampo* e rivela, così, la vera essenza della *praxis* vivente:

Rien n'existe ni ne subsiste – si legge in *Préalables philosophiques à une lecture de Marx* – si ce n'est tenu dans la main de la praxis, au contact du feu brûlant de la vie. Que celle-ci relâche un instant son effort, les ports s'ensablent, on l'a dit, tout déperit, et la mort s'installe partout⁵⁷¹.

Trascendenza e morte. Quel binomio che avrebbe segnato la storia della tradizione filosofica occidentale, è così demolito da Henry che, nel ricondurre l'azione al principio dell'auto-fenomenalizzarsi della vita, ne libera un senso nuovo, irriducibile alla messa in opera di un'intenzionalità oggettivante. Il rischio di ripiombare in un nuovo monismo, quello, per l'appunto,

⁵⁷⁰ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 262.

⁵⁷¹ Id., *Préalables philosophiques à une lecture de Marx* (1983), in *Phénoménologie de la vie. De l'art et du politique*, vol. III, cit., pp. 41-75, citata p. 61.

dell'esperienza interna trascendentale, resta, senza dubbio, presente. Ma queste riflessioni rappresentano una testimonianza di quanto, almeno in linea teorica, il rigetto della fenomenologia estatica non si traduca nell'esclusione di ogni tipo di relazionalità con l'essere trascendente.

La teoria del continuo resistente ha mostrato la possibilità di un rapporto peculiare con l'esteriorità, che se può essere definita *reale*, è solo in quanto partecipa della vita immanente del corpo soggettivo. Tutto accade, cioè, come se l'assenza di separazione contenesse già in sé le condizioni del darsi della distanza, come se la *chair* originaria, senza uscire da sé, fosse, essa stessa, la trascendenza del corpo oggettivo.

Alcune questioni restano, tuttavia, aperte. Una su tutte, quella che, evidentemente, nasce al momento di dover spiegare in che modo, data l'ambiguità di questa relazione senza alterazione, di questo movimento senza uscita *hors de soi*, sia pensabile qualcosa come l'intersoggettività. Se, a voler seguire la prescrizione dell'*Essence de la manifestation*, «La solitude est l'essence de la vie»⁵⁷², se nessuna differenza ha il potere di scalfire l'identità, la presenza di *Autrui* si annuncia, senz'altro, come problematica.

5.5 Dalla V Meditazione al pathos-avec

Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même⁵⁷³.

Paradoxalement, c'est en tant qu'*alienus* étranger et autre que l'homme n'est pas aliéné⁵⁷⁴.

Due affermazioni, l'una tratta dall'*Être et le néant*, l'altra da *Autrement qu'être*, che Michel Henry – è indubbio – avrebbe avuto una certa difficoltà a sottoscrivere. Di *Autrui*, nell'*Essence de la Manifestation*, soltanto qualche riferimento sporadico. In *Philosophie et phénoménologie du corps*, un timido, quanto significativo indizio:

La philosophie de la subjectivité, et elle seule, peut soumettre à l'appréciation de l'éthique l'élément même de l'action, l'analyse ontologique du corps subjectif, et elle seule, peut donner un sens à cette affirmation inouïe: *les corps seront jugés*⁵⁷⁵.

I corpi saranno giudicati. Quasi a voler annunciare, citando, *en passant*, la frase di Rimbaud, il progetto di una fondazione etica, che non potrebbe radicarsi altrove se non nella teoria ontologica del corpo soggettivo. Come se, prima di poter procedere con un'indagine approfondita del fenomeno intersoggettivo, Henry invitasse il lettore a seguirlo nella sua opera di decostruzione delle modalità classiche di intendere l'incarnazione. Solo una volta liberato il campo da quei presupposti

⁵⁷² Id., *L'Essence de la manifestation*, cit., p. 354.

⁵⁷³ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 260.

⁵⁷⁴ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 99.

⁵⁷⁵ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 255.

filosofici che avrebbero condotto al primato di una coscienza astratta, legata estrinsecamente a un corpo esteso, sarà ammissibile mostrare in che misura «le besoin subjectif [...] s'offre aux catégories de l'éthique»⁵⁷⁶.

A dire il vero, sarebbe improprio sostenere che la questione dell'inter-relazione giochi un ruolo di primo piano all'interno della *phénoménologie de la vie*. E, in effetti, a volersi attenere all'opera edita di Henry, si dovrà attendere il saggio del 1990, *Pathos-avec*, contenuto in *Phénoménologie matérielle*, per assistere al concretizzarsi di quel proposito dichiarato, tra le righe, moltissimi anni prima. Un interesse tardivo, dunque, che avrebbe avallato l'ipotesi di un certo solipsismo intrinseco alla prima fase della speculazione henryana.

Rispetto alle filosofie di Sartre e di Lévinas, nelle quali è *Autruï* a muovere le fila del discorso, è indubbio che la medesima constatazione non potrebbe essere fatta valere per Henry, se non in maniera artificiosa. Tuttavia, condannare come solipsistico il gesto, inaugurato dall'*Essence de la manifestation*, di individuare nella pura esperienza di sé il tratto distintivo della soggettività vivente, sarebbe altrettanto pregiudizievole.

A rendere illegittimo tale rilievo critico, un primo e decisivo dato: i testi inediti sull'esperienza d'altri, scritti in un periodo compreso tra il 1945 e il 1950, che testimoniano di quanto il problema filosofico fosse particolarmente sentito da Henry, sin dagli esordi della sua riflessione. È sullo sfondo della più generale confutazione del “monismo ontologico” della tradizione che queste note⁵⁷⁷ tracciano la genesi di una nuova modalità di intendere la relazione etica e anticipano molti degli aspetti che sarebbero stati oggetto, a cinquant'anni di distanza, di un'elaborazione sistematica.

Di seguito, il programma che il giovane Henry si proponeva di seguire:

Expérience d'autrui.

Le schéma de mon analyse de l'expérience d'autrui est le suivant:

1/ Critique du raisonnement par analogie et de Hegel, Sartre, Scheler. (+ théorie classique: panthéisme, sympathie, etc.).

2/ Il y a une expérience directe d'autrui.

Cette proposition paraît invraisemblable mais la thèse inverse ne l'est pas moins (l'alter ego est une conjecture).

— Pourquoi cette thèse paraît[-elle] invraisemblable?

À cause du monisme ontologique⁵⁷⁸.

Alla *pars destruens*, volta a smascherare le aporie delle classiche soluzioni offerte dalla fenomenologia storica per superare il solipsismo, avrebbe dovuto far seguito una *pars costruens*,

⁵⁷⁶ Ivi, p. 306.

⁵⁷⁷ Le note sono state di recente pubblicate nel secondo numero della «Revue Internationale Michel Henry». Si veda J. Leclercq (édité par), *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, «Revue Internationale Michel Henry», 2 (2011), Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 71-120.

⁵⁷⁸ M. Henry, Ms C 9-471-2964.

quella, per l'appunto, riguardante la proposta di un'esperienza diretta d'altri o - come specificato in un'ulteriore nota - di un'«*expérience metaphysique d'autrui*»⁵⁷⁹.

Quale l'errore comune perpetrato dalle filosofie della trascendenza? La risposta, arrivati a questo punto dell'indagine, non meraviglia: aver provato a costituire l'alter ego sulla base della mediazione del mondo. È da un'altra angolazione, del tutto coerente con le linee fondamentali della sua fenomenologia, che Henry s'interroga sulla questione: è ancora sullo sfondo dell'interiorità radicale, dell'assenza di distanza e separazione, che occorre recuperare il vero senso della relazione all'alterità. L'inversione di tendenza è radicale. Proprio in quei luoghi dai quali la tradizione filosofica ha stimato di dover uscire per salvare l'ego dal suo isolamento, abita, secondo Henry, la risposta: «*le couple sujet-monde est la solitude même; ce qui en fait sortir, c'est l'intériorité, la subjectivité [...]*»⁵⁸⁰.

Una convinzione che, ben prima della pubblicazione dell'opus magnum del '63, era dunque già radicata nelle premesse teoriche della fenomenologia della vita assoluta ma, sorprendentemente, sarebbe stata rielaborata in maniera esplicita solo a partire dagli anni '90. Sarà, in particolare, il dialogo critico con le *Méditations cartésiennes*, a offrire, a Henry, le condizioni per definire la specificità della sua proposta etica. In *Pathos-avec*, saggio interamente consacrato alla V *Meditazione*, molte delle intuizioni giovanili contenute nei testi inediti, vengono recuperate e riorganizzate.

Sin dall'*incipit* si ha come l'impressione di ritrovare quell'aria di famiglia, che tiene uniti Henry, Sartre e Lévinas, nel rimprovero pressoché comune rivolto al loro *maître à penser*. Tre sono gli assunti del modello intersoggettivo elaborato da Husserl che ne determinerebbero l'inaccettabilità.

Il primo presupposto è che l'*alter* non esisterebbe se non in virtù dell'esperienza esclusiva che l'ego ne può avere. A voler parafrasare il §42 delle *Meditazioni*: l'esperienza dell'estraneità è già un fatto trascendentale della mia sfera fenomenologica⁵⁸¹. Il secondo presupposto, riguarda il modo di donazione dell'altro: l'intenzionalità. Agli occhi di Henry, Husserl si sarebbe limitato a trasporre lo stesso principio valido per rendere ragione di ogni esperienza in generale alla questione specifica dell'alterità. Dal che consegue l'ultimo presupposto: in quanto mirato come "altro", come correlato intenzionale, esso permarrebbe un'irrealtà noematica.

In sostanza, questa prima fase dell'argomentazione decostruttiva non si distanzia troppo dai precedenti rilievi critici mossi da Lévinas e da Sartre. *Autrui* - aveva insistito Lévinas - eccede la logica, mentre la costituzione dell'alter-ego passa, in Husserl, per il ricorso alla medesima

⁵⁷⁹ Id., Ms C 9-471-2970.

⁵⁸⁰ Id., Ms A 4-22-500.

⁵⁸¹ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 140-141.

esperienza coscienziale implicata nella costituzione d'oggetto. Prima dell'intervento di ogni atto di riflessione - ribadiva Sartre - la soggettività esperisce, sotto lo sguardo d'altri, la propria sostanziale vulnerabilità, scopre di essere senza difesa, di avere un corpo che può essere ferito.

Non è la mediazione percettiva- conferma Henry- sono, piuttosto, le leggi del desiderio, del soffrire e del gioire a guidare la dinamica intersoggettiva. Il fallimento della riduzione dell'essere reale dell'altro a una presentazione noematica *hors de moi*, come se fosse un percepito qualunque, risiede nell'aver obliato che «celui-ci [...] est cette blessure que je suis ou l'ivresse d'une modification réelle de ma vie transcendantale elle-même»⁵⁸².

E, in effetti, se ci ponessimo al di qua dell'intenzionalità, al di qua dell'apertura coscienziale sull'alter come su ciò che è, in primo luogo, visto, a cosa somiglierebbe l'esperienza d'altri tale quale ciascuno la prova in se stesso?

Désir allant vers une sorte de réponse ou non, émotion devant la réciprocité de ce désir, sentiment de la présence ou de l'absence, solitude, amour, haine, ressentiment, ennui, pardon, exaltation, tristesse, joie, émerveillement, telles sont les modalités concrètes de notre vie en tant que vie avec l'autre, en tant que pathos avec, que sym-pathie sous toutes ses formes. De tout cela que dit la *cinquième Méditation cartésienne* de Husserl? Pas un mot⁵⁸³.

Lungi dal poter essere la chiave di volta per la determinazione dell'alter ego, la percezione ne ostacola, al contrario, l'intellegibilità della donazione. Per Henry, la grave falla della quinta *Meditazione* è proprio qui, nell'aver lasciato che un presupposto in sé inaffettivo potesse oscurare la concretezza della "vita interpatetica". Più nello specifico, la genesi del problema dimorerebbe in quella delimitazione della sfera del *proprio*, non sufficientemente indagata in se stessa ma, all'inverso, analizzata a partire dal mondo. In altri termini, dopo aver proceduto a epurare l'orizzonte d'esperienza dell'ego da ogni riferimento all'estraneità, il mondo torna a essere incluso, a titolo di fenomeno trascendentale, nella mia sfera appartentiva.

Dalla prospettiva di Henry il paradosso è evidente: al posto di essere interrogato nelle condizioni di possibilità del suo rivelarsi, l'ego intraprende un percorso di auto-costituzione che si trova interamente fondato sul modello della percezione e interpella una serie di elementi già costituiti, decaduti, cioè, dalla loro donazione originale. Da cui, una serie di interrogazioni sull'esperienza d'altri che muovono non tanto dall'Io posso originario, quanto da un ego di secondo grado, colto come corpo-organico (*Leib*), come unità psico-fisica già data. La struttura circolare dell'argomentazione husserliana è presto smascherata. Quando l'altro appare nella mia sfera primordiale gli conferisco il senso di organismo vivente quale io sono, in virtù di una trasposizione

⁵⁸² M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, cit., p. 156.

⁵⁸³ Ivi, p. 140.

apperceputiva che si istituisce sulla base della rassomiglianza tra i due corpi. È qui che Husserl presupporrebbe ciò che vuole spiegare:

C'est seulement parce que l'autre corps est perçu comme un organisme — sans que je sache pourquoi puisque je n'habite pas en lui — c'est seulement parce que cette perception de l'autre comme corps psychique est présumée qu'est déduite la nécessaire transposition aperceptive qui va lui conférer par ressemblance et analogie ce sens d'être un organisme tel que le mien⁵⁸⁴.

Dietro quell'apparizione che pur sembrerebbe così peculiare, nessun enigma. L'accoppiamento, avverrebbe, in sostanza, tra due oggetti: l'ego intramondano che, in virtù della sua auto-oggettivazione, appare nella sfera primordiale come corpo organico, e l'alter ego come corpo esibito nell'orizzonte percettivo del primo. L'aspetto inedito della critica sollevata da Henry, se non risiede nella consueta obiezione mossa alla riduzione dell'alter al suo statuto oggettuale, è da ricercare precisamente a questo livello dell'argomentazione. Là dove per Lévinas e Sartre la riconduzione dello sguardo alla sfera di proprietà sarebbe superflua perché *Autrui* è fenomeno inderivabile, Henry individua l'errore di Husserl nell'assenza di radicalità del suo gesto. Una volta messo tra parentesi il mondo, a permanere non è un ego che sarebbe chiamato a sdoppiarsi per schivare il rischio del solipsismo. Occorre risalire più in alto fino a raggiungere l'ipseità radicale che si dona a sé, questo corpo soggettivo che non si mostra altrove se non in se stesso.

È solo da questo punto di partenza inaggrabile nonché dall'immanenza radicale della donazione auto-affettiva dell'ego che può darsi una possibile deduzione trascendentale dell'intersoggettività. L'intenzionalità fallisce allora due volte: quando prova, invano, a raggiungere l'altro e soprattutto, quando occulta la fenomenalità originaria dell'io.

Certo, Husserl non omette di rilevare che lo psichismo dell'altro è sempre co-dato e mai accessibile in sé, ma l'impossibilità di averne una percezione diretta -insiste Henry- deriva meno dal suo essere un "alter" trascendente, che dal suo statuto soggettivo.

Il principio dev'essere valido per entrambi i poli: «toute subjectivité entendue de façon originelle, qu'il s'agisse de celle de l'autre ou de la mienne, échappe par principe à l'intentionnalité, thématique ou non, active ou passive»⁵⁸⁵. Le tesi fondamentali di *Philosophie et phénoménologie du corps* parrebbero trovare, trasposte sul piano dell'esperienza d'altri, la loro puntuale attuazione. Ogni teoria dell'intersoggettività che pretenda di muoversi al di fuori del corpo immanente, soggettivo, a-cosmico, irrapresentabile, sarebbe destinata all'insuccesso.

La sfida di Henry non presenta, tuttavia, minori difficoltà. Ancor più se si considera che la *phénoménologie matérielle* non è disposta a grandi rinunce: occorre superare il solipsismo senza

⁵⁸⁴ Ivi, p. 147.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 152.

abbandonare il suolo della soggettività assoluta, sbarazzarsi del ragionamento per analogia senza disporsi su un piano differente da quello della radicale auto-affezione, superare il modello percettivo senza fare a meno della relazione.

La tesi avanzata è senz'altro originale: si tratta di mostrare la possibilità di un'intersoggettività in prima persona. Contro la comunità intermonadologica di Husserl, esito dell'articolata, quanto aporetica disamina condotta nella *V Meditazione*, Henry fa giocare la comunità inter-patetica. Comunità senza spazio né tempo nella quale la percezione non avrebbe alcun ruolo. Quasi come a voler dare un supporto concreto a questa esperienza, che, a prima vista, rischierebbe di essere poco intellegibile, Henry ricorre a un esempio: un gruppo di ammiratori di Kandinskij che, pur senza essersi mai visti o conosciuti, si trovano nondimeno uniti dall'universo invisibile della pittura e dall'impressione pura che il colore genera nella soggettività di ciascuno.

Nell'ammirare il *pathos* dell'opera, ispirata dall'io posso immanente del Corpo originale del pittore, i membri della comunità diverrebbero essi stessi tale *pathos*. Ma in che modo il passaggio dall'auto-affezione alla comunità si giustifichi è un aspetto che resta, per molti versi, nebuloso. Poco più avanti si comprende come in effetti il discorso si trovi fondato sul postulato attorno al quale ruota l'intera fenomenologia henryana: è la Vita trascendentale, nella prova che fa di sé, a costituire il Fondo dell'essere in comune.

Né l'alter che io stesso sono, né volto, né corpo visibile. Per Henry, *Autrui* è colui che condivide assieme a me il Fondo unico della vita, che si auto-affetta in entrambi: «La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même — mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond»⁵⁸⁶.

Associazione analogica, intenzionalità, corporeità oggettiva. È solo quando questi elementi verranno neutralizzati, o, meglio, subordinati al manifestarsi della pulsione originale della vita, che sarà possibile cogliere il senso dell'*a priori* universale dell'esperienza dell'altro. Compito arduo, che richiede uno sforzo notevole: quello di risalire ogni volta più su, sin dove l'invisibile somiglia sempre più a Dio e si fa fatica a comprendere se chi soffre davvero sia l'ego o la *Vie*.

Al termine della rilettura critica della *V Meditazione*, ecco quel che resta: «Phénoménologie de la perception, appliquée à autrui, en ce qu'elle a de propre et de monstrueux»⁵⁸⁷. Ci si può chiedere se interpellare, a mo' di *deus ex machina*, l'Archi-Vita per superare le evidenti difficoltà che comporta il dover conciliare l'auto-affezione immanente con un'esperienza comunitaria, non abbia qualcosa di altrettanto “mostruoso”. È forse la presa di coscienza della natura aporetica di un siffatto modello

⁵⁸⁶ Ivi, p. 178.

⁵⁸⁷ Ivi, p. 153.

che avrebbe condotto Henry ad abbandonare la redazione di un saggio del 1991, *Intersubjectivité pathétique*, destinato a prolungare il discorso iniziato in *Phénoménologie matérielle*⁵⁸⁸.

La portata dell'esperienza metafisica d'altri, tale quale era stata annunciata nelle note inedite di gioventù, sarà in effetti chiarita quando le intuizioni fondamentali del cristianesimo saranno esplicitamente recuperate nel passaggio dalla *phénoménologie de la chair* alla *phénoménologie de l'incarnation*. Senza voler esplorare quei luoghi in cui i confini della filosofia di Henry straripano nell'universo della teologia, basti segnalare che la possibilità trascendentale della relazione di un Sé con un altro Sé, verrà ripensata, a partire da *C'est Moi la Vérité* (1996), sullo sfondo del modello cristologico, nonché sulla base della relazione archetipale "Padre - Primo Vivente".

Dell'argomentazione strettamente fenomenologica di Henry non si può tuttavia disconoscere il merito essenziale: avere messo in rilievo le incongruenze del ricorso alla funzione noetico-noematica per affrontare la peculiarità dell'*essere-con*, indicando, nell'affettività, una strada alternativa di accesso ad altri.

Per quanto possa apparire estrema, l'affermazione secondo la quale è l'impossibilità stessa della percezione a rappresentare la condizione dell'essere in comune⁵⁸⁹, prova a restituire al *pathos* del rapporto quell'evidenza troppo spesso messa da parte nel nome di un'epistemologia disincarnata: «Avant de saisir intentionnellement l'autre comme autre, avant la perception de son corps et indépendamment d'elle, toute expérience d'autrui au sens d'un être réel avec lui s'accomplit en nous, sous forme d'affect»⁵⁹⁰.

D'altronde, che l'intenzionalità rappresentativa non potesse costituire il punto di snodo dell'intersoggettività era un'acquisizione alla quale, in modi diversi, Sartre e Lévinas erano già pervenuti. Sebbene, nel saggio del '90, Henry non faccia alcun riferimento a Sartre, nei manoscritti degli anni '50, i "Contresens" della relazione dialettica presentata nell'*Être et le néant* erano stati puntualmente denunciati. A titolo di esempio: «Sartre: traite l'autre comme objet, résultat de la dialectique hégélienne»⁵⁹¹, «chez Sartre [...] l'expérience d'autrui sera interprétée à partir de la réflexion, dans une philosophie de l'interprétation»⁵⁹² e ancora «Expérience d'autrui selon Sartre.

⁵⁸⁸ Si veda G. Jean, *Intersubjectivité pathétique. Nouvelle perspectives de recherche*, in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseau (éd.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, cit., pp. 291-306.

⁵⁸⁹ Scrive Henry: «On peut même concevoir que l'impossibilité de la perception soit la condition de l'être en commun. [...] C'est là un trait de ce que [Kierkegaard] appelle "l'étrange acoustique du monde spirituel" et qui veut que les lois de l'être en commun ne soient justement pas celles des choses, les lois de la perception» (*Phénoménologie matérielle*, cit., p. 154).

⁵⁹⁰ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, cit., p. 155.

⁵⁹¹ Id., Ms C 9-471-3011.

⁵⁹² Id., Ms C 9-471-2914.

[...] la façon dont autrui apparaît à un homme qui est classé dans une telle catégorie de désespérés»⁵⁹³.

Solo alcune delle molteplici note nelle quali il modello d'alterità sartriano parrebbe assunto come la vera antitesi della futura fenomenologia del *pathos-avec*. Ma è davvero di un'antitesi che si tratta?

Le analisi di Sartre - lo si è detto - prestano il fianco a interpretazioni spesso discordanti. E tuttavia, a rifiutarle in blocco, come pretende di fare Henry, ci si espone al pericolo di sconfessarne il contributo decisivo, che pur s'impone, in maniera surrettizia, in ogni fenomenologia, che voglia fare della prova affettiva dell'altro il suo baluardo.

Non che immanenza, auto-affezione, comunità dei viventi invisibili - tutti i termini attorno ai quali si snoda il discorso di Henry - trovino un corrispettivo nell'ontologia fenomenologica di Sartre. Eppure, sostenere che le nostre relazioni concrete con l'altro sfidano le leggi della percezione non equivale a dire che l'apparire dello sguardo è evento che accade a scapito dell'occhio e della sua usuale presa rappresentativa sugli oggetti mondani? «Mon appréhension d'un regard tourné vers moi» - aveva anticipato l'*Être et le néant* - «paraît sur fond de destruction des yeux qui “me regardent”»; si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux»⁵⁹⁴.

Non è questo un modo di rinunciare alla costituzione, in favore della messa in valore della presenza d'altri nelle profondità della propria vita affettiva, prima ancora che la sua apparizione oggettiva, nel bel mezzo del mondo fenomenale, ne riveli la forma?⁵⁹⁵

Lasciamo che a rispondere sia proprio *Phénoménologie matérielle*:

Quand les vivants se regardent [...] une nouvelle dimension d'expérience est née qui doit être décrite selon ses caractères propres. [...] Le regard est en lui-même un affect, en sorte qu'il peut être un désir. [...] Il y a toujours dans le voir un non-voir et ainsi un non-vu qui le déterminent entièrement⁵⁹⁶.

In entrambi i casi, tra l'occhio e lo sguardo è individuata una separazione che coincide, precisamente, con la comune volontà di salvaguardare la trama dell'esistere pluralistico da una conoscenza di tipo obiettivo. Tuttavia, per quanto Henry dichiara che la comunità patetica non escluda il mondo, ma solo il mondo astratto dal quale sarebbe estromessa la soggettività, è indubbio che il carattere radicale di alcune delle sue affermazioni, ne complichino la comprensione.

⁵⁹³ Id., Ms C 9-471-2951.

⁵⁹⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 297.

⁵⁹⁵ R. Bernet arriva persino a sostenere, forse forzando un po' il discorso di Sartre ma offrendone senz'altro una prospettiva originale, che lo sguardo d'altri è un *phénomène invisible*. Aggiunge l'autore: «Il est d'ailleurs invisible non seulement pour moi, mais aussi pour l'autre et pour soi-même. Cela ne veut pas dire qu'il soit aveugle, il est tout au contraire voyant, mais un voyant qui est frappé d'une tache aveugle. Ce regard qui me voit, je l'attribue à autrui, mais cela ne veut pas dire qu'il appartienne vraiment à l'autre, étant donné que l'autre, ne voyant pas son propre regard, est comme moi incapable de se l'approprier. Il s'agit d'un phénomène invisible qui est *en route* et dont la manifestation est en mouvement, parcourt un trajet» (R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Puf, Paris 2004, p. 230).

⁵⁹⁶ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, cit., p. 178.

Anche in Lévinas il Volto dice l'incoglibile mistero d'altri e vanifica gli sforzi della coscienza intenzionale, ma si tratta di un'apparizione che produce un *bouleversement* radicale nella soggettività che accoglie l'appello. Se l'io non può restare in se stesso è perché

L'incondition du Soi ne commence pas dans l'auto-affection d'un moi souverain "compatissant", après coup, pour autrui. Tout au contraire: l'unicité du moi responsable ne se peut que dans l'obsession par autrui, dans le traumatisme subi en deçà de toute auto-identification⁵⁹⁷.

E in effetti, quale *pathos* al di fuori del traumatismo dell' *un-affecté-par-l'autre*? Il fatto è che, negando all'ego auto-afettivo ogni qualsivoglia apertura, Henry sembrerebbe precludersi la possibilità di esplorare quell'esperienza dell'alterazione in cui vive, forse, l'aspetto più ricco e travolgente del fenomeno intersoggettivo. Sostenere che il vivente prova l'altro «dans le Fond et non en lui-même»⁵⁹⁸, vuol dire sacrificare le singolarità individuali, la specificità con la quale ciascuno prova in se stesso la ferita dell'intrusione, in favore di un'indifferenziata partecipazione alla stessa sorgente: tessuto comune in cui a diluirsi sono proprio i confini tra l' "avec" e il "sans" l'*autre*.

⁵⁹⁷ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 196.

⁵⁹⁸ M. Henry, *Phénoménologie matérielle* cit., p. 178.

Capitolo III

I percorsi del desiderio

1.1 Sartre e il circolo delle relazioni concrete con altri

Se nel secondo capitolo della terza sezione dell'*Être et le néant* dedicata al *per-altri*, Sartre si è soffermato su una disamina, per così dire, astratta delle tre dimensioni ontologiche del corpo (*corps-pour-soi*; *corps-pour-autrui*; *corps-pour-soi-pour-autrui*), si tratta, adesso, di trasporre le acquisizioni teoriche precedenti sul piano esistenziale dell'inter-relazione. Soltanto dopo aver tracciato, in linea di diritto, le strutture d'essere del corpo si può dunque procedere a esaminare i modi del manifestarsi delle differenti condotte corporali, che entrano in gioco nelle relazioni concrete con gli altri in un mondo. Sotto il profilo della vita *in situazione* dell'uomo, è evidente che il corpo si dia nell'unità del suo essere vissuto in prima persona, conosciuto ed esperito soggettivamente come conosciuto. Una volta stabiliti i termini di questo intrigo, quali, allora, le nuove maniere d'essere generate dagli atteggiamenti particolari del *pour-soi* dinnanzi a un'altra soggettività?

Sartre ha avuto modo di mostrare, finora, come l'individuo, nella sua *fuite vers*, nel superamento della sua fatticità in direzione di quell'*in-sé* che è destinato a non essere, sia colpito in questa *fuga cercante* dall'apparizione dello sguardo oggettivante dell'altro. Tutto ciò che io sono non posso conoscerlo né trascenderlo, ma sento che è fuori di me, che sono stato espropriato di un enigma del quale colui che mi ha guardato ha la soluzione. L'Odissea del *pour-soi* comincia qui, con la tormentata ricerca di una soluzione per reagire alla pena inflitta, per dimenticare quell'insopportabile sentimento di non poter più andare *altrove*. Di qualsiasi natura essi siano, la genesi dei rapporti concreti con gli altri risiede nell'atteggiamento che si assume rispetto al fatto irreversibile di essere oggetto dinnanzi al loro sguardo.

A fare da sfondo alla molteplicità delle singole condotte possibili sono, più in generale, due orientamenti fondamentali: il progetto di oggettivazione e il progetto di assimilazione. Nel primo caso, la volontà di sfuggire alla reificazione si traduce nella negazione dell'essere che altri mi ha conferito dal di fuori. Io cerco cioè, a mia volta, di fissare l'altro nel suo statuto d'oggettività. Gli

atteggiamenti che corrispondono a questo tipo di progetto sono l'indifferenza, il desiderio, il sadismo, l'odio. La seconda possibilità somiglia, invece, a un'accettazione dell'oggettivazione ricevuta e si concretizza in un tentativo di assorbire la trascendenza altrui senza, tuttavia, negargliela. La differenza è che qui l'illusione di poter raggiungere il mio essere in-sé per-sé mi spinge a provare a impossessarmi di quella libertà che, se riuscissi ad assorbire in me, mi renderebbe fondamento del mio essere. È ciò che accade con l'amore, il linguaggio, il masochismo. Sartre specifica come, in entrambe le circostanze, sarebbe scorretto parlare di un "prima" nel quale si subisce e di un "dopo" nel quale si reagisce poiché, tra i due gesti, non c'è alcuno scarto cronologico: dal momento che il mio stesso essere sorge in quanto tale solo in presenza d'altri, è in senso originale che io sento l'alienazione e sono, al contempo, progetto di oggettivazione o di assimilazione. È dunque alla radice del mio essere che «je suis fuite poursuivant et poursuivant poursuivi»⁵⁹⁹.

La premessa svela dunque come andrà a finire: il progetto implicato dalle due possibilità è irrealizzabile. Le relazioni con gli altri formano una sorta di circolo e ciascuna delle differenti attitudini, destinata a fallire, contiene in sé la ragione dell'adozione della successiva. Sotto il segno del conflitto, si dispiegano, così, le gesta del per-sé, deciso a rivendicare il suo essere, posseduto da quello sguardo che lo ha scrutato nella sua nudità e ha ridisegnato le forme del suo corpo.

Alcuni atteggiamenti tratteggiati da Sartre parrebbero senz'altro seguire una trama che eccede la logica della negazione e del possesso e lasciano presagire la possibilità, per le due parti in gioco, di esistere *l'un pour l'autre*. Uno su tutti, il desiderio, che seppur sulla base di una scelta dichiarata arbitraria⁶⁰⁰, compare soltanto in seguito all'analisi delle relazioni che implicano un progetto di assimilazione. In virtù della sua prossimità alla sfera dell'eros, è sufficiente qui delineare solo alcuni degli aspetti fondamentali del primo atteggiamento verso altri: l'amore.

1.2 L'amore prima dell'eros

Un sentimento, quello della passione amorosa che, sebbene non includa, in maniera diretta, l'esperienza della sessualità potrebbe infatti considerarsi come la sua premessa. Che l'amore descritto da Sartre non sia assimilabile all'*agape* e prescinda da un problema d'ordine morale lo si comprende sin dalle prime pagine. L'insieme dei progetti attraverso i quali si prova a realizzare

⁵⁹⁹ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 403,.

⁶⁰⁰ Prima di entrare nel vivo della descrizione degli atteggiamenti fondamentali verso altri, Sartre specifica che, trattandosi di relazioni circolari, la scelta di assumere come punto di partenza l'uno piuttosto che l'altro sarebbe del tutto casuale.

questa relazione primitiva con l'altro si interseca, piuttosto, con la prospettiva strettamente ontologica della riflessione sartriana:

Cette notion de «propriété» par quoi on explique si souvent l'amour ne saurait être première, en effet. Pourquoi voudrais-je m'approprier autrui si ce n'était justement en tant qu'autrui me fait être? Mais cela implique justement un certain mode d'appropriation: c'est de la liberté de l'autre en tant que telle que nous voulons nous emparer. Et non par volonté de puissance: le tyran se moque de l'amour; il se contente de la peur⁶⁰¹.

L'amore, irriducibile a uno stato psichico, si configura come una condotta, come progetto del per sé di recuperare il proprio essere, che in nessun modo potrebbe confondersi con un tentativo di assimilazione dell'altro-oggetto. Se così fosse ci si libererebbe dell'essere per altri laddove è precisamente l'essere *un altro per sé* l'ideale verso il quale si tende. Desiderio assai peculiare, quello dell'amante, che vorrebbe, a un tempo, possedere la libertà dell'amato ed essere a sua volta amato da una libertà. È quanto di sé c'è nell'altro ciò di cui l'amore è chiamato a impossessarsi. A questo livello, è dell'altro come *essere-che-guarda*, come detentore del mio segreto che è questione. Più che una lotta diretta all'asservimento reciproco, che farebbe delle due soggettività in gioco degli automi in balia di una passione meccanica, nell'amore «l'amant veut être “tout au monde” pour l'aimé: cela signifie qu'il se range du côté du monde; il est ce qui résume et symbolise le monde»⁶⁰².

Né unione fusionale nella quale l'alterità dell'altro si dileguerebbe, né desiderio di possesso fisico che si estinguerebbe a seguito della soddisfazione. L'amato pretende dall'amante il sorgere di un nuovo tipo di sguardo, sguardo neutralizzato della sua potenzialità pietrificante e capace di spingersi al di là del suo essere *ciò che è*, al di là del suo darsi come “questo” tra altri “questi” del mondo. È qui la peculiarità del rapporto amoroso: ciascuna delle due parti desidera salvarsi dall'*utensilità*, vuole farsi centro di riferimento in funzione del quale il mondo si rivela all'altro, vuole essere il fine di una libera scelta e sentire al sicuro la propria esistenza.

Dove la vergogna scatena il sentimento di essere inopportuni a se stessi, colti, nella propria visibilità, da quello sguardo che ci inchioda alla nostra finitezza e dice di noi più di quanto vorremmo, l'amore offre a questa *protubérance injustifiée* che è l'esistenza, la sua profonda giustificazione. All'improvviso, smetto di sentirmi “di troppo” e il mio esistere mi appare meno nauseabondo: una libera soggettività, nell'eleggermi, ha fondato la mia fatticità e l'ha arricchita di un nuovo senso.

Mon existence est parce qu'elle est *appelée*. Cette existence en tant que je l'assume devient pure générosité. Je suis parce que je me prodigue. Ces veines aimées sur mes mains, c'est par bonté qu'elles existent. Que je suis bon d'avoir

⁶⁰¹ Ivi, p. 407.

⁶⁰² Ivi, p. 408.

des yeux, des cheveux, des sourcils et de les prodiguer inlassablement dans un débordement de générosité à ce désir inlassable qu'autrui se fait librement être⁶⁰³.

Ecco l'attimo fugace in cui sorge la *joie d'amour*: quando si è amati, l'assunzione della fatticità per-altri dona l'illusione di poter sfuggire alla propria contingenza. Ma Sartre non tarda a interrompere l'idillio quando, appena qualche rigo dopo, specifica come l'impresa amorosa debba provocare, di necessità, un conflitto. È proprio in virtù della sua libertà, infatti, che l'amato, desiderio d'essere, non sarebbe capace di limitare la sua trascendenza assumendo l'amante come fine assoluto. Affaccendato a progettare egli stesso i suoi fini, l'amato non potrebbe essere la causa del suo voler amare, non potrebbe costruirsi da sé la sua prigionia. Crollerebbe, così, il principio attorno al quale si articola la relazione amorosa e cioè il progetto di essere amati. È qui che interviene la seduzione: l'amante accetta di rendersi *oggetto affascinante*, compiendo degli atti tali da apparire allo sguardo dell'altro come insuperabile. Ciò che è più interessante notare di queste descrizioni è il fatto che le vicende amorose, che s'intersecano con il desiderio d'essere, parrebbero scandite dal ritmo della coscienza, dalla sua brama di trovarsi al sicuro nell'altro. E tuttavia, in alcuni passaggi, il desiderio carnale, lungi dall'essere escluso, si trova surrettiziamente annunciato come testimonia, per l'appunto, il momento seduttivo. Momento nel quale, precisa Sartre, «le langage ne vise pas à donner à *connaître*, mais à faire éprouver»⁶⁰⁴.

Modo d'essere primitivo dell'espressione, la seduzione ha il potere di rivelare, in una sola volta, tutto il linguaggio come insieme di gesti che presuppongono già, in se stessi, l'essere per-altri, poiché ogni atto del per-sé non avrebbe alcun senso se non fosse lo sguardo di un'altra soggettività a conferirglielo. Così, nel tentativo di risvegliare nell'altro il desiderio d'amore per l'oggetto affascinante che sono, mi sforzo di mettere in campo una serie di atteggiamenti dei quali, tuttavia, non conosco l'effetto. Anche in questo caso, sperimento, in ogni punto del mio essere, la libertà alienante dell'altro che sola ha il potere di costituire quel linguaggio come oggetto: «Ainsi, je ne connais pas plus mon langage que mon corps pour l'autre. Je ne puis m'entendre parler ni me voir sourire. Le problème du langage est exactement parallèle au problème des corps [...]»⁶⁰⁵. Un'affermazione che rafforza l'idea secondo la quale l'esperienza della propria oggettività sia la prova concreta dell'esistenza d'altri e, al tempo stesso, conferma quanto Sartre aveva reso noto a proposito della terza dimensione ontologica del corpo. L'amore, in tal senso, non è che un punto d'osservazione privilegiato per comprendere come, nei suoi modi espressivi, a me inconoscibili, il corpo si prolunghi in una dimensione d'essere che sfugge. A costituire il paradosso della relazione

⁶⁰³ Ivi, p. 411.

⁶⁰⁴ Ivi, p. 413.

⁶⁰⁵ Ivi, p. 414.

amorosa, nonché la ragione del suo fallimento, è precisamente il fatto ch'essa può nascere solo dall'esperienza di tale alienazione:

Dans la mesure en effet où l'amour est exigence d'être aimé, il est une liberté qui se veut corps et qui exige un dehors, donc une liberté qui mime la fuite vers l'autre, une liberté qui, en tant que liberté, réclame son aliénation. La liberté de l'amant, dans son effort même pour se faire aimer comme objet par l'autre, s'aliène en se coulant dans le corps-pour-l'autre, c'est-à-dire se produit à l'existence avec une dimension de fuite vers l'autre [...] ⁶⁰⁶.

È il sentimento della fuga verso il corpo quale è per altri a guidare l'ideale dell'amore: ciascuno deve provare la propria libertà come alienata, pena lo svanire dell'altro come soggettività-sguardo, e il conseguente venir meno della possibilità di essere amati. Per divenire a sua volta amante, infatti, all'amato non basta incontrare l'altro come oggetto affascinante perché è del suo sguardo-libertà ciò di cui si vorrebbe appropriare. Ma se accade che l'amato cominci ad amare, finirà egli stesso con il sentirsi oggetto dinnanzi alla soggettività dell'amante, e quest'ultimo vedrà delusa la sua aspettativa d'essere oggetto privilegiato del progetto d'amore altrui. Insomma, a generare questo circolo vizioso è la mancanza di reciprocità dell'amore, che potrebbe così riassumersi: amare vuol dire voler essere amati. Quando l'altro-soggetto è stato sedotto e accetta di amare, desidera, a sua volta essere amato, cioè essere oggetto di quell'amante che, da amato, si trova adesso condannato a farsi carico del suo statuto di soggettività. Il tentativo di perdersi nella propria oggettività è votato a naufragare poiché altri mi rimanda alla mia ingiustificabile dimensione di soggetto. Lo scacco della relazione risiede dunque nel fatto che ognuno si ritrova destinato a esistere per sé, resta invischiato nella sua contingenza.

Ma un'ulteriore possibilità parrebbe dispiegarsi, ancora, all'orizzonte del *pour-soi*: far sentire all'altro gli effetti della propria libertà, imporsi su di lui vanificando il suo sguardo. Stavolta, occorre che io mi volga a guardare altri per possederlo e fissarlo nel suo essere-oggetto. Delle due l'una: se il tentativo di rendersi *en-soi-pour-soi* attraverso la conquista della libertà d'altri ha fallito, è adesso il rifiuto della mia oggettivazione, il rigetto dell'in-sé che lo sguardo altrui ha il potere di farmi essere, la strada che devo sperimentare.

1.3 I tratti del desiderio e la «psicoanalisi esistenziale»

Questo, il progetto che fa da sfondo agli atteggiamenti tra i quali, assieme all'indifferenza, al sadismo, all'odio, si erge lo sconfinato mondo del desiderio. Sono forse queste le pagine più ricche dell'*Être et le néant* o, quanto meno, le più significative ai fini dell'esplorazione della fenomenologia sartriana della *chair*.

⁶⁰⁶ Ivi, p. 415.

Analisi inaggrabili per chi, come Lévinas e Michel Henry, senza escludere le più recenti riflessioni di Marion e Nancy⁶⁰⁷, ha cercato, nei modi di donazione del fenomeno erotico, i luoghi per denunciare l'inefficacia del rapporto di visione e conoscenza, presupposto dalla nozione classica d'intenzionalità. Anche laddove si è proceduto a un consapevole rovesciamento delle premesse del discorso di Sartre, una cosa è certa: nel 1943, le sue riflessioni dilatano i confini della speculazione fenomenologica, per fare assurgere la condotta affettiva del desiderio al rango di modalità originaria dell'essere-per-altri.

Non uno stato psichico che esisterebbe a titolo di contenuto di coscienza né un fascio di tendenze che agiscono le une sulle altre e si influenzano reciprocamente. È precisamente dove il nervo non ha la forza di generare alcun significato, che Sartre interviene a dire, del desiderio, la struttura proiettiva. È dove l'uomo è stato ridotto, come fosse un'«argilla indeterminata», a sostrato di una serie di proprietà oggettive che occorre restituirgli lo slancio individuale. Se l'analitica esistenziale ha spianato la strada in questa direzione, essa ha nondimeno occultato la sfera della sessualità, tanto da fare apparire il *Dasein* ingiustificabilmente «asexué»⁶⁰⁸.

Una denuncia, quella rivolta a Heidegger, che necessita di essere correttamente interpretata, pena il rischio di confondere il nodo del problema con una questione legata alla differenza di genere. La riflessione di Sartre muove da un punto di vista esattamente inverso: che la realtà umana possa specificarsi in maschile e femminile è un dato assolutamente contingente, così come lo è la genitalità alla quale sovente si ricorre per rendere ragione del cosiddetto «istinto sessuale». Le critiche indirizzate alla psicologia positiva, sin dai primi saggi a sfondo fenomenologico, si trovano qui puntualmente riproposte e la prospettiva che fa da sfondo all'indagine sulla sessualità è inequivocabile: bisogna salvaguardare la specificità dell'*eros* come fenomeno che eccede l'ordine delle pure reazioni psicofisiologiche. Altrimenti detto, se gli organi sessuali sono forme particolari che dipendono dalla contingenza di avere quel corpo piuttosto che un altro, lo stesso non potrebbe dirsi dell'essere sessuale del per-sé nella sua totalità.

⁶⁰⁷ Cfr. J-L. Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2003, tr. it. *Il fenomeno erotico*, a cura di L. Tasso, Cantagalli, Siena 2007; J-L. Nancy, *L'«il y a» du rapport sexuel*, Galilée, Paris 2001, tr. it. *Il «c'è» del rapporto sessuale*, a cura di A. Fanfoni, SE, Milano 2002.

⁶⁰⁸ Scrive Sartre: «Les philosophies existentielles n'ont pas cru devoir se préoccuper de la sexualité. Heidegger, en particulier, n'y fait pas la moindre allusion dans son analytique existentielle, en sorte que son "Dasein" nous apparaît comme asexué. Et sans doute peut-on considérer en effet que c'est une contingence pour la réalité humaine que de se spécifier en "masculine" ou "féminine"; sans doute peut-on dire que le problème de la différenciation sexuelle n'a rien à faire avec celui de l'Existence (*Existenz*), puisque l'homme, comme la femme, existe, ni plus ni moins. Ces raisons ne sont pas absolument convaincantes. Que la différence sexuelle soit du domaine de la facticité, nous l'accepterons à la rigueur. Mais cela doit-il signifier que le pour-soi est sexuel par accident, par la pure contingence d'avoir un tel corps ? Pouvons-nous admettre que cette immense affaire qu'est la vie sexuelle vienne de surcroît à la condition humaine ? Il apparaît pourtant au premier regard que le désir et son inverse, l'horreur sexuelle, sont des structures fondamentales de l'être-pour-autrui»(J-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 423).

Con tutta evidenza, non si tratta di voler negare che uno dei modi possibili della relazione sia quello che passa attraverso l'eiaculazione, l'orgasmo, la riproduzione. È solo che sarebbe scorretto scorgervi, per l'appunto, più di un modo specifico della vasta e profonda condotta del desiderio come progetto fondamentale del per-sé. Basti pensare, a titolo di esempio, a casi come quello del bambino, dell'eunuco o dell'anziano per prendere la misura di quanto la facoltà di disporre di un apparato genitale finalizzato alla soddisfazione sia del tutto secondaria rispetto al carattere inestinguibile della sessualità, che accompagna l'uomo dalla nascita alla morte.

Sartre arriva addirittura a rovesciare i termini dell'affermazione secondo la quale l'individuo è un essere sessuale poiché dotato di un sesso, per chiedersi se non sia più giusto asserire che è proprio in virtù della sessualità fondamentale che si è provvisti di sesso. Una posizione, beninteso, che non cela alcuna visione teleologica ma denota, piuttosto, l'ostinazione con la quale si tenta qui di dimostrare l'accidentalità dell'organo in confronto alla sessualità fondamentale, della quale esso non sarebbe che immagine o strumento.

Per quanto ridondante possa apparire, arrivati a questo punto, ricordarlo non è superfluo: il per sé è un essere che è in quanto rapporto all'essere e che, in virtù della sua mancanza costitutiva d'essere, è interamente desiderio d'essere. È dunque sul terreno dell'ontologia che si gioca la corretta interpretazione dell'*eros* come modalità specifica nella quale si canalizza il *desir d'être* dell'uomo. Invano si cercherebbero, in tutto questo, tracce della *libido* di Freud poiché è chiaro che, agli occhi di Sartre, la prospettiva psicoanalitica si lascerebbe sfuggire precisamente quell'*ek-stasi* del futuro in cui prende forma il progetto fondamentale del per-sé.

Non che il filosofo francese resti sordo all'eco della rivoluzione freudiana⁶⁰⁹. L'elusione della teoria della sessualità tal quale era stata elaborata dal suo predecessore parrebbe, piuttosto, l'esito di una scelta consapevole. In fondo, non è difficile immaginare che, nel 1943, per Sartre, valesse già quanto avrebbe avuto a dichiarare negli anni '70, circa il suo rapporto con l'opera del padre della psicoanalisi:

Pour revenir à Freud, je dirai que j'étais incapable de le comprendre parce que j'étais un Français nourri de tradition cartésienne, imbu de rationalisme, que l'idée d'inconscient choquait profondément. Mais je ne dirai pas seulement cela. Aujourd'hui encore, en effet, je reste choqué par une chose qui était inévitable chez Freud: son recours au langage physiologique et biologique pour exprimer des idées qui n'étaient pas transmissibles sans cette médiation. Le résultat, c'est que la façon dont il décrit l'objet analytique souffre d'une sorte de crampe mécaniste. Il réussit par moments à transcender cette difficulté mais, le plus souvent, le langage qu'il utilise engendre une mythologie de l'inconscient que je ne peux pas accepter. Je suis entièrement d'accord sur les faits du déguisement et de la répression, en tant que faits. Mais les mots de «répression», «censure», «pulsion» – qui expriment à un moment une sorte de finalisme et, le moment suivant, une sorte de mécanisme –, je les rejette⁶¹⁰.

⁶⁰⁹ Per un approfondimento circa il rapporto di Sartre con la psicoanalisi di Freud si rimanda ai contributi di: B. Cannon, *Sartre et la psychanalyse*, Puf, Paris 1993; J.-M. Mouillie, *Sartre. Conscience, Ego et Psyché*, Puf, Paris 2000; P. Cabestan, *Sartre et la psychanalyse: cécité ou perspicacité?*, in «Cités», 22 (2005/2), pp. 99-110.

⁶¹⁰ J.-P. Sartre, *Sartre par Sartre* (1970), in *Situations IX*, cit., pp. 99-134, citata p. 105.

Un passo che si è ritenuto opportuno riproporre per intero, in ragione della chiarezza con la quale vi si trovano condensati i principali nuclei tematici della questione. I rilievi critici qui espressamente indirizzati alla «mitologia dell'inconscio» non fanno che confermare quanto era già desumibile dalle primissime tesi di *La Transcendance de l'Ego*. Sebbene, in quella sede, Freud non sia nominato, nel lapidario gesto con il quale Sartre sigilla il primato ontologico della coscienza irriflessa e vi conferisce piena autonomia, l'essenziale è già detto. Lasciare spazio a una regione opaca, capace di agire alle spalle della coscienza e di determinarne, a sua insaputa, la condotta sarebbe, a giudizio di una filosofia del *s'éclater vers*, un'aberrazione. I partigiani dell'amor-proprio come François de La Rochefoucauld – giudicato, dal saggio sartriano del '36, un teorizzatore, *ante litteram*, dell'inconscio – commettono il grave errore di intravedere, dietro ogni atto di coscienza, un richiamo all'io. Tale *rappel à moi*, sia esso presente o meno alla coscienza, funzionerebbe come un polo di attrazione di tutte le rappresentazioni e di tutti i desideri. Da cui, l'assurdità di assumere il Me desiderante come fine ultimo da soddisfare attraverso la perpetua ricerca, a mo' di strumento, dell'oggetto del desiderio. Ecco in che modo, la peculiarità del desiderio di trascendersi immediatamente, mosso dalla qualità di “desiderabile” intrinseca all'oggetto, verrebbe completamente travisata. Il malinteso sarebbe dunque generato dalla mancata capacità di distinguere la struttura dagli atti riflessivi da quella degli atti irriflessi.

La coscienza tetica del desiderio e non posizionale di sé, per Sartre, se non ha alcun *dedans* non possiede nemmeno alcun *derrière*. Asserire, per esempio, che la ragione per la quale si presta soccorso a qualcuno risieda nel fatto di voler porre fine allo stato insopportabile scaturito dalla vista delle sue sofferenze significa introdurre, sul piano dell'irriflesso, una coscienza giudicante e riflettente di secondo grado.

È qui la genesi dell'equivoco di fondo che sarebbe stato perpetrato dalla psicoanalisi: supporre che la coscienza spontanea e irriflessa obbedisca a un principio primo d'ordine riflessivo, come se ne fosse la causa più profonda e nascosta. La contraddizione contenuta in una simile ipotesi è presto smascherata: quand'anche si ammettesse l'esistenza di un inconscio, sarebbe assurdo sostenere ch'esso dissimuli delle spontaneità riflesse poiché il riflesso è tale solo in quanto posto dalla coscienza.

Per quanto sia lo stesso Sartre ad ammettere – come si legge nel frammento sopracitato – la sua incapacità, in una prima fase, di disfarsi del suo cartesianesimo d'origine, per cogliere appieno la portata delle intuizioni del freudismo, l'affermazione non deve ingannare. Basti leggere il prosieguito per rendersi conto di come le critiche in precedenza indirizzate all'attitudine meccanicista della psicologia non solo non vengano ritrattate, ma siano ribadite, con fermezza, a distanza di anni.

Sotto il segno dell'inconscio, a crollare, è la libertà del soggetto divenuto ricettacolo di atti mancati, di ossessioni, pulsioni, nevrosi. La scelta cede il passo all'assoluta dipendenza dalla parola della biologia e della fisiologia e la *situazione* si dissolve in un finalismo che ha da dire ben poco sul fenomeno umano nella sua totalità, nel «segreto individuale» della sua relazione con il mondo.

E tuttavia è bene chiarire che se Sartre si rifiuta di accettare i risultati delle teorie psicoanalitiche, non pretende di disconoscere l'importanza del loro tentativo di riportare alla luce il significato dei fatti psichici. Soltanto, come precisava già *Esquisse d'une théorie des émotions*, occorre riformulare i termini della questione per evitare che il ricorso alla *comprendione*, come strumento privilegiato d'interrogazione della coscienza, si accompagni all'inclinazione a stabilire un legame di causalità estrinseco tra i fatti studiati.

Se si è alla ricerca dell'aspetto significativo dei fenomeni psichici, «mieux vaudrait [...] reconnaître que tout ce qui se passe dans la conscience ne peut recevoir son explication que de la conscience elle-même»⁶¹¹. Un'idea che sarà ripresa nell'*Être et le néant* e farà da sfondo al progetto di fondazione di una “nuova” psicoanalisi esistenziale. Il che basta, in ogni caso, ad attestare l'impatto che il confronto critico con Freud ha avuto sull'intera opera di Sartre.

In effetti, nella misura in cui ammette che l'uomo si definisce attraverso i suoi desideri, la psicologia offre senz'altro un punto di partenza interessante e Sartre non pretende, dal canto suo, di limitarsi a contrapporre, all'opacità dell'incoscienza, l'assoluta trasparenza del vissuto coscienziale. Che in ogni individuo vi sia una moltitudine di «contradictions larvées»⁶¹², di tic, di comportamenti e mimiche, rivelatrice di una verità più profonda di quella che si offre nelle sue configurazioni occasionali, la “psicoanalisi” sartriana non lo nega affatto. Allo stesso modo, pur rigettando il postulato dell'esistenza di uno psichismo inconscio, Sartre non esclude l'idea che un progetto, per quanto vissuto in piena coscienza, possa restare sconosciuto dal soggetto che lo realizza. Esser coscienti di qualcosa, infatti, non vuol dire, di necessità, averne conoscenza ma questa constatazione, lungi dal proiettare un'ombra sugli atteggiamenti umani, mostra semplicemente come ognuno sia, a stesso, «mystère en pleine lumière»⁶¹³. Insomma, per quanto l'esistenza del “complesso”, concetto chiave della psicoanalisi tradizionale, sia innegabile, ciò non significa ch'esso sia privo di una struttura, pena la ricaduta in quello che Sartre definirà lo «scepticisme affectif»: deriva originata dalla convinzione che tutte le relazioni siano riconducibili a una configurazione originaria, a un oggetto primitivo di cui l'atto sarebbe il simbolo. Da cui l'emergere di un'affettività sempre rivolta al passato, sfondo di una storia già vista benché obliata, e, ancora, un

⁶¹¹ Id., *Esquisse d'une théorie des émotions*, cit., p. 35.

⁶¹² Id., *Sartre par Sartre*, cit., p. 106.

⁶¹³ Id., *L'Être et le néant*, cit., p. 616.

insieme di azioni che, se indicano più di se stesse, sono tuttavia prive di motivazioni future. Un rinvio a ritroso del quale Sartre non esita a denunciare il «determinismo verticale»⁶¹⁴ allo scopo di mostrare come, al contrario, «la psychanalyse existentielle ne connaît rien avant le surgissement originel de la liberté humaine»⁶¹⁵.

Interpretare il desiderio come una condotta intenzionale e collocarlo nella regione del pre-riflessivo, al di là dell'alternativa coscienza riflessa/inconscio, significa, dunque, invertire il metodo psicoanalitico classico, per risalire al senso originale della libertà come scelta d'essere. Con ogni evidenza, ciò che ne consegue è l'impossibilità di fare di quel «residuo psicobiologico» comune a tutti gli uomini che è la *libido* il termine privilegiato della ricerca. E in effetti, se il desiderio fosse riconducibile a una pulsione e potesse trovare, nel suo soddisfacimento, una diminuzione della tensione, a restare nell'ombra, sarebbe, a un tempo, la singolarità dell'ek-sistere corporale dell'uomo nella sua progettualità e la significazione intersoggettiva che abita, irriducibilmente, questo stesso progetto. La priorità conferita da Freud alla *libido narcisistica* come fase che presiede all'intero sviluppo psicosessuale non è che l'esempio della natura centripeta del desiderio di cui è l'io a essere l'oggetto prediletto. Per Sartre, al contrario, l'alterità resta sempre presente, fosse anche nei modi di un'assenza, nella trama originaria dell'*eros* poiché «le désir et la sexualité en général expriment un effort originel du pour-soi pour récupérer son être aliéné par autrui»⁶¹⁶.

Se la realtà umana si stabilisce solo in relazione ai fini che persegue, sulla base dei modi in cui agisce e possiede mosso dal suo desiderio d'essere, la psicoanalisi esistenziale non può non fondarsi sulle intuizioni fondamentali raggiunte sul piano dell'indagine ontologica.

Che il nuovo paradigma psicoanalitico proposto da Sartre possa considerarsi un'alternativa valida alla psicologia classica, non è questa la sede per stabilirlo. Lungi dal voler avere pretese esaustive, questa breve parentesi ha come unico scopo di porre in rilievo il contributo innovativo che l'opera sartriana pretende di apportare alla dimensione dell'inter-relazione erotica.

Interpretare il desiderio nel suo legame imprescindibile con le categorie dell'essere-nel-mondo e dell'essere-per-altri, vuol dire, in concreto, pensare altrimenti la sessualità e il vissuto corporale da essa interpellato.

⁶¹⁴ Ivi, p. 503.

⁶¹⁵ Ivi, p. 615.

⁶¹⁶ Ivi, p. 618.

1.4 *La sessualità oltre il corpo d'azione*

Sartre lo annuncia immediatamente e senza mezzi termini: se ci si arrestasse al piano del per-sé, si sarebbe destinati a non comprendere gran cosa della sessualità. Così come accadeva per le analisi sul corpo esistito in prima persona e impassibile di essere conosciuto al di fuori di una mediazione esterna, anche in questo caso, occorre determinare il significato del proprio essere sessuati sulla base del modo in cui l'altro ci appare. Di nuovo, la somma dei caratteri oggettivi che si offrono alla percezione si rivela insufficiente. La grandezza delle mani, il timbro della voce, il sistema pilare non corrispondono che a una serie di constatazioni derivate, a partire dalle quali sarebbe impossibile motivare l'essere «prima di tutto» sessuato dell'altro. L'atto sessuale, in tal senso, è una condotta di secondo grado e per coglierne le radici più profonde occorre risalire al desiderio.

L'appréhension première de la sexualité d'autrui, en tant qu'elle est vécue et soufferte, ne saurait être que le désir; c'est en désirant l'autre (ou en me découvrant comme incapable de le désirer) ou en saisissant son désir de moi que je découvre son être-sexué; et le désir me découvre à la fois mon être-sexué et son être-sexué, mon corps comme sexe et son corps⁶¹⁷.

Non è nelle manifestazioni estrinseche della voluttà che andrebbero cercate le ragioni della sessualità ma, piuttosto, nel desiderio come esperienza vissuta e sofferta dell'altro, coscienza irriflessa che non pone se stessa a oggetto né il suo soddisfacimento. Si tratta dunque di un'intenzionalità peculiare poiché, a differenza del bisogno, non si dà alcun riempimento che sia capace di colmarla e, conseguentemente, di estinguerne il progetto. In quanto movimento trascendente, il desiderio ha sempre di mira un oggetto e, tuttavia, limitarsi a dire che sia il corpo ciò verso cui esso tende sarebbe inesatto. Coerentemente con la sua volontà di fondazione di un'ontologia fenomenologica *situata*, Sartre non può non interpellare la totalità dell'essere in situazione come terreno prediletto a partire dal quale l'intera impresa della relazione erotica può animarsi. Se quel seno intravisto o quella parte del braccio non coperta dagli indumenti può certo generare turbamento e stimolare il desiderio è sempre perché in essi si trova, per così dire, annunciata la totalità organica del corpo come forma in situazione.

Tutto accade come se, attraverso gli atteggiamenti dell'altro e l'insieme delle sue posture, si risvegliasse la possibilità di esperire la presenza stessa del mondo. Ecco indicata, da Sartre, la via che ci conduce al di là dei nostri «pruriti fisiologici», della nostra fame di possesso per la pura materialità degli oggetti circostanti: «le désir pose le monde et désire le corps à partir du monde et la belle main à partir du corps»⁶¹⁸. Stavolta non è quel gusto insipido che è la nausea, dalla quale si prova a liberarsi senza sosta, a rivelare il corpo dell'altro. La coscienza desiderante si rivolge

⁶¹⁷ Ivi, pp. 424-425.

⁶¹⁸ Ivi, p. 426.

all'oggetto desiderabile in una maniera assai peculiare, che dipende, a sua volta, dal modo in cui essa stessa si rapporta alla propria fatticità. Qui siamo su un piano di esistenza differente rispetto a quello presupposto dall'attitudine generale del per-sé di sfuggire al corpo che è pur condannato a essere.

Così come nel caso del dolore o della fame, anche nel desiderio la coscienza è intimamente legata a un certo stato del corpo, le cui manifestazioni (erezione, modificazione della temperatura ecc.) sono certamente passibili di essere descritte e classificate da una prospettiva in terza persona, mentre, dal punto di vista del per-sé, sono vissute come pura fatticità. E tuttavia, là dove la fame o il dolore non hanno il potere di intaccare la potenzialità della coscienza di trascendersi e scoprire la propria fatticità come superata verso i suoi possibili, le cose vanno diversamente con il desiderio. Dato il turbamento, quasi indicibile, suscitato da questo tipo di esperienza, Sartre prova a spiegarne la natura ricorrendo all'immagine di un'acqua torbida, che, pur non perdendo la sua fluidità, è come abitata, al suo interno, da una presenza impercettibile e invisibile che ne altera la limpidezza. A differenza degli altri appetiti, che si offrono in modo chiaro e distinto, il desiderio *compromette* a tal punto da gettare in uno stato di assoluta complicità con il corpo.

È forse questo l'unico momento, dell'intera opera sartriana, in cui quell'oscillazione inestinguibile tra la spontaneità e la passività della coscienza – di cui si è avuto modo di parlare a proposito delle condotte emotive – cede il passo al secondo dei due poli. Se il desiderio, in quanto scelta del per-sé, somiglia, per certi versi, alla libertà, ben presto si comprende come la sua fuga nullificante sia destinata a scontrarsi con una resistenza più forte di ogni spontaneità. Prima dell'evento sconvolgente, la coscienza esisteva il suo corpo nei modi del *superamento*. Ma un flusso di acqua torbida ne ha insidiato la trasparenza e, d'ora in avanti, nulla potrà più passare *sotto silenzio*. Là dove l'azione provava a disegnare le sue distanze, il desiderio sopraggiunge a modificare le vecchie regole del gioco: «Dans le désir sexuel la conscience est comme empâtée, il semble qu'on se laisse envahir par la facticité, qu'on cesse de la fuir et qu'on glisse vers un consentement passif au désir. A d'autres moments, il semble que la facticité envahisse la conscience dans sa fuite même et la rende opaque à elle-même»⁶¹⁹.

Scenario inedito per quella coscienza alla quale *La Transcendance de l'ego* aveva negato ogni possibilità di crogiolarsi nell'inerte. Nessuno slancio verso orizzonti luminosi, questa volta. Piuttosto, un'opacità generata dall'inchiodamento al *fatto*, da una sorta di paralisi che si sceglie di accogliere e di cui, addirittura, ci si compiace. D'un tratto, l'usuale vigilanza della coscienza si affievolisce per lasciare spazio a una disposizione più simile al sonno che alla veglia. Cosa è

⁶¹⁹ Ivi, p. 428.

cambiato? Una passione ha avuto la meglio sullo slancio esplosivo del per-sé, che non tenta più di allontanarsi, attraverso l'azione, da quello che si offriva come l'implicito già da sempre *oltrepassato*. Sartre parla di una duplice rivelazione: nel sentire il corpo dell'altro cioè la sua contingenza come desiderabile, è il mio stesso corpo che mi si manifesta nella sua insuperabile fatticità. Il rapporto di non assoluta inerenza tra la coscienza e il corpo, descritto, in precedenza, come il *punto di vista* dell'agire e del percepire nel mondo, come veicolo di rivelazione delle cose-utensili, assume qui tutt'altra fisionomia. Non è la categoria dell'essere, declinata alla maniera di un *aver-da-essere* cioè *che non si è*, a dettare il ritmo del desiderio.

Sarebbe tuttavia improprio parlare di una perdita, da parte del per-sé, di ogni possibilità di *dépassement*, come se si realizzasse una qualche coincidenza con l'essere in-sé. Soltanto, lo scarto è come attenuato poiché, questa volta, il superamento si traduce nella scelta di lasciarsi invischiare, di abbandonarsi.

Per la prima volta, «la conscience non-thétique se laisse aller au corps, veut être corps et n'être que corps»⁶²⁰. Si consuma, per questa via, il paradosso di una passività alla quale si accondiscende e nella quale si ha intenzione di permanere. Paradosso fecondo, verrebbe da dire, se finalmente si danno in esso le condizioni affinché la coscienza senta la sua pelle, i suoi muscoli e il suo respiro non più come elementi da trascendere ma, piuttosto, da accettare in qualità di dati viventi e inerti, cifra di una nuova modalità d'essere, a un tempo, impegnati e in pericolo nel mondo. In tutto questo – come si annunciava – la transitività dell'ek-sistere non subisce una battuta d'arresto. Sartre specifica, in effetti, come il per-sé, lungi dal raggiungere la piena identificazione con la sua contingenza, continui a *esisterla* ma, per l'appunto, attraverso una modalità più simile al subire una *vertigine* che a un fuggire:

Dans le désir, le corps, au lieu d'être seulement la contingence que fuit le pour-soi vers des possibles qui lui sont propres, devient en même temps le possible le plus immédiat du pour-soi; le désir n'est pas seulement désir du corps d'autrui; il est, dans l'unité d'un même acte, le pro-jet non thétiquement vécu de s'enliser dans le corps; ainsi le dernier degré du désir pourra-t-il être l'évanouissement comme dernier degré de consentement au corps. C'est en ce sens que le désir peut être dit désir d'un corps pour un autre corps. C'est en fait un appétit *vers* le corps d'autrui qui est vécu comme vertige du pour-soi devant son propre corps; et l'être qui désire, c'est la conscience *se faisant corps*⁶²¹.

Nell'ambito delle relazioni concrete con altri, connotate dall'impossibile coesistenza di due soggettività nello stesso momento, il desiderio parrebbe distinguersi per l'intervento di una certa reciprocità tra il desiderante e il desiderato. È in un unico atto che il per-sé, nel rivolgersi verso il corpo d'altri, sceglie di subordinarsi alla sua contingenza e *si fa corpo*. Se, al livello della *praxis*, il corpo appariva come intrinsecamente assegnato alla coscienza senza che si potesse parlare, a rigor

⁶²⁰ Ivi, p. 429.

⁶²¹ *Ibidem*.

di termini, di «incarnazione», è dove esso acconsente a privarsi del suo movimento, a denudarsi e liberarsi delle sue espressioni abituali che cominciano le vicende della *chair*. Per dirlo ancora altrimenti, è quando abbandona il suo essere in *situazione* che il corpo può nascere, o meglio, disvelarsi come carne. Nel toccare una spalla o un braccio dell'altro, il corpo non è soltanto lo strumento grazie al quale la coscienza può portare a compimento quest'atto, poiché laddove è il desiderio a intervenire, una nuova esperienza di sé si produce ed è precisamente l'oggetto desiderato a veicolare il significato. Quella parte del corpo altrui verso la quale mi protendo mi invita a godere della mia fatticità, mi fa scoprire il fascino del mio essere carnale. Vertigine, stordimento, gestualità intrisa d'una dolcezza «lourde et pâteuse»⁶²²: la grammatica sartriana va incontro a una lampante torsione.

Nel corso dell'analisi sulla dimensione ontologica del *corps-pour-autrui* Sartre lo aveva annunciato: arriva sempre un momento in cui cadono i veli e ci si ritrova dinnanzi all'intuizione pura della contingenza assoluta della presenza. Ebbene, quell'istante è giunto e si tratta adesso di comprendere quale sia il valore di quell'apprensione sul piano della relazione inter-corporale. E quale migliore occasione se non quella offerta dall'orizzonte della sessualità, in cui si dà un rovesciamento dell'intero mondo percettivo della soggettività, per tentare, con metodo per così dire *top-down*, di osservare, in “azione”, le nozioni in precedenza interpellate?

Ma seguiamo il discorso proprio da dove Sartre aveva scelto di farlo iniziare per risalire all'obiettivo espressamente dichiarato di queste avvincenti pagine dedicate al desiderio: «Ma tentative originelle pour me saisir de la subjectivité libre de l'autre à travers son objectivité-pour-moi est le désir sexuel»⁶²³. Il progetto è chiaro e, nonostante il linguaggio del conflitto sia stato diluito, a permanere è la categoria del possesso: si tratta di oggettivare altri, attraverso la sua incarnazione, per appropriarsi, per la precisione, della sua *chair*.

Nulla di più complesso se si considera che anche il corpo nudo come, per esempio, quello di una ballerina, continua, nonostante la sua nudità, a restare nascosto dai movimenti ed è a fatica afferrabile nella sua pura presenza. Insomma, non tutto ciò che è privo di vestiti – come insisteva Lévinas in *De l'évasion* alludendo proprio alla danzatrice di music-hall⁶²⁴ – basta a rivelare la scandalosa sincerità della carne. A voler seguire Sartre, occorre, allora, provare a sottrarre il corpo dell'altro alla forma sintetica attraverso la quale si offre abitualmente allo sguardo, per farlo esistere come carne. Ecco confermata la natura vicendevole del rapporto sessuale: ciascuno deve lasciarsi andare alla propria contingenza e invitare l'altro a incarnarsi.

⁶²² Ivi, p. 428.

⁶²³ Ivi, p. 422.

⁶²⁴ E. Lévinas, *De l'évasion*, cit., p. 113.

Siamo lontani dalla *Nausée*, da quelle descrizioni ai limiti dell'allucinatorio, in cui la carne figurava come vivaio di fobie e ossessioni, per assurgere a simbolo della contingenza oscena e repellente dell'esser-ci⁶²⁵. Nel desiderio, non si prova ad andare al di là di se stessi, ci si vuole incollare alla propria fatticità, si spera, a un tempo, di farsi accadere come *chair* e di convertire altri al suo essere carnale. È forse questa l'unica relazione in cui si ha da essere precisamente ciò che si è. A volerlo disconoscere, ci si ritrova presto complici di un atteggiamento di malafede. Proprio come la donna frigida di cui la prima sezione dell'*Être et le néant* offriva una dettagliata analisi. In generale, la cosiddetta *mauvaise foi* è un comportamento che si fonda sull'auto-inganno del soggetto, il quale da un lato prova a nascondere ciò che è e, dall'altro, procede a idealizzare i suoi atti per conferirvi una giustificazione che ne altera il senso, oscurando l'evidenza della libertà.

Nella fattispecie, Sartre offre l'esempio di una giovane donna che si reca a un appuntamento con un uomo di cui riconosce chiaramente le intenzioni seduttive. Sebbene ella sia sensibile al desiderio che il suo corpo ispira, si rifiuta di accettare questo stesso desiderio per quello che è e prova a rappresentarselo come ammirazione, stima, rispetto. Ma, all'improvviso, l'uomo le prende la mano e il gesto presuppone di dover assumere al più presto una decisione: abbandonare la mano e acconsentire, così, al flirt o ritirarla e interrompere l'idillio. Alla fine la donna cede alla stretta dell'uomo senza, tuttavia, accorgersene poiché agisce come se fosse «tutta spirito», cercando di condurre la conversazione al livello più alto della speculazione sentimentale. «Pendant ce temps» – interviene così la voce narrante di Sartre – «le divorce du corps et de l'âme est accompli; la main repose inerte entre les mains chaudes de son partenaire: ni consentante ni résistante – une chose»⁶²⁶. A generare la condotta di malafede è dunque il fatto di aver sentito la presenza del proprio corpo nel suo slancio desiderante, comportandosi, però, *come se* non fosse così, come se quella mano stretta

⁶²⁵ Si veda, a esempio, uno dei passaggi più significativi del romanzo, in cui il disgusto per il “di troppo” dell'esistenza è chiaramente accompagnato all'avversione per la passività della carne: «J'existe. C'est doux, si doux, si lent. Et léger: on dirait que ça tient en l'air tout seul. Ça remue. Ce sont des effleurements partout qui fondent et s'évanouissent. Tout doux, tout doux. Il y a de l'eau mousseuse dans ma bouche. Je l'avale, elle glisse dans ma gorge, elle me caresse – et la voilà qui renaît dans ma bouche, j'ai dans la bouche à perpétuité une petite mare d'eau blanchâtre – discrète – qui frôle ma langue. Et cette mare, c'est encore moi. Et la langue. Et la gorge, c'est moi. Je vois ma main, qui s'épanouit sur la table. Elle vit – c'est moi. Elle s'ouvre, les doigts se déploient et pointent. Elle est sur le dos. Elle me montre son ventre gras. Elle a l'air d'une bête à la renverse. Les doigts, ce sont les pattes. Je m'amuse à les faire remuer, très vite, comme les pattes d'un crabe qui est tombé sur le dos. Le crabe est mort: les pattes se recroquevillent, se ramènent sur le ventre de ma main. Je vois les ongles – la seule chose de moi qui ne vit pas. Et encore. Ma main se retourne, s'étale à plat ventre, elle m'offre à présent son dos. Un dos argenté, un peu brillant – on dirait un poisson, s'il n'y avait pas les poils roux à la naissance des phalanges. Je sens ma main. C'est moi, ces deux bêtes qui s'agitent au bout de mes bras. Ma main gratte une de ses pattes, avec l'ongle d'une autre patte; je sens son poids sur la table qui n'est pas moi. C'est long, long, cette impression de poids, ça ne passe pas. Il n'y a pas de raison pour que ça passe. A la longue, c'est intolérable [...]. Je me lève en sursaut: si seulement je pouvais m'arrêter de penser, ça irait déjà mieux. Les pensées, c'est ce qu'il y a de plus fade. Plus fade encore que de la chair» (J.-P. Sartre, *La nausée* (1938), Gallimard, Paris 1972, pp. 143-144, tr. it. *La nausea*, a cura di B. Finzi, Einaudi, Torino 1948).

⁶²⁶ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 90.

dall'interlocutore, fosse un oggetto qualunque, passibile di essere contemplato da una certa distanza. L'esito di questa operazione è una coscienza che prova a negare la sua incarnazione e si sistema accanto al corpo, divenuto un oggetto svuotato dei suoi possibili, pura passività che subisce i casi che gli accadono senza accettarli né respingerli. Questo esempio può essere senz'altro d'aiuto per provare a decifrare il delicato equilibrio tra la fatticità corporale e la trascendenza che anima il desiderio sessuale. Ora, il problema individuato da Sartre nel caso della donna in questione non è legato al suo legittimo tentativo di progettarsi al di là del puro fatto di avere un corpo quanto, piuttosto, al modo ambiguo in cui ella finge di sfuggire alla sua fatticità, trasfigurando, così, il senso della trascendenza. La purificazione del desiderio carnale che la ragazza prova a realizzare si consuma, in effetti, sullo sfondo di una falsa possibilità cioè quella di non essere il proprio corpo, in favore dell'assunzione di una trascendenza per così dire spiritualizzata. Come se trascendersi significasse, cioè, cercare rifugio in una regione eterea. Si tratta, in altre parole, di una cattiva articolazione del rapporto tra le due proprietà fondamentali dell'essere umano.

Nella relazione sessuale, l'aspetto consenziente della passione è fondamentale proprio per mantenere saldo l'equilibrio tra fatticità e trascendenza: scegliere di abbandonarsi alla dimensione carnale non significa aver da essere ciò che si è nel modo d'essere di una cosa. Per quanto la specificità dell'eros, rispetto al desiderio d'essere in generale, risieda in questa sorta di sospensione dell'abituale attivismo della coscienza, l'atto di donarsi alla propria fatticità non corrisponde a una mera negazione della libertà. Il per-sé sceglie il suo essere-là sulla base di una dinamica tale per cui la passività non si trasforma nel puro subire dell'oggetto e, al tempo stesso, il pro-getto non è superamento assoluto dell'inerzia. Per ricorrere alla felice immagine scelta da Sartre: «Le désir n'arrive donc point à la conscience comme la chaleur arrive au morceau de fer que j'approche de la flamme»⁶²⁷, piuttosto, il significato del desiderio non risiede altrove che in una coscienza che si fa nascere come desiderante.

L'accettazione, dinnanzi ad altri, di quel che si è non corrisponde a un nascondimento – come nel caso di malafede sopracitato – dei possibili che continuano ad abitare, con ogni evidenza, il corpo delle due soggettività che si relazionano. Soltanto, quella corporeità d'altri che mi si presenta sullo sfondo del mondo e che, nello sfuggirmi, mi informa del suo essere libero, la voglio spogliare della sua trascendenza, per fare in modo che l'altro soggetto esista «esplicitamente per me come carne».

Ma qual è la strada da percorrere affinché questo accada? Lo sguardo, si sarebbe tentati di dire a tutta prima, forti di quegli innumerevoli esempi in cui esso è apparso come il punto di snodo

⁶²⁷ Ivi, p. 431.

privilegiato della vicenda intersoggettiva. Ma – ormai è chiaro – quello del desiderio è un mondo a sé stante e richiede l'intervento di modalità percettive alternative.

Lo sguardo – si trova costretto ad ammettere lo stesso Sartre – sarebbe qui insufficiente perché destinato a restare in superficie. In gioco, c'è l'incarnazione reciproca dei corpi, il lasciarsi incollare alla contingenza pura della presenza e qui l'etimologia non mente. *Cum-tangere*: accadere, incontrare, toccare...

Ma, ancora, parlare di contatto non sarebbe del tutto corretto. Per provare a rendere ragione delle dinamiche del desiderio, non basta far scivolare il piano del discorso dall'occhio alla mano. In fondo, sin dalla lode allo «strumento degli strumenti»⁶²⁸ che figura nella riflessione antropocentrica di Aristotele, la mano è l'organo deputato alla prensione d'oggetto e la relazione con l'alter non può che eccedere una simile struttura. Del corpo dell'altro ci si vuole sì appropriare ma in un modo del tutto peculiare, attraverso un gesto che, per così dire, è, a un tempo, meno che tatto e più che tatto. Sartre ne parla come di un *foggiare* (*façonnement*) e introduce, così, nel campo della speculazione fenomenologica, una delle nozioni chiave per penetrare l'enigma del rapporto tra *chair* e *corps*: la carezza. Anche stavolta, l'etimologia non sbaglia. Perché se l'altro mi è *caro* non posso non provare a far nascere la sua *carne* con la mia *caresse*.

1.5 Dal connaître della mano al co-naître della caresse

«La caresse révèle la chair en déshabillant le corps de son action [...]; *le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage*»⁶²⁹. In questa frase, tutta la potenza della fenomenologia sartriana dell'*eros*. Gesto pre-teorico originario che riflette il desiderio e arriva quasi a confondersi con esso, la carezza coincide, per Sartre, con l'evento cardine della relazione inter-carnale.

Siamo a metà strada, come si diceva, tra il toccare e il foggiare. Nella misura in cui esprime il tentativo di impadronirsi della libera soggettività dell'altro come oggettività per sé, non si può negare che la carezza permanga una forma di tatto, altrimenti non disporrebbe della potenza necessaria a portare a compimento questo progetto dal quale muove il desiderio. D'altro canto, a essere in gioco, non è il semplice possesso poiché la coscienza desiderante vuole rivelare all'altro la sua propria carne, vuole condurlo, sotto le sue dita, a scoprire una nuova dimensione d'essere. Pur non negando il corpo d'azione dell'altro, la carezza prova in qualche modo a isolarlo dalla sua potenzialità di trascendersi, per implorarlo a permanere, a bearsi nella fatticità. Ma è necessario

⁶²⁸ Aristotele, *Parti degli animali*, in *Opere*, vol. 5, a cura di M. Vegetti e D. Lanza, Laterza, Roma-Bari 1990, (IV, 10, 687 a8-b5), p. 127.

⁶²⁹ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 430.

ribadire che non siamo dinnanzi alla logica corpo-toccante del soggetto, carne-toccata dell'oggetto.

È questa la specificità presupposta dal movimento dello sfiorare-foggiare:

La caresse est faite pour faire naître par le plaisir le corps d'autrui à autrui et à moi-même comme passivité *touchée* dans la mesure où mon corps se fait chair pour le toucher avec sa propre passivité, c'est-à-dire en se caressant à lui plutôt qu'en le caressant. C'est pourquoi les gestes amoureux ont une langueur qu'on pourrait presque dire étudiée: il ne s'agit pas tant de *prendre* une partie du corps de l'autre que de *porter* son propre corps contre le corps de l'autre. Non pas tant de pousser ou de toucher, au sens actif, mais de *poser contre*⁶³⁰.

L'aspetto bilaterale della carezza consiste dunque nel fatto ch'essa, in quanto vettore del mio desiderio, contiene già in sé il senso dell'abbandono al mio corpo di carne e, nel rivelarlo all'altro, è come se lo obbligasse a cedere egli stesso alla sua carne. Per dirlo altrimenti: nell'accarezzare è la mia carne che, attraverso il piacere provocato nell'altro, gli consente di riconoscersi incarnato. È questo il motivo per il quale il termine "prendere" sarebbe inappropriato per rendere ragione di questa dinamica in cui il contatto è tra due passività.

La *duplice incarnazione reciproca* di cui parla Sartre accade per mezzo di un *porre contro* nel senso di un condurre il proprio corpo quasi-inerte verso il corpo altrui. Una mano, pressappoco priva di animazione, si pone contro una parte del corpo desiderato ed è così che ha inizio «l'ensemble des cérémonies qui incarnent autrui»⁶³¹. Nel realizzare la sua incarnazione, l'altro diviene esso stesso coscienza desiderante e, grazie alle sue carezze, io esperisco, di rimando, la mia incarnazione in maniera manifesta. Come, cioè, se prima di allora, la costituzione del mio corpo come *chair* non fosse del tutto compiuta. È questo il punto in cui si palesa la comunione dell'*eros* nella sua interezza: ognuno, con il suo desiderio, alimenta e rinvigorisce quello dell'altro; ognuno interrompe i rapporti del suo corpo con il mondo per risorgere come pura contingenza *per sé e per altri*. In entrambi i casi, si tratta di un lasciarsi possedere cioè di cominciare a vivere il proprio corpo tale quale è esistito dal desiderio carnale.

Sullo sfondo, un'intenzionalità che non aspira al *connaître* ma parrebbe più simile a un *co-naître*, a un nascere insieme, per sprofondare in una regione d'essere di nuovo tipo: l'universo del desiderio. Universo in cui il per-sé, alterato radicalmente, si accinge a esistere altrimenti e a subire una trasformazione totale della sua percezione d'oggetto. Il corpo come sintesi di atti nel mondo, come veicolo di relazioni strumentali con il sistema degli utensili è stato in qualche modo depotenziato dalla dialettica del desiderio e, d'ora in avanti, il contatto con l'insieme degli oggetti circostanti sarà modulato sulla base del vissuto carnale che la carezza ha disvelato. È un mutamento profondo della vita di coscienza quello delineato da Sartre:

⁶³⁰ Ivi, p. 431.

⁶³¹ Ivi, p. 430.

[...] C'est comme renvois à ma chair que je saisis les objets du monde. Cela signifie que je me fais passif par rapport à eux et que c'est du point de vue de cette passivité, dans et par elle qu'ils se révèlent à moi (car la passivité est le corps et le corps ne cesse pas d'être point de vue). Les objets sont alors l'ensemble transcendant qui me révèle mon incarnation. Un contact est caresse, c'est-à-dire que ma perception n'est pas utilisation de l'objet et dépassement du présent en vue d'une fin; mais percevoir un objet, dans l'attitude désirante, c'est me caresser à lui⁶³².

Una descrizione che pare voler porre in rilievo il ruolo trascendentale della *caresse* come condizione di possibilità del darsi di un mondo rispondente alle nuove leggi della percezione desiderante. Animata dal desiderio, la mano che tocca o, sarebbe meglio dire, il corpo tutto intero che sfiora, invita adesso l'oggetto a scoprirsi non più nella sua forma visibile, ma nella sua materialità, nel suo modo d'essere liscio, freddo o grumoso. All'improvviso, le cose circostanti si offrono all'estremità delle mie dita come pura presenza e «l'objet le plus lointain devient le sensible immédiat»⁶³³. La carezza vuole attraversare la distanza che lo sguardo provava a istituire e non per accedere all'oggetto e utilizzarlo in vista di un fine. La struttura “mezzo-fine” è come fosse sospesa poiché la coscienza desiderante non ambisce a fare apparire il desiderabile come oggetto particolare di un mondo che permarrebbe uguale a se stesso. Qui sembrerebbe farsi spazio un cosmo interamente impregnato di voluttà, che, lungi dal prescrivere delle indicazioni circa l'azione da compiere, non fa che sostenere la rivelazione del per-sé come *chair*. In altri termini, la maniera in cui colgo gli oggetti rappresenta un rinvio continuo alla mia incarnazione, il che significa che, attraverso il desiderio, si danno le condizioni affinché la coscienza non solo riposi nella sua fatticità ma possa, al tempo stesso, *affondare* nel mondo e sentirne la prossimità ai limiti del tollerabile.

Il calore dell'aria, i raggi del sole o quell'indumento che sento strofinarsi contro la mia pelle, si caricano di una consistenza particolare e, se in certi momenti possono apparire «carezzevoli», talvolta vengono avvertiti nel loro coefficiente di avversità, cioè a dire come «l'anti-carezza». Che si tratti di un'epifania piacevole o insopportabile, in entrambi i casi, è interessante rilevare come la metamorfosi che Sartre fa subire al normale rapporto della coscienza con il mondo, sia imprescindibile dall'essere-per-altri.

Questo contatto ravvicinato con le cose che investe il per-sé, ormai divenuto tutto patire, non è occasionato se non dalla presenza dell'altro. Presenza, s'intende, non necessariamente manifesta poiché implicita nella struttura originale del vissuto intersoggettivo. L'assenza permane infatti una relazione fondamentale tra me e l'altro e, da questo punto di vista, non potrebbe annientare la natura etero-riferita del desiderio. Per Sartre, una carezza narcisistica, non sarebbe che una condotta

⁶³² Ivi, p. 432.

⁶³³ *Ibidem*.

derivata rispetto a questa dimensione primitiva e ogni gesto di autoerotismo resterebbe abitato dalla presenza reale o immaginaria dell'alterità⁶³⁴:

Je puis, certes, en découvrant mon corps dans la solitude, me sentir brusquement comme chair, «étouffer de désir et saisir le monde comme étouffant». Mais ce désir solitaire est un appel vers un autre ou vers la présence de l'autre indifférencié. Je désire me révéler comme chair par et pour une autre chair. J'essaie d'envoûter l'autre et de le faire paraître; et le monde du désir indique en creux l'*autre* que j'appelle⁶³⁵.

Quando Roquentin si guardava allo specchio e si angosciava dinnanzi alla nudità del volto, quando scopriva l'insopprimibile peso di quella mano, di quelle dita, così simili a zampe di granchio, e ancora quando sentiva il calore umido del suo sudore insudiciargli la camicia...ecco, lì, c'era già altri. E il passaggio riportato, benché faccia riferimento al desiderio e non alla nausea, lo ribadisce a chiare lettere. L'incarnazione è il grido disperato rivolto all'altro. Il desiderio non significa nulla di più di questo «richiamo magico»: appello affinché altri appaia e si lasci essere carne per me come io lo sono per lui. Tentativo di fare affiorare in superficie la profondità d'essere contenuta nel mistero altrui. Per accedere al *gusto* della presenza carnale dell'altro, supero il suo essere in situazione, faccio saltare gli schemi del contesto in cui agisce e faccio spazio così, a quel dominio d'inerzia di cui è protagonista la pura materia e nel quale le cose si manifestano nelle loro qualità grezze. Ma tutto questo non potrebbe avvenire se io stesso non mi progettassi come puro esserci, se non vivessi, prima di ogni deliberazione, il turbamento che mi procura la scelta di farmi assorbire dal mio corpo «comme l'encre par un buvard»⁶³⁶.

⁶³⁴ Interessante, a questo proposito, la posizione di P. Cabestan che sposa la tesi di Sartre facendola giocare contro il concetto di autoerotismo analizzato per la prima volta nel 1898 da Havelock Ellis e ripreso da Freud per caratterizzare la sessualità infantile. Ci si può chiedere, in effetti, se parlare di una sessualità solipsistica sia giusto o non sia più corretto, come prova a mostrare Sartre, interpretare le cosiddette condotte autoerotiche sullo sfondo di una realtà primariamente «alloérotique». Cabestan prende in esame il modo in cui, a esempio, l'*Être et le néant* tratta dell'attività del succhiare da parte del bambino. Per Sartre, nell'atto di infilarsi il dito nella bocca, non vi è alcun significato erotico né alcun rimando all'essere per-altri quanto, piuttosto, un tentativo di colmare un vuoto, di ricercare la pienezza: «Nous saisissons là, à son origine, une des tendances les plus fondamentales de la réalité-humaine: la tendance à remplir. Nous retrouverons cette tendance chez l'adolescent et chez l'adulte ; une bonne partie de notre vie se passe à boucher les trous, à remplir les vides, à réaliser et à fonder symboliquement le plein. L'enfant reconnaît, à partir de ses premières expériences, qu'il est lui-même troué. Lorsqu'il se met le doigt dans la bouche, il tente de murer les trous de son visage, il attend que le doigt se fonde avec les lèvres et le palais et bouche l'orifice buccal, comme on bouche avec du ciment la lézarde d'un mur, il recherche la densité, la plénitude uniforme et sphérique de l'être parméniidien; et s'il suce son doigt, c'est précisément pour le diluer, pour le transformer en une pâte collante qui obturera le trou de sa bouche» (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 660). Ciò non significa, tuttavia, che il gesto di succhiarsi il pollice da parte di un bambino non possa avere, ugualmente, una dimensione sessuale. L'esperienza del buco può infatti contenere in sé il presentimento ontologico dell'esperienza sessuale in generale: «c'est avec sa chair que l'enfant bouche le trou, et le trou, avant toute spécification sexuelle, est une attente obscène, un appel de chair» (*ibidem*). Cabestan puntualizza come quest'atto assuma una connotazione sessuale proprio in virtù della sostituzione del pollice alla carne assente di altri. Dal che l'autore muove una decisa critica alle nozioni freudiane di narcisimo primario e secondario. Per un approfondimento circa la questione si rimanda a P. Cabestan, *L'être et la conscience: recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Ousia, Bruxelles 2004, in particolare pp. 267-271.

⁶³⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 433.

⁶³⁶ Ivi, p. 435.

Non è un caso se il termine cui Sartre fa più sovente ricorso per descrivere l'evento dell'incarnazione reciproca sia quello di «magia». Magico, il linguaggio della carezza lo è in quanto trasforma la mano, «trop proche d'un outil perfectionné»⁶³⁷, troppo subordinata alle intenzioni che la vivificano, in un corpo divenuto tutto intero «mucosa». Sulla scena del desiderio, più che la mano, si ergono le parti del corpo meno legate alla trama del movimento: i seni, le natiche, le cosce, il ventre, «des masses de chair les moins différenciées»⁶³⁸. Perché la spontaneità del prendere, per quanto involontaria possa essere, non sarebbe capace di raggiungere l'obiettivo: fare incarnare «ai suoi occhi» l'altro, farlo divenire *chair* da sé.

E ancora magico è il comportamento degli amanti, che si rifiutano di fissare un centro di riferimento, che abdicano ai loro ruoli ordinari, per farsi coscienza di carne cioè per sentire, in se stessi, la propria carne come carne sentita dall'altro.

Ma la tenerezza di queste pagine non deve depistare né avallare la speranza di un lieto fine. Sartre lo aveva annunciato e non ci si può certo meravigliare se adesso, come sempre, inviti il lettore a seguirlo mentre indica la strada della disfatta.

Del resto, con la carezza, così come con altri, ne va del rapporto dell'uomo all'essere.

1.6 Come un «manteau entre les mains». Il desiderio sconfitto

Quale l'auspicio iniziale che aveva messo in moto il desiderio? Fissare il corpo dell'altro nella sua fatticità oggettiva per me in modo da potermi appropriare della sua libertà e oltrepassare la mia finitudine. A volersi spingere ancor più indietro nel “tempo”, tutto era cominciato con lo sguardo che aveva posto altri in vantaggio su di me. In luogo di assorbire la sua trascendenza, con il desiderio, il per-sé sceglie di trascendere la trascendenza dell'altro e percorre, così, la strada dell'oggettivazione, costituendosi esso stesso come sguardo. Il fatto è che nel momento in cui mi faccio essere libertà e scelgo un corpo a corpo con la libertà dell'altro, il mio obiettivo contiene già in sé le ragioni del suo fallimento. Sguardo contro sguardo si traduce in sguardo contro occhi cioè contro una trascendenza-trascesa che è libertà morta. Libertà che ha perso il suo potere di riconoscermi e sulla quale, d'altronde, non potrei neanche più agire per provare a impossessarmene. Non che io non colga l'ombra della libertà che abitava e pur continua ad abitare quel corpo che appare al mio sguardo come un oggetto psichico nel mondo ma, per l'appunto, si tratta di un'ombra, di un ricordo sbiadito al quale non riesco ad avere accesso. Un certo “sapere” mi suggerisce, infatti, la trascendenza dell'altro eppure ciò non fa che peggiorare le cose poiché mi informa della mia

⁶³⁷ Ivi, p. 436.

⁶³⁸ *Ibidem*.

impotenza: «Certes je puis saisir l'autre, l'empoigner, le bousculer; je puis, si je dispose de la puissance, le contraindre à tels ou tels actes, à telles ou telles paroles; mais tout se passe comme si je voulais m'emparer d'un homme qui s'enfuirait en me laissant son manteau entre les mains»⁶³⁹.

Un *mantello tra le mani*. Un irraggiungibile simulacro. Un'esistenza che si sottrae e che mi esclude. Ecco quel che resta dell'impresa: la confusa reminiscenza dell'*al-di-là* di quel che vedo e che tocco e la consapevolezza di non essere più passibile di nessuno sguardo.

In fondo, cosa desidera l'uomo che corteggia la giovane donna di malafede? Vuole che sulla superficie della mano che stringe sia dia l'incontro di fatticità e libertà, vuole scorgere in quel corpo il sorgere di un per-sé che aderisca completamente al suo essere-là. Il paradosso del possesso è tutto qui, in questa aspirazione a possedere un corpo a condizione ch'esso sia a sua volta posseduto, nonché abitato da una coscienza che vi si identifica. Da cui, l'aspetto illusorio del desiderio: volere una pura trascendenza che tuttavia non si trascenda ma si offra, al contrario, come piena aderenza alla sua fatticità. Come se la fatticità desiderata fosse chiamata a serbare in sé, quasi nei modi di una co-presenza, l'attività nullificatrice del per-sé, come se il corpo imprigionato in uno stato di semi-inerzia dovesse continuare ad appresentare una libertà.

A leggere quest'epilogo, tutte le belle parole spese sulla carezza, sulla reciprocità dell'incarnazione, sul capovolgimento dei rapporti strumentali con il mondo, parrebbero aver fatto da cornice a una breve, quanto intensa, parentesi onirica. Ma è tempo di tornare realisti e Sartre lo fa esordendo con un'espressione che, *en passant*, cancella con un colpo di spugna tutto ciò che è stato: «a dire il vero». L'inganno è presto svelato. «À vrai dire» – continua – «la facticité de l'autre (son pur être-là) ne peut être donnée à mon intuition sans une modification profonde de mon être propre. Tant que je dépasse vers mes possibilités propres ma facticité personnelle, tant que j'existe ma facticité dans un élan de fuite, je dépasse aussi la facticité de l'autre comme, d'ailleurs, la pure *existence des choses*»⁶⁴⁰.

Insomma, se il corpo dell'altro è desiderabile solo in quanto ancorato a una coscienza e se la coscienza non è tale se non in quanto si trascende, l'appello della carezza alla pura presenza della *chair* è destinato a cadere nel vuoto. Laddove il per-sé non può fare a meno di esistere la sua fatticità nei modi del superamento, la fatticità altrui, al pari dell'esistenza delle cose, si trova condannata a essere trascesa poiché il progetto di astrarla dalle sue potenzialità si rivela impraticabile. Dell'altro tutto sfugge: la sua trascendenza così come la sua pura contingenza nel mondo.

⁶³⁹ Ivi, p. 433.

⁶⁴⁰ Ivi, p. 434.

Nello specifico, Sartre individua due vie differenti, che conducono, in egual misura, alla brusca interruzione della reciprocità della relazione. Nel primo caso, a generare la morte del desiderio è il piacere. Già nelle prime pagine consacrate alla descrizione della condotta desiderante, compariva un esempio che avrebbe dovuto preavvertire il lettore. Ci si riferisce al caso del vizioso, delineato come colui che, in luogo di lasciarsi trasportare dal turbamento che il desiderio genera da sé senza alcuna decisione preliminare della coscienza, assume, rispetto al suo vissuto, un atteggiamento di tipo riflessivo. Per il fatto di aver appreso che, al livello fisiologico, l'atto sessuale è il mezzo per raggiungere la soddisfazione di quello che erroneamente considera un istinto, il vizioso mette a punto una serie di atti rappresentativi indirizzati a sospendere, ritardare, eccitare il desiderio. Cioè a dire a porselo dinnanzi come se fosse esso stesso l'oggetto desiderabile. È così che l'uomo medio si cimenta nella «tecnica amorosa», del tutto ignaro di star facendo il gioco della tanto odiata «filosofia alimentare» di cui Sartre denunciava negli anni '30 le illusioni immanentiste. Perché, in fondo, è precisamente di questo che si sta parlando. Il desiderio sessuale è desiderio di un oggetto trascendente e non passa, primariamente, per la tematizzazione. A obliarlo, ci si mette dalla parte dell'idealismo soggettivista o – rea del medesimo errore – della psicologia naturalista. La biologia fa certo quel che deve, accompagna e fa da sfondo all'originale desiderio di invischiarsi nel corpo. Ma quando si prova a strumentalizzarla volontariamente, è lì che il senso della relazione inter-carnale svanisce.

L'esplicazione dell'atteggiamento del vizioso ci permette di arrivare dritti al nodo della questione. La prima delle ragioni che porta alla sconfitta del desiderio risiede, infatti, nel sorgere di una coscienza riflessiva come esito del coito. Sartre ha più volte ribadito come, con ogni evidenza, tutti gli elementi che appartengono a quella che potrebbe definirsi la struttura sessuale dei soggetti costituisca in qualche modo la contropartita empirica del desiderio. Da questo punto di vista, la penetrazione non sarebbe che la «contingenza organica» dell'incarnazione. E tuttavia, in quanto accade che «l'incarnation se manifeste par l'érection et que l'érection cesse avec l'éjaculation»⁶⁴¹, ne consegue una perversione del vero fine del desiderio tale per cui il godimento diventa oggetto e termine ultimo dell'incarnazione del per-sé. Come si verifica nel caso di un dolore intenso, il piacere suscita l'uscita dal piano dell'irriflesso nonché il ritorno della coscienza su se stessa. D'ora in avanti sarà una solipsistica attenzione al proprio soddisfacimento a condurre il per-sé riflesso all'indifferenza verso l'incarnazione dell'altro. È a questo punto che il desiderio – se ancora di desiderio è lecito parlare – diventa simile a quella carezza narcisistica della quale la precedente analisi di Sartre aveva lasciato intuire l'inconciliabilità con il senso più profondo del fenomeno

⁶⁴¹ Ivi, p. 437.

erotico. Certo, in ogni carezza, come si è rilevato, l'alterità continua a permanere presupposta. Ma qui non si tratta del desiderio irriflesso che invoca l'incarnazione di altri-assente. Una nuova condotta è sopraggiunta e punta, espressamente, alla realizzazione unilaterale di un piacere asimmetrico. In questo caso, ciò che resta dell'accarezzare è la sola intenzione di essere accarezzati: «ce que le pour-soi demande, c'est de sentir son corps s'épanouir en lui jusqu'à la nausée»⁶⁴².

Un po' come accade per l'Autodidatta della *Nausée*, che, in una sala della biblioteca di cui è assiduo frequentatore, offre la scena più esemplare della degradazione del desiderio nella sua originale aspirazione alla trascendenza. Un giovane ragazzo si è seduto di fronte a lui per provocarlo e l'Autodidatta non riesce a trattenersi. Roquentin ha il chiaro sentore di quanto sta per accadere e, facendo finta di leggere il giornale, non può fare a meno di sbirciare con la coda dell'occhio il compiersi del dramma annunciato:

[...] C'était une main, la petite main blanche qui s'était tout à l'heure glissée le long de la table. A présent elle reposait sur le dos, détendue, douce et sensuelle, elle avait l'indolente nudité d'une baigneuse qui se chauffe au soleil. Un objet brun et velu s'en approcha, hésitant. C'était un gros doigt jauni par le tabac; il avait, près de cette main, toute la disgrâce d'un sexe mâle. Il s'arrêta un instant, rigide, pointant vers la paume fragile, puis, tout d'un coup, timidement, il se mit à la caresser [...] Le doigt passait doucement, humblement, sur la chair inerte, l'effleurait à peine sans oser s'appesantir [...] Je levai brusquement la tête, je ne pouvais plus supporter ce petit va-et-vient obstiné: je cherchais les yeux de l'Autodidacte et je toussais fortement, pour l'avertir. Mais il avait clos ses paupières. Il souriait. Son autre main avait disparu sous la table⁶⁴³.

Due mani e la carezza unilaterale di un uomo che fa del suo piacere l'oggetto di un desiderio avvolto su se stesso. Il sorriso dell'Autodidatta, a chiusura dell'osceno accadimento, è l'immagine che meglio traduce il rischio potenzialmente contenuto in ogni desiderio: assorbirsi nella propria incarnazione per affondare in un godimento egoistico.

C'è tuttavia un altro atteggiamento che occasiona la scomparsa di reciprocità tra le coscienze desideranti. Se nel caso sopracitato è il progetto stesso che avrebbe dovuto animare il desiderio a svanire per mano di questa sorta di immersione totale nel piacere, lo stesso non accade quando l'intenzione di impadronirsi della coscienza incarata dell'altro continua, al contrario, a fare da sfondo alla relazione erotica. In questa specifica, a determinare il fallimento del desiderio è il ritorno del per-sé al suo corpo in situazione. Movimento attraverso il quale si dà una riproposizione dello schema soggetto-desiderante/oggetto-desiderato. È ciò che avviene quando la carezza si configura come il primo stadio di una serie di atti ulteriori, dominati dall'intenzionalità del possesso e della penetrazione. Per quanto provasse a imprigionare l'altro nel suo puro esserci, la carezza ambiva, nondimeno, a far trapelare la sua libertà, provava cioè a concretizzare la peculiare unità di trascendenza e fatticità di cui si è parlato. In questo stadio iniziale, vale precisamente ciò che

⁶⁴² Ivi, p. 438.

⁶⁴³ Id., *La Nausée*, cit., pp. 232-233 (corsivo mio).

Derrida, seppure in un altro contesto, avrebbe avuto a dire sulla finalità dell'accarezzare: «la caresse donne *et prend*. Elle prend en donnant, elle donne à prendre, elle apprend à donner»⁶⁴⁴. Ora, è proprio quando viene meno questo duplice movimento del prendere e del donare che l'equivocità del tatto si dà a vedere nel suo potenziale distruttivo. «A présent» – incalza Sartre – «ce corps saturé, il faut le prendre, l'empoigner, entrer en lui»⁶⁴⁵. Tutto accade come se la tenerezza dello *sfiurare* e la nobile impresa del *foggiare* si convertissero nei due volti più umilianti del toccare: l'*afferrare* e il *mordere*. Il processo di oggettivazione ha dunque avuto inizio e l'incarnazione svanisce come il sogno di ciò che avrebbe potuto essere e non sarà mai. Cosa è cambiato? Nel momento in cui si prova a impadronirsi della presenza di carne dell'altro, si torna alla configurazione strumentale precedente l'evento sconvolgente della carezza: il mio corpo di *chair* ridiviene totalità sintetica in situazione posto dinnanzi a un corpo-oggetto di cui non riesco ad afferrare la trascendenza che pur continuo a intravedere. Lungi dall'esaurirsi, il desiderio perde la sua materialità e finisce con l'assumere una fisionomia astratta, si tramuta in un accanimento che fa eclissare l'incarnazione di entrambi. Dell'altro, ciò che mi rimane tra le mani, non è più ciò che speravo di possedere ossia la carne sentita all'unisono con la mia carne, ma un corpo che supero verso le sue possibilità.

La sofferenza generata da questa confusione, da questo disperato vagare alla ricerca di quello che volevo e di cui adesso non so nemmeno più dire con certezza cosa fosse costituisce la genesi del *sadismo*. Il passaggio dal desiderio a questa nuova condotta è interessante poiché offre l'occasione per chiarire alcune delle questioni della relazione erotica tratteggiata da Sartre, che hanno destato più scalpore nella critica. A voler riassumere, in linea generale, l'idea che fa da sfondo al pressoché condiviso disappunto, il fatto che l'altro non appaia, nella descrizione sartriana, se non come un mezzo per raggiungere il personale progetto del per-sé. Ora, c'è senz'altro del vero nell'asserire che la passione erotica sia uno dei modi in cui l'uomo si sforza di realizzare la sua passione originale, ossia la tanto bramata sintesi dell'in-sé e del per-sé. Tutte le relazioni concrete con altri manifestano, in maniere differenti, il desiderio esistenziale che corrisponde alla scelta fondamentale dell'individuo. Ma la disparità ontologica con il mondo permane irriducibile e ogni apparente manifestazione dell'unità cercata non è più di un'illusione. L'inganno si riflette, evidentemente, sui rapporti intersoggettivi che finiscono sempre con il tradire le aspettative iniziali delle parti in questione. Il motivo che ricorre più spesso nell'incontro tra due esseri umani è dunque l'impossibilità che questi ricoprano, nel medesimo tempo, il ruolo di soggetti.

⁶⁴⁴ J. Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, p. 91, tr. it. *Toccare, Jean-Luc Nancy*, a cura di A. Calzolari, Marietti, Genova 2007.

⁶⁴⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 438.

E tuttavia, tra i vari atteggiamenti del per-sé di fronte ad altri, il desiderio sessuale parrebbe rappresentare una significativa eccezione rispetto alla regola. Il fatto che il sadismo, così come il masochismo, siano delle possibilità permanenti del desiderio non deve tuttavia rischiare di oscurare la peculiarità di quest'ultimo. Prima che il mondo magico creato dalla carezza si estingua e l'erotismo appaia nel suo carattere fallimentare, vi è, in effetti, un momento in cui il per-sé sembrerebbe slegato dal suo pro-getto d'essere per non desiderare nulla al di fuori del sorgere della libertà e dell'incarnazione d'altri.

È forse troppo alla leggera che Luce Irigaray, rischiando di semplificare l'articolata analisi sartriana del rapporto erotico-amoroso, la congeda come segue: «per [Sartre] senza possesso non esiste compimento del desiderio: il fatto che l'altro sia già un corpo posseduto da una coscienza determina il volerlo possedere. [...] Dopo una caccia alla libertà dell'altro, i risvegli degli amanti non sono tanto felici, paralizzati e imbolsiti come sono nella “fattità” del loro corpo»⁶⁴⁶. Seppur sullo sfondo di una prospettiva che permane critica, più pertinente appare il commento di Judith Butler, che, in *Subjects of Desire*, scriveva, a proposito dell'universo sartriano del desiderio: «desire is not an instrumental relation toward others and objects, but a twofold effort to incarnate and reveal»⁶⁴⁷.

Del resto, non è un caso se l'obiettivo iniziale del desiderio cioè l'impadronirsi della libertà altrui attraverso la sua oggettivazione corrisponda anche al motivo della sua sconfitta. Tra la genesi e la fine, qualcosa di non ordinario è accaduto e non ha a che vedere né con il possesso né con la strumentalizzazione dell'altro ma, piuttosto, con un desiderio reciproco, che rende entrambi i soggetti presenti come *chair* e offre loro la possibilità di scoprire l'evento dell'incarnazione che, prima dell'avvento della *caresse*, era, per così dire, implicito nel vissuto di ciascun per-sé.

1.7 Sadici, vittime, carnefici. Quel che resta della carezza

È quando la sessualità appare sotto forma di sadismo che l'incarnazione dell'altro perde le sembianze di uno “sbocciare” desiderato dal per-sé e diventa, senza mezzi termini, «appropriation instrumentale de l'autre-incarné»⁶⁴⁸. In questo caso, il per-sé trascende la propria fatticità poiché non aspira che a utilizzare il corpo dell'altro come un oggetto-utensile, cioè il per-sé rifiuta la sua incarnazione per incarnare l'altro con la violenza. Sartre parla del sadico come di colui che si trova in una “falsa posizione”: godere, al tempo stesso, della propria libertà in situazione e della libertà incollata alla carne di colui che vuole possedere. Stavolta, il per-sé vuole rendere presente ad altri la

⁶⁴⁶ L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 27.

⁶⁴⁷ J. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987, p. 148, tr. it. *Soggetti di desiderio*, a cura di G. Giuliani, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁶⁴⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 439.

sua carne attraverso il dolore e allora il corpo del soggetto agente si fa esso stesso strumento di dolore. È qui che si consuma la vera, drammatica interruzione dell'armonia del desiderio, in questi atti di subordinazione perpetrati da una coscienza che ha smesso di essere desiderante e continua, purtuttavia, a rapportarsi a una carne. Dove è finito il linguaggio magico della carezza? Si è perso tutto dentro all'*osceno* ossia in «cette chair révélée [...] lorsqu'elle se découvre à quelqu'un qui n'est pas en état de désir et sans exciter son désir»⁶⁴⁹. Perché, quando il desiderio non ha più nulla di un invito al desiderio, nulla del turbamento che investiva entrambi i membri della relazione carnale, si trasfigura nel progetto di realizzare una nuova sintesi dell'altro: costringerlo ad assumere delle posture e dei comportamenti tali da far apparire il suo corpo come inerzia assoluta di una *chair* pronta a essere manipolata. Il progetto? Non l'esercizio, fine a se stesso, del dominio ma, piuttosto, la volontà di mettere le mani sulla libertà d'altri, nascosta sotto la passività pura del suo corpo ridotto a strumento. Di più: «le sadisme ne cherche pas à supprimer la liberté de celui qu'il torture mais à contraindre cette liberté à s'identifier librement à la chair torturée»⁶⁵⁰.

Torturata, inerte, sfigurata, asservita. Sono queste le immagini che accompagnano il sorgere della *chair* in seno all'oscenità bramata dal sadico. La *situazione* sembra annullarsi del tutto e il corpo-utensile oscilla, inerme, in balia delle leggi di gravità.

Ma attraverso l'osceno sappiamo che c'è stata o ci può essere *grazia*, che una possibilità si dà, cioè, per il corpo, di esistere come manifestazione della libertà, dell'imprevedibilità dello psichico. In questo caso, la nudità della carne è presente ma nei modi di un'invisibilità, di un mistero al quale lo sguardo non può accedere. A differenza dell'atto goffo, nel quale il corpo si rende di colpo presente, nella sua inadeguatezza, nella sua ingiustificabile contingenza agli occhi di chi guarda, l'atto grazioso contiene in sé delle indicazioni sul *fondamento di sé* dell'essere dell'altro. La grazia è insieme di gesti che si adattano alle circostanze, che mostrano l'armonia dell'altro con la sua *situazione*. Ecco uno dei casi più significativi di una condotta non riducibile all'intenzionalità dell'appropriazione:

La grâce révèle la liberté comme propriété de l'autre-objet et renvoie obscurément, comme font les contradictions du monde sensible dans le cas de la réminiscence platonicienne, à un au-delà transcendant dont nous ne gardons qu'un souvenir brouillé et que nous ne pouvons atteindre que par une modification radicale de notre être, c'est-à-dire en assumant résolument notre être-pour-autrui. En même temps elle dévoile et voile la chair de l'autre, ou, si l'on préfère, elle la dévoile pour la voiler aussitôt: *la chair est, dans la grâce, l'autre inaccessible*⁶⁵¹.

Nel mezzo dell'analisi consacrata al sadismo, le belle parole di Sartre sul grazioso ridonano il gusto di una brezza leggera e offrono l'immagine di una nudità in cui la vivacità del corpo, lungi dal

⁶⁴⁹ Ivi, p. 442.

⁶⁵⁰ Ivi, p. 443.

⁶⁵¹ Ivi, p. 442 (corsivo mio).

dissolversi nella fissità della pura fatticità, è al contrario riaffermata a ogni istante. Percepito nell'unità dei suoi fini, dei suoi futuri possibili, il corpo grazioso è impossibile poiché il suo slancio indica sempre un *al-di-là trascendente* che, mentre rivela la carne, l'ha già velata, l'ha già occultata a chi volesse provare a penetrarla. Il sadico lo sa bene ed è per questo che si cimenta a distruggere la grazia, a far riassorbire la libertà dell'altro nella sua fatticità assoluta. Nella speranza di poter conquistare, interamente sommersa nella carne, la trascendenza della vittima, il carnefice compie, però, un errore di valutazione: al circolo essere che guarda/essere guardato non si sfugge. È così che il sadico, dopo aver cercato, con tutti i suoi strumenti, di ridurre l'altro allo statuto di *Körper*, dopo averlo condotto in una dimensione quasi vegetativa, prende atto dell'inutilità del suo agire: la vittima lo ha guardato. In fondo, è proprio questo che il sadico voleva: una libertà. Ma nel momento stesso in cui se la ritrova davanti e potrebbe finalmente toccarla, ne avverte, come un'esplosione, la potenza alienante.

Dell'altro, di nuovo, tutto sfugge. Che si inseguia il progetto di assorbirlo o di oggettivarlo, «Autrui est par principe l'insaisissable: il me fuit quand je le cherche et me possède quand je le fuis»⁶⁵².

Il desiderio percorre tutte le strade. Prova, fallisce, ci riprova ma dappertutto continua a insinuarsi la mancanza. Il per-sé ama, si angoschia, si lascia scivolare nella voluttà del carnale, eppure mai riesce a saldare l'originaria frattura. Nel frattempo, la coscienza non abbandona l'opera della trascendenza e, di tanto in tanto, nel bel mezzo del suo *esplodere verso*, accade qualcosa come la carezza e l'insensato sforzo dell'impresa appare meno insopportabile.

È forse questo che Lévinas aveva voluto intendere, quando, in uno dei suoi *Carnets de captivité*, diceva, della carezza, ch'essa è «forme concrète pour cet espoir pour le présent». E, per continuare: «Elle n'est pas loquace. Elle ne dit pas que cela ira mieux mais elle rachète dans le présent même»⁶⁵³.

2.1 «L'éros est la communication et l'expression première». Lévinas prima di Lévinas

No, quando lo spettacolo della morte s'impone con violenza agli occhi dei prigionieri di guerra, la carezza non assicura che *andrà meglio*. Eppure, proprio mentre l'orrore rivela l'insufficienza dell'essere, è lì che uno spazio comincia ad aprirsi per dire *altrimenti* l'uomo. Dove il *cogito* non è mai stato meno certo e l'ego meno puro, occorre cominciare a disegnare nuovi percorsi. La carezza deve dunque farsi carico dell'emergenza e non per offrire l'utopia di una consolazione possibile. Piuttosto, per riscattare il *Dasein* dalla sua *gettatezza* e rinvigorire la sua speranza per il presente.

⁶⁵² Ivi, p. 449.

⁶⁵³ E. Lévinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 186.

Anche per Lévinas, l'esperienza della carezza sembrerebbe in grado di condurre verso una riconfigurazione radicale del rapporto tra soggetto, altri e mondo.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme l'aveva annunciato: la solitudine dell'*être rivé* è assenza di tempo, accettazione dell'irrevocabile fatto che *il y a de l'être*. *De l'évasion*, lo ribadiva, senza, tuttavia, proporre una soluzione percorribile: l'assoluto dell'esistenza è identità con sé, coincidenza che dev'essere spezzata per uscire dall'inamovibilità della presenza. Può forse l'*Eros* sciogliere il vincolo con l'essere e farsi promessa di trascendenza oltre l'ontologia?

Per quanto audace possa apparire l'ipotesi, non è illegittimo asserire che il dramma etico che quest'opera mette in scena possa raggiungere la sua piena intellegibilità soltanto in virtù della sua compromissione con lo spazio dell'erotico. Se una simile lettura può apparire discutibile agli occhi di chi ha giurato fedeltà alla santità del Volto d'Altri, la scelta resta, in ogni caso, ispirata dal dettato. Tanto più se si sceglie di indagare il fenomeno erotico, a partire da quel "cantiere teorico" assai peculiare che è l'esperienza della prigionia.

Eccezione fatta per le opere edite degli anni '30, i *Carnets de captivité* contengono delle indicazioni fondamentali per prendere la misura di quanto la sensibilità filosofica di Lévinas si fosse evoluta, soprattutto, in quei cinque anni (1940-1945) di *captivité*. Una serie disorganica di bozze e appunti, che offre, tuttavia, un punto di vista privilegiato per ricostruire la genesi delle nozioni chiave di quella che sarebbe stata la sua più matura speculazione. E tuttavia, l'analisi di quanto dei *Carnets* verrà rielaborato, senza particolari modifiche, in forma sistematica, benché susciti un sicuro interesse storico-filologico, esula dall'obiettivo che ci si propone in questa sede. Ciò che è più rilevante notare, di questi manoscritti, è che essi testimoniano di un interesse quasi ossessivo per alcune nozioni, per la precisione quelle di *eros* e di *desiderio*, che parrebbero interpellate per costruire un paradigma di pensiero alternativo all'ontologia. Quasi come se il presentimento della morte, che la filosofia della perseveranza nell'essere aveva contribuito a legittimare, avesse stimolato il sorgere della speranza in una nuova sonorità del mondo. Speranza nella possibilità che l'esistere pluralistico del *noi erotico* interrompesse il primato della ragione onnicomprensiva di cui l'*io eroico* incarnava, da sempre, le gesta.

Il soggetto inchiodato a sé dalla filosofia dell'hitlerismo rivendicava del tempo, una discontinuità che gli offrisse la possibilità del *dis-ingombro*. Lévinas pare aver trovato, adesso, le condizioni dell'esistere molteplice e, più esplicitamente di quanto non faccia nella sua opera edita, in alcuni dei frammenti in questione, non esita a conferire uno statuto di fondazione alla sessualità: «la sexualité

comme origine du social»⁶⁵⁴. Un'affermazione che, se non entra in contraddizione con la futura fenomenologia del Volto, certamente pone in discussione l'ormai consolidato pregiudizio secondo cui la relazione originale con altri non si declinerebbe altrove. Le pur splendide pagine che *Totalité et infini* consacra al desiderio metafisico – «désir d'un pays où nous ne naquîmes point, [...] d'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais»⁶⁵⁵ – complicano certamente le cose.

In quella sede, infatti, il desiderio dell'assolutamente altro figura esplicitamente come un'antitesi alla voluttà e, più in generale, ai bisogni materiali che aspirano alla soddisfazione. E tuttavia, i *Carnets* non lasciano spazio a equivoci: «parce qu'il y a "intimité" du sexuel, il y a le phénomène du social qui est plus que la "somme des individus"»⁶⁵⁶. Se non evidentemente l'unico, il primo luogo in cui si declina la relazione con il mistero d'altri è la sessualità: spazio di una dualità non superata e non fusionale in cui ognuno, nel restare in se stesso, rinasce nell'altro. Più che ragionare come se i due piani si escludessero vicendevolmente, sarebbe dunque più proficuo provare a mostrare – sia pur esplicitando il non-detto di Lévinas – quali siano i termini della coesistenza tra l'amore sessuale e il Desiderio dell'assoluta trascendenza. Pena il rischio di disconoscere la ricchezza di sfumature che anima la fenomenologia lévinasiana del desiderio e di avallare la tesi di chi, come Renaud Barbaras, ha potuto scrivere: «ce que Lévinas nomme désir [...] est en vérité plutôt responsabilité ou sainteté»⁶⁵⁷. Si prenda in considerazione, ad esempio, questa nota dei *Carnets* consacrata alla *teoria del bisogno* in cui si legge: «En tant qu'appétition, [le besoin] est une existence avec intervalle et le premier pas vers le bonheur [...] Ce qui distingue le besoin de l'eros – c'est que le besoin est un intervalle franchi où la dualité disparaît [...] Dans l'eros c'est la dualité

⁶⁵⁴ Id., *Carnets*, cit., p. 66.

⁶⁵⁵ Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 22.

⁶⁵⁶ Id., *Carnets de captivité*, cit., p. 66.

⁶⁵⁷ R. Barbaras, *L'Éros et la désublimation du désir*, in «Alter», 20 (2012), pp. 13-26, citata p. 20. Secondo Barbaras il desiderio che non aspira al ritorno non può essere considerato, a rigor di termini, *désir* proprio in quanto, nel separarsi dall'oggetto che desidera, esso si configura, piuttosto, come prova della separazione. Ciò che fa l'effettività del desiderio, agli occhi dell'autore, è il suo dispiegarsi in un orizzonte di soddisfazione che non coincide, di necessità, con la pienezza del riempimento. In effetti, il tratto che distingue il desiderio dalla mancanza è che quest'ultima proviene sempre da un bisogno ed è destinata a essere colmata da un oggetto specifico. Al contrario, il desiderio eccede la mancanza perché nulla può davvero soddisfarlo. Per mostrare la specificità della sua posizione, Barbaras opera una differenziazione tra la *responsabilité* che, in senso lévinasiano, sarebbe un modo di separazione, il *bisogno* come modo della possessione e il *desiderio* che, in quanto modo della trascendenza coincide con il desiderio del mondo. Sulla base di questa proposta è nel contesto della riflessione teologica che l'essenza del desiderio sarebbe stata meglio formulata. Infatti, se si sostituisse il mondo a Dio, si otterrebbe un'autentica fenomenologia del desiderio, inteso come movimento ascensionale, che rinnova la sua forza e aumenta di vigore attraverso il suo esercizio. Si tratta, in altri termini, di mostrare l'insoddisfazione che rinasce dopo ogni soddisfazione: «L'insatisfaction du désir se rapporte à un vide qui n'est autre que l'appel de son remplissement: en cela, le désir est bien l'ouverture même du monde» (Ivi, p. 22). Desiderare significa prima di tutto fare apparire l'oggetto e tendere verso di esso. Da questo punto di vista, nell'amore ci sarebbe una sorta di percezione del mondo nell'altro, si farebbe la prova del desiderio di questa quasi-presenza del mondo, sempre implicita in ogni andare verso.

qui est la jouissance même»⁶⁵⁸. Un passo nel quale si comprende bene l'articolazione dialettica tra *besoin* ed *eros*. Se, nel primo caso la soddisfazione conduce a un assorbimento dell'oggetto da parte del soggetto ma resta, comunque, il primo modo di relazionarsi all'esteriorità nonché la prima tappa in direzione della *felicità*, la peculiarità della relazione erotica risiede nell'impossibilità di superare l'intervallo. Il che, lungi dal presupporre l'estinzione della *jouissance*, la traspone, piuttosto, sul piano di un a-venire che rinvia sempre a un al di là del compiuto. Si tratta, in altri termini, di un godimento che non è alimentato dall'unione verso la quale tende il possesso, quanto dall'impossibilità stessa di aggirare la condizione dell'esistere duale.

In questo, i *Carnets* hanno l'enorme merito di offrire al lettore gli strumenti per decifrare il peculiare gioco tra l'alto e il basso di cui si nutre e in cui si sviluppa quel *materialismo sublime* del quale si è avuto modo di parlare in precedenza. La categoria del bisogno resterebbe implicata nell'*eros* così come le tracce dell'*eros* parrebbero conservate nel *Desiderio*. Un'ipotesi di lettura che certo non pretende di disconoscere la dichiarata idiosincrasia di Lévinas per l'andamento metodologico di tipo hegeliano. Eppure: «La vérité profonde de la dialectique. Le supérieur est dialectiquement dans l'inférieur. Quand j'insiste sur la vérité de l'élémentaire dans mon analyse de l'*eros* [...] ce que je conserve c'est un rythme particulier de l'élémentaire qui doit être conservé dans le "supérieur" quand celui-ci en est déduit dialectiquement»⁶⁵⁹. Come far passare sotto silenzio queste incisive parole, che tradiscono una certa propensione a voler seguire proprio quel modo dialettico di procedere? Nel rivelare, senza sottintesi, le intenzioni che animeranno la *fenomenologia dell'Eros* tale quale apparirà, in forma compiuta, negli scritti editi, il frammento dona l'occasione per chiarire alcuni aspetti che rischierebbero, altrimenti, di restare inespressi: il significato che Lévinas conferisce alla categoria dell'erotico va cercato al di là della soluzione materialista o idealista. Non si tratta, per lui, né di contrapporre il dinamismo delle "forze vitali" al "vuoto" dello spirito né, tantomeno, di elevare la relazione erotica al di sopra dell'"elementare" del godimento inteso come vita e consumazione egoistica.

Semplicemente, la «concupiscenza carnale» – così come accadeva con Sartre – assurge al rango di desiderio privilegiato rispetto al dominio dei comuni appetiti senza, tuttavia, perdere il contatto con la dimensione economica della vita. Là dove il bisogno ha sempre davanti a sé un termine preciso e non saprebbe rinviare a nient'altro, con l'*eros* si danno le condizioni per l'apertura di una temporalità, che non resta più avviluppata su se stessa poiché esclude il movimento di ritorno tipico dell'appagamento. Ma ciò non legittima in alcun modo l'idea secondo cui, come ha sostenuto, tra i

⁶⁵⁸ E. Lévinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 120.

⁶⁵⁹ Ivi, p. 112.

vari, Dominique Janicaud, quello di Lévinas non sarebbe più di un «erotismo di facciata»⁶⁶⁰, chiamato in causa per provare a rendere «piccante» un'opera austera. Che, quanto meno nella sua genesi, l'*eros* non sconfini in qualche forma di *agape*, un ulteriore frammento inedito lo ribadisce con una sorprendente sfrontatezza: «Dans ma théorie de l'*Eros* c'est le *sexe* qui devient la notion centrale»⁶⁶¹. Su un punto, occorre, tuttavia, intendersi sin da subito: «Quand je pose le sexuel à la base du social» – è precisato, un attimo dopo – «je ne met pas à la base de tout le système [...] le plaisir sexuel ou la libido dont Freud ne dit rien de plus que: “recherche du plaisir”. Mais un ordre de relation que l'on peut découvrir dans cette relation spécifique entre personnes qu'est [...] l'amour sexuel»⁶⁶².

Si può leggere, in tutto questo, un tentativo di sublimazione della sessualità? Senz'altro. A patto di non dimenticare che il modello di *eros* che Lévinas ha in mente non avrebbe alcun significato se non fosse, prima di tutto, una relazione tra due esseri *de chair et de sang*. Ben venga allora la nobilitazione di un rapporto che, se si vuole al di là della mera pulsione, è perché contiene in sé tutto ciò che di grandioso comporta l'irruzione della temporalità nell'esistenza, perché indica all'io la strada per uscire da sé e ricominciare come essere al plurale.

Ben oltre le regioni dell'anatomia e dell'istintualità, la sessualità apporta al presente che aderisce a se stesso un sapore di non definitivo. Non è forse in questa direzione che andrebbe letto l'eloquente frammento che annuncia: «le drame du temps s'éclaircira à partir de la dualité sociale c'est-à-dire sexuelle»⁶⁶³? L'impatto di queste considerazioni è notevole: davanti a un evento come quello della guerra, che distrugge, come fossero «orpelli», tutti gli splendori dell'esistenza, Lévinas si rivolge a *Eros* per provare a invertire l'*avanti-a-sé* dell'*aver-da-morire* in un avvenire che si vorrebbe,

⁶⁶⁰ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, cit., p. 30. Di gran lunga più condivisibile l'interpretazione di F-D. Sebbah che mostra in maniera esemplare il peculiare «clignotement incessant de l'ambiguïté» che domina la fenomenologia lévinasiana dell'*eros*. Scrive l'autore: «L'*Eros* relève par un certain aspect du besoin (besoin sexuel): dès lors, animant le sujet de la jouissance il ressort de ce processus par lequel le je s'enroule sur lui, s'intéresse à lui-même, se préoccupe de lui-même et dépend de sa nourriture – la chair de l'autre dont il jouit [...]: en ce point précis, il caractérise un sujet fragile, dont la subjectivation d'enroulement sur soi par la consommation de l'altérité qui en est à peine une de l'élément, est une subjectivation dans la jouissance qui est dépendance. *Eros*, chez Lévinas, est irréductiblement lié à cette dimension de consommation des éléments par où le corps de l'autre, consommé, n'est pas même un “objet” dans le monde, mais un élément qui compromet le sujet “consommateur” qui se veut pourtant égoïste avec l'indétermination de *l'il y a*; qui l'incline vers une perte de soi par dissolution (bien loin de l'épreuve de l'autre). Si cette dimension était abstraite de toute autre et comme figée, peut-être pourrait-on la nommer dimension de la “pornographie” [...]. Mais, très précisément, l'amour que l'on fait dans la volupté de la jouissance *est déjà* épreuve de l'altérité comme mystère [...], dualité dissymétrique, épreuve de la distance infinie, de la transcendance, désir que le désiré creuse et ne comble pas» (F-D. Sebbah, *Ambiguïté d'Eros à la lumière des Carnets de Captivité et d'autres inédits*, in «Alter», 20 (2012), cit., pp. 143-154, citate pp. 151-152.

⁶⁶¹ E. Lévinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 117.

⁶⁶² Ivi, p. 66.

⁶⁶³ *Ibidem*.

piuttosto, un *essere-per-la-vita*. D'ora in poi – questa, la promessa dei *Carnets* – la trama della temporalità non potrà essere cercata se non a partire dalla «sexualité constitutive de l'égoïté»⁶⁶⁴.

È assai significativo, da questo punto di vista, che, nei quaderni di prigionia, si trovi abbozzato il progetto di due romanzi, *La Dame de chez Wepler* e *Eros*, i quali, benché incompiuti, sono stati pubblicati di recente assieme a una serie di poesie e note filosofiche inedite, in *Eros, littérature et philosophie*⁶⁶⁵. A quattro anni di distanza dalla prima uscita dei *Carnets* (2009), la pubblicazione di questo secondo gruppo di manoscritti è fondamentale per cogliere il peculiare intrigo tra letteratura e filosofia attorno al quale Lévinas articola e approfondisce il discorso sull'erotismo.

A fare da sfondo a *Eros*⁶⁶⁶, romanzo ambientato nel maggio del '40, è, per la precisione, l'esperienza della prigionia, evento che dona l'occasione per interrogarsi sul senso delle cose e sulla sua decomposizione, per constatare la caduta, la disfatta, la perdita della sostanzialità del mondo. Davanti a una realtà che pare estinguersi sotto i colpi dell'assenza di ogni autorità valoriale, una scena, nella seconda parte del testo, s'impone in tutta la sua carica significativa e vale la pena di essere citata: dei prigionieri di guerra, ammassati in un camion, si imbattono nella visione di un paio di calze femminili e di una donna che si pettina alla finestra. Se l'accaduto può apparire banale, il seguito della descrizione offerta da Lévinas, sopraggiunge a smentire, in maniera radicale, la prima impressione:

Ces choses utiles, le peigne pour démêler la broussaille de cheveux, nécessaire comme un marteau pour enfoncer un clou ou comme un couteau pour couper un bout de pain, ces bas qui réchauffent ou qui empêchent que la chaussure n'irrite la peau et ne la blesse et que dans l'usage quotidien on manie avec la précision et la sobriété de médecin n'avaient plus rien de leur chaste essence d'ustensiles. Une autre essence les traversait, les recouvrait, celle qui les menait au monde cannibale de l'érotisme⁶⁶⁷.

Proprio come accade in Sartre, per il quale il desiderio sospende le relazioni strumentali con il mondo, il sorgere della passione erotica nei prigionieri protagonisti di questa vicenda parrebbe distruggere la percezione degli oggetti nella loro quotidiana funzione. La «casta essenza» degli utensili si trova a essere come oltrepassata dall'indomabile movimento dell'erotismo che compare sulla scena in tutta la sua ambiguità:

[...] Monde cannibale de l'érotisme – car toute l'anatomie humaine si admirablement ajustée à sa finalité biologique – retour dans l'érotisme à sa massivité de chair [...] – la main, le pied, le ventre – tout cela a une autre substance et en

⁶⁶⁴ Ivi, p. 114.

⁶⁶⁵ E. Lévinas, *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, in *Œuvres complètes*, vol. III, a cura di J.-L. Nancy e D. Cohen-Lévinas, Grasset, Paris 2013, tr. it *Eros, letteratura, filosofia*, a cura di J.-L. Nancy, D. Cohen-Lévinas e S. Facioni, Bompiani, Milano 2017.

⁶⁶⁶ Non si è sicuri se il titolo scelto da Lévinas per il romanzo sia *Eros* o *Triste opulence*. Si veda, sul punto, la *Préface* di R. Calin e C. Chalier a E. Lévinas, *Carnets de captivité*, cit., pp. 13-40, in particolare, la nota "a" di p. 15.

⁶⁶⁷ E. Lévinas, *Eros, littérature, philosophie*, cit., pp. 50-51 (corsivo mio).

dehors du système si pur et si chaste de l'organisme – et du sport où la jambe sert à courir, le muscle aux efforts. Ici tout est comme à manger dans l'indistinction de son agglomération massive – de *peau élémentale*⁶⁶⁸.

È questo il duplice volto del mondo *érotisé* che si erge nel bel mezzo dell'universo infranto dalla guerra: cannibale, come lo è il bisogno, *eros* è al tempo stesso, desiderio che perde la sua finalità biologica per condurre all'incontro di un corpo che non saprebbe più rispondere del suo meccanismo organico. Anche stavolta, l'*eros* rigetta in una dimensione nuova, quella che si dispiega a metà strada tra la dolcezza e il turbamento suscitati dalla pesantezza della *chair*.

Equivocità del carnale che – insiste Lévinas in una delle note filosofiche su *éros* – contiene, a un tempo, «la brutalité et la solidité d'un objet physique» e si annuncia, tuttavia come «quelque chose de fragile, de tremblant, comme exposé à la blessure»⁶⁶⁹.

Sembra qui di ritrovare proprio quel peculiare alternarsi di *grazia* e *oscenità* che dettava il ritmo al manifestarsi della *chair* nell'inter-relazione erotica descritta da Sartre. A leggere questi frammenti, non si può non essere tentati di cogliere, a ogni istante, la prossimità tra i due autori. Ma si faccia attenzione a non dimenticare: «La rencontre d'Autrui chez Sartre menace ma liberté et équivaut à la défaillance de ma liberté sous le regard d'une autre liberté»⁶⁷⁰. Nel ricordo di queste parole, quali i termini effettivi del dialogo? Quale l'impatto della carezza di Sartre sull'*eros* di Lévinas?

Per poter meglio esplorare la questione e provare a coglierne tutte le sfumature, occorre lasciare il campo dei manoscritti, di cui, come si diceva, l'essenziale sarà rielaborato nell'opera edita, non senza prima insistere, a mo' di conclusione, sui due aspetti capitali che questa breve esplorazione delle note postume ha consentito di far affiorare.

In primo luogo, la potenza di una riflessione sull'*eros* e sulla speranza offerta dall'esistere pluralistico della relazione sessuale che nasce come risposta al malessere ontologico concretamente esperito durante l'esperienza della prigionia. In seconda analisi, la sorprendente individuazione, nell'*eros*, della prima, originale, categoria della relazione. Un dato che, se non stravolge quanto il «già noto» dell'opera lévinasiana lasciava, per certi versi, intravedere, autorizza a uscire, in via definitiva, dalla lettura canonica dell'etica del Volto e a rileggerne il senso ripartendo da qui: «L'*éros* est la communication et l'expression première»⁶⁷¹.

⁶⁶⁸ Ivi, p. 51.

⁶⁶⁹ Ivi, pp. 177-178.

⁶⁷⁰ Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 338.

⁶⁷¹ Id., *Eros, littérature, philosophie*, cit., p. 162. Molteplici sono i frammenti di questo genere che testimoniano l'immenso interesse di Lévinas per la sfera dell'erotismo. In molti di questi, si trovano pienamente annunciati tutti gli aspetti che si ritroveranno nella sua *Fenomenologia dell'eros* da *Le Temps et l'Autre* fino a *Totalité et Infini*. A esempio: «Autrui – c'est négativement le caché. Et l'*éros* c'est la communion avec le caché. Le caché n'est pas seulement ce qui est caché pour la connaissance ; ce qui est ignoré: c'est la caresse qui est en quelque manière l'accès à autrui» (ivi, p. 179) ; «Dans l'événement sexuel – la volupté et la caresse – le moi sort du règne de la possession – il sort de lui-même, de la tautologie moi-soi» (ivi, p. 181).

2.2 *Désir d'être o désir d'évasion?*

In occasione della riedizione, nel 1979, delle sue quattro conferenze tenute tra il '46 e il '47 e raccolte sotto il titolo di *Le Temps et l'Autre*, Lévinas scrive una *Prefazione* che si propone di ricostruire l'atmosfera filosofica nella quale si muoveva la sua riflessione di quegli anni. Insieme a Husserl e a Heidegger, il nome di Sartre figura tra quegli spiriti che avrebbero contribuito a integrare, nel discorso prettamente speculativo della tradizione, concetti sui quali gli uomini s'interrogavano da sempre. Circa tre anni sono passati dalla pubblicazione dell'*Être et le néant* e non può certo passare inosservato che *Le Temps et l'Autre* sia la prima opera nella quale Lévinas sceglie di consacrare ampio spazio al fenomeno erotico. È forse l'*Eros* uno di quegli aspetti dell'esistenza sul quale ci si interrogava da sempre e al quale solo Sartre avrebbe dato la dignità di categoria filosofica? Se dopo aver preso in esame i manoscritti di prigionia si può rispondere affermativamente alla prima parte della domanda, qualche titubanza permane nel misurare l'influenza che la fenomenologia sartriana della sessualità può avere esercitato su Lévinas.

Là dove la *Prefazione* offre, in maniera molto velata, qualche indizio, nel corso del testo, l'ipotesi di un presunto debito intellettuale non trova alcuna conferma esplicita e la fenomenologia dell'*Eros* che si trova abbozzata nell'ultima delle quattro conferenze pare decisa a muoversi in maniera autonoma.

E tuttavia, nel secondo saggio dell'opera – più specificamente nel corso dell'analisi dedicata a *La vie quotidienne et le salut* – compare un inatteso passaggio che non può essere tralasciato:

Il y a dans la philosophie de Sartre je ne sais quel présent angélique. Tout le poids de l'existence étant rejeté sur le passé, la liberté du présent se situe déjà au-dessous de la matière. En reconnaissant dans le présent même et dans sa liberté de surgissement tout le poids de la matière, nous voulons à la fois reconnaître à la vie matérielle et son triomphe sur l'anonymat de l'exister et le définitif tragique auquel par sa liberté même elle se lie⁶⁷².

Se l'assenza di un riferimento manifesto alle analisi di Sartre sull'*eros* può sorprendere, queste parole, nel testimoniare la presa di posizione critica di Lévinas rispetto all'impostazione generale dell'*Être et le néant*, consentono di arrivare dritti al nodo della questione. Si commetterebbe una grave banalizzazione nel limitarsi ad affermare che, a essere in questione, sia il conflitto tra un'apologia dell'etica da un lato e un pensiero dell'ontologia dall'altro.

Come si è avuto modo di rilevare finora, uno dei punti di convergenza tra i due autori è rappresentato dal comune recupero della differenza tra l'*essere* che, in quanto è, esclude ogni rapporto e si riferisce solo a se stesso, e la *coscienza* che esiste in quanto si relaziona con l'altro da sé. Ma la prossimità s'interrompe allorché Sartre conferisce all'uomo il compito di introdurre il

⁶⁷² Id., *Le Temps et l'Autre*, cit., p. 44.

nulla in seno all'essere ossia quando la presenza a sé della coscienza è pensata nei modi di una «decompressione d'essere», attraverso la sua attività nullificante. Per Lévinas, l'intervallo in cui l'esistente si pone nell'esistenza, al pari della separazione assoluta in cui si danno le condizioni della prossimità tra l'io e l'altro, non si gioca sul modello della negatività sartriana. La libertà, in altri termini, non si guadagna sul campo della fuga nullificante attraverso la quale il peso dell'esistenza verrebbe «rejeté sur le passé».

Qui la distanza tra gli autori è tutta sul piano della sfasatura tra *désir d'être* e *désir d'évasion*. Dalla riflessione lévinasiana degli anni '30, è emerso che il senso autentico dell'evasione dev'essere cercato dalla parte del presente, nell'articolarsi dialettico dell'istante in cui il soggetto, proprio perché subordinato alla sua materialità, trova la chiave per sciogliere il nodo che lo legava a se stesso⁶⁷³. Ecco da dove proviene l'ironia sul presente «angelico» di Sartre. Che si tratti dell'*il y a* o dell'*en-soi*, in entrambi, compare senz'altro un movimento di superamento che nega la coincidenza e il risposo in sé della soggettività.

Ma l'ontologia di Lévinas cerca un altrove proprio nel cuore del pieno poiché «l'expérience de l'être pur» – come si leggeva già in *De l'évasion* – «est en même temps l'expérience de son antagonisme interne et de l'évasion qui s'impose»⁶⁷⁴.

Se in Sartre ciò che determina l'effettiva opposizione tra l'in-sé e la coscienza è la penuria d'essere di quest'ultima, la non adeguazione di sé a sé finisce con l'assumere la fisionomia di un'assenza a sé. Da cui, lo strutturarsi della relazione intenzionale con il mondo come mancanza e la tormentata ricerca della pienezza, di quell'impossibile sintesi che non può non riflettersi sulle relazioni concrete con altri. È precisamente ciò che Lévinas non può accettare. La storia del soggetto lévinasiano comincia sotto il registro del soddisfacimento. Perché per mettersi alla ricerca dell'al-di-là dell'essere occorre partire dall'al-di qua, è necessario comprometersi con la materia. Nessun azzardo nell'affermare che per Lévinas in principio era l'alimento. Tutto il resto è ingenuo spiritualismo e non è difficile immaginare che sia proprio questo che vuole lasciare intendere «quel non so che di angelico» rivolto alla filosofia di Sartre. Nell'individuare la genesi della trascendenza

⁶⁷³ Giusta la considerazione di R. Calin: «Là où Sartre exalte la négativité face à l'en soi [...] Lévinas s'interdit, en quelque sorte, cette facilité: la difficulté est pour lui de penser la libération de l'emprise que l'être exerce sur lui-même sans pourtant s'accorder la négativité. Il s'agit donc d'accomplir un "*repli dans le plein*", un "*invraisemblable recul dans le plein du ponctuel, dans l'inextension de l'un*" [...] C'est en effet dans le présent, dans l'instant qui, selon *De l'existence à l'existant*, ne forme pas un bloc mais est articulé en lui-même, que s'accomplit la *relation* de l'existant avec l'existence, et donc qu'a lieu la "*decompression d'être*" sans laquelle une telle relation ne serait pas possible [...] La distance à soi qui se fait jour dans l'instant ne va jamais jusqu'à la franche séparation du présent et du passé, à la différence de la *réalité humaine* pour laquelle, selon Sartre, "*ce qu'elle a été est séparé par un néant de ce qu'elle est et de ce qu'elle sera*"» (R. Calin, *Lévinas et l'exception du soi. Ontologie et éthique*, Puf, Paris 2005, p. 63-64).

⁶⁷⁴ Id., *De l'évasion*, cit., p. 118.

in una deficienza ontologica, Sartre ne avrebbe falsato il senso, avrebbe finito con il concedere troppo alla nostalgia d'essere del per-sé.

A partire dal suo saggio sull'*evasione* Lévinas tratteggia i contorni di una fenomenologia del bisogno e del piacere che parrebbe configurarsi come la prima tappa in direzione di quello che si potrebbe definire un superamento dell'essere nel cuore dell'essere:

Le plaisir apparaît en se développant. Il n'est pas là tout entier, ni tout de suite. Et d'ailleurs il ne sera jamais entier. Le mouvement progressif constitue un trait caractéristique de ce phénomène, qui n'est rien moins qu'un simple état. Mouvement qui ne tend pas à un but car il n'a pas de terme. Il est tout entier dans un élargissement de son amplitude, qui est comme la raréfaction de notre être, comme sa pâmoison. Dans le fond même du plaisir commençant s'ouvrent comme des gouffres, toujours plus profonds, dans lesquels notre être, qui ne résiste plus, se précipite éperdument. Il y a quelque chose de vertigineux dans le devenir du plaisir. Facilité ou lâcheté. L'être se sent se vider en quelque sorte de sa substance, s'alléger comme dans une ivresse et se disperser⁶⁷⁵.

In questo passaggio – che per la sua intensità occorre riportare per intero – si legge chiaramente la propensione di Lévinas a fare del piacere la categoria fondamentale dell'articolata transizione dall'esistenza all'esistente. Con l'es-tasi del piacere, con il suo perpetuo divenire, non si tratta di colmare una mancanza. Attraverso questo movimento qualcosa accade in seno all'istante e assomiglia a una «promessa d'evasione» poiché, per chi ne esperisce l'ebbrezza, l'essere appare di colpo meno soffocante, quasi come diluito. Da questo punto di vista, il fatto che, poco dopo, sia lo stesso Lévinas a svelare come il piacere naufraghi nell'intento di un'uscita dall'essere non deve trarre in inganno. Verso la metà degli anni trenta, i tempi non sono ancora maturi per stabilire quale sia la via per interrompere, in via definitiva, l'inchiodamento. Lévinas sa soltanto che occorre andare altrove, verso il *dis-interessamento*. Eppure, la consapevolezza che l'evasione resta possibile soltanto grazie a questa sorta di delimitazione dell'essere che le categorie del piacere, del bisogno, così come del resto della nausea, della fatica, dell'insonnia consentono di realizzare è già lì. E non è un caso se i saggi degli anni quaranta, lungi dallo sconfessare le precedenti intuizioni, ne precisino e ne approfondiscano i contorni, insistendo, in particolare sull'affettività del godimento.

Le Temps et L'Autre – il testo da cui occorre muoversi per poter stabilire i termini del confronto con la fenomenologia del desiderio di Sartre – mostra bene come il movimento del *trans-scando* lévinasiano non voglia mai ascendere a qualche cielo da dove il mondo non potrebbe essere più guardato. Il luogo natale del desiderio di eccedenza rispetto al *c'è* dell'essere è tutto all'interno della struttura ipostatica del cominciamento. Qui il soggetto, senza poter contare sul “prima” del già stato o sul “poi” dell'aver da essere, si conquista, a fatica, la sua libertà e, nel sentire il peso della conquista avvenuta, avverte l'immediata responsabilità che ne consegue. In altri termini, se l'identità è sempre da reinventare proprio come accade in Sartre, anche la de-possessione – ed è qui

⁶⁷⁵ Ivi, p. 108.

la specificità di Lévinas – non è mai definitiva. Il soggetto si separa ma non può rinunciare a restare aggrappato a un lembo di sé. Più che essere mosso dalla «puissance mobilisatrice de l'impossible»⁶⁷⁶ di Sartre, l'io dell'ipostasi è come guidato da una forza che si colloca a metà strada tra l'intransitivo dell'aderire e l'intenzionalità del relazionarsi. E questo modello di soggettività si ripercuote, evidentemente sulla visione della sessualità. Per quanto, in Sartre, l'*eros* parrebbe non rispondere della classica struttura *en-soi-pour-soi*, per quanto il pro-getto venga neutralizzato dall'apparire di un desiderio che non aspira se non al godimento della pura fatticità carnale, prima o poi, la sconfitta arriva e ciò accade come conseguenza del tratto distintivo del per-sé: «la *négativité*, synonyme de manque et de liberté»⁶⁷⁷.

Non che la relazione con l'altro pensata da Lévinas possa considerarsi una «*idyllique et harmonieuse relation de communion*»⁶⁷⁸. E tuttavia, là dove il desiderio che anima il soggetto non procede né dalla mancanza né dalla libertà, non sarà la ricerca dell'appropriazione a dominare le vicende del fenomeno erotico. Già in alcuni frammenti dei *Carnets de captivité* la prospettiva era chiara: la *jouissance* della relazione sta nell'aspetto insuperabile della dualità e non potrebbe confondersi con quell'inter-carnalità dietro la quale agisce, surrettiziamente, la lotta fra le coscienze. Nell'invito alla passività della carezza sartriana, il celato tentativo di disarmare l'altro del suo potere di trascendersi traduce il gesto più generale del per-sé di inseguire una solo immaginaria unificazione. In realtà, il fatto stesso che quest'intenzione fallisca, basta a dimostrare che anche per Sartre, come per Lévinas, l'essenza dell'alterità è precisamente nella sua ineffabilità, nel suo perpetuo sottrarsi all'oggettivazione. Posta questa condivisa premessa, il punto sul quale Lévinas parrebbe insistere è che il riconoscimento della libertà d'altri non basta a trasporre il senso della relazione erotica al di fuori della logica del potere. Alcuni passaggi del capitolo di *Le Temps et l'Autre* dedicato a «*L'Eros*» lo ribadiscono significativamente: «*L'autre n'est pas un être [...] qui nous menace ou qui veut s'emparer de nous. Le fait d'être réfractaire à notre pouvoir n'est pas une puissance plus grande que la nôtre*»⁶⁷⁹ e, ancora «*je ne pose pas autrui initialement comme liberté, caractéristique dans laquelle est inscrit d'avance l'échec de la communication. Car avec une liberté il ne peut y avoir d'autre relation que celle de la soumission et de l'asservissement*»⁶⁸⁰. Ecco, allora, il vero motivo per il quale Lévinas non cita Sartre. Il bersaglio polemico al quale mirano queste parole è talmente evidente da non meritare di essere menzionato. Nell'operare una scissione netta

⁶⁷⁶ V. de Coorebyter, *Les paradoxes du désir dans L'Être et le Néant*, in R. Barbaras (coordonné par), *Sartre. Désir et liberté*, Puf, Paris 2005 pp. 85-112, citata p. 102.

⁶⁷⁷ Ivi, p. 112.

⁶⁷⁸ E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, cit., p. 63.

⁶⁷⁹ Ivi, pp. 79-80.

⁶⁸⁰ Ivi, p. 80.

tra l'energia indistinta della *libido* e l'intenzionalità del desiderio, nell'assegnare alla carezza il compito di rivelare il senso profondo della comunione erotica e, ancora, nell'insistere sull'irrinunciabile eteronomia della sessualità, Sartre ha fatto senza dubbio da apripista. D'altronde, le critiche che Lévinas, più o meno implicitamente, muove all'*Être et le néant* sono sufficienti ad attestare, in ogni caso, l'avvenuta assimilazione.

Come sempre accade in questi casi, la domanda sorge da sé: tradire la lettera ma salvare lo spirito? Stavolta, niente è meno certo poiché tutto lascia intuire che, se qualcosa della lettera permane, è precisamente lo spirito a uscirne sconfitto. A *Totalité et Infini*, il compito di annunciarne la disfatta: *Rien ne s'éloigne davantage de l'Eros que la possession*⁶⁸¹.

2.3 Eros e morte. Il tempo del «jamais assez»

Quello che fa la sua apparizione sulla scena di *Le Temps et l'Autre*, è un io sessuato che, coerentemente con l'andamento dialettico dell'opera, ha già soddisfatto i suoi bisogni. Non è in un'anima frustrata alla ricerca della pienezza di un presunto paradiso perduto, ma nella luminosa materialità dell'esistenza che vanno cercate le ragioni di *Eros*. Se non si vuole correre il rischio di andare a rivendicare la propria libertà dove l'altro è sottomesso e asservito, se si intende mostrare la possibilità di una relazione che non si traduca in lotta né fusione, occorre partire da qui. Dal momento in cui, attraverso la consumazione degli alimenti, il soggetto dell'ipostasi abbandona, progressivamente, il suolo dell'*il y a*. Una tappa che, ben presto, dovrà essere superata ma, in quanto offre la prima condizione dell'esistere estatico, appare necessaria per spianare la strada all'affermarsi di un *nome proprio* nel mondo. Il percorso è ormai noto: nel dipendere dall'esteriorità dell'esistenza, il soggetto realizza i presupposti della sua autonomia e trasforma la sua passività costitutiva in esercizio attivo del possesso sulle cose. In linea di continuità con il processo di ipostatizzazione qui descritto, *Totalité et Infini*, insiste significativamente sul ruolo dell'*extraterritorialità* della dimora ai fini della separazione, arricchendo il discorso di nuove sfumature. Nel dimorare, l'esistente si ritaglia uno spazio per accedere agli elementi a partire da una "finestra" e da una "porta", allegorie dell'indipendenza che il corpo, inizialmente indigente e nudo, si guadagna attraverso l'attività della mano. A voler cogliere la trama della carezza in *medias res*, senza passare attraverso il *brancolamento (tâtonnement)* originale della mano che si avventura nell'esplorazione del mondo e delimita i confini della separazione, si rischia di ridurre la complessità della sua articolazione interna e di leggerci un gesto particolarmente etereo e

⁶⁸¹ Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 298.

disincarnato. È dunque sullo sfondo di un procedere per così dire “a tappe” che si potrà provare a mostrare la specifica connotazione conferita da Lévinas alla nozione.

Occorre insistere: sul piano della vita economica immanente, il regime dello *chez soi* è tutto nel *main-tenant*, nel lavoro che placa il «borbottio» dell'*il y a*, mettendo la materia anonima a disposizione dell'essere raccolto a casa propria. Senza piani predeterminati, «la main qui saisit ou qui arrache ou qui broie ou qui malaxe, rapporte l'élément [...] à une fin au sens de but, au but du besoin»⁶⁸². Attraverso il suo peculiare movimento di conquista e di offerta, la mano non pretende di piegare il mondo ai fini dell'io. Il rischio di fallire è sempre presente poiché si tratta di un'azione “alla cieca”. Semplicemente, davanti al *sans visage* degli dei pagani, la mano prova a rendere identificabile l'indistinzione, a sciogliere la confusione del tutto per renderlo a misura dei bisogni dell'esistente. L'incisiva affermazione secondo la quale «la corporité tout entière peut se substituer à la main»⁶⁸³ raggiunge adesso la sua piena intellegibilità poiché, in questa fase, essere corpo vuol dire proprio *mantenersi*, tenere in mano (*manu-tenère*), immanère, restare dentro alla dimora. L'esistente sa che attraverso il domicilio può ritardare la caduta ed è per questo che vorrebbe continuare a gioire del suo essere *corps-maître* ma l'equivocità dell'esistere corporale è inestinguibile. Lévinas lo aveva già segnalato: «la vie atteste, dans sa peur profonde, cette inversion toujours possible [...] de la santé en maladie»⁶⁸⁴.

È a questo punto che un evento imprevisto s'insinua nel bel mezzo della *jouissance*: l'ora della sofferenza non tarda ad arrivare e annuncia, nella sua chiara prossimità con la morte, la fine dell'idillio. Per quanto sorprendente possa apparire, la genesi del fenomeno erotico va ricercata precisamente all'interno della scoperta della finitudine⁶⁸⁵.

⁶⁸² Ivi, p. 171.

⁶⁸³ Ivi, p. 181.

⁶⁸⁴ Ivi, p. 177.

⁶⁸⁵ Alcune considerazioni sulla struttura dell'opera di Lévinas s'impongono. Sebbene nei quasi vent'anni di distanza che separano *Le Temps et L'Autre* da *Totalité et Infini* si assista, con ogni evidenza, a un mutamento di registro, a un approfondimento significativo dei temi che erano stati solo abbozzati in precedenza, la prossimità tematica è tale da avere consentito, finora, di procedere incrociando i due tragitti senza perdere la coerenza del discorso. L'ipostasi, la solitudine e la materialità, la vita quotidiana e i nutrimenti, il lavoro. Tutte queste nozioni delle conferenze degli anni '40 si ritroveranno, sotto una nuova luce, nella sezione dell'opera del '61, «Interiorità ed Economia». Con la *fenomenologia dell'Eros* la questione si complica poiché là dove *Le Temps et l'Autre* individua esplicitamente nella relazione erotica la prima modalità dell'incontro con altri, in *Totalité et Infini* a interrompere la dimensione economica dell'esistente è la relazione etica con il Volto, che occupa, per l'appunto, la sezione dedicata a «Il Volto e l'Esteriorità». E tuttavia, l'analisi del fenomeno erotico, ben lungi dall'eclissarsi, fa il suo ritorno «Al di là del Volto». Scelta che solleva chiaramente il sospetto che l'autenticità dell'inter-relazione sia interamente giocata al di qua dell'Eros. Sia pure. Ma basta soffermarsi sul passaggio che chiude il segmento precipuamente etico del discorso e inaugura la successiva nonché ultima sezione per comprendere come, anche in questo, caso, sia ancora la sua capacità di superare la finitudine del tempo a decretare il ruolo privilegiato dell'eros. Il modo in cui l'io si manifesta «in verità» di fronte alla maestosità d'Altri – concludeva Lévinas- non risiede in un cieco asservimento, quanto, piuttosto nella possibilità permanente di giustificare la propria libertà dinanzi al volto grazie alla parola: «Mon être se produit en se produisant aux autres dans le discours, il est ce qu'il se révèle aux autres, mais en participant à sa révélation, en y assistant» (E. Lévinas, *Totalité et*

«Nel morire» – aveva detto Heidegger – «si fa chiaro che la morte è costituita ontologicamente dal carattere dell'esser-sempre-mio»⁶⁸⁶ e «in questo incombere dell'Esserci a se stesso, dileguano tutti i rapporti con gli altri Esserci»⁶⁸⁷. Ma l'approssimarsi della morte – ribatte polemico Lévinas – non inaugura forse il sorgere della relazione con l'indomabile exteriorità dell'assolutamente altro? In quell'attimo che spazza via ogni fierezza e dinnanzi al quale non si *può più potere* non è piuttosto il senso dell'esistere pluralistico a rivelarsi? Quale progetto, quale assunzione rispetto allo scandalo di un evento refrattario a ogni aprioristica disposizione?

L'inversione di paradigma qui operata è radicale: «Ma solitude n'est pas confirmée par la mort, mais brisé par la mort. [...] Seul un être arrivé à la crispation de sa solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible»⁶⁸⁸.

Là dove Heidegger individuava la possibilità più propria e più isolante del *Dasein*, Lévinas scorge l'asimmetria necessaria affinché l'autentico rapporto con altri si compia. Posseduto dall'inafferrabile, ma non per questo dimentico dell'autonomia guadagnata per mezzo degli *alimenti*, l'io è condotto al di là di se stesso e, attraverso la possibilità della morte, fa la prova dell'avvenire puro come di ciò che non può essere anticipato.

Se la prima estasi, quella della relazione con un'esteriorità limitata all'oggettualità, non ha la forza di vincere sulla nostalgia di Itaca, questa volta, la trascendenza assume i tratti di una partenza senza ritorno. Con ogni evidenza, se l'incontro con l'assolutamente altro della morte accadesse, il soggetto terminerebbe la sua ricerca dell'*altrimenti che essere* nel mondo. Il ruolo essenziale della morte sempre imminente, di cui la sofferenza indica l'eventualità, è quello di rivelare, al soggetto a rischio di restare invischiato nel possesso solitario degli elementi, che esiste un fuori inassimilabile. Una questione resta dunque aperta e concerne il modo in cui potersi immaginare, in concreto, un'uscita da sé, un rapporto con l'avvenire puro che non corrisponda, tuttavia, a una dissoluzione

Infini, cit., p. 283). È a questo punto che qualcosa accade e parrebbe far vacillare le basi di ogni eventuale «apologia»: «La violence que la mort introduit dans cet être» – si interroga Lévinas – «rendra-t-elle la vérité impossible? La violence de la mort ne réduit-elle pas au silence la subjectivité, sans laquelle la vérité ne saurait ni se dire, ni être [...]?» (ivi, p. 284). Essere «in verità» significa sì sostenere le ragioni di *Autrui*, ma, in tutto questo, non si può non tenere conto della verità della morte che potrebbe interrompere bruscamente il discorso interpellato dal volto. La soluzione era già contenuta in *Le Temps et L'Autre* e Lévinas pare voler andare proprio in quella direzione quando scrive: «Il nous faut donc indiquer un plan à la fois supposant et transcendant l'épiphanie d'Autrui dans le visage; plan où le moi se porte au-delà de la mort et se relève aussi de son retour à soi. Ce plan est celui de l'amour et de la fécondité, où la subjectivité se pose en fonction de ces mouvements» (*ibidem*). Attraverso vie differenti, le due opere in questione, finiscono con il convenire sulla funzione dell'eros che, se va al di là del volto, è perché nel movimento generativo in esso potenzialmente contenuto, sfida la finitudine. È questa la ragione per la quale, più che separare i due testi per spirito di fedeltà alla cronologia, si è ritenuto più proficuo lasciarli dialogare e fare affiorare il senso generale che emerge da questi.

⁶⁸⁶ M. Heidegger, *Essere e Tempo* (1927), cit., p. 289.

⁶⁸⁷ Ivi, p. 301.

⁶⁸⁸ E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, cit., p. 64.

dell'io nella trascendenza. Se la risposta offerta dalla fenomenologia è stata insufficiente, occorre andare a cercare al di fuori del mondo della luce. Per esempio, tra le belle parole del *Cantico dei Cantici*: «Mettimi come un sigillo sul tuo cuore. Perché l'amore è forte come la morte, la passione è irresistibile come il mondo dei morti. È una fiamma ardente come il fulmine»⁶⁸⁹.

Più che dall'*Être et le néant*, l'ispirazione proverrebbe da qui, dalla verità di questo passo al quale Lévinas si riferisce implicitamente quando scrive: «L'Eros, fort comme la mort, nous fournira la base de l'analyse de cette relation avec le mystère»⁶⁹⁰. Quasi come se la relazione erotica rappresentasse il prototipo "vivente" del contatto con l'etero-referenza assoluta incarnata dalla morte. Forte come la morte, l'eros lo è in quanto strappa all'avvenire il senso del suo sodalizio con il presente. Nella notte degli amanti, nulla è già visto o potrà essere progettato a partire dall'ora. L'alterità radicale dell'altro, che si offre sottraendosi, che resta indecifrabile nel suo mistero, inverte l'opera stessa del tempo. Qui l'amante non vuole essere amato, né tantomeno pretende di «contaminarlo» con la propria fatticità per ritrovare il fondamento del proprio essere. Lévinas sa bene che *Autrui* custodisce un segreto ma occorre ch'esso permanga irrisolto e non in nome della fedeltà a qualche imperativo categorico o in virtù di quel comandamento che per bocca del Volto grida «Tu non ucciderai!». Piuttosto, perché «là où tous les possibles sont impossibles, là où on ne peut plus pouvoir, le sujet est encore sujet par l'eros. [...] L'amour nous envahit et nous blesse et cependant le je survit en lui»⁶⁹¹. Angosciato dall'*il y a*, disarmato dalla sofferenza, l'io, che non sceglie l'amore attraverso un atto volontario, si lascia invadere da esso senza opporre resistenza poiché sa che è proprio lì che abita la speranza della sopravvivenza. La proposta di Lévinas è audace: nell'introdurre la dualità nell'intimo del soggetto, la sessualità interrompe la concezione eleatica dell'essere. Il vero parricidio, se non ha nulla a che vedere con l'introduzione della categoria del diverso operata da Platone, si pretende tutto dentro alla fenomenologia della voluttà. A

⁶⁸⁹ Cantico dei Cantici, 8, 6. Molteplici sono state le letture di questo testo biblico tradizionalmente attribuito a Salomone. Il fatto che non compaiano allusioni a Dio ha sollevato innumerevoli perplessità e difficoltà interpretative. Sulla base delle epoche in cui è stato commentato, il Cantico è stato considerato ora esempio del desiderio femminile, esaltazione della carnalità umana, ora allegoria dell'amore di Dio per il suo popolo. Il fatto che sia entrato a far parte del canone biblico mostra come la verità vada probabilmente ricercata nel mezzo: l'amore tra uomo e donna, esaltato nel suo carattere secolare, sarebbe, al tempo stesso, un dono divino, una prova dell'amore di Dio per le sue creature. Uno degli aspetti che parrebbe aver ispirato Lévinas è la dialettica tra mistero del corpo e materialità estrema, tra pudore e voluttà femminile che percorre l'intero Cantico. Molteplici sono i versi tesi a esaltare il carattere di verginità dell'amata paragonata, più volte, a una colomba (si veda Ct 1,15; 4,1 ; 6,9) o a un «giardino recintato e chiuso, come una sorgente inaccessibile» (4,12). Altrettanto frequenti sono i momenti in cui il testo si fa vero e proprio inno alla carnalità più sfrontata. Solo a titolo di esempio: «Che lui mi baci con i baci della sua bocca. Più dolci del vino sono le tue carezze, più inebrianti dei tuoi profumi. . . Prendimi per mano e corriamo. Portami nella tua stanza, o mio re! Godiamo insieme, siamo felici. Il tuo amore è più dolce del vino. A ragione le ragazze si innamorano di te!» (1,2-4) e, ancora: «Io sono del mio amore e lui mi desidera. Vieni, amore, andiamo nei campi, passiamo la notte tra i fiori. Al mattino presto saremo già nelle vigne a vedere se germogliano» (7, 11-13).

⁶⁹⁰ E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, cit., p. 64.

⁶⁹¹ Ivi, pp. 81-82.

Freud che sarebbe stato incapace di cogliere il significato ontologico del piacere, Lévinas ricorda che l'avvento stesso dell'essere del plurale parte proprio da qui. Quando la morte prova a ridurre l'esistente al silenzio, l'*eros* accorre a restituirgli la parola e lo rende capace di difendersi cioè di trascendersi e reduplicarsi. Nulla di più lontano dall'*échec* a cui le passioni tristi di Sartre ci avevano abituato.

Totalité et Infini vi insisterà significativamente: grazie alla promessa di fecondità contenuta nella relazione amorosa «l'être se produit comme multiple et comme scindé en Même et en Autre»⁶⁹². Non occorre interpellare Derrida e la famosa critica rivolta a questo tentativo che Lévinas compie di uscire dalla patria dell'essere travestendosi da greco, per intuire l'ambizione eccessiva che c'è dietro al gesto⁶⁹³. Con l'*eros*, ne va forse dell'ontologia più di quanto non lo si pretenda. Sia come sia, il progetto che fa da sfondo a una simile lettura del fenomeno erotico offre degli ulteriori strumenti per misurare la distanza da Sartre. È ancora la delicata questione del rapporto tra *désir d'être* et *désir d'évasion* che torna a manifestarsi. Là dove in un caso il *per sé* ha di mira la totalità disgregata dalla sua mancanza strutturale, nell'altro, il soggetto desidera l'*inadeguazione*, la temporalità dell'infinito che squarcia la circolarità del tutto. Di conseguenza, se in Sartre il movimento della passione erotica va verso il puro essere-là dell'oggetto desiderato, verso la fatticità d'altri che si vuole denudata della sua trascendenza, in Lévinas l'*eros* è relazione con un'alterità la cui presenza positiva è garantita dall'assenza. Perché è il contatto con ciò che sfugge al *main-tenant* della presa a condurre il soggetto al di là della sua finitudine. È infatti nel perpetuo ritrarsi del desiderato che si rinnova il movimento del tendere verso e ci si può aprire al piano della temporalità futura. Che senso avrebbe tentare di afferrare, possedere, conoscere un corpo nel cui stesso segreto vive la possibilità di sottrarsi all'«instant ponctuel de la mort»⁶⁹⁴?

L'orizzonte dell'avvenire è lì, nel fenomeno-enigma che la correlazione o la fusione non saprebbero lasciare accadere.

⁶⁹² Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 301.

⁶⁹³ Nel saggio *Violence et Métaphasique*, Derrida accusa Lévinas di aver tentato, nell'opera del '61, un secondo parricidio senza, tuttavia, essere riuscito a deviare dal percorso tracciato dalla legge imposta dal "padre greco" (J. Derrida, *Violence et Métaphasique*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 117-228, tr. it. *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198). Scrive Derrida: «Il faut tuer le père grec qui nous tient encore sous sa loi, ce à quoi un Grec – Platon – n'a jamais pu sincèrement se résoudre, le différant en un meurtre hallucinatoire. Hallucination dans l'hallucination déjà de la parole. Mais ce qu'un Grec ici, n'a pu faire, un non-Grec le réussira-t-il autrement qu'en se déguisant en Grec, en parlant grec, en feignant de parler grec pour approcher le roi? Et comme il s'agit de tuer une parole, saura-t-on jamais qui est la dernière victime de cette feinte? Peut-on feindre de parler un langage?» (ivi, p. 132) Schiavo di un linguaggio tipicamente ontologico, il filosofo resterebbe dunque intrappolato in quelle stesse radici da cui avrebbe provato, più volte, a liberarsi. La stessa possibilità che l'evasione dall'essere venga formulata ne determina, in sostanza, l'imprescindibile fallimento. Il profondo mutamento lessicale che contraddistingue *Autrement qu'être*, potrebbe considerarsi, in effetti, un tentativo di oltrepassare tale difficoltà.

⁶⁹⁴ Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 49.

Lévinas cercava un movimento che, nell'andare in direzione contraria a quello dell'assimilazione omologatrice dell'esterno, fosse capace di alleggerire il soggetto della sua sostanzialità senza tuttavia negare l'identità dell'ipostasi. La dimensione erotica, vero e proprio risveglio dell'io per mano dell'ad-venire puro, gli ha offerto la risposta: attraverso l'amore «le moi se porte au-delà de la mort et se relève aussi de son retour à soi»⁶⁹⁵.

È allora dove finisce il pro-getto di Sartre che può cominciare il «*jamais assez avenir*» di Lévinas.

2.4 Fra tendre e tendresse. L'altro destino della mano

Quando la mano della *jouissance* prende e comprende per portare l'oggetto della sua conquista presso la dimora, è qui che si manifesta, agli occhi di Lévinas, un'essenziale demistificazione dell'universo. Essere disposti a perdonare la tracotanza di Prometeo non significa – o almeno non soltanto – voler restare avvinghiati alle sicurezze dell'antropocentrismo, ma leggere, piuttosto, nel celebre ratto del fuoco, l'atto inaugurale della secolarizzazione. Se «Aucun visage ne saurait être abordé les mains vides»⁶⁹⁶, il vero senso della trascendenza dovrà essere cercato proprio là dove «il movimento economico» della mano si fa espressione della tecnica del corpo che si sottrae all'*immersione* nell'elemento. Dove, cioè, il corpo che abita e lavora si sradica dalla fissità del *Luogo* per cominciare a mettersi in relazione, a stabilire le sue distanze, senza lasciarsi più sedurre dai richiami delle divinità naturali. Per poter donare ad *Altri* occorre essersi nutriti e aver preso ma, in questo caso, l'esercizio del possesso, lungi dal tradurre una presunta volontà di dominio sulla terra, si configura, al contrario, come il modo stesso di separarsene. Benché sia proprio Lévinas a parlare di «*maîtrise*» e di «*domination*»⁶⁹⁷ della mano, il che – soprattutto a giudicare dal seguito dell'opera – parrebbe suggerire una presa di posizione critica rispetto alle sue potenzialità, in realtà, è qui che uno spazio si apre in direzione dell'inter-relazione. Con la manipolazione e la fabbricazione, a essere chiamato in causa sembrerebbe un significato che ha a che fare con il movimento del raccoglimento e della conservazione poiché se, al pari dell'occhio, la mano può far violenza, è altrettanto vero che «[la main] cueille le fruit mais le tient loin des lèvres, elle le garde, le met en réserve»⁶⁹⁸.

Il discorso è più complesso di quanto possa apparire a prima vista: siamo davanti al paradosso generato dall'ambigua categoria del possesso, a un tempo rischio permanente dell'assassinio e condizione preliminare della parola etica nonché della de-possessione. Quella del raccoglimento

⁶⁹⁵ Ivi, p. 284.

⁶⁹⁶ Ivi, p. 187.

⁶⁹⁷ Ivi, p. 174.

⁶⁹⁸ *Ibidem*.

nell'intimità della dimora è infatti l'unica strada che può condurre al linguaggio ma, affinché ciò avvenga, la mano che accoglierà deve prima afferrare per *suspendere* l'elemento. Per ricorrere alla riuscita immagine scelta da Lévinas, più che a un inglobare per riassorbire in sé l'oggetto, l'azione della mano somiglia al trasporto dell'essere, come fosse un mobile, in una casa⁶⁹⁹. Se ci si limitasse a restare sul piano dell'imperturbabile contemplazione del mondo, si disconoscerebbe che «la possession saisit dans l'objet l'être, mais elle le saisit c'est-à-dire le conteste aussitôt»⁷⁰⁰. Tutto accade, cioè, come se, nel contestare il dominio indistinto del "c'è" e nell'offrire la possibilità di un abitare senza radicamento, la mano preparasse il passaggio «*De l'être à l'autre*». Citazione non casuale poiché è proprio questo il titolo di un significativo saggio del '72, che Lévinas sceglie di aprire con le potenti parole di Paul Celan: «Je ne vois pas de différence entre une poignée de main et un poème»⁷⁰¹. Quale affinità tra una stretta di mano e un poema? Per Lévinas non ci sono dubbi: in entrambi, l'affiorare di un linguaggio più originario di quello dell'essere nonché la comune inclinazione ad andare verso l'altro. Espressione di un dialogo precedente alla tematizzazione, la poesia è qui esplicitamente identificata con il puro contatto: «moment du pur toucher, [...] du saisissement, du serrement, qui est, peut-être, une façon de donner jusqu'à la *main qui donne*»⁷⁰².

Language et proximité lo ripete con insistenza e non fa che confermare il ruolo immenso che il tatto gioca nell'economia generale dell'opera di Lévinas: «La vision est, certes, ouverture et conscience et toute sensibilité s'ouvrant comme conscience, se dit vision, mais la vision conserve, jusque dans sa subordination à la connaissance, le contact et la proximité. Le visible caresse l'œil. On voit et on entend comme on touche». Per precisare, giusto un attimo prima: «Là est la vie»⁷⁰³.

In Lévinas la mano è dappertutto ma in nessun caso è un'intenzione oggettivante ad animarne il movimento. Persino quando prova a solidificare l'essere delle cose non lo fa per assimilare, per riassorbire e ridurre all'uno, ma, piuttosto, per difendersi dal «cattivo infinito» dell'*apeiron* in seno al quale nessun volto potrebbe incontrato. Se la corporeità appartiene all'ordine dell'evento e – per parafrasare il decisivo passaggio di *Totalité et Infini* – tutto il corpo può essere compreso a partire dalla mano, anche stavolta, siamo al di là della sostantività dell'organo-cosa. La manipolazione, che pur sembrerebbe limitarsi a un gesto strumentale, in quanto disegna le possibilità della presenza a sé

⁶⁹⁹ «Le travail maîtrise ou suspend *sine die* l'avenir indéterminé de l'élément. En se saisissant des choses, en traitant l'être de meuble, de transportable dans une maison, il dispose de l'imprévisible avenir où s'annonçait l'emprise de l'être sur nous» (ivi, p. 172).

⁷⁰⁰ Ivi, p. 174.

⁷⁰¹ E. Lévinas, *De l'être à l'autre* (1972), in *Noms propres*, Fata Morgna, Montpellier 1976, pp. 49-55, citata. p. 49, tr. it. *Dall'essere all'altro*, in *Nomi propri*, a cura di C. Armeni, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 57-63.

La citazione è tratta da una lettera di Celan a Hans Bender del 18 maggio 1960.

⁷⁰² Id., *De l'être à l'autre*, cit., p. 50 (corsivo mio).

⁷⁰³ Id., *Langage et proximité*, cit., p. 228.

nel mondo, resta irriducibile a quel «toucher théorique», che scava nella materia per trasformarla in sapere e si vuole esplorazione nel senso epistemico del termine⁷⁰⁴.

Certo, il tatto può informare sulla superficie liscia o ruvida del toccato e procedere a identificare, a dire l'universale, ma questo avviene *après coup* quando la mano, nel cercare la prossimità delle cose, avrà raggiunto l'essenziale, nonché la «relation éthique au réel»⁷⁰⁵. Ecco perché *la vita è là*: la mano che si avvicina e *tende verso* non si incarica del ruolo assegnato alla “coscienza di” ma è immediatamente linguaggio e comunicazione. Se la coscienza arriva sempre «en retard au rendez-vous du prochain»⁷⁰⁶, nel *tendre* del contatto è la *tendresse* della pelle umana e del volto a essere già annunciata.

In tutto questo, la carezza non sopraggiunge all'improvviso come fosse un retro-mondo al quale Lévinas fa appello per dare un po' di brio alle severe pagine dedicate all'incontro con la maestosità d'Altri o per lasciarsi andare «au prestige un peu irraisonné du concret»⁷⁰⁷. La fenomenologia della voluttà tratteggiata in *Le Temps et l'Autre* lo faceva intendere con estrema chiarezza: «La caresse est un mode d'être du sujet où le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact. Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse»⁷⁰⁸.

Non si tratta di un soggetto che, dinnanzi ad altri, si trova a un tratto spogliato del suo potere di toccare perché investito, come per magia, da un ideale di Bene che lo costringerebbe a deporre le armi. Semplicemente, colui che accarezza scopre l'altro destino della mano che era in qualche modo implicito nella manipolazione. Nell'atto stesso in cui prendeva possesso delle cose e le custodiva nello spazio dello *chez soi*, l'io si preparava già alla donazione. Pena la ricaduta in una concezione idolatrica della trascendenza – che è precisamente ciò che Lévinas vuole evitare⁷⁰⁹ – il superamento della vita immanente non è in un astratto riconoscimento del volto quanto, piuttosto, nell'offerta del proprio essere, nella messa a disposizione originaria del mondo posseduto ad Altri⁷¹⁰. La carezza è la più alta espressione di una soggettività che comincia con il contatto e, progressivamente,

⁷⁰⁴ Cfr. Derrida, *Le toucher*, cit., p. 91.

⁷⁰⁵ E. Lévinas, *Langage et proximité*, cit., p. 228.

⁷⁰⁶ Ivi, p. 229.

⁷⁰⁷ Ivi, p. 227.

⁷⁰⁸ Id., *Le Temps et l'Autre*, cit., p. 82.

⁷⁰⁹ «La transcendance du visage ne se joue pas en dehors du monde, comme si l'économie par laquelle se produit la séparation, se tenait au-dessous d'une espèce de contemplation béatifique d'Autrui. (Celle-ci s'invertirait par là même en idolâtrie qui couve dans toute contemplation)» (Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 187).

⁷¹⁰ «La relation avec autrui ne se produit pas en dehors du monde, mais met le monde possédé en question. La relation avec autrui, la transcendance, consiste à dire le monde à Autrui. Mais le langage accomplit la mise en commun originelle laquelle se réfère à la possession et suppose l'économie» (Id., *Totalité et Infini*, cit., p. 189).

apprende la «pazienza della mano»⁷¹¹, impara a disfarsi dei contenuti acquisiti sul piano del visibile, per aprirsi all'al di là del contatto dell'eros.

Se ciò che è accarezzato non è, in senso stretto, toccato è perché là dove il tatto, che pur procede a tastoncini nell'elementale, a un certo punto si arresta, la carezza è un movimento che, in quanto si risveglia con l'assenza-presenza di *Autrui*, si rinnova senza sosta. Intenzionalità peculiare, che si colloca a pieno titolo nel registro di quel «*jamais assez*» cui Lévinas fa così spesso ricorso per dire l'esperienza in eccesso su se stessa, a malapena descrivibile a meno di non tradirne il senso. È qui la dismisura del desiderio rispetto al bisogno, nel mai abbastanza prossimo, nel mai abbastanza futuro che a un tempo alimenta e rende inestinguibile il cercare della mano:

La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir jamais assez avenir à solliciter ce qui se dérobe comme s'il n'était pas encore. Elle cherche, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche: marche à l'invisible⁷¹².

Promessa, fame crescente, cammino verso l'invisibile. Il tempo della carezza erotica compromette ogni possibile totalizzazione: se nel *maintenant* della mano che si pone e prende, la diacronia è solo presentita, il futuro è tutto intero nella mano che attende e si espone all'imprevedibile del da-venire. L'assoluta separazione tra i corpi in cui sola potrebbe manifestarsi l'essenza della prossimità esclude qualsiasi forma di conoscenza mutuale. Siamo agli antipodi della duplice incarnazione reciproca che la carezza di Sartre provava a portare a compimento, più che mai lontani dall'intercorporeità di Merleau-Ponty per il quale una stretta di mano è già condivisione di un tessuto carnale comune⁷¹³. L'asimmetria del volto è, allo stesso modo, asimmetria delle due carni che si cercano nel

⁷¹¹ Si veda E. Housset, *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Cerf, Paris 2008. L'espressione compare nel capitolo del saggio «Emmanuel Lévinas et la patience des mains» (pp. 277-291). Molto è stato detto sulla carezza in Lévinas ma Housset è uno dei pochi a porre magistralmente in rilievo come in Lévinas non compaia un dualismo tra la "mano cattiva" che possiede e la "mano buona" che accarezza. In antitesi a quella parte della letteratura critica che insiste sul valore prescrittivo della carezza e sul presunto moralismo della disamina lévinasiana, Housset insiste: «L'analyse de Lévinas demeure pleinement phénoménologique, et c'est pourquoi il peut donner à voir le tâtonnement et l'emprise comme la double essence de la main en montrant que le tâtonnement n'est pas une emprise encore imparfaite. Avant tout prise, c'est le tâtonnement qui est l'œuvre par excellence de la main [...]» (ivi, p.285).

⁷¹² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 288.

⁷¹³ Per un approfondimento sul punto si rimanda a J. De Gramont, *Le toucher. Lecture croisée de Lévinas et Merleau-Ponty*, in «Alter», 20 (2012), cit., pp. 39-53. La posizione critica dell'autore rispetto a entrambi i modi di affrontare la questione del tatto nell'inter-relazione è ben riassunta da queste parole: «Il y avait quelque chose d'assurément paradoxal dans les analyses merleau-pontyennes du touchant-touché conduisant à l'intercorporeité et à la communauté de la chair (analyses qu'on peut bien dire menées sous le signe du Même) – il y a quelque chose de non moins paradoxal dans la description Lévinassienne de la caresse au moment où elle défait ce qui pouvait passer pour le premier accouplement des corps dans l'évidence de l'éros, parce que l'évidence est détruite et que les corps sont séparés» (p. 48). Si, veda, inoltre A. Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas*, Puf, Paris 2002. Zielinski tende, al contrario, ad avvicinare la fenomenologia dell'eros di Lévinas a quella di Merleau-Ponty e arriva addirittura ad affermare che la carezza, in Lévinas, farebbe emergere una sorta di «chiasme érotique» (p. 208) in cui si darebbe affezione reciproca alla maniera del touchant-touché merleau-pontyano. A voler restare fedele ai testi, non si può non dissentire da una simile interpretazione. A esempio: «La caresse est le ne pas coïncider du contact, une dénudation jamais assez nue. Le prochain ne comble pas l'approche. La tendresse de la peau, c'est le décalage même entre approche et approché, disparité, non-intentionnalité, non-téléologie: d'où dés-ordre de la caresse» (E. Lévinas,

buio e, anche quando si trovano, non oltrepassano l'assoluta distanza. Il dominio dell'Eros si riconferma luogo cruciale per cogliere l'intreccio tra l'intenzionalità a-teorica del toccare e il manifestarsi del carnale. Là dove Sartre individua nella *chair* erotizzata l'apparire di un corpo che cessa di nascondersi sotto il velo delle sue azioni per offrirsi nelle sue «nervature più grossolane», nella sua materialità più grezza, Lévinas scorge la traccia della relazione con un enigma a metà strada tra l'essere e il non ancora essere. Dove l'io desiderante di Sartre aspira, attraverso l'incarnazione dell'altro, a disattivarne l'imponderabilità, l'amante di Lévinas si nutre precisamente dell'inatteso che proviene da quella stessa carne. Più che far nascere sotto le sue dita la *chair d'autrui*, la mano che accarezza ne scopre, in questo caso, l'invulnerabilità. Se in qualità di tatto la *caresse* appartiene ancora, per certi versi, all'ordine del sensibile, nella nudità erotica, accade tuttavia qualcosa che somiglia a una de-formalizzazione del corpo e conduce oltre il sensibile:

Le charnel, tendre par excellence et corrélatif de la caresse, [...] ne se confond ni avec le corps chose du physiologiste, ni avec le corps propre du « je peux », ni avec le corps-expression, assistance à sa manifestation, ou visage. [...] Dans le charnel de la tendresse, le corps quitte le statut de l'étant⁷¹⁴.

In questo, Lévinas darebbe ragione a Sartre: eccezione fatta per il caso del sadico, si leggeva nell'*Être et le néant* «on ne saurait percevoir le corps d'autrui *comme chair* à titre d'objet isolé ayant avec les autres ceci de pures relations d'extériorité. Ceci n'est vrai que pour le *cadavre*»⁷¹⁵. Per quanto il desiderio sartriano abbia il potere di guidare i corpi degli amanti ai confini dell'inerzia, esso resta espressione di una carnalità che ha perso ogni connotazione fisico-naturalistica. E tuttavia, la concupiscenza quale appare nella *Fenomenologia dell'Eros* di Lévinas – simile a «une douce chaleur où l'être se dissipe en rayonnement»⁷¹⁶ – arriva sino a dire l'evanescenza del corpo che abbandona lo statuto dell'ente. Nel desiderio dell'altro che si dona sottraendosi, che mentre appare si è già ritratto nel suo insondabile mistero, la presenza massiva della *chair* di Sartre, intrisa di pienezza d'essere, vischiosa, appare completamente dissipata. Nella «no man's land» dell'Eros, luogo non-luogo stracolmo di *tenerenza commossa*, l'esibizione della nudità carnale contiene in sé tutta la leggerezza provocata dal progressivo «cedimento» dell'ordine ontologico, di cui la carezza lévinasiana sembrerebbe farsi carico. Intenzione senza visione, relazione senza relazione, possesso mai posseduto. Sono questi quei momenti in cui verrebbe spontaneo chiedersi: presente angelico di Sartre o desiderio idealistico di Lévinas? E tuttavia,

Autrement qu'être, cit., p. 144). E, ancora: «dans la poignée de main que la phénoménologie essaie de comprendre à partir de la connaissance mutuelle – fût-elle double toucher – l'essentiel, débordant le connaître, ne réside-t-il pas dans la confiance, le dévouement et la paix – et avec une part de don, allant de moi à l'autre, et une certaine indifférence aux compensations dans la réciprocité et ainsi avec gratuité éthique – que la poignée de main instaure et qu'elle signifie, sans être le simple code qui en transmet l'information ?» (Id., *Hors sujet*, cit., p. 151).

⁷¹⁴ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 289.

⁷¹⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 384.

⁷¹⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 286.

proprio quando tutto farebbe pensare a una purificazione eccessiva della relazione amorosa, dimentica di quell'erotismo cannibale che era apparso sulla scena di *Eros o Triste Opulenza*, come a ricordare l'essere bisognoso del soggetto incarnato, è lì che si rivela l'«esorbitante materialità» della carezza:

Ce désir, mouvement sans cesse relancé, [...] se brise et se satisfait comme le plus égoïste et le plus cruel des besoins. Comme si la trop grande audace de la transcendance amoureuse se payait d'un rejet en deçà du besoin. Mais cet en deçà même, par les profondeurs de l'inavouable où il mène, par l'occulte influence qu'il exerce sur tous les pouvoirs de l'être, témoigne d'une exceptionnelle audace⁷¹⁷.

Dal basso verso l'alto e viceversa, senza mai perdere di vista Altri ma senza nemmeno dimenticarsi dell'«eccezionale audacia» del bisogno. Se l'*eros* non vivesse di quest'equivocità, inesausta oscillazione tra immanenza e trascendenza, sarebbe pura lascivia o, al contrario, agapica comunione. Più lontano e meno lontano del *Visage*, poiché se da un lato occorre che il volto sia stato incontrato affinché «la nudité puisse acquérir la non-signifiante du lascif»⁷¹⁸, è altrettanto vero che il turbamento della nudità erotica inquieta e invade già la chiarezza del volto (ma era davvero così chiaro?). Duplicità della mano che, mentre sacralizza, profana e sfigura; sempre in bilico tra l'osceno che rigetta nell'immediato e l'intangibilità che spinge verso l'avvenire. Mano esposta, vulnerabile e mortale; carezza feconda, vertigine dell'infinito. Lévinas utilizza l'espressione «godimento della trascendenza» per indicare l'eccezionalità di questa situazione che suonerebbe contraddittoria alla logica formale e alla quale la sua fenomenologia vuole dare un nome: Eros. L'unico luogo in cui violabile e inviolabile s'intersecano, il pudore si mantiene nell'impudore, e la scoperta non arriva mai davvero a scoprire il rifugio del clandestino⁷¹⁹.

Se la profanazione significasse disvelamento completo e la carezza potesse dare una forma, fosse anche nei modi del «foggiare» di Sartre, ciò equivarrebbe, per Lévinas, a relazionarsi con un volto trasformato in «maschera mortuaria», corpo che ha già abbandonato il suo statuto di *chair* mentre si dà a vedere nella luce. «Erotismo di facciata»? Più plausibilmente, contatto che non si esaurisce nella trama della pura presenza, ma significa al di là di se stesso grazie all'armonica coesistenza di visibilità e invisibilità.

Anche nella materialità più prosaica dell'*eros*, vale ancora – se non di più – il principio attorno al quale si articolano tutti i fili dell'opera lévinasiana: «*L'essentiellement caché se jette vers la*

⁷¹⁷ Ivi, p. 285.

⁷¹⁸ Ivi, p. 294.

⁷¹⁹ «La volupté, comme profanation, découvre le caché en tant que caché. Une relation exceptionnelle s'accomplit ainsi dans une conjoncture qui, pour la logique formelle, procéderait de la contradiction: le découvert ne perd pas dans la découverte son mystère, le caché ne se dévoile pas, la nuit ne se disperse pas. La découverte-profanation se tient dans la pudeur, fût-ce sous les espèces de l'impudeur: le clandestin découvert n'acquiert pas le statut du dévoilé. Découvrir signifie ici violer, plutôt que dévoiler un secret. Violation qui ne se remet pas de son audace. La honte de la profanation fait baisser les yeux qui auraient dû scruter le découvert» (ivi, p. 291).

lumière, sans devenir signification»⁷²⁰. L'equilibrio è senz'altro delicatissimo poiché si tratta di far convivere l'interiorità della *jouissance* con l'esteriorità del *Désir*, l'intimità del dimorare con l'assoluta esposizione, e ancora il *main-tenant* del corpo che si regge, il da-venire della mano che aspetta. Il linguaggio della carezza prova a dire tutto questo, ampliando i confini del tatto e conducendolo verso nuove possibilità d'essere.

Autrement qu'être, l'opera in cui l'*eros* parrebbe estinguersi in favore della pura generosità e della responsabilità ai limiti della persecuzione, sorprende per il suo ribadirlo con insistenza: «Possibilité de la *libido* dans la *signification* plus élémentaire et plus «riche» de la proximité, possibilité incluse dans l'unité du visage et de la peau»⁷²¹. Anche là dove la sensibilità è tutta nella maternità del corpo che soffre e subisce, nel puro patire della pelle alterata, vulnerabile, ferita, là dove la nudità della carne perderebbe la sensuale leggerezza del «dolce calore» dell'erotico per scoprirsi esposizione all'oltraggio, Lévinas non smette mai di invitare ad accogliere l'ambiguità costitutiva dell'essere incarnato: «c'est dans la mesure où la sensibilité se complaît en elle-même – « s'enroule sur soi », «est moi» – qu' [...] elle reste *pour l'autre, malgré soi, [...] pour l'autre et non pas pour soi*»⁷²². Al margine tra il «parossismo della materialità» dell'erotico e la responsabilità delle viscere materne. Doppiezza del carnale, che la carezza – Dire che disdice e fluidifica il concetto – rivela e non vuole estinguere. Nella non coincidenza del contatto, nell'insuperabile *décalage* tra toccante e toccato, il senso di una disparità radicale in cui è proprio il volto a sembrare, finalmente, meno lontano: «Dans l'approche du visage la chair se fait verbe, la caresse...»⁷²³.

3.1 *Henry e la magia del corps érotique*

Sartre lo aveva anticipato: il desiderio significa molto di più di un contatto tra due epidermidi. Il fenomeno erotico dischiude lo sconfinato universo della carne, con il quale ne va dell'essere, della libertà, della temporalità. Ma – rettifica Lévinas – il fallimento è davvero l'unico epilogo possibile della notte degli amanti? Se più che provare a sciogliere l'enigma lo si lasciasse avvenire, non sarebbe lì la chiave di una relazione in cui ciascuno, risvegliato dal mistero dell'altro, esce da sé non rinunciando a sé?

Per chi sa giocare con il chiaroscuro della fenomenalità è nel mantenimento dell'equivoco che abita la possibilità di sottrarsi, a un tempo, al rischio dell'oggettivazione o dell'idealizzazione.

⁷²⁰ Ivi, p. 287.

⁷²¹ Id. *Autrement qu'être*, cit., p. 143.

⁷²² Ivi, p. 127.

⁷²³ Ivi, p. 150.

Da questo punto di vista, non si può fare a meno di notare come la nozione léviansiana di trascendenza, nella sua capacità di comunicare con l'ordine dell'invisibile, senza tuttavia disconoscere il mondo della luce, si confermi terra d'incrocio tra Sartre e Michel Henry:

Le désir est une tentative pour déshabiller le corps de ses mouvements comme de ses vêtements et de le faire exister comme pure chair; c'est une tentative d'*incarnation* du corps d'autrui. C'est en ce sens que les caresses sont appropriation du corps de l'autre [...] (*L'Être et le néant*)⁷²⁴.

Dans la caresse, rapport encore, par un côté, sensible, le corps déjà se dénude de sa forme même, pour s'offrir comme nudité érotique.[...] La volupté, comme profanation, découvre le caché en tant que caché. [...] Le découvert ne perd pas dans la découverte son mystère, le caché ne se dévoile pas, la nuit ne se disperse pas (*Totalité et Infini*)⁷²⁵.

Le sexe ne livrera jamais son secret, car il n'est plus, dans la lumière nue de la transcendance, qu'un être-là sans secret. [...] L'acte sexuel est, dans son être originaire du moins, quelque chose de subjectif. En tant que tel, il est hors du monde (*Philosophie et phénoménologie du corps*)⁷²⁶.

Per dirla brutalmente: dall'essere-là della *chair* cui la carezza di Sartre aspira, al segreto della sessualità *hors du monde* di Michel Henry⁷²⁷, passando per la violazione che non disvela di Lévinas. Quali i dati offerti da Michel Henry per comporre il fenomeno erotico (almeno nella sua opera edita)?

Se nell'*Essence de la manifestation*, nessun segnale di *Eros*, tra le pagine conclusive di *Philosophie et Phénoménologie du corps*, qualche apparizione, perlomeno in nota, tradisce, seppur in maniera molto periferica, l'interesse di Henry per la questione. L'esitazione è palpabile: «une étude quelque peu complète de la sexualité est donc solidaire d'une problématique concernant l'existence et le corps d'autrui». Per affermare, un attimo dopo: «Il va sans dire que toutes ces questions dépassent le cadre de nos recherches, où la sexualité n'est intervenue qu'à titre d'exemple»⁷²⁸. Giunto al termine del suo saggio su de Biran e la teoria del corpo soggettivo, per Henry – lo si intuisce – è tempo di fare i conti con l'esistenza materiale degli uomini, o, in altri termini, di mettere le acquisizioni teoriche guadagnate sul piano dell'ontologia alla prova del bisogno.

In quanto interpella tutti gli atti della vita corporale in generale – parafrasando quanto era già stato annunciato nel testo – ogni dottrina materialista ricopre, agli occhi di una fenomenologia del corpo vissuto, un ruolo decisivo. Come si comprende dai passaggi sopracitati, Henry pare essere

⁷²⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 430.

⁷²⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., pp. 289 e 291.

⁷²⁶ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., pp. 298 e 302.

⁷²⁷ Si tratta di un aspetto della fenomenologia di Henry poco trattato dalla letteratura critica. Sul punto, si vedano, tuttavia: N. Depraz, *Phénoménologie de la chair et théologie de l'éros*, in J.-F. Lavigne (éd.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Beauchesne, Paris 2006, pp. 167-179; V. Caruana, *La chair, l'érotisme*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 126 (2001), pp. 373-382; J. Leclercq, J. Hernandez-Dispoux, *Avant d'être homme ou femme. La question de l'éros dans les notes préparatoires de la Trilogie*, in «Alter», 20 (2012), cit., pp. 75-94; G. Jean, *Désir, négativité, spectralité*, in «Alter», 20 (2012), cit., pp. 55-73; G. Jean, *Les ambiguïtés de l'éros*, in «Revue Internationale Michel Henry», 4 (2013), pp. 19-26.

⁷²⁸ Ivi, p. 300 (nota).

consapevole che un'indagine accurata sulla relazione con il corpo d'altri non possa prescindere dall'orizzonte della sessualità. Eppure, destando una certa sorpresa, si limita a congedare il problema perché – dichiara – prescinderebbe dalla sua ricerca. Come dire: dopo aver avanzato la pretesa di ricostruire l'intero edificio della corporeità su basi ontologiche nuove, non ci si può esimere dal pronunciarsi, fosse anche a titolo d'esempio e in maniera sbrigativa, sul fenomeno erotico. Magra consolazione per chi aveva riposto grandi aspettative su «une recherche qui prendra pour objet l'*homme réel*, [...] cet être de chair et sang que nous sommes tous»⁷²⁹.

Per quanto non perda mai di vista il suo rigore fenomenologico, sorge spontaneo chiedersi in che misura una speculazione sull'*eros* da parte di Henry, possa davvero muoversi al di fuori del registro del peccato e della colpa. E, tuttavia, un'ulteriore nota posta a conclusione del saggio, sorprende ancor più delle precedenti e svela la natura pregiudizievole dell'insinuazione: «Toute la philosophie de l'amour sexuel est à refaire à partir des données de la philosophie du corps subjectif. C'est à tous les gestes humain cependant, et pas seulement aux gestes sexuels, que celle-ci permet de donner éventuellement, d'un point de vue existentiel, un sens infini et libre»⁷³⁰.

Nonostante le titubanze mostrate da Henry, queste parole paiono promettere un progetto ben preciso: non soltanto ricostituire una teoria dell'amore sessuale sulla base delle determinazioni originarie della corporeità messe in luce al livello ontologico, ma, addirittura, mostrare come attraverso tale operazione, possa emergere una sessualità declinata nei modi dell'infinito e della libertà. Come nel caso del lavoro, del culto, dei riti e dei molteplici «atti materiali» degli individui di cui la fenomenologia della vita deve tener conto, anche in questo caso, occorre una modificazione radicale del classico punto di vista adottato per rendere ragione dell'esistenza corporale.

In effetti, quando, nel corso del testo, Henry prende in considerazione la vita sessuale dell'uomo, lo fa nell'ambito di una più vasta polemica contro i presupposti della filosofia naturalista, che s'insinuano, surrettiziamente, in ogni ambito di ricerca che assuma a oggetto la corporeità. Il che lascia captare come, ancora una volta, siano i processi anonimi e impersonali ai quali si riduce una certa rappresentazione della sessualità a generare l'apparente diffidenza. Ma la posizione anti-empirista di Henry – condivisa, tra l'altro, da Sartre e da Lévinas – non fa avanzare di un passo rispetto alla vera difficoltà che si annuncia dietro il proposito di rivedere il fenomeno erotico alla luce di una teoria dell'auto-affezione impressionale della carne.

⁷²⁹ Ivi, p. 10.

⁷³⁰ Ivi, p. 303.

In effetti, rispetto all'intersoggettività nel senso più generale del termine, la peculiarità dell'eros risiede – come lo stesso Henry non manca di rilevare – nel suo esplicito interpellare il corpo d'altri. Si pone, così, la questione di capire in che misura, se «personne n'a jamais vu un homme, mais personne n'a jamais vu son corps réel»⁷³¹, poter riformulare i termini filosofici dell'amore sessuale. A volersi attardare, ancora, su *Philosophie et Phénoménologie du corps*, si scoprono una serie di ulteriori indizi che, se non conducono alla soluzione, aiutano a individuare l'angolo prospettico dal quale muovere per una corretta posizione del problema. Se il dualismo fenomenologico *vie-monde* va interpretato nel suo statuto fondazionale e non oppositivo, va da sé che – una volta risaliti al senso originario della vita soggettiva immanente come condizione di possibilità dell'essere trascendente – un'indagine sull'intenzionalità che, nella nostra vita quotidiana, si dirige verso l'orizzonte finito degli oggetti, potrà avere il suo spazio.

La tripartizione ontologica della corporeità ha mostrato, in effetti, come il corpo oggettivo che si manifesta nel mondo, lungi dall'essere escluso dalla speculazione di Henry, venga, al contrario, reintegrato in essa, a patto di intendersi sulla sua assoluta dipendenza dalla *chair*. Di più: è proprio in ragione del suo intimo legame con la soggettività già da sempre in rapporto trascendentale con il mondo che il corpo trascendente permane irriducibile all'essere di un qualsiasi oggetto inerte. Henry ne parla come di un «objet magique» con dei caratteri specifici, non sovrapponibili a quelli del *milieu* ontologico in cui pur si rivela, e insiste: «Un tel objet existe: [...] Il est précisément cet élément ambigu qui cache, sous la détermination de l'être-là, l'infini de la subjectivité qui l'habite en secret»⁷³². Per precisare, poco dopo, che l'esempio più appropriato dell'ambiguità intrinseca al nostro corpo trascendente oggettivo, lo si può trovare nel fenomeno della sessualità: «monde dans lequel ce qui constitue l'ambiguïté d'un tel corps est porté en quelque sorte au paroxysme»⁷³³. Esempio tutt'altro che irrilevante, verrebbe da dire, se, a essere in questione, è l'articolarsi stesso del rapporto tra *chair*, *corps organique* e *corps transcendant objectif*. Non è forse il *monde sexuel* banco di prova privilegiato per testare, “in atto”, la struttura triadica sulla quale Henry ha fondato le basi teoriche della corporeità?

Il seguito del discorso, nel soffermarsi sullo statuto peculiare dell'intenzionalità sessuale, parrebbe confermarlo. Là dove, in linea generale, l'intenzionalità è diretta verso un oggetto finito, che si assume in quanto tale, differente è il caso della sessualità, in cui la coscienza desiderante parrebbe orientarsi verso il suo correlato trascendente come se fosse un assoluto: «l'intentionnalité sexuelle ne se “dirige” pas simplement “vers”, mais “se concentre sur” l'objet dans lequel elle tente

⁷³¹ Id., *Incarnation*, cit., p. 221.

⁷³² Id., *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 297.

⁷³³ *Ibidem*.

d'appréhender ce qui est tout»⁷³⁴. Un'inversione suscitata, per l'appunto, dal potere affascinante di quell'*objet magique* che, pur restando un essere finito, è appreso dalla coscienza come se nascondesse qualcosa di più. È il motivo per il quale il corpo che è là ma potrebbe non esserlo, viene adorato e amato nell'unico modo attraverso il quale sembrerebbe possibile accedere all'assoluto: nel suo aspetto contingente. Ecco il presupposto implicito dell'intenzionalità sessuale: cercare, grazie alla mediazione di un elemento oggettivo, ciò che non potrebbe essere toccato né visto poiché la sua essenza non ha nulla di trascendente. E qui, per quanto si voglia provare a lasciare la parola a Michel Henry, non si può fare a meno di avvertire, chiara, l'atmosfera che impregnava il mondo del desiderio di Sartre.

In fondo, cosa ricerca la coscienza desiderante? «Précisément cette subjectivité qu'elle cherche à appréhender à travers et dans l'objet»⁷³⁵ o, per dirla con l'*Être et le néant*: «ma tentative originelle pour me saisir de la subjectivité libre de l'autre à travers son objectivité-pour-moi est le *désir sexuel*»⁷³⁶. Se dalla stessa domanda segue la medesima risposta, il risultato finale è già noto: «En tant qu'elle se dirige sur le sexe, *entendu comme un être-là et comme un objet*, l'intentionnalité sexuelle se heurte à un échec prescrit par l'ontologie»⁷³⁷. La coscienza cercava l'assoluto dietro la contingenza e alla fine si ritrova dinnanzi a una pura presenza senza vita, a un essere trascendente rivelatosi un corpo come un altro. In entrambi i casi, il fallimento sarebbe la naturale conseguenza di un'impossibilità «prescritta» dall'ontologia.

Immediatamente, si comprende come, nonostante le dichiarazioni di Henry («toutes ces questions dépassent le cadre de nos recherches»), il fenomeno della sessualità non esuli davvero dalla sua ricerca e questi pur brevi passaggi conclusivi costituiscano molto più di un mero esempio. Tuttavia, alla fine della lettura, si ha come la sensazione che le difficoltà siano moltiplicate. Mentre tutto lasciava pensare che lo statuto ambiguo del corpo trascendente, terra d'incrocio tra *vie* e *monde*, potesse costituire il punto d'appoggio per la fondazione di una fenomenologia del corpo sessuato, ci si ritrova nel bel mezzo di un'analisi, che, senza passare attraverso le tappe del desiderio di Sartre e senza farne menzione, si limita a prenderne in prestito gli esiti. Come dire: l'unica strada percorribile per accedere al mondo della sessualità è quella tracciata dalla coscienza desiderante di Sartre ed è condivisibile nella misura in cui mostra lo scacco dell'inter-corporeità. Per certi versi, Henry sembrerebbe trovare, nelle analisi sartriane, una sostanziale conferma della sua tesi di fondo: quando si prova a oggettivarla, la vita sfugge e si finisce con il desiderare dei fantasmi. Ma, di

⁷³⁴ Ivi, p. 296.

⁷³⁵ Ivi, p. 297.

⁷³⁶ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 422.

⁷³⁷ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 298.

nuovo, la radicalità di certe tesi («la subjectivité ne saurait être ni touchée, ni appréhendée d'une manière quelconque dans une détermination finie»⁷³⁸) non espone la sua filosofia al rischio permanente del solipsismo? Si è già avuto modo di rilevare come la questione della relazione con altri, sebbene non rappresenti l' "urgenza" della fenomenologia della vita, non resti affatto impensata. È altrettanto evidente che, quando a essere in gioco è un tipo di relazione difficilmente intellegibile al di fuori del contatto carnale, le perplessità di Henry siano maggiori.

Basterà, stavolta, il *pathos-avec* degli ammiratori di Kandinskij per spiegare le vicende dell'intersoggettività erotica?

La *Phénoménologie matérielle*, il saggio in cui erano state gettate le basi per una fenomenologia della comunità inter-patetica, risponde.

A volersi attenere al principio del *come* della donazione e non del *cosa* della fenomenalità – insisteva Henry in quella sede – l'essenza che accomuna i viventi risiede nel modo in cui ciascuno riceve e sperimenta la vita in se stesso. Un insieme di *Hic* assoluti che, in virtù della loro irripetibile singolarità, non potrebbero scambiarsi le posizioni né raggiungere l'essere psico-fisico dell'altro attraverso la mediazione intenzionale.

Al di là del già citato esempio della comunità degli amanti della pittura, due sono le situazioni limite che vengono chiamate in causa ad attestare la possibilità di una relazione che si produrrebbe al di fuori dell'ek-stasi mondana.

In primo luogo, il caso del bambino con la madre in cui non si darebbe, a rigor di termini, percezione di un "io" dinanzi ad un "altro" e, secondariamente, quello dell'ipnotizzatore e dell'ipnotizzato, esperienza relazionale che occulta ogni orizzonte di visibilità ed esclude ogni atto rappresentativo. Non occorre entrare nei dettagli della descrizione dello scoiattolo che prima di essere ingoiato dal serpente ne resta affascinato senza percepirlo come minaccioso. È ovvio che ci troviamo davanti a una serie di paradossi. Quello che conta, di questi modelli di comunità presi in esame, è l'intenzione generale che ne affiora: un disegno di intersoggettività come partecipazione al medesimo tessuto affettivo in cui verrebbe meno la scissione in "stesso" e "altro".

Per quanto sconvolgente possa apparire, è proprio quando il tentativo di Henry di pensare l'assoluta non-differenziazione con sé della vita sfiora i confini del non intellegibile, del "sonnambolico", dell'"ipnotico", è lì che dimorerebbe il senso più alto dell'inter-relazione: «c'est même cette absence de défense de la vie vis-à-vis de soi qui fait, qui est la pulsion. [...] Ansi pouvons-nous dire: toute communauté est par essence affective et, du même coup, pulsionnelle»⁷³⁹. Così, anche

⁷³⁸ Ivi, pp. 297-298.

⁷³⁹ Id., *Phénoménologie matérielle*, cit., p. 175.

quando si esce nel mondo e si attraversa uno spazio, si va – questa la conclusione di Henry – verso qualcosa che esiste già in ciascun vivente: la comunità pulsionale di cui la vita dice l'essenza. Si potrebbe allora supporre che, se tutte le relazioni obbediscono alle leggi dell'auto-afezione originale, la comunità erotica non faccia eccezione.

E tuttavia, il solo fatto che, a conclusione del saggio, Henry senta l'esigenza di riaprire la questione, basta ad attestare il riconoscimento della natura speciale dell'accoppiamento erotico.

Alla lapidaria affermazione secondo cui «la comunità è un *a priori*» segue, un attimo dopo, l'interrogativo: «N'est-ce pas dans le monde cependant qu'elle s'accomplit, que la rencontre a lieu et que le couple s'accouple?» e, ancora: «Comment exclure ici les pouvoirs de la représentation? Les amants ne recherchent-ils-pas une sorte d'exhibition réciproque dans la lumière du monde, ne veulent-ils pas se voir, se toucher?»⁷⁴⁰.

L'*empasse* è chiarissimo. In quanto si costituisce sul piano della sensibilità, la sessualità parrebbe fuoriuscire dal dominio della comunità affettiva. Che l'eros possa pensarsi sul modello dell'ipnosi animale è ipotesi assai azzardata. Il punto è che, agli occhi della fenomenologia dell'auto-afezione, lo è altrettanto l'esibizione degli amanti nell'orizzonte visibile del *dehors*. A riproporsi, è, in maniera ancor più radicale, l'usuale problematica che aveva assillato anche Sartre e Lévinas: toccare, vedere, rappresentare. Quali le nozioni da escludere? Quali, al contrario, rivisitare per esplorare il mondo del desiderio senza tematizzarlo?

⁷⁴⁰ Ivi, pp. 175-176.

3.2 *Il non-detto su Sartre*

Tuttavia, l'obiettivo di Henry non è propriamente quello di "refaire" – come aveva annunciato molti anni prima – una fenomenologia della sessualità. Il suo sembrerebbe, piuttosto, un tentativo di difendersi dalle prevedibili obiezioni che il suo prototipo di comunità inter-patetica avrebbe potuto attirarsi⁷⁴¹. Più che proporre una soluzione, Henry sembra in effetti intenzionato a mostrare il carattere fallimentare dell'accoppiamento per avallare la sua tesi di fondo: la comunità è pensabile solo nella vita. Ma, rispetto al saggio del '65, viene qui abbozzato un percorso del desiderio che cela nuove sfumature di senso. Anche in questo caso, la coscienza desiderante ambisce, attraverso la mediazione del corpo d'altri, a raggiungere la sua sensazione, la sua vita. Il che sarebbe impossibile poiché se ognuno potesse provare il piacere dell'altro tale quale egli lo prova, si tratterebbe della stessa persona. E allora, che cosa accade *in realtà* nell'amplesso?

La caresse suit à la trace le plaisir de l'autre, elle l'invoque mais ce qu'elle touche est le corps-objet de l'autre, non son corps originel, radicalement subjectif, radicalement immanent, son plaisir en lui-même, hors monde, hors de tout monde possible. C'est pourquoi ce moment de l'union intime, de la fusion amoureuse est paradoxalement celui où les amants guettent des signes, scrutent des indices, s'adressent des signaux. Le comportement érotique lui-même surajoute d'instinct à la simple venue du plaisir le projet de sa venue là où il serait pour l'autre comme pour lui-même. Mais dans ce projet même s'atteste son échec [...] l'Abîme dans et par lequel l'autre est l'autre⁷⁴².

Insomma, benché non vi faccia alcun cenno, Henry si riconferma attento lettore dell'*Être et le néant*. Il frammento è particolarmente interessante perché offre alcuni dei termini necessari a decifrare i reali punti di intersezione e di frattura tra i due autori. Gli indizi vanno cercati proprio nel carattere tendenzioso della descrizione proposta, in quei punti dove sembrerebbe risuonare l'eco della parola di Sartre e, invece, appare chiaro l'intervento di Henry. La carezza – secondo il vecchio adagio sartriano – sta al desiderio come il linguaggio al pensiero. Come un invito al desiderio, nell'accarezzare, l'amante non vuole provare a placare il suo bisogno fisiologico ma, anche in questo caso, sentire come l'altro sente, o, il che è lo stesso, far nascere in lui il piacere ch'egli prova in sé. Da cui, la struttura progettuale del desiderio che il sopraggiungere del piacere condannerebbe all'estinzione. Se la genesi e l'epilogo del desiderio rivelano, di nuovo, la prossimità indubitabile tra i due autori, la vera distanza, andrebbe cercata, piuttosto, in ciò che accade, per così dire, nel mezzo. L'amplesso reale, aggiunge Henry, riproduce l'accoppiamento associativo tramite il quale ci si può solo appresentare il godimento altrui mai presente in se stesso. A offrirsi alla percezione sarà sempre il *Körper* dell'altro e l'abisso che separa i due membri della coppia, incolmabile. Una

⁷⁴¹ In effetti, più volte nel corso del testo, lo stesso Henry si dimostra consapevole del fatto che la sua teoria possa prestare facilmente il fianco a delle critiche. A esempio: «On dira que notre exemple, si galvaudé soit-il aujourd'hui, est un exemple limite [...]» (ivi, p. 171) ; «on objectera que cette situation de l'hypnose est plus particulière encore que celle de l'enfant et qu'il est paradoxal de concevoir une communauté d'homme, d'adultes, sur ce modèle» (ivi, p. 172).

⁷⁴² Ivi, p. 176.

conclusione che consente di insistere sui limiti della fenomenologia della percezione, intesa come l'altro volto della "metafisica della rappresentazione". La relazione erotica, in quanto interpella la mediazione del mondo, parrebbe restare esclusa dalla comunità affettiva che, al contrario, è la modalità originaria dell'intersoggettività non rappresentativa. Là dove Sartre individua il fondamento degli atteggiamenti concreti nei confronti di altri, Henry sembra scorgervi un'esperienza degradata rispetto al modello pre-intenzionale e pre-percettivo dell'essere in comune nel pathos della vita.

Ecco il punto di cesura: «Ce que [la caresse] touche est le corps-objet de l'autre, non son corps originel, radicalement subjectif». Ma è proprio sicuro che Sartre avesse detto, del desiderio, ch'esso vuole toccare il corpo-oggetto dell'altro? A voler restare fedeli a quanto si legge nell'*Être et le néant*, la carezza cerca la carne dell'altro come la pura fatticità del suo essere-là, corpo spogliato della propria azione, che non significa, tuttavia, privato della soggettività e desiderato in qualità di corpo-oggetto. Al contrario, l'invito al desiderio risiede precisamente nel fare affiorare il per-sé dell'altro, con la sua libertà, sulla superficie del suo corpo affinché- questa l'immagine ricorrente- vi si rapprenda come una crema⁷⁴³. Se di de-soggettivazione si può parlare, è in virtù di questa sorta di sospensione della "situazione" della corporeità d'altri, che si vorrebbe trattenere in uno stato di pura presenza e che non corrisponde, tuttavia, a un mero processo di oggettivazione⁷⁴⁴. Da questo punto di vista, l'interpretazione di Henry è imprecisa, o, per meglio dire, viziata dalla sua personale identificazione tra fatticità e corporeità-oggettiva. Se la *chair* si rivela solo nell'auto-impressionalità della vita che sente se stessa e mai nel fuori del mondo, è certo che siamo ben lontani dal senso dell'incarnazione cui la carezza di Sartre aspira. Ma il fatto è che, per legittimare le sue tesi, Henry finisce, come sempre, con lo stigmatizzare le posizioni di chi lo ha preceduto e dimostra, nella fattispecie, di restare aggrappato all'immagine stereotipata del desiderio sartriano come di una modalità di appropriazione dai tratti sadomasochisti. D'altronde, che l'altro sia, per principio, inatingibile e inoggettivabile, è precisamente il motivo per il quale le relazioni concrete con altri di Sartre sono destinate al fallimento. È quando il sadico si ritrova tra le mani una cosa inerte in luogo

⁷⁴³ Le parole di Sartre erano state inequivocabili: «Le désir est une conduite d'envoûtement. Il s'agit, puisque je ne puis saisir l'autre que dans sa facticité objective, de faire engluier sa liberté dans cette facticité: il faut faire qu'elle y soit "prise" comme on dit d'une crème qu'elle est prise, de façon que le pour-soi d'autrui vienne affleurer à la surface de son corps, qu'il s'étende tout à travers de son corps et qu'en touchant ce corps, je touche enfin la libre subjectivité de l'autre. C'est là le vrai sens du mot de possession. Il est certain que je veux posséder le corps de l'autre; mais je veux le posséder en tant qu'il est lui-même un "possédé", c'est-à-dire en tant que la conscience de l'autre s'y est identifiée» (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 434).

⁷⁴⁴ Sul punto, cfr. la nota n. 11 dell'apparato critico che segue a M. Henry, *Notes sur le phénomène érotique*, in «Revue internationale Michel Henry», 4 (2013), pp.47-48. Si veda, inoltre, G. Jean, *Expérience d'autrui et érotisme chez Henry et Sartre*, in «Analecta Hermeneutica», 8 (2016), pp. 116-129.

di un corpo vivente, in luogo della coscienza incarnata cui il desiderio bramava, che la disfatta del possesso raggiunge il suo apice.

Nella lettura di Henry, tutto accade, al contrario, come se la cosificazione fosse, per Sartre, il fine ultimo dell'erotismo e l'inter-carnalità non più di un'inter-oggettualità. Alcuni inediti sul fenomeno erotico – note preparatorie a *L'Essence de la Manifestation* e a *Philosophie et Phénoménologie du corps* – lo testimoniano chiaramente:

Le fait que l'amour (« physique ») ne soit pas dégoûtant, [comme dans l'] étonnement devant le « Da », l'être-là—[c'est parce qu'] il est hors du monde, l'acte sexuel, et en un sens éternel, sacré et saint [...] Et c'est ce que Sartre connaît de l'amour, au point d'objectiver le sexe pendant l'acte sexuel; je le manie, etc. Donc [il y a une] éthique de l'amour (physique), qui peut être pur ou impur, selon qu'il vise [le] « Da », ou *au contraire la vie*⁷⁴⁵.

E, ancora:

Sexualité. Contre Sartre.

1) Comment peut-on s'emparer d'une liberté si on vise à la faire disparaître? Quand on dit qu'on ne peut la faire s'incarner pour la prendre (possession [dans l'] amour), façon de parler: on vise non le corps objet mais le "se donner": i. e. un acte intentionnel. 2) Ce corps n'est pas la chose de Sartre.[...] On est aux antipodes de la chose [...]. C'est pour cela que la possession est quelque chose et qu'elle n'est pas le néant, c'est parce que ce sont deux libertés, deux Ego qui s'affrontent. Les corps des amants sont deux corps subjectifs (chacun est un corps subjectif non seulement pour soi mais pour l'autre et réciproquement), donc deux subjectivités. Ce sont deux subjectivités qui font l'amour⁷⁴⁶.

Sono solo alcuni dei molteplici frammenti che recano il titolo «Contre Sartre». Daccapo, l'inedito tradisce una fascinazione innegabile per l'opera di quello che era stato definito «un autore secondario». Tutto quello che, dei testi pubblicati di Henry, si legge sull'erotismo, fenomeno apparentemente marginale, sempre tematizzato a chiusura di qualche capitolo dedicato a questioni di "maggior rilievo", è il frutto di un serrato dialogo critico con Sartre. Basti pensare che, proprio durante il periodo antecedente alla redazione di *Philosophie et phénoménologie du corps*, prendeva forma, in sordina, un vasto apparato di annotazioni di cui solo una minima parte sarebbe stata rielaborata in forma sistematica. Un dato che avvalora il sospetto che quello che figurava tra le pagine conclusive del saggio del '65 non fosse affatto un semplice esempio. Non solo la questione della sessualità occupa qui un'assoluta centralità, ma la maggior parte delle tesi avanzate dipende dalla rivisitazione delle intuizioni fondamentali di Sartre sul desiderio.

I passaggi sopra menzionati offrono l'occasione di esplicitare alcuni dei sottintesi affioranti alla breve descrizione dell'accoppiamento erotico della *Phénoménologie matérielle*. Nel primo frammento, si comprende in maniera più chiara come l'intenzione di Henry non sia quella di estromettere l'eros dalla fenomenologia della comunità interpatetica, quanto, piuttosto, di operare una scissione tra amore fisico «puro» e «impuro». L'impresa è tutto sommato semplice se si

⁷⁴⁵ M. Henry, Ms. A-15 2836. Cfr. *Notes sur le phénomène érotique*, in «Revue internationale Michel Henry», 4 (2014), Presses Universitaire de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 27-51.

⁷⁴⁶ M. Henry, Ms. A 6-2850.

considera che il modello antitetico, nonché questo amore di secondo grado, è stato già descritto da Sartre. A voler cogliere il senso autentico dell'amore sessuale, bisogna uscire dal «Da», dal turbamento che, agli occhi di Henry, deriverebbe dalla vista del corpo trascendente ridotto alla suo essere là, e attraverso il quale si tenta invano di rappresentarsi lo psichismo dell'altro.

Se un'etica della sessualità "pura" può darsi, questa, come era forse prevedibile, dovrà essere fondata a partire dalla *Vie*. A meno di non voler cadere nel paradosso sartriano – denunciato nel secondo frammento – di volersi appropriare di una libertà che si prova, al tempo stesso, a far scomparire, sarebbe più fruttuoso abbandonare le ragioni del possesso e riconoscere che: «Les corps des amants sont deux corps subjectifs [...] Ce sont deux subjectivités qui font l'amour».

È dunque precisamente in seno al dibattito interno con Sartre che Henry trova l'*imput* per una prima determinazione positiva dell'amore fisico *hors du monde*. Benché il giudizio sull'*Être et le néant* sia, in molti, casi, troppo severo, in questo, Henry ha ragione: un prototipo di relazione in cui ciascuno possa essere soggetto non solo per-sé ma anche per-altri, al di fuori della dialettica *regardant-regardé*, non solo è pensabile ma anche auspicabile. D'altronde, si tratta di una possibilità che la relazione erotico-carnale di Lévinas aveva già mostrato: ciò che è accarezzato non è toccato perché in gioco c'è sempre un'altra soggettività che, in quanto tale, non si offre mai completamente alla luce della percezione. «Dans l'événement sexuel» – insisteva *Totalité et Infini* – «le moi sort du règne de la possession – il sort de lui-même, de la tautologie moi-soi»⁷⁴⁷.

«Sous la main de l'amant» – ribadisce Henry in un'ulteriore nota – «le sein de la femme n'est nullement un être-là dans l'élément de l'être et de la généralité»⁷⁴⁸ perché, nell'erotismo, è l'elemento oggettivo della corporeità a eclissarsi. Il seno accarezzato è, piuttosto, «quelque chose qui se gonfle», corpo vivente di cui si può sentire la vita. Da cui la specificità del mondo dell'amore, definito come «radicalement autre»: «la main qui serre la ne et que je serre—c'est l'acte de serrer que je serre»⁷⁴⁹. Anche in questo caso, nessuno dei due amanti diventa oggetto per l'altro ed è chiaro che, proprio nella condivisa critica mossa al primato del possesso in Sartre, risiede la sostanziale prossimità tra Henry e Lévinas. Per entrambi, attraverso la carezza, non è l'essere palpabile di una libertà in atto che si cercherebbe. Ma se in Lévinas è precisamente il mistero d'altri ad attivare l'intenzionalità specifica del desiderio e a guidare le sorti di un rapporto che permane, per sua natura, asimmetrico, lo stesso non potrebbe dirsi per Henry. Almeno in questa fase inedita della sua speculazione, a venire esplicitamente accentuata è la necessità che si dia contemporaneità

⁷⁴⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 181.

⁷⁴⁸ Id. Ms A 5-6-2846.

⁷⁴⁹ Id., Ms. A 1-17-662.

tra le due soggettività in questione: «si l'autre ego et moi ne pouvions être sujets en même temps, alors nous ne pourrions *nous connaître*»⁷⁵⁰.

All'amante di Sartre che prova a nullificare la libertà dell'altro, Henry mostra l'impossibilità di principio del gesto poiché la relazione è tra due Ego: «ce sont deux libertés [...] qui s'affrontent». Là dove Lévinas aveva precisato che porre altri in termini di libertà avrebbe condotto, in ogni caso, allo scacco della comunicazione, per Henry, il potere soggettivo di provare il proprio essere liberi, non potrebbe eclissarsi. E in effetti, una delle esitazioni maggiori che compare nei manoscritti verte precisamente su questo punto: «Une interprétation de l'amour sexuel est extrêmement difficile à donner à cause de *notre liberté devant le monde*»⁷⁵¹. Per aggirare lo schema della dialettica sartriana, nonché il pericolo dell'oggettivazione, occorre dunque recuperare quel «en même temps»⁷⁵² che Sartre avrebbe occultato e senza il quale i corpi degli amanti non potrebbero preservare il loro statuto soggettivo. La tesi di Henry è chiara e ben articolata nonostante la disorganicità dello sfondo nella quale appare:

Ce que l'homme demande à la femme, ce n'est pas d'être objet, d'incarner sa liberté (et d'abord cela supposerait qu'il sache qu'elle est une liberté, cela supposerait l'expérience métaphysique d'autrui, ≠ Sartre). Ce qu'il veut, c'est appréhender l'acte de *se donner*, ce qui est un acte transcendantal de l'alter ego⁷⁵³.

L'essenziale dei frammenti inediti è tutto qui, in questa parentesi a prima vista poco rilevante, in cui si chiarisce finalmente dove risiedano le condizioni per la fondazione di una teoria dell'amore sessuale. Se il fine del desiderio fosse quello di fare incarnare la libertà dell'altro per porla davanti a titolo di oggetto, questo presupporrebbe – riconosce con lucidità Henry – che si sappia, dell'altro, che è una libertà. E come poterlo stabilire? Ecco il punto di snodo della questione: «cela supposerait l'expérience métaphysique d'autrui, ≠ Sartre». La proposta henryana di un'esperienza diretta d'altri fa così il suo ritorno ma, stavolta, con esplicito riferimento alla sfera dell'eros.

A ben guardare, il fallimento della relazione erotica cui Henry fa riferimento nelle opere edite, così come la sua pretesa subordinazione all'*a-priori* della comunità dei viventi, parrebbe essere assente da queste note del periodo giovanile, che mostrano, al contrario, come l'esperienza metafisica d'altri (senza distanza fenomenologica) sia concepita proprio sul modello della sessualità: «*Autrui. L'acte sexuel est l'acte métaphysique non pas dans son sens, mais dans son essence*»⁷⁵⁴. La possibilità di raggiungere l'altro non in ciò che prova, nel contenuto dei suoi vissuti, ma in se stesso

⁷⁵⁰ Id., Ms C 9-471-2913.

⁷⁵¹ Id., Ms A 15-2852.

⁷⁵² Sul punto cfr. Il già citato G. Jean, *Expérience d'autrui et érotisme*, cit., in particolare pp. 121-122.

⁷⁵³ M. Henry, Ms A 15-2853.

⁷⁵⁴ Id., Ms A 5-6-2842.

in quanto li sperimenta immediatamente è esplicitamente individuata nella contemporaneità delle due soggettività «qui font l'amour»:

Même l'amour «physique» (sexuel) est une expérience métaphysique. C'est l'autre qui est atteint, i. e. l'autre comme acte de se donner, comme *m'aimant*, ie comme acte transcendantal d'un corps concret [...] ⁷⁵⁵.

E, sorprendentemente:

N'est-ce pas cela: aimer? Éprouver la liberté d'autrui, en avoir une expérience directe et concrète, et non chercher à l'annihiler, comme le pense Sartre? [...] Dans l'amour sexuel [...] le sein d'une maîtresse n'est pas un objet; ce qui veut dire Rilke lorsqu'il dit des amants: «Vous qui sous les mains l'un de l'autre devenez abondants comme des années de raisin»; c'est la vie intérieure de l'autre que j'atteins (comme subjectivité transcendantale) ⁷⁵⁶.

Che il riconoscimento dei limiti di una simile impostazione abbia forse condotto Henry a non riproporre, in forma edita, l'ipotesi di un'esperienza metafisica di cui l'*amour sexuel* sarebbe il modello privilegiato, poco importa. La posizione sostenuta è senz'altro originale e, oltre a testimoniare l'importanza della ricezione critica di Sartre, arricchisce di sfumature appassionanti una speculazione dalla quale ci si aspettava, sullo specifico argomento, del "già visto". Se quando passa per la mediazione del mondo, la relazione corporale assume, *ipso facto*, i contorni di un'interoggettività, Henry prova a invertire il movimento del desiderio, disattivando tutto quanto, in essa, è passibile di manifestazione nella trascendenza. L'esperienza sessuale sarà allora esperienza d'altri «nel senso soggettivo del genitivo» ⁷⁵⁷ cioè prova diretta di un'altra soggettività nel suo atto di donarsi, nel suo atto di amare, nella sua libertà. D'un tratto l'atmosfera si carica del meraviglioso della Seconda Elegia di Rilke, in cui gli amanti, tra voluttà e carezze, diventano prosperi come grappoli d'uva. Senza che alcun tentativo di penetrazione nella vita dell'altro entri in gioco, senza che i due corpi soggettivi abbiano coscienza dei propri organi, della loro struttura fisiologica, «il font l'amour» e, aggiunge Henry «*c'est comme la mer – et la mer non comme objet de comparaison, mais comme mouvement...subjectif*» ⁷⁵⁸. Non la mano, ma l'atto di accarezzare, non il corpo offerto ma l'atto di donare. È solo in questo senso che può essere teorizzato un rapporto in cui sono le soggettività stesse a toccarsi «et non une image que je parcours avec mes doigts, un fantôme» ⁷⁵⁹.

Insomma, là dove tutto lasciava intendere che Henry condividesse con Sartre il destino infelice del desiderio, in realtà, è proprio dalle macerie di quel modello che nasce qualcosa come un'esperienza erotica diretta, a testimonianza della possibile riuscita dell'amore. Se – secondo il già noto principio di *Philosophie et phénoménologie du corps* – la libertà soggettiva corrisponde al sentimento di poter

⁷⁵⁵ Id., Ms A 28-5649.

⁷⁵⁶ Id., Ms A 28-5647.

⁷⁵⁷ G. Jean, *Expérience d'autrui et érotisme*, cit., p. 119.

⁷⁵⁸ M. Henry, Ms A 31-6206.

⁷⁵⁹ Id., Ms A 5-6-2844.

mettere in opera, in qualsiasi momento, ciascuno dei poteri della *chair*, il problema non è più quello di capire in che modo raggiungere l'incarnazione di un'altra libertà in un corpo. Ciascuno dei due amanti è già in sé, nella sua carne, potere di sentire e di agire. Più che nullificarsi o cercare di nullificare, adesso, la libertà accarezza e tocca l'altro proprio là dove egli sente se stesso: nella sua corporeità vivente. Per dirla in altre parole, «C'est seulement là où se tient la vie [...] que l'union s'accomplit»⁷⁶⁰.

Inutile insistere sulle problematicità di una simile esperienza, che, nel trasporre la relazione sul piano della pura potenzialità trascendentale, non consente di decifrare, con facilità, in che misura le due soggettività possano toccarsi in atto. Come che sia, rispetto ai saggi finora presi in esame, queste affermazioni, che attestano l'esigenza di voler determinare, in senso positivo, la dinamica dell'*accouplement*, suscitano senz'altro una certa meraviglia. Alla meraviglia segue, tuttavia, un vero e proprio disorientamento quando a parlare è il § 40 di *Incarnation*, il cui *leitmotiv* potrebbe riassumersi così: «c'est dans la nuit des amants que, pour chacun, l'autre se tient de l'autre côté d'un mur qui les sépare à jamais»⁷⁶¹.

Da quelle note preparatorie sono passati più di quarant'anni e, per certi versi, l'inversione di rotta è comprensibile. Ma non si può fare a meno di rilevare come, ancora una volta, le oscillazioni e i cambiamenti di prospettiva che accompagnano, sin dalla sua genesi, l'interrogazione di Henry sul fenomeno erotico, siano la testimonianza di un interesse costante per un'esperienza che, quand'anche in modo tacito, è riconosciuta nel suo intrinseco legame con l'affettività d'altri.

Dalle note inedite, passando per il saggio su de Biran e la comunità inter-patetica di *Phénoménologie matérielle*, al di là delle evidenti esitazioni, il desiderio permane infatti immutato nel suo aspirare a raggiungere l'assoluto, nonché la vita dell'altro. Ma qualcosa è certo: benché Henry assuma le distanze dalla dialettica di Sartre, dalla lotta fra libertà che si consuma alle spalle dell'incarnazione reciproca, alla fine si perviene alla stessa conclusione: la disfatta della relazione sopraggiunge quando il piacere viene assunto come oggetto trascendente dell'intenzionalità desiderante. Oltretutto, il fatto stesso che *Incarnation* riproporrà esplicitamente i termini dell'*échec du désir* (§ 41) conferma come, persino nella fase matura della sua speculazione, Henry permanga ampiamente condizionato dal pensiero sartriano. E tuttavia, là dove in Sartre il fallimento rivela l'altro come *insaisissable* ma non per questo *intouchable*, si tratta di approfondire quali siano le circostanze effettive di un erotismo che si pretenda relazione tra due soggettività intoccabili. Tenuto

⁷⁶⁰ Id., Ms A 35-01-25922.

⁷⁶¹ Id., *Incarnation*, cit., p. 302. (Corsivo mio)

conto dell'epilogo, quali gli sviluppi concreti di una storia che si dispiega fuori dall'ordine del visibile?

3.3 La perdita dell'innocenza e l'angoscia della chair

Lungi dal lasciare impensate le modalità del manifestarsi del «corps erotique», *Incarnation*, offre una dettagliata descrizione fenomenologica e prova, così, a rispondere all'interrogativo. Se è vero che «les phénomènes de l'invisible sont descriptibles»⁷⁶², anche *la notte degli amanti*, chiaramente identificata da Henry con l'invisibile della vita, non può non trovare spazio all'interno della filosofia della *chair*.

Il passaggio di *Incarnation* – questione-chiave della relazione sessuale – introduce: «La sexualité a-t-elle ceci d'extraordinaire de nous permettre d'atteindre l'autre en lui-même dans ce qu'il est pour lui-même en quelque sorte?»⁷⁶³.

Di nuovo, la sessualità appare il luogo dal quale muovere per riflettere sulla possibilità di toccare la vita d'altri, cioè di unirsi a un'altra soggettività per raggiungerla proprio nel punto in cui essa è, in se stessa e per se stessa, vivente. Data l'immensità dell'argomento, Henry non può fare a meno di riconoscere che l'osservazione: «Le sexe est pour la plupart des gens le seul accès à l'extraordinaire»⁷⁶⁴, dovrebbe essere presa sul serio e liberata di qualsiasi connotazione negativa.

E qui occorre fare un passo indietro e ritornare a quel “silenzio degli organi” cui Henry aveva fatto riferimento per indicare la spontaneità del compiersi della prassi vivente, cifra dell'azione tacita dell'io posso originario, che consente l'immediato slanciarsi della carne.

Un silenzio che sarebbe impossibile da confondere con un nulla poiché l'agio con il quale si compiono i più svariati movimenti nella vita quotidiana, corrisponde, in realtà, al pathos suscitato dal sentimento dell'azione, nonché dal “potere di potere” di cui ciascuno è stato investito. I gesti più banali, gli abiti che entrano a far parte della cosiddetta “prassi sociale” sarebbero dunque manifestazioni, sul piano dell'apparire mondano, della carne invisibile che si sforza e soffre e in cui risiede la condizione trascendentale dell'azione. Accade, tuttavia, che il piacere generato dal sentimento di poter dispiegare i propri poteri e la conseguente sicurezza che ne deriva, vengano bruscamente interrotti e «la memoria senza memoria» della vita si riveli nell'angoscia.

Lo *straordinario* dell'eros Henry sceglie di farlo partire da qui, dalla perdita dell'innocenza della *chair* nonché – come si vedrà – dal luogo natale del desiderio. L'innocenza carnale era legata, precisamente, allo stato in cui l'ego, assorbito dalle sue attività apparentemente istintive, obliava

⁷⁶² Ivi, p. 301.

⁷⁶³ Ivi, p. 297.

⁷⁶⁴ *Ibidem*. La frase citata da Henry è di Merleau-Ponty.

l'«Io posso» che è all'origine di ogni potere fattuale (vedere, udire, muoversi ecc.): «Toute chair est innocente. [...] Dans son immédiateté, l'innocence semble s'oublier elle-même, tout comme la chair précisément»⁷⁶⁵. E tuttavia, come solo Kierkegaard sarebbe stato capace di intuire⁷⁶⁶, arriva sempre il momento in cui l'angoscia sopraggiunge a insinuarsi nell'innocenza o, per meglio dire: «si innocente que soit l'innocence, une angoisse secrète l'habite»⁷⁶⁷. Come un sentimento che spinge la carne a uscire dalla sua immediatezza e a scoprirsi investita di una libertà dalla quale non può fuggire, di un potere che è in verità un non-potere costitutivo, l'angoscia rivela il suo volto ambiguo, a un tempo piacere della potenza e inquietudine dell'impotenza. Il silenzio degli organi si trasforma nel grido angosciato della carne che vorrebbe disfarsi di sé, vincolata, com'è, a una finitudine che prima non percepiva e che adesso si dà invece a vedere in tutta la sua insopportabilità. Il turbamento parrebbe giungere dall'infiltrarsi della luce del mondo nel pathos invisibile dell'azione, nonché dalla duplicità dell'apparire che segna il destino della vita corporale. Paradosso, contraddizione, scandalo: ecco dove si risveglia il desiderio sessuale, in seno all'angoscia generata dall'incrocio dei due modi fondamentali di manifestarsi del corpo. In una delle note preparatorie a *Incarnation*, il nodo della questione è esposto con estrema chiarezza: «L'érotisme nous apparaît comme la vérité, la tentative, la tentation de saisir la vie, de la voir, dans le monde. Tel est le désir....»⁷⁶⁸. Mentre risveglia il desiderio, l'apparizione del *corpo sessuato* interrompe quello stato di ignoranza in cui la sintesi di *chair* e *corps* agiva indisturbata senza offrirsi allo sguardo.

Là dove l'angoscia era sì presente, ma trattenuta in una dimensione di latenza, adesso s'intensifica a tal punto da confondersi con il mostruoso. Da un lato, la gioia di provarsi e di vivere, dall'altro, un corpo con un insieme di funzioni oggettive di cui la scienza saprebbe spiegare la finalità senza, tuttavia, arrivare a scoprirne il segreto. Con l'*eros*, è precisamente l'enigmatica natura del rapporto

⁷⁶⁵ Ivi, p. 275.

⁷⁶⁶ S. Kierkegaard, *Il concetto di angoscia* (1844). *La malattia mortale* (1849), tr. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965. Già nell'*Essence de la manifestation*, Henry aveva palesato le sue reticenze rispetto alla nozione heideggeriana di angoscia: «La pensée de Heidegger se caractérise, à l'encontre de la philosophie classique, par l'importance qu'elle accorde au phénomène de l'affectivité ontologiquement saisi et interprété comme un pouvoir de révélation et par la signification fondamentale qu'elle lui reconnaît. Celle-ci éclate tout de suite et se manifeste en ceci que l'affectivité n'est pas seulement un pouvoir de révélation au sens ordinaire du mot, celui de révéler quelque chose, telle ou telle chose, mais précisément le pouvoir de nous révéler ce qui révèle toute chose, à savoir le monde lui-même comme tel, comme identique au néant» (M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, cit., p. 735). Sebbene riconosca a Heidegger il merito di aver individuato il fondamento dell'affettività nell'angoscia come potere di rivelazione privilegiato, con ogni evidenza, Henry non può che rifiutare la posizione del filosofo tedesco là dove anche questo affetto è identificato con un modo di manifestazione della trascendenza: «Ce qui découvre le monde dans l'acte même par lequel elle le projette au-delà de l'étant comme horizon, c'est la transcendance» (ivi, p. 736). È in tal senso che Henry sceglie di attingere, piuttosto, dal concetto di angoscia di Kierkegaard, il quale, al contrario, ne avrebbe mostrato l'intimo legame con l'immanenza radicale della vita.

⁷⁶⁷ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 275.

⁷⁶⁸ Id., Ms A 35-07-26025.

tra la vita e il mondo a essere in questione. La coscienza desiderante si sporge a guardare quel corpo trascendente dotato di organi sessuali e lo riconosce come “proprio”. Inquietata dall’evento, prova a instaurare una distanza tra sé e quell’insieme di determinazioni estrinseche, cercando un rifugio nella tonalità affettiva del pudore. Tutto inutile. Quello che *Philosophie et phénoménologie du corps* aveva definito «oggetto magico» non sarebbe tale se fosse anche solo immaginabile separarlo da una vita che lo abita e gli consente di mostrarsi nel mondo. La necessità di dover definire la natura del corpo sessuato, che assume evidentemente i contorni del *Leibkörper*, offre così, a Henry, l’occasione di dimostrare come la dipendenza del *corps* dalla *chair*, non traduca una sorta di antagonismo fenomenologico ma rinvi, piuttosto, a una dualità nel cuore del medesimo processo di fenomenalizzazione:

D’un côté chose opaque, aveugle, « matérielle », susceptible d’être éclairée du dehors par la lumière, jamais de l’accueillir et de la recevoir en elle, d’être illuminée intérieurement par elle, de devenir elle-même lumière, foyer d’intelligibilité, pur cristal d’apparaître. De l’autre, une chose dont toute l’essence est de s’auto-apparaître à la manière dont une autorévélation est possible: dans le pathos de la vie⁷⁶⁹.

L’equivocità del corpo proprio oggettivo, nel mezzo tra inerzia e mobilità, risponde alle due modalità possibili del sensibile (da un lato ciò che sente e dall’altro ciò che è sentito ma in sé sprovvisto della capacità di sentire) che, nell’esperienza ordinaria, sono confusi e sovrapposti. Nel passaggio sopracitato Henry precisa, tuttavia, come l’aspetto cosale del corpo, per quanto sia passibile di essere visto nella luce, non sarebbe capace di illuminarsi esso stesso né di ricevere in sé il «puro cristallo» dell’apparire. Ma è proprio a questo punto che il corpo sessuato rivela la sua autentica magia: «Que notre corps chosique soit au contraire explicitement intuitionné comme une chair, investi comme tel de la capacité de sentir, alors une modification essentielle se produit: *le sensible devient le sensuel, la sensibilité se nomme désormais sensualité*»⁷⁷⁰. In altri termini, ciò che fa la specificità di un *corps sexué* è il suo essere intuito come mosso e determinato “da cima a fondo” dall’ “io posso” della carne originaria, che lo investe della capacità di sentire e gli conferisce una *sensualità primordiale*. Tutto accade, cioè, come se la duplicità del sensibile si estinguesse in favore del sorgere di una corporeità per così dire “neutralizzata” nel suo statuto cosale e presentita come una vita reale. Ma per colui che fa l’esperienza di tale sensualità, cioè per colui che tocca un corpo di carne e sente il potere invisibile della vita sotto la pelle visibile, l’angoscia, lungi dal placarsi, cresce vertiginosamente.

Il misto di attrazione e trepidazione che accompagna il contatto conferisce un nuovo senso alla carezza: toccare l’altro significa non soltanto sentire sotto la propria mano delle impressioni di

⁷⁶⁹ Id., *Incarnation*, cit., pp. 286-287.

⁷⁷⁰ Ivi, p. 287.

freschezza o di tepore ma far nascere, sotto la sua pelle, un piacere, un dolore, uno spavento. Se il desiderio non ha nulla di un processo chimico-biologico è precisamente perché il suo destino è legato a doppio filo con quello della fascinazione angosciante, che nasce dinnanzi alla possibilità di accarezzare, nel sesso dell'altro, una soggettività vivente che traspare nel suo corpo oggettivo. Conformemente al suo rifiuto della reversibilità toccante/toccato, Henry prova a tratteggiare, in queste pagine, una fenomenologia del toccare estranea alla struttura chiasmatica così come al modello dicotomico soggetto/oggetto. Se porre la questione dell'esperienza tattile nei termini di "io"- "altro" significherebbe ripercorrere le tappe della dialettica sartriana, per aggirare il pericolo bisogna mantenere fermo un punto: tra la possibilità trascendentale di toccare e quella di essere toccati c'è un'assoluta simmetria dovuta alla condivisione di un medesimo statuto fenomenologico. In altri termini, è solo in quanto ciascuna delle due mani che si toccano appartiene a una carne originaria che può darsi contatto nella relazione erotica.

Due ballerini appoggiati alla ringhiera di un balcone, due carni trascendentali che sono passibili di scambiarsi i ruoli e si sfiorano nell'immanenza della vita di cui l'erotismo, in quanto *relazione dinamica e patica*, è espressione. Così come accade quando l'io posso incontra un continuo resistente che rappresenta il limite pratico del suo sforzo, un'esteriorità che permane interiormente vissuta senza mostrarsi alla luce del mondo, allo stesso modo, la mano toccante incontra, nella mano toccata, una resistenza. Ma stavolta, la specificità dell'*effort* sta nel fatto che a resistere non è un oggetto inerte, quanto un corpo vivente capace di esercitare una pressione attiva, un contro-movimento vissuto dal toccante come se fosse generato dalla mano toccata.

Nella carezza, due poteri, quello attivo di toccare e quello passivo di essere toccati s'incrociano senza perdere la propria singolarità. Se l'esercizio dei due poteri non si dispiegasse in questa contemporaneità tale per cui ciascuno permane, in se stesso, toccato sempre sul punto di attivare la sua capacità di essere toccante e toccante sempre passibile di essere toccato, il corpo di carne di una delle due soggettività sarebbe negato. In altri termini, se solo uno dei due poteri prendesse il sopravvento sull'altro, la forza stessa della vita che ha dotato ciascuno della duplice potenzialità di esercitare un ruolo attivo e passivo nella relazione si estinguerebbe. È soltanto in virtù della sua appartenenza a una carne originaria che l'*être-touché* permane un potere trascendentale avente pari dignità fenomenologica dell'*être-touchant*. Se tra i due ballerini non c'è, propriamente parlando, un "altro" è perché ognuno è simultaneamente potere attivo-passivo in se stesso. Ma è precisamente a partire da questa descrizione dettagliata dei fenomeni inapparenti che entrano in gioco nel reciproco toccarsi – analisi condotta in atteggiamento di riduzione radicale alla sfera di immanenza – che Henry prepara il terreno per dire la disfatta.

3.4 «*Spasmi impotenti*». *Il co-solipsismo pulsionale*

Il movimento che ciascuno prova in sé e per sé nella sua carne patica è destinato a restare irraggiungibile per l'altra soggettività. Una constatazione che se, per un verso, non fa che confermare le intuizioni di *Philosophie et phénoménologie du corps*, diventa adesso l'occasione per elaborare un'originale fenomenologia dell'atto sessuale, volta a illustrare i motivi interni della dinamica relazionale.

Quelli degli amanti sono movimenti pulsionali che incontrano ciascuno la resistenza del proprio corpo cosale invisibile. Durante il coito, benché si dia una sorta di «résonance» tra le pulsioni, ognuna finisce per restare chiusa in se stessa e per avvertire unicamente le sensazioni che si producono al limite del suo corpo organico. L'impossibilità di accedere alle impressioni originali dell'altro acutizza la tensione del desiderio fino al raggiungimento dell'orgasmo ossia fino alla più alta espressione dell'incomunicabilità dei due «spasmes impuissants»⁷⁷¹. A nulla servirebbero i gesti, i sospiri e tutti quegli svariati segnali che ci si affanna a inviare per trasmettere il proprio desiderio: il muro che separa le due soggettività desideranti è invalicabile e l'identificazione tra i due flussi impressionali irrealizzabile. Non si tratta di una visione dell'amore falsata da qualche forma di pessimismo cosmico – puntualizza Henry – ma di un atto di pura fedeltà al fenomeno e al modo in cui si mostra in se stesso, naturale conseguenza della dualità dei movimenti pulsionali «suivant chacun son trajet propre, aboutissant chacun à son propre plaisir propre, lequel [...] demeure en lui-même, laissant le plaisir de l'autre dans un ailleurs inaccessible»⁷⁷².

Come che sia, a emergere è uno scenario tragico del quale, tuttavia, qualche affermazione immediatamente successiva sembra voler attenuare la portata. Se tutto lascia pensare che la descrizione dell'accoppiamento amoroso corrisponda, in realtà, all'esposizione di una forma di auto-erotismo, Henry specifica come l'intervento di una relazione affettiva e di riconoscenza reciproca attenui il solipsismo cui pare condannata l'unione carnale. Resta, tuttavia, che anche considerato sul piano dell'affettività e non soltanto della pura sensibilità, il desiderio non fa che riproporre la più generale impossibilità di accedere alla vita d'altri là dove esso la sente. La risposta all'iniziale interrogativo da cui aveva mosso l'analisi è dunque negativa: l'eros non è la via privilegiata per esperire lo *straordinario*.

Alla fenomenologia post-husserliana che ha creduto di poter infrangere la barriera che separa le due soggettività viventi, attraverso il ricorso a un ipotetico essere-con-altri in un mondo comune, *Incarnation* risponde con decisione: «Dès qu'on interroge les phénomènes concrets, ces généralités

⁷⁷¹ Ivi, p. 302.

⁷⁷² Ivi, p. 303.

[...] partent en fumée. [...] Il n'y a de désir que si ce qu'il désire n'est pas donné dans sa réalité, mais se tient au delà du donné – si le corps chosique ex-posé dans le monde ne livre pas, dans cette ex-position et par elle, la réalité de sa chair»⁷⁷³.

Quando, invece di riconoscere che il desiderio è sempre suscitato dalla realtà incoglibile della carne vivente, si prova a farlo dipendere dall'esibizione di un corpo cosale nella sua nudità, si opera una pericolosa confusione tra le due modalità fondamentali dell'apparire, al punto da ricercare l'intersoggettività proprio dove essa è negata: negli atteggiamenti degradati del sadismo, del masochismo, del voyerismo, della pornografia. Insomma, l'identificazione, sul piano fenomenologico, tra *Dasein* e *Mitsein*, in quanto disconosce l'autorivelazione patica della vita, non farebbe che legittimare la riduzione dell'erotismo alle determinazioni oggettive della sessualità, tale quale viene perpetrata nella vita quotidiana.

Nel momento stesso in cui il «corps erotique» viene trattato alla stregua di un corpo naturale con delle qualità sessuali oggettive nelle quali si fa fatica a scorgere la capacità trascendentale di gioire, di sentire, di toccare, il senso autentico dell'erotismo si trova pervertito al punto da diventare una delle espressioni più notevoli del nichilismo. In questo caso, il fallimento della relazione erotica non ha più a che vedere con lo scacco del desiderio della *nuit des amants*, ma con la distruzione stessa della vita di cui le moderne scienze positive sarebbero responsabili. Il § 43 di *Incarnation*, che potrebbe considerarsi come la conclusione della fenomenologia dell'*eros* di Henry, ha in effetti tutta l'aria di un *pamphlet* rivolto a sessuologi, psicologi, sociologi che, in maniere differenti, si muovono nell'orizzonte dell'apparire oggettivo della sessualità, accingendosi a misurarla e a decifrarla secondo le leggi della chimica e della biologia.

La sessualità diventa qui terreno privilegiato per polemizzare con il nemico storico della *phénoménologie de la vie*: la riduzione galileiana che, attraverso una libera variazione dell'immaginazione, inaugurava la conoscenza matematico-geometrica della natura e procedeva con l'esclusione delle qualità sensibili dal mondo della vita. Che la sostanza corporea «debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore» – aveva proclamato Galilei nel *Saggiatore* – «non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata»⁷⁷⁴.

Se il sesso viene fatto corrispondere alla possibilità di godere di un oggetto «a portata di mano», per Henry, è precisamente in virtù dell'egemonia del *corpo scientifico* suggellata dall'avvento di questo

⁷⁷³ Ivi, pp. 309-310.

⁷⁷⁴ G. Galilei, *Il Saggiatore* (1623), in *Opere di Galileo Galilei*, vol. IV, Società Editrice Fiorentina, Firenze 1844, pp. 333-334.

«universo reale» e guidato da principi di validità necessari, che intravede, nel bacio scambiato tra i due amanti, non più di un «bombardement de particules microphysiques»⁷⁷⁵.

La relazione erotica, traccia della dualità inestinguibile della fenomenalità connaturata in ogni manifestazione dell'esistenza umana, cede il passo, così, a una sessualità interamente schiacciata sull'apparire unilaterale del mondo e autonomizzata dalla vita: «Les lois de la communication érotique sont donc celle de la relation sexuelle objective en laquelle elle se résout, ce ne sont plus les lois de l'Éros, du Désir infini de la vie de rejoindre la vie d'un vivant, de s'unir à lui et de le retrouver au plus profond de l'abîme où cette union est possible»⁷⁷⁶.

Nel denunciare la trasposizione delle leggi proprie del materialismo oggettivista sul fenomeno erotico, Henry non fa che dimostrare come, nonostante il catastrofico epilogo del desiderio, ci sia comunque un Eros, per così dire, di primo grado che resta legato alla prova affettiva di sé nella sensibilità e si muove al confine tra *corps mondain* e *chair transcendental*. In altri termini, il primo erotismo descritto da Henry, in quanto si configura come correlato di un'intenzionalità desiderante, che ha per fine il raggiungimento della vita nell'altra soggettività, conserva, al di là del suo carattere illusorio, una sensualità primordiale nella quale è possibile scorgere le tracce dell'autorivelazione della carne. L'angoscia destata dalla possibilità di accarezzare, attraverso la pelle di una mano, uno spirito capace a sua volta di impressionarsi, eleva la pulsione erotica dal rango di istinto naturale e la trasforma in potere di far scomparire l'esteriorità cosale della corporeità. Alla relazione sessuale quale si dà «dans la lumière nue de la transcendance»⁷⁷⁷, esibizione di due corpi oggettivi nel loro rispettivo «être-là sans secret», Henry parrebbe dunque contrapporre un erotismo, che, prima di vanificarsi nel mondo sotto lo sguardo della rappresentazione, prima di attualizzarsi nel visibile, lascia trasparire, per un attimo, la vita. Come se il desiderio, cioè, nascesse e si rinvigorisse in questa dimensione di «suspens»⁷⁷⁸, in cui sembra possibile ritardare la caduta e trattenere la tensione tra il potere immanente della *chair* e quel lembo di pelle esposto al mondo che lascia intuire in sé l'opportunità di un accesso immediato all'assoluto.

⁷⁷⁵ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 146.

⁷⁷⁶ Ivi, p. 317.

⁷⁷⁷ Id., *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 298.

⁷⁷⁸ Cfr. G. Jean, *Désir, négativité, spectralité*, cit., p. 71.

3.5 *La pelle tra enigma e fenomeno*

Sicché il gioco di presenza-assenza attorno al quale Henry articola la sua fenomenologia del «corps erotique» non può non richiamare alla mente lo scenario che fa da sfondo alla *nuit de l'érotique* descritta da Lévinas: «nuit du caché, du clandestin, du mystérieux»⁷⁷⁹, vertigine suscitata dal contatto con ciò che non è ancora, con un corpo che svanisce non appena lo si provi ad afferrare. In Lévinas, il godimento della carezza è suscitato precisamente da questa impossibilità di penetrare l'alterità assoluta d'altri che in Henry parrebbe coincidere con la Vie.

Se per l'uno l'equivocità della nudità erotica contiene il rischio permanente di restare invischiati nell'al di qua del bisogno ma annuncia, al tempo stesso, l'accesso all'altrove della trascendenza, per l'altro, la natura a *double face* della pelle erotizzata espone alla minaccia del *dehors* proprio mentre indica l'immanenza del carnale. In entrambi, il gesto erotico della carezza diventa un modo per esprimere la resistenza degli amanti all'incorporazione e per salvaguardare la relazione carnale dai pericoli del regno della luce, che Lévinas rintraccia nell'identità dell'io incapace di trascendersi e Michel Henry nella fenomenalità mondana. Benché Lévinas individui nell'eros la forma originale dell'esistere pluralistico e mostri la possibilità positiva, nella fecondità della carezza, di raggiungere l'al di là del volto, anche in questo caso, «aimer est aussi s'aimer dans l'amour et retourner ainsi à soi»⁷⁸⁰. Più volte *Totalité et Infini* insiste su come la relazione amorosa sia sempre passibile di restare "società chiusa" in cui le due soggettività si crogiolano nel puro compiacimento di sé: «L'amour ne transcende pas sans équivoque – il se complâit, il est plaisir et égoïsme à deux»⁷⁸¹. Il fatto è che là dove Lévinas non scorge in quest'ipotesi il fallimento della relazione e trattiene, al contrario, l'equivocità come costitutiva del *besoin* inestinguibile dell'uomo, Henry trova una conferma dell'impotenza del desiderio «prescritta dall'ontologia».

Il problema è là: se a guidare il movimento desiderante è il tentativo di provare le impressioni dell'altro, di raggiungerlo nella sua *chair*, il co-solipsismo pulsionale che in Henry traduce l'incomunicabilità degli amanti è un esito prevedibile. Al contrario, ciò che accompagna il desiderio lévinasiano sin dalla sua nascita non è l'aspirazione alla fusione o al raggiungimento dello psichismo di *Autrui* quanto, piuttosto, l'esigenza di evasione dall'aderenza a sé. Quand'anche la relazione erotica assumesse i tratti di una «solitudine a due», si tratterebbe, a ogni modo, della prima possibilità di spezzare le catene della perseveranza nel proprio essere, nonché dell'avvento della temporalità diacronica nell'esistenza. Il significato ontologico della voluttà sta nella scoperta,

⁷⁷⁹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 289.

⁷⁸⁰ Ivi, p. 298.

⁷⁸¹ *Ibidem*.

da parte dell'io, di essere «le soi [...] d'un autre et non pas seulement [...] le soi de soi-même»⁷⁸² e il fatto che la carezza brancoli nel buio senza un fine preciso non fa che rinnovare il patto del soggetto con il “non ancora” dell'avvenire.

Là dove per Henry, sulla scia di Sartre, il naufragare dell'amore è incluso già nelle premesse del desiderio, per Lévinas, il suo trionfo risiede nel fatto che, più del possesso di una libertà (Sartre) o dell'identificazione pulsionale (Henry), a essere in gioco è il raggiungimento di una dualità nella distinzione, di una possibilità, per la soggettività erotica, di liberarsi della coincidenza con sé: «La relation avec le charnel et le tendre fait [...] incessamment resurgir ce soi»⁷⁸³ che, pur fedele alla sua singolarità, ricomincia come altro. Nella proposta di Henry, è l'incapacità costitutiva dei due Sé trascendentali di superare la divisione a condannare l'inter-eroticità a una sostanziale forma di auto-erotismo. E tuttavia, per quanto paradossale possa apparire, è proprio nell'insistere sulla separazione radicale tra le due *chair* in cui è annunciato lo scacco del desiderio, che Henry tratteggia un modello di erotismo per certi versi simile a quello di Lévinas.

Il condiviso rifiuto della reversibilità tattile di Merleau-Ponty conduce entrambi a ripensare l'accoppiamento al di là dell'idea sostenuta in *Phénoménologie de la perception* secondo cui «le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène»⁷⁸⁴.

In Lévinas lo sfiorare della carezza non prova a raggiungere nessun accordo tra il senziente e il sentito poiché le mani dei due amanti si cercano senza sapersi, restano distanti senza che il toccare attivi un processo di reciproca conoscenza: «la caresse est le ne pas coïncider du contact. [...] Le prochain ne comble pas l'approche. La tendresse de la peau, c'est le décalage même entre approche et approché, disparité, non-intentionnalité, non-téléologie»⁷⁸⁵.

Allo stesso modo, quando il ballerino tocca la mano della giovane donna accanto a lui – per Henry – quest'ultima, in quanto appartiene a una carne soggettiva, non scade al rango di corpo cosale toccato, al pari degli altri enti del mondo. C'è dunque un senso autentico del desiderio, che nasce dalla possibilità di toccare ciò che non si mostra mai in presenza: «Il n'y a de désir que si ce qu'il désire [...] se tient au delà du donné [...] Seul une chair réelle, une chair vivante, est susceptible de faire naître un désir réelle»⁷⁸⁶. Nonostante la posizione ambigua di *Incarnation* rispetto all'universo sensibile dell'erotismo – dominio in cui sembrerebbe realizzarsi una sintesi delle due modalità fondamentali dell'apparire – Henry sceglie comunque di offrire una descrizione della sensualità che

⁷⁸² Ivi, p. 303.

⁷⁸³ *Ibidem*.

⁷⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 406.

⁷⁸⁵ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 144.

⁷⁸⁶ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 310.

arriva a confondersi con una fenomenologia della pelle, non priva di assonanze con quella dell'*Autrement qu'êre* di Lévinas.

Quando la fenomenologia della *vie* si trova a dover rendere ragione dell'intreccio tra interno ed esterno, che entra in gioco al livello del *corps erotique*, individua infatti, nella *peau*, l'espressione privilegiata di questa duplicità fenomenale. Se da un lato tendere una mano, premere, accarezzare significa aprirsi al mondo, entrare in contatto con un corpo visibile, dall'altro, la pelle indica «la limite invisible du "je peux"» e dissimula «la nuit de notre chair»⁷⁸⁷. Lungi dal poter essere identificata con il semplice rivestimento di un organismo, con la mera superficie di un ente, «la peau caressée» – aveva riconosciuto Lévinas – «est l'écart entre le visible et l'invisible, quasi transparent, plus mince que celui qui justifierait encore une expression de l'invisible par le visible»⁷⁸⁸. Per aggiungere, significativamente: «ambiguïté du phénomène et de sa défection»⁷⁸⁹. Se il toccare può tradursi in informazione sulla quiddità palpabile dell'oggetto, nel carezzare l'altro «ce qui est là, est recherché comme s'il n'était pas là, comme si la peau était la trace de son propre retrait»⁷⁹⁰.

Qui le strade di Lévinas e di Henry si incrociano: in quel luogo distinto in cui la distanza dal desiderio di Sartre, per cui «je me fais chair en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui»⁷⁹¹, è massima.

A ogni «carezza» una peculiare concezione della fenomenalità. Se per Sartre il fenomeno eccede la conoscenza che se ne ha – come del resto per Lévinas e Henry – esso permane, tuttavia, ciò che esiste solo in quanto si rivela⁷⁹². Coerentemente, la fenomenologia sartriana dell'eros fa dell'intenzionalità desiderante «une des grandes formes que peut prendre le dévoilement du corps d'autrui»⁷⁹³. Il soggetto che accarezza, sebbene non potrà vedere realizzato il suo fine, prova a svestire l'altro del suo mistero per farlo esistere *esplicitamente* in quanto carne per sé. Pur dovendosi scontrare, alla fine, con l'abisso incoglibile d'altri, la mano agisce in un presente

⁷⁸⁷ Ivi, p. 300.

⁷⁸⁸ E. Lévinas, *Autrement qu'êre*, cit., p. 143.

⁷⁸⁹ *Ibidem*.

⁷⁹⁰ Ivi, pp. 143-144.

⁷⁹¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 429.

⁷⁹² Nell'introduzione all'opera del '43 Sartre vi insiste chiaramente: «Le phénomène d'être exige la transphénoménalité de l'être. Cela ne veut pas dire que l'être se trouve caché derrière les phénomènes (nous avons vu que le phénomène ne peut pas masquer l'être) – ni que le phénomène soit une apparence qui renvoie à un être distinct (c'est en tant qu'apparence que le phénomène est, c'est-à-dire qu'il s'indique sur le fondement de l'être). Ce lui est impliqué par les considérations qui précèdent, c'est que l'être du phénomène, quoique coextensif au phénomène, doit échapper à la condition phénoménale – qui est de n'exister que pour autant qu'on se révèle - et que, par conséquent, il déborde et fonde la connaissance qu'on en prend». (Ivi, p. 16)

⁷⁹³ Ivi, p. 426.

luminoso che è forse proprio ciò che dà una connotazione più realistica al mondo del desiderio descritto da Sartre.

Al contrario, l'erotismo di Lévinas e Henry si configura come l'espressione privilegiata della fenomenalità inapparente, che se nell'opera del primo assume i contorni dell'enigma – anteriorità del Verbo sull'Essere, manifestazione che non si ri-presenta, che si sottrae al sincronismo del giorno in cui le cose si fissano in un ordine – nella filosofia della vita di Henry indica l'essenza dell'apparire puro, nonché l'invisibile come unica condizione di possibilità del darsi della trascendenza.

La sessualità – specifica Lévinas proprio nel saggio *Énigme et phénomène* – «n'est peut-être, que cette attente d'un visage inconnu, mais connu»⁷⁹⁴. A impedire al fenomeno di disvelarsi nella sua pienezza estatica è l'irruzione dell'alterità che sconvolge la trama logica della visione e trasferisce il senso della relazione sul piano della pelle: confine tra il contatto che appartiene al mondo della luce e la carezza che comunica con l'ordine enigmatico del carnale. Ma, per l'appunto, se in Lévinas, nel gesto della carezza, è sempre contenuta una forma di etero-affezione e accarezzare – in particolar modo in *Autrement qu'être* – significa essere completamente esposti all'altro da sé, cioè a dire, *avoir-l'autre-dans-sa-peau*, subire la penetrazione dell'estraneità in se stessi e dunque patire quell'assenza che non si lascia afferrare ma ha il potere di sradicare la coincidenza con la propria stessa carne, le cose vanno diversamente in Henry.

Nel radicalizzare lo scarto tra visibile e invisibile, tra le determinazioni oggettive del corpo mondano e l'auto-affezione carnale, la *phénoménologie de la vie* finisce con il restare, ancora una volta, schiava di se stessa. Nonostante le minuziose e originali descrizioni della corporeità sensuale, investita dalla *chair* della capacità di provare sensazioni, impressioni di piacere o di angoscia sotto la pelle dell'altro, alla fine la carezza si scopre gesto autoreferenziale e l'erotismo non fa eccezione alla prescrizione fondamentale di *Incarnation*: la sostanza impressionale della *chair* comincia e finisce «avec ce qu'elle éprouve»⁷⁹⁵.

Così come sarebbe sbagliato limitarsi a leggere, nelle relazioni con altri di Sartre, l'espressione di un mero gioco di perversione e sottomissione o, nella fenomenologia dell'eros di Lévinas, le tracce di un idillio amoroso dal tono misticheggiante, allo stesso modo, il desiderio descritto da Henry – almeno sul piano della fenomenologia della carne – sfata il mito secondo il quale l'erotismo non potrebbe essere pensato al di fuori dello sfondo teologico della sua speculazione.

⁷⁹⁴ E. Lévinas, *Énigme et phénomène*, cit., p. 212.

⁷⁹⁵ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 9.

E tuttavia, il regime di immanenza radicale al quale la filosofia della vita si accinge a ricondurre ogni manifestazione dell'effettività "mondana", troppo spesso rischia di fare della *chair* auto-impressionale un corpo di cristallo e di metterne in discussione proprio quell'aspetto vivente con insistenza rivendicato.

«Se nourrir, se vêtir, rencontrer et êtreindre l'autre» – annunciava la conferenza *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?* – «rien de tout cela assurément n'est étranger à la vie, ce sont ses manifestations premières et irrécusables»⁷⁹⁶.

Una premessa che più volte verrà posta in discussione dallo sguardo diffidente del Sé trascendentale rispetto a tutto ciò che potrebbe provocare una discontinuità in seno al processo della sua auto-afezione patica. Se è vero che l'ego di Henry si trova già da sempre assegnato alla *Vie*, così come il soggetto di Lévinas è assegnato ad *Autrui*, questa passività originaria traduce, nel primo, un'incapacità di ridisegnare i confini dell'identità egologica, che parrebbe destinata a non subire, in concreto, alcuna modificazione.

Il solipsismo cui sono condannati gli amanti, ciascuno stretto a se stesso nella propria inesprimibile pulsione, non fa che tradurre, in termini differenti, il postulato fondamentale secondo cui «la souffrance ne sent rien d'autre qu'elle-même»⁷⁹⁷.

Il che significa, in ultima analisi, che per Henry «c'est la souffrance qui souffre»⁷⁹⁸ e la carne, innocente, sincera, insignita di un potere di potere più forte della sua concreta effettuazione, perdura, immutata, nella sicura dimora del *proprio*, senza tempo né spazio.

Soggetto al nominativo cui manca il coraggio di quella che Nancy ha giustamente definito *ex-peau-sition*⁷⁹⁹ e di cui Lévinas aveva già mostrato gli esiti fecondi al di là di ogni tematizzazione possibile.

⁷⁹⁶ Id., *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?*, cit., p. 40.

⁷⁹⁷ Id., *Incarnation*, cit., p. 85.

⁷⁹⁸ *Ibidem*. Il circolo vizioso nel quale ricade la fenomenologia di Henry, secondo l'ottima interpretazione di C. Canullo, sarebbe legato, per l'appunto, al progressivo radicalizzarsi dello iato tra visibile e invisibile. A tal proposito, l'autrice parla della carne vivente come di un «campo di battaglia» tra la verità dell'originario e la visibilità del mondo che, sebbene non venga negata, si trova essere puntualmente deligitimata dalla filosofia della vie. Da cui, la situazione paradossale in virtù della quale «La mancata "verità del corpo" costringe la "carne pura" a tornare in sé, a farsi suo proprio giudice per vedere che cosa è possibile senza che si faccia, al contempo, onnipotente; o anche e soprattutto, affinché questa conclamata onnipotenza non sia un motivo per abbandonare l'originale efficacia di una fenomenologia che, come un "ostinato" in musica, torna sempre e concentricamente sulla vita». (C. Canullo, *La verità della carne*, in C. Canullo (a cura di), *Michel Henry. Narrare il pathos*, Eum, Macerata 2007, pp. 215-249, citata p. 241) In altri termini, se, in un primo tempo Henry ha cercato, sulla scorta di Maine de Biran di elaborare una fenomenologia del corpo soggettivo, volta a conferire una legittimità al visibile, seppur «altrimenti che dal mondo», in seguito, avrebbe prediletto le ragioni dell'Archi-Carne onnipotente, rischiando, così, di obliare quelle del corpo.

⁷⁹⁹ J.-L. Nancy, *Corpus*, Editions Métailié, Paris 2000, p. 31., tr. it. *Corpus*, a cura di A. Moscato, Cronopio, Napoli 2004.

Esposizione che non vuol dire movimento di esteriorizzazione dell'interiorità, quasi si trattasse dell'offerta di sé alla chiarezza della rappresentazione.

Piuttosto: «réponse à une assignation qui m'identifie comme l'unique, non point en me ramenant à moi-même, mais en me dépouillant de toute quiddité identique et, par conséquent, de toute forme»⁸⁰⁰.

Incarnazione che contiene già in sé il senso dell'esilio, dell'estraneazione, dell'invasione dell'altro nell'io: pelle suscettibile di patire, di dilatarsi e trasformarsi a misura della sua dolenza.

⁸⁰⁰ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 83.

Résumé

Presque un siècle est passé depuis les *Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, mais l'interrogation sur le statut du corps continue à s'imposer précisément dans les termes définis par Emmanuel Lévinas : une tension inépuisable entre le sentiment de l'adhérence à soi-même et le besoin d'évasion qui hante l'expérience de la corporéité.

Est-ce une construction symbolique ou donnée biologique reçue?

Un substrat naturel à reconfigurer ou le rempart d'une subjectivité inviolable?

Quand on essaie de s'en distancer, la douleur, l'effort, la fatigue annoncent le retour du corps sur la scène, en révélant l'inefficacité de tout appel au dualisme des substances. Parallèlement, l'absolutisation de l'identité entre le moi et le corps, risque d'occulter la capacité de l'humain d'échapper à son assignation au passé, en compromettant l'ad-venir du nouveau dans l'existence.

Terre de frontière entre l'univers physique et les recoins les plus profonds de la vie psychique, le corps est un phénomène imprégné d'une ambiguïté inextinguible: masse organique qui témoigne de la participation du vivant à la totalité indifférenciée de l'élément, mais déjà, lieu naissant du processus d'individuation affective comme l'attestation de la résistance du vécu subjectif à la région opaque de la brute matérialité.

Il s'agit d'une équivocité que la modernité technoscientifique essaie peut-être trop hâtivement de dissoudre quand, en se référant à la présumée obsolescence du corps, elle nous invite à n'y lire rien de plus qu'une structure anatomique perfectible et reprogrammable, à la mesure de nos représentations. Une «chair fractale» – voici l'expression désormais entrée dans un certain imaginaire qui salue avec enthousiasme le mélange entre l'organique et l'artificiel – devenu champ de bataille d'une série d'expérimentations, visant à montrer les potentialités infinies ouvertes par la reconfiguration prothétique de l'identité.

Nous sommes face à un revers de la pensée sur l'humain ; fascinant sans nul doute, qui semble toutefois émerger d'un paradoxe de fond. Alors même que la mécanisation et la numérisation du corps progressent vers son affranchissement de la fixité du biologique, elles en restituent, immédiatement une image réifiée et, à nouveau, réintégréable dans un paradigme de type naturaliste. En d'autre terme, c'est précisément le modèle classique de la corporéité conçue comme un fragment de l'étendu et assimilable à l'ordre de la possession qui est reproposé: manipulation exercée, sans aucune limite sur un objet divisé, augmenté, virtualisé jusqu'à l'absence.

En général, la revendication de cette espèce de *nomadisme* de l'exister – *nomadisme* où chaque individu serait en mesure de dépasser son « attachement au Lieu », pour se laisser contaminer par

l'*hétéron* et le découvrir, avant tout, en lui-même – est un idéal partageable. La sortie de l'orbite d'un *anthropos*, historiquement incapable d'abdiquer à sa forme, pour se redéfinir sur la base des ondulations prescrites par l'ontologie relationnelle est une émergence incontournable. Et pourtant, derrière la louable apologie de l'identité en transformation qu'un tel paradigme de pensée promeut, force est de constater l'apparition d'une nouvelle idéologie. Dans la course désespérée vers l'optimisation des capacités humaines – défi contre la vulnérabilité constitutive du corps – le vertige suscité par l'utopie de l'immortalité est tel qu'il dissimule les modalités spécifiques de donation de notre subjectivité incarnée.

Là où les appels assourdissants à la « performance satisfaisante » marquent l'avènement d'un améliorationisme éthique qui établit une injonction du *quand* et *comment* sentir ; là où l'action démiurgique de l'*embodied technology* promet d'éteindre les traces de maladies et de dysfonctionnements : là, il est légitime de se demander ce qu'il en est de ce désir dans lequel habite l'inexprimable unicité du vécu charnel de chacun.

Alors que le progrès s'exprime au nom de la *contamination*, de la *dé-possession* de soi, de l'ouverture sur le dionysiaque, voici que ce progrès a déjà changé de physionomie. Sa légitime prétention à franchir les limites de l'anthropocentrisme se traduit bientôt dans un geste déshumanisant qui s'efforce de réparer, de combler les carences ou de guérir les conséquences des affections. Mais *l'insistance sur cette symétrie du "récupérable" ne signifie-t-elle pas tendre précisément vers l'uniformité de l'action, de la perception et de la connaissance dont on essaierait d'annoncer la fin?*

Face à la science qui – en fixant la limite entre un corps sain et un corps malade, entre le normal et le pathologique – alimente l'illusion de pouvoir expliciter l'irreprésentable, le dernier mot appartient donc à la phénoménologie: une méthode capable de remonter à l'être du corporel non pas dans le *quid* de son *se substantiver*, mais plutôt dans le «comment» de son *se manifester*. Toute la question de la relation entre le propre et l'impropre, la subtile frontière entre l'identité et l'altération, l'énigme du temps, de la liberté, de la conscience de soi – précisément les thèmes que la contemporanéité nous invite à repenser – passe par la complexe articulation de deux notions fondamentales dont Husserl a pu montrer l'intrigue: *Leib* et *Körper*.

Quelle est le rapport entre le corps subjectivement vécu et le corps, lui, saisi dans sa dimension objective-physicaliste? Quelles sont les conséquences strictement philosophiques de l'immense affirmation: «la conscience s'incarne»?

Compte tenu de l'ampleur du sujet, il est clair que chaque réponse possible, en excluant d'autres, ne peut pas être considérée comme exhaustive. D'autant plus si l'on considère les polyvalentes inflexions de sens assumées par le *Leib* dans le cadre de la tradition phénoménologique post-

husserlienne et, en particulier, dans celui de la tradition française ; à savoir *corps propre*, *corps organique*, *chair*, *corps vivant*. Parmi ces termes, quel est le plus approprié à traduire ce que l'allemand résume en un mot? L'impasse vient du fait de devoir restituer, à la fois, la teneur sensible et affective du *Leib* avec les inconvénients que tout choix de traduction implique. En effet, là où « vécu » a une connotation trop réfléchie ; le terme d'«organique » présente au contraire un virage biologisant. Là où « propre » penche vers le subjectivisme, « chair » tend, lui, vers une courbure théologique marquée. En somme, une véritable bataille philologique se déroule derrière le dos de Husserl. Si, en essayant de débrouiller la trame, on nourrit la spéculation des puristes, on risque de perdre de vue le cœur du problème. Il est clair que des nuances de sens non-négligeables découleraient d'une même tâche fondamentale, c'est-à-dire de définir l'irréductible singularité d'un corps qui – malgré sa complémentarité indéniable avec le *Körper* – coïncide, tout d'abord, avec une vie (*Leben*).

A travers la réhabilitation de l'expérience phénoménologique et préscientifique du *Leib* – à entendre comme point focal de la vie perceptive de la conscience ainsi que nœud charnière de la relation avec l'*alter* – les réflexions husserliennes s'affirment comme un lieu privilégié de confrontations pour approfondir les manières dont la phénoménologie française a redéfini les termes de la question. En arrière-plan d'un dialogue critique avec l'héritage reçu, des chemins plus ou moins divergents se sont multipliés au point d'assumer une physionomie autonome. Le destin du corps se révèle intrinsèquement lié à celui de la réception controversée de la philosophie de Husserl.

Notre recherche vise à retracer les étapes de cette réappropriation originale, à travers une comparaison entre Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre et Michel Henry. Des auteurs qui ont contribué, dans leur singularité, à la redéfinition de l'*affaire* « chair-corps ». C'est précisément ici que le thème de la recherche croise une donnée d'ordre historique indépassable. En effet, l'événement marquant l'entrée de la phénoménologie en France est représenté par deux événements : d'une part par la réélaboration et la traduction d'Emmanuel Lévinas des conférences données par Husserl à la Sorbonne en février 1929 (celles-ci seront publiées en 1931 en France sous le titre de *Méditation cartésiennes*, bien avant leur parution en Allemagne) ; d'autre part, la parution en 1930 de *La théorie de l'intuition* par Lévinas qui constitue l'un des premiers textes d'introduction à la phénoménologie de Husserl. C'est depuis cette médiation (considérée par Derrida comme « un traumatisme heureux » dans l'histoire de la phénoménologie française) que s'inaugure un mouvement de révision de l'orthodoxie husserlienne impliquant successivement Sartre puis Henry.

Malgré la diversité des directions spécifiques prises dans le cheminement de la pensée de chacun, le trait d'union réside dans la nécessité de se distancier du résidu « intellectualiste » encore présent dans la spéculation de Husserl, afin de libérer le corps vivant de la subordination aux pouvoirs de la conscience représentative. Cette voie d'affranchissement salue la nécessité d'un retour non préjudiciable « aux choses mêmes » tout en ayant l'objectif de déplacer l'axe de la recherche sur la valeur pratique et incarnée de la prescription husserlienne. Il s'agit d'un renversement opéré grâce à une autre mobilisation des notions propres à la soi-disant « technique phénoménologique » dont l'analyse s'avère incontournable pour saisir les inflexions de sens de ces auteurs sur le *Leib*.

Ce *Leib* s'avère la pierre angulaire d'une philosophie qui se réclame d'une fidélité de fait, et non pas uniquement de droit à la *Lebenswelt*. Le sujet, comme on le sait, a été abordé par d'autres grands noms de la philosophie française et notamment par Maurice Merleau-Ponty. Bien que la confrontation avec son œuvre soit nécessaire, la délimitation du périmètre d'investigation des philosophes choisis répond à un critère précis.

Chez Sartre, tout comme chez Lévinas et Henry, le rapport entre le *corps vécu* et le *corps physique*, loin de pouvoir se résoudre dans l'unité synthétique qui découlerait de la formulation merleau-pontyenne de *chiasme*, semble plutôt se diriger vers une séparation nette.

En effet, à partir de la phénoménologie du *Leib/Körper* de Husserl, deux voies distinctes s'ouvrent : d'un côté, la démarche moniste de Merleau-Ponty, interprète essentiellement du deuxième volume des *Idées*, et, de l'autre côté, la démarche quasiment dualiste, celle qui se fonde, plutôt, sur l'exégèse de la cinquième *Méditation cartésienne*. C'est justement la voie de Lévinas, de Sartre et de Henry qui, malgré les diversités évidentes de leurs parcours, conviennent de l'irréductibilité du corps vécu à sa confusion avec l'ordre de la nature. Il s'agit de démontrer que l'on pourrait dessiner avec ces trois auteurs (longtemps demeurés dans l'ombre du philosophe de la chair « par excellence ») une *autre* histoire du corps, tout aussi essentielle pour réfléchir sur le statut spécifique de la subjectivité incarnée et désirante.

La référence commune à la thématique de la caresse – expérience fondamentale pour comprendre le déroulement de l'inter-relation érotique – s'avère être le lieu crucial pour analyser l'intrigue qui peut tout à la fois rapprocher et distinguer les trois perspectives philosophiques.

En explorant ces réflexions en dehors de l'interprétation classique qui ferait de Sartre « un consciencialiste », de Lévinas « le prophète du Visage d'Autrui », ou de Henry « le théoricien de la vie a-cosmique », on découvre, derrière les points de fracture, une proximité thématique inattendue. Si le peu de mentions explicites entre les auteurs transpose la confrontation sur le plan de l'inédit, des intersections fertiles sont alors suggérées.

D'un point de vue structurel, la recherche se développe en trois sections: *De l'épistémologie à la vie* ; *Entre propriétés et altérations. Avec et au-delà de Husserl* ; *Les chemins du désir*.

Chapitre I De l'épistémologie à la vie

Dans le premier chapitre, il s'agit de reconstruire les étapes qui ont marqué la prise en charge de la phénoménologie en France, afin de démontrer que cette première phase de la réception ne correspond pas seulement à l'introduction de la pensée de Husserl en France, mais constitue déjà un bouleversement radical de ses prémisses originales. Ce passage donne une perspective intéressante pour problématiser la question de l'expérience corporelle dans le cadre de ce qu'on pourrait nommer « le tournant préreflexive » de la phénoménologie française du XX^{ème} siècle. La première section est donc consacrée à Lévinas et à sa singulière interprétation des notions clés de la phénoménologie proposée dans les premiers textes des années 30. L'objet de cette étude a particulièrement été consacré à *La Théorie de l'intuition* – ouvrage qui, tout en montrant la portée révolutionnaire des concepts d'intuition, d'intentionnalité et de réduction, procède à en réduire la nature encore trop théoriciste. Dans cet essai, l'intentionnalité est identifiée *ipso facto*, avec la voie d'accès au monde de la vie, ainsi qu'avec la possibilité, pour l'homme, de se transcender et d'entrer en relation avec l'autre que soi. En accentuant l'aspect transitif de la notion, il est clair que la lecture lévinassienne vise toujours à atténuer la tendance subjectiviste dans laquelle l'idéalisme transcendantal semble voué à tomber. Là où Husserl avait fait de la représentation le fondement ultime de tous les actes de conscience (y compris pour les actes affectifs et émotionnels) Lévinas souligne, dans une perspective plutôt « réaliste », l'impossibilité d'assimiler le monde à simple corrélat d'un acte théorique, afin de faire émerger sa valeur affective et habituelle. Le projet épistémologique qui avait initialement animé les intentions de la phénoménologie husserlienne, est ainsi détourné et subordonné par rapport à la possibilité d'ouvrir l'interrogation sur le sens de l'existence de l'être. De ce point de vue, la prise en compte explicite de la pensée de Heidegger par Lévinas, comme critère herméneutique de la phénoménologie transcendantale est un geste lourd de conséquences, car il aurait orienté la génération philosophique contemporaine et suivante vers une compréhension éminemment « existentialiste » de Husserl. En effet, la critique heideggérienne adressée à la logique circulaire du *cogito* qui aurait fait son triomphant retour en se cachant derrière l'ego transcendantal husserlien est clairement récupérée. Le but est de conduire le discours philosophique au-delà de la théorie de la connaissance, sans toutefois abandonner la fidélité au sujet au profit du primat de l'Être – au risque avéré d'un jeu de Husserl « contre » Heidegger.

Si Lévinas reconnaît dans la réduction (en tant qu'inversion de l'attitude typique de la psychologie naturaliste) une méthode révolutionnaire, il lit par conséquent dans cet acte, un geste de liberté de la pensée qui ne problématise pas la *situation* de l'*homo philosophus* husserlien opérant cette mise à distance. C'est ce qui aurait fait, de l'intuition husserlienne, une « réflexion sur la vie [...] trop séparée de la vie elle-même »⁸⁰¹. Mais à côté de la liberté théorique de la réduction, voici son rôle positif : après la suspension de l'attitude naturelle, le corps ne disparaît pas mais se constitue bel et bien « par un ensemble des *Erlebnisse*, des sensations internes, des actes cénesthésiques; et il nous est aussi donné comme un objet intentionnel d'une structure spécifique, jouant un rôle privilégié dans la totalité de l'expérience »⁸⁰². Ce que Husserl assoit ici c'est l'unité concrète du corps propre et de l'âme constituant à proprement parler le sujet humain. La question du *Leib* est ainsi posée par Lévinas: les impératifs de la physique, toujours adressés à la « grande gloire de l'objet », ne sont pas le lieu où l'on peut rechercher les traces de « l'existence concrète », mais bien dans le corps vécu.

Bien qu'ici le corps ne devienne l'objet d'une réflexion systématique, l'hypothèse qu'on essaie de faire ressortir est la suivante: en opérant une révision critique des fondements de l'idéalisme phénoménologique, Lévinas pose déjà les bases pour la formulation d'une philosophie de l'incarnation, qui veut se dérouler au-delà de la pureté de l'ego husserlien. Si la représentation, comme acte de mise en présence de l'objet, est une immobilisation du réel concret, il ne s'agit pas de renoncer à l'intentionnalité mais plutôt de rechercher une intentionnalité d'un autre type. Depuis l'essai du 1930, tout l'effort philosophique de Levinas sera tourné vers la recherche de cet « autre dynamisme » qui anime l'intentionnalité. Malgré cette partie de la littérature qui insiste sur l'épiphanie du Visage comme l'expérience la plus indicative, pour Lévinas, de cette intentionnalité a-théorique, notre but est démontrer l'expérience corporelle comme le premier lieu du renversement de la conscience représentative.

C'est la raison pour laquelle on a choisi de continuer, toujours dans cette première section, vers une exploration des « Commentaires nouveaux »: un ensemble d'essais remontant aux années 50 et 60 qui (étonnamment sous-estimés par la littérature critique) révèlent, outre la fascination exercée sur Lévinas par la philosophie du *corps propre* de Husserl, les traits de son propre projet phénoménologique. Ces *Commentaires*, recueillis dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, sont le produit d'une opération exégétique plus mature, où le rôle joué par l'expérience sensible dans l'œuvre de la donation du sens (*Sinnggebung*) est reconnu dans toute son ampleur. Il suffit de lire ce passage très significatif de l'essai *Intentionnalité et métaphysique* (1959) pour en

⁸⁰¹ E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 203.

⁸⁰² *Ivi*, p. 212-213.

comprendre l'enjeu: «l'intentionnalité est au sens fort et peut être originel du terme, un acte, une transitivity, acte et transitivity par excellence rendant seulement possible tout acte. [...] La transcendance se produit par la kinesthèse où la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en accomplissant un mouvement corporel»⁸⁰³.

Dans la conception husserlienne de la conscience comme transitivity kinesthésique, Lévinas peut enfin retracer le vrai sens de l'intentionnalité, jusqu'à se demander si «ne faut-il pas comprendre la transcendance, au sens étymologique du terme, comme un franchissement, un enjambement, une marche»⁸⁰⁴, comme mouvement d'une subjectivité, qui se défait de sa «pétrification» idéaliste. Si, par rapport aux thèses précédentes, la fracture avec Husserl est partiellement soudée, il demeure que, même dans la « nouvelle » lecture de la phénoménologie, l'empreinte critique de Lévinas est évidente. En effet, dans ces pages, nous assistons à une profonde remise en cause de la «conscience de» qui, dépouillée de sa connotation purement cognitive se confond avec un *je pense* «presque musculaire», entièrement conditionné par l'être de l'objet qui sollicite son entreprise constitutive. L'existence incarnée devient ici une autre façon de dire l'événement, l'excès du phénomène sur les capacités perceptives de l'ego, la rupture de la synchronicité structurelle de l'intention. En d'autres termes, les analyses husserliennes sur l'expérience du corps constituent la base à partir de laquelle nous pouvons reformuler et élargir le discours, *au-delà* des limites de la connaissance.

Il en va de même pour Sartre qui, à la rencontre de la notion d'intentionnalité, y retrace – en déformant, dans ce cas, la dictée husserlienne – la revendication de «quelque chose de solide» : à savoir le monde dans son s'offrir à la conscience dans les modes concrets de l'amour, de la peur, du dégoût.

Dans la deuxième section du premier chapitre, la singularité du rapport sartrien avec la philosophie de Husserl est mise en évidence à travers une enquête menée sur les premières œuvres phénoménologiques. L'hypothèse avancée est que la médiation de Lévinas a eu un impact considérable sur Sartre. En effet, bien qu'il n'y ait aucune trace, dans l'ensemble de l'œuvre sartrienne, du nom même de Lévinas, *La Théorie de l'intuition* est une rencontre fondamentale car la phénoménologie y présentée et déjà déracinée de l'idée husserlienne de vérité comme *adéquation* au profit du *concret*. En ce sens, l'article de 1939 « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » est éclairant : poussé par la nécessité de contourner l'idéalisme rationaliste de la tradition académique française, Sartre n'hésite pas à accueillir avec enthousiasme la notion d'intentionnalité, interprétée comme une promesse d'évasion de l'immanence, comme une

⁸⁰³ Id., *Intentionnalité et métaphysique*, cit., p. 142.

⁸⁰⁴ Id., *Intentionnalité et sensation*, cit., pp. 159-160.

possibilité, pour la conscience de «s'éclater vers» les choses. Il est certain que la radicalisation de la notion d'intentionnalité dans un sens transitif et anti-idéaliste opérée par Lévinas, a été largement acceptée par Sartre, jusqu'à devenir le point essentiel de son combat contre les faux mythes de la « vie intérieure ». Ainsi, l'hypothèse d'une « conscience sans monde » - théorisée par Husserl au paragraphe 49 des *Ideen I* – reçoit chez deux auteurs, sa négation définitive. L'insistance avec laquelle Lévinas et Sartre réclament la nécessité, pour la conscience, d'exister immédiatement comme conscience de quelque chose d'autre qu'elle-même, semble se définir comme le trait marquant de la rencontre créative des deux philosophes avec la phénoménologie.

Or, c'est précisément dans le contexte de cet éloignement de la soi-disant «philosophie alimentaire» que les esquisses d'une théorie de l'action entièrement transposée sur le plan de l'irréfléchi commencent à se dessiner chez Sartre.

La transcendance de l'Ego, en annonçant la « mort » de l'ego transcendantal, se configure comme le lieu privilégié pour cerner le rôle du corps au sein de ce modèle phénoménologique non-orthodox.

En dépit de ce « théoricisme » résiduel que l'on attribue habituellement à la conscience sartrienne, la thèse que l'on tente de mettre en valeur est la suivante: la nécessité de repousser l'ego de la conscience, afin de libérer sa transparence et sa translucidité absolues, répond à la nécessité de sauvegarder l'action dans le monde en sa spontanéité, c'est-à-dire de la soustraire à la médiation de la représentation. De ce point de vue, le corps, plutôt que de se trouver écarté, semble se révéler comme le centre de référence implicite de l'action irréfléchie, comme point de vue sur les choses immédiatement inhérent à la conscience. *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), malgré l'ambiguïté indéniable de certaines affirmations de Sartre, semble confirmer le fait que, derrière l'apparent oubli de la corporéité, il y a, en réalité, une tentative d'éradiquer l'attitude typique des sciences empiriques de vouloir donner une explication mécaniste du « fait homme ». Le geste de Sartre traduit le désir de libérer l'émotion de son éventuelle confusion avec une série de réactions organiques, et par la suite, de rétablir l'ordre significatif des phénomènes corporels au-delà du domaine de la physiologie.

Pour Sartre, tout comme pour Lévinas, il s'agit de dépasser la réflexion « impure » de l'anthropologie scientifique qui vise à décomposer la spontanéité et l'affectivité originelles de la réalité humaine, en ramenant toutes ses manifestations aux données innées d'une « nature corporelle ». La bataille contre la primauté de la représentation, inaugurée par Lévinas et poursuivie par Sartre, constitue le point de départ pour analyser les résultats de cette transition *de l'épistémologie à la vie* dans l'œuvre de Michel Henry. La troisième partie de ce chapitre vise ainsi à éclaircir les termes de la confrontation, par rapport à une analyse visant tout d'abord à vouloir

élucider certains nœuds théoriques du dualisme phénoménologique de Henry, qui a souvent empêché de le faire dialoguer avec ses prédécesseurs.

Pour Henry, c'est toujours de la scission entre le *vivere* et le *videre* ce dont il est question. Si l'on continue, dans sa phénoménologie, à voir une simple réfutation du monde, on risque de méconnaître la nature de son dualisme qui n'est pas d'opposition mais plutôt de fondation. Une fois démontrée que la vie/chair ne tire pas son pouvoir de manifestation du dehors, « la phénoménologie non intentionnelle se donne aussi pour tâche de fonder l'intentionnalité elle-même »⁸⁰⁵. Par conséquent, il s'agit de montrer que, dans le cadre de la philosophie de la vie absolue, à en être exclu n'est pas le monde, mais bien le monde soumis au regard de la conscience représentationnelle. Dans *Philosophie et phénoménologie du corps* et plus encore dans les deux volumes consacrés à *Marx* (1976), de nombreux passages témoignent de la volonté de Henry de refonder une philosophie de la *praxis* sur la base d'un savoir instantané de soi et du monde contenu dans la corporéité vivante. C'est ici, au sein de ce mouvement originel du corps subjectif, que la *phénoménologie matérielle* tente de justifier toute expérience transcendante dans un sens ontologique. De ce point de vue, l'urgence de l'action, que Lévinas retrace dans l'intentionnalité kinesthésique et Sartre à travers la conduite irréfléchie de l'implicite corporel, est certainement revendiquée par Henry quand, en contestant la dépendance du mouvement à une prétendue volonté, il affirme qu'« il n'y a pas de décalage entre notre savoir et notre action, parce que celle-ci est elle-même, dans son essence propre, un savoir »⁸⁰⁶.

Pour chacun des trois philosophes, le vécu corporel et affectif – et non la connaissance – constitue le trait distinctif de la relation entre *dedans* et *dehors*. L'hypothèse avancée est la suivante: malgré les divergences, un recoupement entre leurs trois visions s'impose comme une évidence, à la condition d'assumer comme fil conducteur de l'analyse la commune intention de revisiter l'héritage cartésien dont Husserl aurait fait revivre l'esprit. Dans ce sens, ce n'est pas inutile de remarquer que, pour Michel Henry aussi, le premier contact avec la phénoménologie allemande passe précisément par la lecture des *Méditations cartésiennes*, un texte – selon ses propres mots – essentiel pour l'élaboration d'une philosophie de la vie absolue. Tout comme pour Lévinas et Sartre, cet accord initial est suivi d'une contestation explicite, qui se traduit dans une profonde relecture des notions de *Leib* et de *Körper*.

⁸⁰⁵ M. Henry, *Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir*, cit., p. 106.

⁸⁰⁶ Id., *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, cit., 276.

Chapitre II *Entre propriétés et altérations. Avec et au-delà de Husserl*

Après avoir procédé, dans la première partie du travail, à encadrer, de manière introductive, la genèse et les conséquences de la réception, nous avons procédé à une démarche plus thématique, en commençant notamment par une enquête sur la phénoménologie du *Leib-Körper*, telle qu'elle ressort de la V^{ème} *Méditation cartésienne*. Les questions qui ont émergé de cette analyse peuvent être résumées comme suit : *dans quelle mesure le processus d'auto-constitution charnelle décrit par Husserl fait-il droit à l'immédiateté antéprédicative qui lie, même étymologiquement, le Leib au Leben ? Et surtout, dans quelle mesure la réduction à la couche du « propre » peut-elle assurer l'accès aux dynamiques de l'Einführung?*

Nous avons tenté de répondre à ces interrogations dans la deuxième partie de ce chapitre, à travers la confrontation critique avec l'œuvre de Lévinas, de Sartre et de Henry. Tout en mettant en exergue la perspective spécifique de chacun, il s'agit de faire ressortir les points liants au sein de la séparation parmi la pensée de ces auteurs. Le discours se veut s'articulé autour de trois axes fondamentaux :

1) *Le dualisme Leib/Körper*

Bien que tous les auteurs mobilisés récupèrent la distinction husserlienne entre *corps vivant* et *corps chosique inanimé*, ils semblent en radicaliser l'écart en direction d'une quasi incommunicabilité entre les deux pôles. Chacun d'entre eux pour des raisons diverses, mais dans une intention commune de de-naturaliser le corps, s'éloigne de la structure du *chiasme*, que l'interprétation merleau-pontienne de Husserl, elle, légitime au contraire. En d'autres termes, tout en rejetant le dualisme cartésien, ils se méfient de cette *réversibilité* à travers laquelle Merleau-Ponty essaie d'établir le lien entre l'humain et le monde naturel. Déjà dans *Phénoménologie de la perception* (1945) le premier lecteur des inédits de Husserl accorde à la structure touchant-touché la tâche d'élucider la constitution du *corps propre* : « Mon corps [...] se reconnaît à ce qu'il me donne des "sensations doubles" : quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l'objet main droite a cette singulière propriété de sentir, lui aussi. [...] Dans le passage d'une fonction à l'autre, je puis reconnaître la main touchée comme la même qui tout à l'heure sera touchante, - dans ce paquet d'os et de muscles qu'est ma main droite pour ma main gauche, je devine un instant l'enveloppe ou l'incarnation de cette autre main droite, agile et vivante, que je lance vers les objets pour les explorer »⁸⁰⁷.

Mais c'est lorsque Merleau-Ponty quitte le sol du *corps propre* pour faire place à la chair dans *Le visible et l'invisible* (1964) qu'il découvre, dans le passage de l'ontique à l'ontologique, la véritable

⁸⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 109.

portée du *chiasme*. La renonciation à la *mienneté* du corps se produit au profit de l'abandon de tout dualisme résiduel sujet percevant /objet perçu. C'est ainsi que – comme on peut le lire dans *Signes* – «la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps »⁸⁰⁸. Dans une telle perspective holistique, la structure à la fois sentant et sensible du corps, devient le chiffre de la parenté ontologique entre le moi et le monde. Tout se passe comme si entre le touchant et le touché, il y avait une autre dimension, plus originaire encore: celle d'un *Sensible pour soi* dont la double dimension de notre corps n'est qu'une variante, bien que «très remarquable»⁸⁰⁹.

Si, chez Merleau-Ponty, le vrai sens de la *Lebenswelt* réside dans cette nouvelle notion de *chair*, qui n'est ni matière ni esprit mais plutôt un *élément* de l'Être à travers lequel « les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses»⁸¹⁰, il n'en va absolument pas de même pour Sartre, Lévinas ni Henry.

Il s'agit d'un aspect qui est particulièrement évident dans la critique adressée par Sartre au phénomène de la double sensation. À cet égard, une donnée très significative est que, dès en 1943 (donc, avant la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty) l'auteur de *L'Être et le néant* questionne le statut de la réversibilité mais, cette fois, pour le refuser. Même si, à ce moment-là, il ne peut évidemment connaître le contenu des *Ideen II*, c'est en se référant, fort probablement, au §44 de la V^{ème} *Méditation* qu'il écrit: «Toucher et être touché, sentir qu'on touche et sentir qu'on est touché. Voilà deux espèces de phénomènes qu'on tente en vain de réunir sous le nom de “double sensation”. En fait, ils sont radicalement distincts et ils existent sur deux plans incommunicables »⁸¹¹. Dans ce passage, il est clair que pour Sartre *tertium non datur*: « Ou bien [le corps] est chose parmi les choses, ou bien il est ce par quoi les choses se découvrent à moi. Mais il ne saurait être les deux en même temps »⁸¹². Lorsque je touche ou que je vois ma main en train de toucher, j'arrête d'« exister » mon corps car, dans ce cas, selon Sartre, j'ai déjà assumé, envers moi-même, la perspective objectivant d'un médecin. Dans l'exemple husserlien des deux mains qui se touchent – où il est évident le renversement toujours possible du corps sujet en objet – Sartre lit la suppression de la priorité ontologique du corps *vécu* sur le corps *connu*. C'est ainsi qu'il déclare – et par là, la proximité avec certaines affirmations de Lévinas et de Henry est manifeste: « mon corps tel qu'il est *pour moi* ne m'apparaît pas au milieu du monde»⁸¹³.

⁸⁰⁸ Id., *Signes*, cit., p. 211.

⁸⁰⁹ Id., *Le visible et l'invisible*, cit., p. 177.

⁸¹⁰ Ivi, p. 162.

⁸¹¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 343

⁸¹² *Ibidem*.

⁸¹³ Ivi, p. 342.

Dès lors, la notion de *chair du monde*, telle qu'elle serait élaborée par Merleau-Ponty dans les années soixante, ne pourrait pas être acceptée par Sartre, sous peine d'effacer l'écart entre le *pour soi* vivant et l'inertie de l'*en-soi*.

« Nature » - pour reprendre un expression de Merleau-Ponty (*Le Visible et l'invisible*) - « c'est la chair, la mère »⁸¹⁴. « Nature » - insiste, au contraire, Lévinas: « impersonnelle fécondité, mère généreuse sans visage »⁸¹⁵. Bien que Lévinas admire la « *beauté subtile* » de l'exégèse merleau-pontienne de Husserl, il demeure fidèle à la nécessité de sauvegarder l'humain de l'anonymat de l'élémental. C'est pourquoi il ne pourrait pas partager l'*entre-deux* dans lequel Merleau-Ponty choisi d'avancer, en pensant l'intrigue « entre la Nature transcendante, l'en soi du naturalisme, et l'immanence de l'esprit »⁸¹⁶ comme un système unitaire. Le chiasme, élaboré à partir de l'auto-perception tactile et étendu à l'Être en général, ne serait, aux yeux de Levinas, que le revers du paganisme : « Voilà que l'humain » – écrit-il dans un essai recueilli dans *Hors sujet* – « n'est qu'un moment d'intelligibilité dont l'homme n'enveloppe plus ou ne loge plus le cœur. Il faut noter cette tendance antihumaniste ou non-humaniste de référer l'humain à une ontologie de l'être anonyme. Tendence caractéristique de toute une époque qui, en réfléchissant sur l'anthropologie, se méfie de l'humain »⁸¹⁷. Dans l'homogénéisation de l'ordre du sentant et de celui du senti, ce serait précisément le caractère *extra-ordinaire* de la différence à être oublié. On peut se demander, en effet, si la transposition de l'accord entre les deux mains sur le plan de l'intersubjectivité ne risque pas de sous-estimer cette dissymétrie de la relation qui assurerait la singularité charnelle de chacun. C'est dans un passage très significatif d'*Autrement qu'être* qu'on voit, plus encore, comment, pour Levinas, « dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s'éloignant, toujours déjà autre, n'avait avec moi rien de commun »⁸¹⁸. Voilà que la thèse merleau-pontienne d'une inter-corporéité fondée sur le « toucher réfléchi » se trouve dépassée au profit d'une proximité autre, qui se joue, elle, autour de la séparation radicale des deux subjectivités.

C'est d'une manière encore plus extrême que Michel Henry se bat contre l'équivocité du sensible, en affirmant l'écart indépassable entre le corps senti – à savoir le corps inerte de la nature, dépourvue de toute capacité de sentir, de toucher, de voir, et la chair originaire conçue comme la seule condition de possibilité de ces facultés. Que la structure chiasmatisée envisagée par le dernier Merleau-Ponty puisse créer un pont entre le transcendantal et l'empirique, ce serait là la trace du développement le plus accompli du monisme ontologique méprisé par Henry. C'est ainsi que, au §

⁸¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, cit. p. 315.

⁸¹⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit. p. 38.

⁸¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit. p. 209.

⁸¹⁷ E. Lévinas, *De l'intersubjectivité...*, cit. p. 149

⁸¹⁸ Id., *Autrement qu'être*, cit. p. 137.

21 d'*Incarnation*, il condamne le rapport de réversibilité institué à partir du corps propre et élargie à l'être du monde, en lisant, dans cette confusion, «l'absurdité d'une chair e-statique, arrachée à soi, séparée de soi, placée hors de soi, se fuyant elle-même à l'horizon, cette chair à jamais lointaine, mondaine, ignorant le fardeau d'être soi-même et ignorant le fardeau d'être un soi inexorablement lié à soi [...] cette chair translucide, transparente, réduite à une pellicule sans épaisseur, qui ne serait la chair de personne mais seulement celle du monde»⁸¹⁹.

Or, loin de vouloir sous-estimer la spécificité du parcours de ces auteurs, il semble que l'on puisse lire, derrière leurs réfutations de faire du corps *partes extra partes* la genèse de la réflexion, une posture phénoménologique commune. De cette approche émerge une expérience de la corporéité conçue comme une résistance à la transparence de l'ordre du réflexif et au réductionnisme des sciences positives.

2) *La critique du « cogito incarné »*

Chez Sartre, tout comme chez Lévinas et chez Henry, le phénomène de l'incarnation, tel quel Husserl le définit, se trouve contesté dans la mesure où il interpelle un acte réflexif de la conscience, qui aboutit à l'assimilation du *Leib* à un régime de propriété. Cette *mienneté* se trouve critiquée en tant que résidu de l'activité constitutive de la conscience : l'autre face d'une subjectivité qui accède au monde par une instrumentalisation du corps. L'hypothèse soutenue est que la proximité entre les auteurs ressorte de la commune revendication du vécu charnel comme une expérience, avant tout, pathique et non objectivable. Ainsi, il ne s'agit pas, comme c'est le cas chez Husserl, de solliciter la réduction pour remonter au *propre* et de se découvrir incarné. Ce sont davantage les expériences vécues de la douleur, de la honte, de la paresse, du désir qui ouvrent le champ au processus de subjectivation charnelle.

«L'incarnation» insiste Levinas dans *Autrement qu'être* « n'est pas une opération transcendante d'un sujet qui se situe au sein même du monde qu'il se représente ; l'expérience sensible du corps est d'ores et déjà incarnée. Le sensible [...] noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi »⁸²⁰. En mettant l'accent sur la «verbalité» du *Leib*, Lévinas critique l'absolutisation de cette coïncidence de l'ego avec soi-même que l'incarnation serait tenue d'accomplir. En effet, soutenir que le corps ne se pose pas mais coïncide avec l'avènement même de la position, signifie reconnaître ce décalage, au sein de l'identité, qui permettrait d'abandonner, définitivement, l'idée d'un *ici* assumé de manière réflexive par la conscience comme base de sa

⁸¹⁹ M. Henry, *Incarnation*, cit. p. 164.

⁸²⁰ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, cit. p. 123.

propre localisation : «la position ne s'ajoute pas à la conscience comme un acte qu'elle décide, c'est à partir de la position [...] qu'elle vient à elle-même»⁸²¹.

Pour ne pas retomber dans le modèle substantialiste autour duquel s'articule le discours sur le *Körper*, il faut donc réaffirmer le statut adverbial du *Leib*, afin de montrer l'aspect constitutif, avant même que constitué, de la matérialité. Si la localisation inaugure le processus de subjectivation et de possession de soi, il reste que l'"ici" à partir duquel tout commence pour la première fois est la condition qui précède le travail actif intentionnel de l'ego. Il s'agit alors, pour la conscience, non pas d'animer intentionnellement l'objet "corps", mais plutôt de se découvrir déjà envahie par lui. Les situations préréflexives qui accompagnent ou, pour mieux dire, marquent le processus d'hypostatisation de l'existant, remplissent, ainsi, la fonction d'une réduction non théorique, au terme de laquelle il est clair que «la relation entre Moi et Soi n'est pas une inoffensive réflexion de l'esprit sur lui-même»⁸²². En définitive, la véritable tâche de la phénoménologie ne porte plus sur l'analyse des moyens dans lesquelles la transcendance est ramenée à l'immanence de la conscience par l'appui d'un « je peux », qui se limiterait à poursuivre ses gestes constitutifs. Que ce soit dans les termes de la jouissance (*Totalité et Infini*) ou de la souffrance (*Autrement qu'être*), l'explicitation lévinassienne de « l'impensé » de Husserl consiste à montrer comment, derrière la suffisance à soi d'un « je pense incarné », se déploie toujours la liberté finie d'un sujet exposé, *ab origine*, au poids de l'autre. Il en va de même pour Sartre qui, depuis *La Transcendance de l'ego*, décrète la priorité du cogito-préréflexif sur la conscience positionnelle de soi afin de sauvegarder ce que l'on pourrait nommer « le silence du corps sans représentation ». Avant tout, il s'agit, pour lui, de commencer par une déconstruction radicale des modalités à travers lesquelles la tradition a interprété la relation entre le corps et la conscience. En effet, lorsqu'on essaie de démontrer l'union des termes en question du point de vue de la conscience réflexive, des difficultés infranchissables se présenteraient: «Le problème du corps et de ses rapports avec la conscience est souvent obscurci par le fait qu'on pose de prime abord le corps comme une certaine chose ayant ses lois propres et susceptible d'être définie du dehors, alors qu'on atteint la conscience par le type d'intuition intime qui lui est propre»⁸²³. Encore une fois, l'héritage des *Méditations cartésiennes* règne, en arrière-plan, et il se dévoile, à la fois, comme une ressource d'inspiration et comme une antithèse. Le fait de vouloir unifier l'intériorité de la conscience à l'« objet vivant » corps, en tant qu'organe indépendant et doté d'une série d'attributs empiriquement exploitables, signifie, aux yeux de Sartre, ne pas distinguer le point de vue du *pour soi* de celui du *pour autrui*.

⁸²¹ Id., *De l'existence à l'existant*, cit., p. 120.

⁸²² E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, cit., p. 38.

⁸²³ J-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 342.

Autrement dit, l'échec reposerait sur la prétention de se doter d'un organe étendu et objectif et de le définir comme « propre » précisément là où ces caractéristiques ne se révèlent qu'au regard d'un tiers. Pour expliciter le non-dit de la réflexion sartrienne: en faisant du *Leib* une propriété de la conscience, Husserl aurait réduit l'ego à un spectateur de lui-même. Dans le passage sartrien de l'idéalisme à l'existentialisme phénoménologique, la séparation ontologique entre le *Leib* (en tant que corps existé et non connu *pour soi*) et le *Körper* (en tant qu'organe représenté et vécu à la manière du *pour autrui*) est donc accentuée. Etant donné qu'il ne faut pas confondre les deux plans ontologiques pour saisir la vraie nature du corps, il est certain que, dans ces deux configurations, c'est la séparation avec la conscience qui se réduit. En effet, qu'il s'agisse du *corps pour soi* ou du *corps pour autrui*, «Il n'y a pas là des "phénomènes psychiques" à unir au corps: il y a rien derrière le corps. [...] Le corps est tout entier "psychique"»⁸²⁴. C'est donc en vain que l'on essaierait d'identifier, dans les manifestations extérieures du corps, des signaux de la vie de conscience puisque l'intelligibilité de l'union est complètement transposée sur le plan de l'action irréfléchie.

En d'autres termes, avant d'être conscience positionnelle de soi, la conscience corporelle fait l'épreuve de sa *situation* effective. C'est précisément à cette dimension que Sartre se réfère quand, dans une affirmation apparemment ambiguë, il affirme: «Le corps est le négligé, le passé sous silence [...] et cependant c'est ce que [la conscience] est ; elle n'est même rien d'autre que corps, le reste est néant et silence [...] La conscience (du) corps est conscience non-thétique de la manière dont elle est affectée»⁸²⁵. Ce corps ne pourrait pas être ma propriété, car, au niveau du "pour soi", c'est cette « cécité » à l'égard de soi-même qui est la condition fondante du vivre. Tout comme Lévinas, pour Sartre, la réflexion n'est pas rejetée. Il s'agit d'en montrer le caractère dérivé. La difficulté de séparer le *corps-pour-soi* de sa confusion avec l'affectivité originelle, interfère avec la possibilité de procéder à une description de ses caractéristiques objectives. Ainsi, ce qui émerge de l'apparente exclusion de la corporéité des analyses sartriennes correspond, au moins en ce qui concerne les conduites irréfléchies de la vie de la conscience, à sa réintroduction en termes de *dépassement*. Loin de vouloir montrer son caractère accidentel, lorsque Sartre se réfère au caractère *dépassé* du *corps pour soi*, il semble se diriger vers une direction diamétralement opposée : c'est précisément parce qu'il appartient entièrement à la conscience non-thétique de soi que le corps *existé* se donne comme un implicite. Que toute scission possible entre les deux pôles soit impensable, Sartre le confirme en insistant sur le fait que, même si la conscience n'« existait » aucun affect, la sensation non positionnelle de ce « goût fade et sans distance » qu'est la nausée

⁸²⁴ Ivi, pp. 344-345.

⁸²⁵ Ivi, p. 496.

subsisterait: «Une nausée discrète et insurmontable révèle perpétuellement mon corps à ma conscience»⁸²⁶.

Henry ne dira pas quelque chose de trop différent par rapport aux affirmations de Lévinas et de Sartre quand, au § 36 d'*Incarnation*, il se réfère à la *praxis* vivante du corps comme évènement se déployant dans le « silence phénoménologique ». Un silence qui, si ne corresponde pas au mutisme des choses, c'est précisément car il appartient au *pathos* originaire de la vie: «Ainsi, je me lève et marche, je prends un objet, tourne le regard en direction d'un bruit inattendu, j'aspire l'air du matin, je vais travailler, manger, j'exécute une foule de gestes extrêmement précis, tous adaptés et efficaces, sans y penser. S'il advient qu'on se représente cette activité la plus banale et la plus quotidienne, la référant alors au corps objectif, c'est à celui-ci qu'on attribue tous ces mouvements et déplacements divers saisis désormais comme les siens»⁸²⁷. Là encore, c'est le retour à la conscience qui, comme une inversion de l'ordre ontologique, produit l'illusion que les mouvements du corps sont imputables au mécanisme des processus organiques et non pas à la couche originelle de la chair dans ses invisibles aventures. Dans un chapitre de son *Essai sur l'ontologie biranienne* consacré au dualisme cartésien, Henry identifiera l'erreur sous-tendant la « théorie de l'union substantielle » dans le fait d'avoir permis de converger le *cogito* avec « un corps qui est bel et bien le corps en troisième personne de la nature physique et mécanique» et d'avoir décrété l'hétérogénéité des termes en question.

D'où, la solution proposée par Henry : l'ego agit directement sur le monde, sans recourir au corps dans l'effectuation de son mouvement, comme s'il était le simple réceptacle d'une quelconque volonté. « *Nos actions s'accomplissent sans que nous ayons recours à notre corps comme à un moyen. [...] L'ego est lui-même ce corps, lui-même ce mouvement, lui-même ce moyen* »⁸²⁸. Les termes de l'*Ich kann* de Husserl sont remis en question par le *Je peux* d'inspiration biranienne. En redéfinissant le corps comme une puissance originelle coïncidant avec la vie transcendantale de l'ego, Henry entend faire éclater l'idée que les phénomènes kinesthésiques découlent d'une constitution au sens husserlien. Si « je peux » percevoir, agir et transformer le monde environnant, ce n'est pas parce que le corps est le corrélat de mon activité intentionnelle. Plutôt «l'être de ce dernier doit [...] échapper à toute constitution pour être identifié avec le pouvoir de constitution lui-même»⁸²⁹. En d'autres termes, si le mouvement d'une main peut être dirigé sur nous-mêmes et sur

⁸²⁶ Ivi, p. 378.

⁸²⁷ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 264.

⁸²⁸ Ivi, p. 83.

⁸²⁹ Ivi, p. 84.

les choses, c'est en raison d'un savoir primordial, d'une potentialité motrice ancrée, depuis toujours, dans notre corporéité subjective.

3) *La redéfinition de l'intersubjectivité*

L'effort des trois philosophes de repenser l'expérience corporelle au-delà du *Je peux* husserlien, se traduit dans la commune réfutation d'interpréter l'altérité sur la base de la transposition analogique.

L'Autre – pour paraphraser Lévinas – excède la logique et par conséquent la compréhension du corps d'autrui ne peut pas passer par le recours à la même expérience conscientielle impliquée dans la constitution d'objet. Alors que chez Husserl, le critère phénoménologique qui légitime l'appréhension du *Leib* de l'*alter ego* est la visibilité, chez Lévinas, le plan sur lequel se joue l'intersubjectivité est précisément l'absence de toute apparition. En d'autres termes, ce n'est pas le *Körper* de l'autre, qui se manifeste comme présent dans mon horizon perceptif, qui active l'association par ressemblance et annonce, presque comme s'il s'agissait d'un signe, son vécu psycho-charnel car «le visage n'est pas [...] une figure offerte à la sereine perception»⁸³⁰.

Le problème est que le rapport à l'altérité tel que décrit dans la V^{ème} *Méditation*, ramené à la primauté de la perception et modalisé selon la structure noético-noématique habituelle, demeurerait une expérience qui n'aurait le pouvoir de remettre en cause l'identité égologique. La dimension affective de la relation est toujours subordonnée à un discours guidé par la recherche des conditions universelles de la connaissance : une conscience solipsiste pourrait avoir l'illusion d'être dans le vrai, tandis que l'intersubjectivité répond à l'exigence de confirmer que mon évidence du monde corresponde à celle des autres. Le monde objectif est ce dont chaque ego peut faire l'expérience et finalement l'*alter ego*, chez Husserl, n'est que l'instrument nécessaire de mon processus d'objectivation. Au contraire, l'épiphanie du *Visage* d'Autrui, *d'emblée* en excès sur la vision, renverse les règles mêmes de la perception et court-circuite l'effort d'être du sujet. Voici ce qui fait la spécificité de l'altérité non-objectuelle : comme une suspension de l'intentionnalité d'horizon, invisible, intangible, échappant à la forme, *Autrui* acquiert les traits du non-phénomène par excellence. De-corporeisé, *Visage* signifie, avant tout, langage (« voir le visage c'est parler du monde») et expression. Loin de vouloir nier la consistance empirique d'une face qui s'offre à la vue et peut être décrite dans ses contours objectifs, Lévinas insiste sur le fait que le *Visage*, irréductible à une simple apparition plastique, est avant tout un événement, un traumatisme qui se produit à l'insu du sujet percevant et connaissant. D'où cette imprévisibilité d'Autrui dont aucun échange de

⁸³⁰ E. Lévinas, *Hors sujet*, cit., p. 141.

positions – fût-ce par un acte d'imagination comme c'est le cas chez Husserl – ne pourrait rendre compte.

La relation, cette fois, perd la symétrie d'une compossibilité et c'est précisément dans la mesure où il ne rentre pas dans mon horizon comme une présence physique que le *Visage* n'a pas de *Körper*. En fait, c'est au moment même où les qualités objectives de son corps sont obscurcies que l'Autre renaît en tant que chair. Alors qu'Husserl exclut toute référence intentionnelle à l'étrangeté pour réintégrer l'alter seulement après la constitution du moi psychophysique, Lévinas dénonce le contresens d'une telle opération. En fait, c'est précisément *Autrui* la ressource première de la donation charnelle et l'autonomie du corps pour soi se définit, toujours, par rapport au *pour autrui* originel. L'autre est *Autrui*, non seulement parce que son *Leib* est irréprésentable pour moi, mais parce que son irruption met mon *Je peux* en échec : «Le corps – lit-on dans une note en bas de page d'*Autrement qu'être* – n'est ni l'obstacle opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le Soi est la susceptibilité même»⁸³¹.

Il en va de même chez Sartre pour qui l'expérience phénoménologique de l'incarnation n'atteint sa pleine intelligibilité qu'en relation avec l'intersubjectivité. Avant l'intervention de chaque acte de réflexion, la subjectivité fait l'expérience, sous le regard d'autrui, de sa vulnérabilité ; elle découvre le fait qu'avoir « un corps qui peut être blessé », c'est-à-dire « sans défense ». Encore une fois, la rencontre avec un visage semble activer une dénaturalisation immédiate du corps ainsi qu'une perturbation de l'équilibre environnant. Pour reprendre le lexique de *L'Être et le Néant*, avant cette apparition, mon visage existait à la manière du *pour soi*, « passé sous silence » et c'est seulement la médiation d'autrui qui, en m'objectivant, me fait naître pleinement en tant que sujet, que je me transpose sur un nouveau plan d'existence. Que l'altérité, dans sa puissance d'affection, soit la condition constitutive du soi, est certainement le point où la réponse de Sartre au solipsisme et celle de Lévinas convergent. Il suffit de prendre en compte les mots que Sartre adresse à la V^{ème} *Méditation*, pour saisir l'évidente proximité entre les deux auteurs: «[Chez Husserl] autrui c'est le noème vide qui correspond à ma visée vers autrui [...] c'est un ensemble d'opérations d'unification et de constitution de mon expérience»⁸³².

En question, c'est toujours le sujet épistémique husserlien qui, en mesurant l'existence des autres sur la base de ses propres actes cognitifs, les aurait vidées de toute singularité. C'est là que l'idéalisme de la spéculation husserlienne aboutirait aux mêmes conclusions que le réalisme le plus naïf. Penser la relation sur la base de la ressemblance physique entre les termes signifierait, aux yeux de Sartre,

⁸³¹ Id., *Autrement qu'être*, cit., p. 172.

⁸³² J-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 293.

retracer, dans le corps d'autrui qui s'offre à la perception, les mêmes modalités de manifestation d'un arbre ou d'une pierre. Un des aspects sur lequel la littérature critique ne revient pas assez, c'est que le regard semble être interpellé par Sartre précisément pour désamorcer le pouvoir de la représentation dans la détermination de l'intersubjectivité. C'est exactement le constat que Husserl n'aurait pas mis en évidence : la vérité de ma vision de l'autre réside, avant tout, dans le fait que je sois vu par lui. L'affection produite par une telle expérience mine la possibilité de constituer les autres à travers des opérations de synthèse. Pour contourner le risque de supprimer la transcendance de l'autre, Sartre, dans un geste sans doute partageable par Lévinas, refuse la constitution égologique de l'*alter* et transpose le discours au niveau du sens de la rencontre (*On rencontre autrui, on ne le constitue pas*). Là encore, le passage du *connaître* à l'*advenir* se passe sous la forme du traumatisme, de l'hémorragie, de la blessure. Modifié dans les profondeurs de son être, le pour soi, qui ne se connaissait pas autrement que comme conscience du monde, ne peut plus échapper à soi-même et chercher refuge dans ses habitudes: il doit s'avouer être un corps exposé. Comme si la perception était momentanément «décomposée», les yeux de l'autre perdent tout d'un coup leur statut organique : «Si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux: ils sont là, [...] mais ils ne sont plus objet d'une thèse [...]. Ce n'est jamais quand des yeux vous regardent qu'on peut les trouver beaux ou laids, qu'on peut remarquer leur couleur »⁸³³. Le regard actionne une espèce de réduction qui met hors-jeu la relation perceptive avec l'autre et avec le monde pour remonter au champ purifié de « l'être regardés»: la véritable épreuve de mon être situé à partir d'un point de vue que j'ignore. Ce qui reste, à la fin de la rencontre inattendue avec l'Autre, c'est l'expérience de ma propre étrangeté, avant tout, à moi-même. Dans le contexte d'un tel scénario, la liberté, loin de se configurer comme le projet abstrait d'une conscience accrochée à son indépendance, demeure un choix qui ne peut qu'être conditionné par la responsabilité incarnée *pour autrui*. Là où Sartre et Lévinas s'accordent pour définir l'expérience corporelle comme le lieu de la contamination par excellence, comme le reflet d'une subjectivité en construction, la scène semble sensiblement se modifier avec Michel Henry: «L'être originaire de mon corps – lit-on dans *Philosophie et phénoménologie du corps* – est une expérience interne transcendantale et, par suite, la vie de ce corps est un mode de la vie absolue de l'ego»⁸³⁴. À l'origine du désaccord philosophique il y a la manière différente d'interpréter la nature de la subjectivité. Alors que l'altération structurelle du sujet compromet, chez Lévinas comme chez Sartre, son *être rivé à soi* – d'où l'impossibilité d'une pleine et définitive identification avec le corps – il n'en va pas de même pour Henry. En effet, pour

⁸³³ Ivi, 297.

⁸³⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit. p. 271.

ce dernier, toute séparation possible pourrait mettre en danger la cohésion de l'ego dans son immanence absolue. Cette propriété de l'homme de se *dépasser vers*, de se *rappporter à*, loin d'exprimer sa vraie essence, ne représente qu'une possibilité découlant de la phénoménalité originelle de la conscience qui exclut, tout en la constituant, l'extériorité. *Qu'en est-il donc de l'altérité ?* « La philosophie de la subjectivité, et elle seule, peut soumettre à l'appréciation de l'éthique l'élément même de l'action, l'analyse ontologique du corps subjectif, et elle seule, peut donner un sens à cette affirmation inouïe: *les corps seront jugés*⁸³⁵ ». C'est précisément ici que l'on comprend à quel point le projet de fondation de l'éthique, pour Henry, ne peut s'enraciner que dans sa théorie de la chair originaire. Une fois libéré le champ de ces présupposés philosophiques qui auraient mené à la primauté d'une conscience abstraite, liée extrinsèquement à un corps étendu, il sera possible de montrer dans quelle mesure « le besoin subjectif [...] s'offre aux catégories de l'éthique ». Et, en fait, si nous voulons nous en tenir à l'œuvre publiée de Henry, il faudra attendre l'essai de 1990, *Pathos-avec*, (contenu dans *Phénoménologie matérielle*), pour voir se concrétiser l'objectif déclaré, entre les lignes, bien des années auparavant. Il s'agirait donc d'un intérêt tardif, ce qui aurait avalisé l'hypothèse d'un certain solipsisme concernant la spéculation de Henry. Mais à bien y regarder, le fait de stigmatiser comme « solipsiste » l'acte (inauguré par *l'Essence de la manifestation*) de retracer le trait distinctif de la subjectivité vivante dans la pure expérience de soi, serait tout aussi incorrect. En effet, par rapport aux réflexions sartriennes et lévinassiennes, force est de constater qu'*Autrui* n'est pas au cœur de la phénoménologie de la vie. Néanmoins, il ne faut pas sous-estimer une donnée très significative : des textes inédits sur l'expérience d'autrui, écrits entre 1945 et 1950, témoignent combien ce problème philosophique a hanté Henry et ce, dès le début de sa réflexion.

Dans le contexte de la plus générale contestation du « monisme ontologique » de la tradition, ces notes de jeunesse dessinent la genèse d'une nouvelle appréhension de la relation aux autres : ce n'est pas la médiation perceptive, mais ce sont plutôt les lois du désir, de la souffrance et de la joie qui guident la dynamique intersubjective. C'est ainsi qu'Henry, lecteur de la V^{ème} *Méditation*, retracera l'erreur de Husserl dans le fait d'avoir réduit l'être réel de l'autre à une présentation noématique *hors de moi*, comme s'il s'agissait d'un perçu quelconque, au lieu de reconnaître que: «celui-ci [...] est cette blessure que je suis ou l'ivresse d'une modification réelle de ma vie transcendante elle-même»⁸³⁶. Transposées au niveau de l'expérience d'autrui, les thèses fondamentales de *Philosophie et phénoménologie du corps* semblent trouver leur juste déclinaison.

⁸³⁵ Ivi, p. 255.

⁸³⁶ Id., *Phénoménologie matérielle*, cit., p. 156.

Toute théorie de l'intersubjectivité qui veut se mouvoir en dehors du corps immanent, subjectif, a-cosmique et non-représentable serait vouée à l'échec. La thèse avancée est certainement originale : il s'agit de montrer la possibilité d'une inter-relation en première personne. Contre la communauté inter monadologique de Husserl (résultat de l'articulé bien qu'aporétique démarche menée dans la V^{ème} Méditation) Henry fait jouer la communauté inter-pathétique. Une communauté sans espace ni temps dans laquelle la perception n'aurait aucun rôle. Aussi extrême que cela puisse paraître, l'affirmation selon laquelle c'est l'impossibilité même de la perception à représenter la condition de l'être en commun, tente de faire droit, de manière différente, à une exigence ressentie par Sartre tout comme par Lévinas : récupérer l'essence affective de la relation qui a trop souvent été disqualifiée au nom du primat d'une épistémologie désincarnée. «Avant de saisir intentionnellement l'autre comme autre, avant la perception de son corps et indépendamment d'elle», insiste Henry, «toute expérience d'autrui [...] s'accomplit en nous, sous forme d'affect»⁸³⁷. Au-delà des résultats, plus ou moins positifs, auxquels conduira la bataille personnelle de chacun des auteurs contre le solipsisme, il est remarquable que l'accord substantiel entre eux réside précisément dans le point de majeure divergence par rapport à Husserl : le "pour-autrui" est une structure originale et il faut donc l'analyser en tant que telle.

Chapitre III Les parcours du désir

Après avoir tracé les étapes d'un parcours qui commence avec Husserl et se développe de manière autonome, la tâche du troisième segment de cette recherche est de mettre les hypothèses théoriques sur lesquelles Sartre, Lévinas et Henry édifient leur propre phénoménologie du corps, à l'épreuve du phénomène érotique : le lieu crucial pour saisir, « en acte », l'intrigue entre la *chair* et le *corps*. Le point de départ est l'expérience de la caresse, un geste pré-théorétique qui redéfinit et élargit les limites du toucher, dans l'horizon d'une dialectique incontournable entre intérieur et extérieur, visible et invisible, besoin et désir. En tant que référence constante des trois auteurs, la caresse, dans laquelle le point central de la relation inter-charnelle est explicitement identifié, a polarisé l'attention de cette analyse. Dans cette perspective, les réflexions de Sartre figurantes dans *L'Être et le néant* ont été déterminantes car, en 1943, elles ouvrent le champ à cette question phénoménologique : «La caresse révèle la chair en déshabillant le corps de son action [...]; le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage»⁸³⁸. Dans cette phrase, toute la richesse de la phénoménologie sartrienne de *l'éros* se trouve exposée. Nous nous trouvons à mi-chemin, entre le toucher et le façonner. En tant qu'elle exprime la tentative de prendre possession de la libre

⁸³⁷ Ivi, p. 155.

⁸³⁸ J-P. Sartre, *L'Être et le néant*, cit., p. 430.

subjectivité de l'autre comme objectivité *pour soi*, on ne peut nier que la caresse demeure une forme de toucher, sinon elle n'aurait pas la puissance nécessaire pour mener à bien ce projet dont le désir est issu. D'autre part, ce n'est pas la simple possession qui est en jeu, puisque la conscience désirante veut révéler à l'autre sa propre chair, elle veut l'amener, sous ses doigts, à lui faire découvrir, de manière expresse, sa dimension d'être incarné. Bien qu'elle ne renie pas le corps d'action de l'autre, la caresse tente en quelque sorte de l'isoler de sa puissance de se transcender, pour solliciter sa permanence dans la facticité. Mais il est nécessaire de rappeler que nous ne sommes pas face à la logique corps-touchant du sujet/ chair-touchée de l'objet. Voilà la spécificité présupposée par le mouvement du toucher-façonner : «La caresse est faite pour faire naître par le plaisir le corps d'autrui à autrui et à moi-même comme passivité touchée dans la mesure où mon corps se fait chair pour le toucher avec sa propre passivité, c'est-à-dire en se caressant à lui plutôt qu'en le caressant. C'est pourquoi les gestes amoureux ont une langueur qu'on pourrait presque dire étudiée: il ne s'agit pas tant de prendre une partie du corps de l'autre que de porter son propre corps contre le corps de l'autre. Non pas tant de pousser ou de toucher, au sens actif, mais de poser contre»⁸³⁹. L'aspect bilatéral de la caresse (en tant que vecteur de mon désir) consiste dans le fait qu'elle contient déjà en elle-même le sens de l'abandon à mon corps de chair, et en le révélant à l'autre, c'est comme si elle l'obligeait à se livrer à sa propre chair. Pour le dire autrement : en caressant, c'est ma chair qui, par le plaisir provoqué en l'autre, lui permet de se reconnaître comme incarné. C'est la raison pour laquelle le terme "prise" serait inapproprié pour rendre raison de cette dynamique dans laquelle le contact advient entre deux passivités.

La *double incarnation réciproque* dont parle Sartre se fait par le biais d'un *poser-contre* qui signifie un conduire son propre corps quasiment inerte vers le corps de l'autre. Une main, presque dépourvue d'animation, se tient contre une partie du corps désirée et c'est ainsi que commence « l'ensemble des cérémonies qui incarnent autrui ». Il s'agit, dès lors, de montrer dans quelle mesure l'analyse de Sartre a pu exercer une influence sur Lévinas et Henry, même là où ces derniers ont opéré un bouleversement des présupposés sartriens.

De ce point de vue, au moins en ce qui concerne Michel Henry, cette lecture a été confirmée par certains manuscrits (*Notes sur l'expérience d'autrui et sur le phénomène érotique*), récemment publiés par la *Revue internationale* consacrée à l'auteur où les références à Sartre sont nombreuses, contrairement à ce qui se passe dans les ouvrages publiés. Il suffit de considérer que, précisément dans la période précédant la rédaction de *Philosophie et phénoménologie du corps*, il se développait un vaste appareil d'annotations où la plupart des thèses avancées reposent sur un remaniement des

⁸³⁹ Ivi, p. 431.

intuitions fondamentales de Sartre sur le désir. Dans ses notes de jeunesse, c'est précisément en s'éloignant de la structure dialectique de la théorie de l'amour de Sartre qu'Henry formule l'idée d'une « expérience directe d'autrui ». Par-là, on comprend que le but n'est pas celui d'exclure l'éros de la phénoménologie de la communauté inter-pathétique, mais plutôt de faire une distinction entre l'amour physique "pur" et "impur". Pour saisir le sens authentique de l'amour sexuel, il faut sortir du "Da", à savoir du trouble qui, aux yeux de Henry, dériverait de la vision d'un corps transcendant réduit à son *être là*, et à travers lequel on tenterait, en vain, d'accéder au psychisme de l'autre. Dès lors, pour écarter chaque possibilité de réification du corps de l'autre, il faut envisager la relation sexuelle comme un domaine où il n'y a pas de distance phénoménologique. C'est seulement ainsi pour Henry, que « Les corps des amants » demeurent « deux corps subjectifs [...] donc deux subjectivités » (Ms. A2850). « Sous la main de l'amant » - insiste-t-il dans une autre note - « le sein de la femme n'est nullement un être-là dans l'élément de l'être et de la généralité » (Ms A 5-6-2846) car, dans l'érotisme, c'est l'élément objectif de la corporéité qui s'éclipse. Le sein caressé est plutôt à considérer comme « quelque chose qui se gonfle », un corps vivant dont on peut sentir la vie. D'où la spécificité du monde de l'amour, défini comme "radicalement autre". Si une éthique de la sexualité "pure" peut être donnée, celle-ci, devra donc être fondée sur la Vie. À moins de vouloir tomber dans le paradoxe sartrien – dénoncé dans ces fragments – de vouloir s'emparer d'une liberté que l'on tente, en même temps, de faire disparaître, il serait plus utile, pour Henry, d'abandonner les raisons de la possession et envisager un prototype de relation qui se joue hors du schéma sujet regardant- objet regardé. Des indéniables difficultés interprétatives apparaissent, surtout, à la lumière du fait que, dans la plus récente *Incarnation* (2000), Henry affirme – en parvenant ainsi presque à la même conclusion que Sartre – que « Dans la sexualité, le désir érotique d'atteindre l'autre dans sa vie même se heurte à un échec insurmontable »⁸⁴⁰. C'est un point intéressant, qui montre clairement comment la relation avec Sartre se joue à un niveau ambigu, où l'explicite dissidence semble être suivie d'une proximité thématique intrinsèque.

Tout en étant plus proche qu'Henry de la conception sartrienne de *transcendance*, Lévinas semble lui aussi poser ses réflexions sur l'altérité, presque comme une réponse critique à *Être et le néant*. Dans *Totalité et Infini*, l'un des rares ouvrages dans lequel Sartre est explicitement mentionné, cette déclaration: « La rencontre d'Autrui chez Sartre menace ma liberté et équivaut à la défaillance de ma liberté sous le regard d'une autre liberté »⁸⁴¹ nous permet d'isoler immédiatement les termes de la question. Le regard comme vecteur d'objectivation, la dialectique comme une autre façon de dire

⁸⁴⁰ Id., *Incarnation*, cit., p. 298.

⁸⁴¹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 338.

la totalité: compte tenu des différences de perspective qui subsistent, la critique de Lévinas semble avoir les mêmes accents que celle de Henry. Et pourtant, une fois encore, toute la *phénoménologie de l'Eros*, fût-ce dans un sens antithétique, s'inspire indéniablement à celle de Sartre. Déjà les conférences de Lévinas rassemblées sous le titre *Le Temps et l'Autre* et parues en 1946-7 (donc quelques années après l'essai d'ontologie phénoménologique de Sartre), témoignent clairement de la réception de l'*Être et le néant*: «La caresse est un mode d'être du sujet où le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact. Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler»⁸⁴². C'est un passage décisif, qui montre à quel point l'événement de la caresse, assumé, dans ce cas, comme le renversement définitif de l'intentionnalité objectivante, a ouvert la voie, à Lévinas, pour élaborer une philosophie de la chair comme chiffre de la radicale passivité du sujet. Si, dans la jouissance, la main s'impose comme organe de prise (Levinas arrive jusqu'à dire que le travail est le destin propre de la main), il s'agit, dans le domaine de la relation érotique, de donner à l'autre ce que la main avait gagné dans l'espace du *chez-soi*.

Le geste de la caresse demeure ancré dans le monde de la lumière permet d'une part d'interroger la notion de phénomène dans une substantielle proximité entre Sartre et Lévinas, il communique d'autre part avec l'ordre de l'invisible et nous mène au cœur d'une phénoménalité conçue comme énigme. C'est ici que le parcours de Henry semble étroitement lié à celui de Lévinas, en particulier avec son œuvre de maturité *Autrement qu'être* (1974). Voici la voie d'une possible intersection entre les deux auteurs: de l'intentionnalité extatique au sentir immanent, sur le fond de la vulnérabilité de la chair.

Une fois de plus, l'absence de références explicites parmi les auteurs transpose l'analyse sur le terrain du non-dit. Cependant, même à ce niveau, la proximité thématique qui a émergé de ce travail atteste la fécondité d'une comparaison, celle entre Sartre, Lévinas et Henry, qui méritait d'être approfondie, notamment en raison de son caractère inédit.

⁸⁴² Id., *Le Temps et l'Autre*, cit., p. 82.

Bibliografia

Jean-Paul Sartre

- *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1936), Vrin, Paris 1965, tr. it. *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, a cura di R. Ronchi, Marinotti Edizioni, Milano 2011.
- *La nausée* (1938), Gallimard, Paris 1972, tr. it. *La nausea*, a cura di B. Finzi, Einaudi, Torino 1948.
- *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (1939), in *Situations I. Essais critique*, Gallimard, Paris 1947, pp. 31-35, tr. it. *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in *Materialismo e Rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 139-143.
- *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Hermann, Paris 1965, tr. it. *Idee per una teoria delle emozioni*, a cura di E. Bonomi, Bompiani, Milano 1962.
- *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, tr. it. *L'essere e il nulla*, a cura di G. Del Bo, F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2014.
- *L'existentialisme est un humanisme* (1945), Nagel, Paris 1946, tr. it. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, a cura di P. Caruso, Mursia, Milano 1963.
- *Situations IX. Mélanges*, Paris, Gallimard 1972.
- *Situations X. Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976.
- *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, tr. it. *Quaderni per una morale*, a cura di F. Scanzio, Edizioni Associate, Roma 1991.
- *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939- Mars 1940* (1983), Gallimard, Paris 2005, tr. it. *Taccuini della strana guerra*, a cura di M. Sinigaglia e P. A. Claudel, Acquaviva, Milano 2004.

- J.-P. Sartre, B. Lévy, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Verdier, Lagrasse 1991, tr. it. *La Speranza oggi*, a cura di M. Russo, Mimesis, Milano 2019.
- *Visages* (1939), in «Verve», 5-6 (1939), pp. 43-44, ripreso in M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, pp. 560-564 e in «Cahiers d'Études Lévinasiennes», 5 (2006), pp. 191-195.
- *L'écrivain et sa langue. Entretien avec Pierre Verstraeten* (1965), in *Situations IX*, Gallimard, Paris 1972, pp. 40-82.
- *L'Anthropologie* (1966), in *Situations IX*, Gallimard, Paris 1972, pp. 83-98.
- *Jean-Paul Sartre répond. Entretien avec Bernard Pingaud*, in «L'Arc», 39 (1966), pp. 87-96.
- *Sartre par Sartre* (1970), in *Situations IX. Mélanges*, Paris, Gallimard 1972, pp. 99-134.
- *Autoportrait à soixante-dix ans* (1975), in *Situations X. Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 133-226 tr. it. *Autoritratto a settant'anni*, Il Saggiatore, Milano 1976.

Emmanuel Lévinas

- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Vrin, Paris 1970, tr. it. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di V. Perego, Jaca Book, Milano 2002.
- *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande* (1933), Rivages poche, Paris 2014, tr. it. *Comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca*, a cura di G. Pintus, Inschibboleth, Roma 2017.
- *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), Rivages poche, Paris 1997, tr. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, a cura di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.
- *De l'évasion* (1935), Fata Morgana, Montpellier 1982, tr. it. *Dell'evasione*, a cura di G. Ceccon e G. Franck, Elitropia, Reggio Emilia 1983.
- *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris 1981, tr. it. *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1986.
- *Le Temps et l'Autre* (1947-48), PUF, Paris 1991, tr. it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F.P. Ciglia, Il melangolo, Genova 1997.

- *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Biblio Essais, Paris 1990, tr. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990.
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, tr. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.
- *Humanisme de l'autre homme* (1972), Biblio Essais, Paris 1987, tr. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di A. Moscato, Il melangolo, Genova 1985.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Biblio Essais, Paris 1990 tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.
- *Noms propres*, Fata Morgna, Montpellier 1976, tr. it. *Nomi propri*, a cura di C. Armeni, Castelvecchi, Roma 2014.
- *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris, 1982, tr. it. *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura di F. Riva, Castelvecchi, Roma 2012.
- *De Dieu qui vient à l'Idée*, Vrin, Paris 1982, tr. it. *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1986.
- E. Lévinas, F. Poiré, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon 1987.
- *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987, tr. it. *Fuori dal soggetto*, a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova 1992.
- *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, tr. it. *Tra Noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. Baccrini, Jaca Book, Milano 1998.
- *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris 1994, tr. it. *Gli imprevisti della storia*, a cura di G. Pintus, Inschibboleth, Roma 2014.
- *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1996, tr. it. *Trascendenza e intellegibilità*, a cura di F. Camera, Marietti, Genova 1990
- *Positivité et transcendance*, a cura di J-L. Marion, PUF, Paris 2000.
- *Carnets de captivité. Ecrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*, in *Œuvres complètes*, vol. I, a cura di R. Calin e C. Chalier, Grasset, Paris 2009, tr. it. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, a cura di R. Calin, C. Chalier e S. Facioni, Bompiani, Milano 2011.
- *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, in *Œuvres complètes*, vol. III, a cura di J-L. Nancy e D. Cohen-Levinas, Grasset, Paris 2013, tr. it *Eros, letteratura, filosofia*, a cura di J-L. Nancy, D. Cohen-Levinas e S. Facioni, Bompiani, Milano 2017.

- *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, in «Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande», 43 (1931), pp. 403-414 ; ripreso in *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris 1994, pp. 94-106.
- *Martin Heidegger et l'ontologie* (1932), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, pp. 53-76, tr. it. *Martin Heidegger e l'ontologia*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp.59-86.
- *L'œuvre de Edmond Husserl* (1940), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, pp. 7-52, tr. it. *L'opera di Edmund Husserl*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 3-57.
- *De la description à l'existence* (1949), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, pp. 91-107, tr. it. *Dalla descrizione all'esistenza*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 103-122.
- *Réflexions sur la «technique» phénoménologique* (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, pp. 111-123 tr. it *Riflessioni sulla «tecnica» fenomenologica*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 125-139.
- *La ruine de la représentation* (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, pp. 125-135, tr. it. *La rovina della rappresentazione* in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 141-154.
- *Intentionnalité et métaphysique* (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, pp. 137-144, tr. it. *Intenzionalità e metafisica*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 155-164.
- *Intentionnalité et sensation* (1965), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin Paris 1967, pp. 144-162, tr. it., *Intenzionalità e sensazione*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 165-186.
- *Énigme et phénomène* (1965), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, pp. 203-216, tr. it. *Enigma e fenomeno*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger* a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 235-251.

- *Langage et proximité* (1967), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, pp. 217-236, tr. it. *Linguaggio e prossimità*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 253-276.
- *De l'être à l'autre* (1972) in *Noms propres*, Fata Morgna, Montpellier 1976, pp. 49-55, tr. it. *Dall'essere all'altro*, in *Nomi propri*, a cura di C. Armeni, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 57-63.
- *De la conscience à la veille à partir de Husserl* (1974), in *De Dieu qui vient à l'Idée*, Vrin, Paris 1982, pp. 34-61, tr. it. *Dalla coscienza alla veglia a partire da Husserl*, in *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1986, pp. 31-51.
- *La conscience non intentionnelle* (1983), in E. Lévinas, F. Poiré. *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous ?*, La Manufacture, Lyon 1987, pp. 151-162, tr. it. *La coscienza non intenzionale*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. Bacchini, Jaca Book, Milano 1998, pp. 157-161.
- *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*, in *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987, pp. 145-153, tr. it. *Sull'intersoggettività. Note su Merleau-Ponty*, in *Fuori dal soggetto*, a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova 1992, pp. 101-108.
- *De L'Un à l'Autre. Transcendance et Temps*, in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, pp. 153-175, tr. it. *Dall'Uno all'Altro. Trascendenza e tempo*, in *Tra Noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp.169-191.

Michel Henry

- *L'essence de la manifestation* (1963) PUF, Paris 2003, tr. it. *L'essenza della manifestazione*, vol. I a cura di F. C. Papparo, vol. II a cura di G. De Simone, Filema, Napoli 2009.
- *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (1965) PUF, Paris 2014.
- *Marx. Une philosophie de la réalité*, vol. I ; *Une philosophie de l'économie*, vol. II, Gallimard, Paris 1976, tr. it. *Marx. Una filosofia della realtà*, vol. I a cura di G. Padovani, Marietti, Genova 2010, *Marx. Una filosofia dell'economia*, vol. II, a cura di G. Padovani, Marietti, Genova 2011.

- *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu* (1985) PUF, Paris 2003, tr. it. *Genealogia della psicanalisi. Il cominciamento perduto*, a cura di V. Zini, Ponte alle Grazie, Firenze 1990.
- *La barbarie*, Grasset, Paris 1987.
- *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Bourin-Julliard, Paris 1988, tr.it. *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinskij*, a cura di R. Cossu, Guerini, Milano 1996.
- *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990, tr. it. *Fenomenologia materiale*, a cura di P. D'Oriano, Guerini e Associati, Milano 2001.
- *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe* (1990), L'Age d'Homme, Lausanne 2008, tr. it. *Teoria di una catastrofe. Dal comunismo al capitalismo*, a cura di G. Padovani, Mimesis, Milano 2015.
- *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996, tr. it. *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997.
- *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, tr. it. *Incarnazione. Una filosofia della carne*, a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001.
- *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie*, vol. I, PUF, Paris 2003.
- *Phénoménologie de la vie. De la subjectivité*, vol. II, PUF, Paris 2003.
- *Phénoménologie de la vie. De l'art et du politique*, vol. III, PUF, Paris 2004.
- *Phénoménologie de la vie. Sur l'éthique et la religion*, vol. IV, PUF, Paris 2004.
- *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris 2004.
- *Le concept de l'être comme production* (1973), in *Phénoménologie de la vie. De l'art et du politique*, vol. III, Puf, Paris 2004, pp. 9-40.
- *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?*(1977), in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, *De la phénoménologie*, PUF, Paris 2003, pp. 39-57.
- *Préalables philosophiques à une lecture de Marx* (1983), in *Phénoménologie de la vie. De l'art et du politique*, vol. III, PUF, Paris 2004, pp. 41-75.
- *Ce que la science ne sait pas* (1989), in «La Recherche», 208, (1989), pp. 422-426, ripubblicato in *Phénoménologie de la vie*, vol. IV, *Sur l'éthique et la religion*, PUF, Paris 2004, pp. 41-51, tr. it. *Ciò che la scienza non sa*, in *Quattro saggi sull'etica della vita*, a cura di G. Iaia e C. Matarazzo, Guida, Napoli 2016, pp. 47-57.
- *Le cogito de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale* (1991), in *Phénoménologie de la vie. De la subjectivité*, vol. II PUF, Paris 2003, pp. 89-107.

- *Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir* (1992), in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, *De la phénoménologie*, PUF, Paris 2003, pp.105-121.
- *Le problème du toucher* (1992), in *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie*, vol. I, PUF, Paris 2003, pp. 157-164.
- *L'épreuve de la vie (Actes du Colloque de Cerisy, septembre 1996)*, a cura di A. David et J. Greisch, Cerf, Paris 2000.
- M. Henry, V. Caruana, *Entretien avec Michel Henry*, in «Philosophique», 3 (2000), pp. 69-80.
- *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, in «Revue Internationale Michel Henry», 2 (2011), Presses Universitaire de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 71-120.
- *Notes sur le phénomène érotique*, in «Revue internationale Michel Henry», 4 (2014), Presses Universitaire de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 27-51.

Edmund Husserl

In ordine alla ricchissima produzione di Husserl, ci si limita qui a indicare solo le opere direttamente riferite alla ricostruzione del tema trattato, nonché quelle espressamente citate nel testo.

- *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik* (1900), vol. I, in *Husserliana*, vol. XVIII, a cura di E. Holenstein, Nijhoff, Den Haag 1975; tr. it. *Ricerche Logiche*, vol. I, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.
- *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901), vol. II, in *Husserliana*, vol. XIX, a cura di U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984; tr. it. *Ricerche Logiche*, vol. II, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.
- *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), in *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana*, vol. XXV, a cura di T. Nenon e H. Sepp, Nijhoff, Den Haag 1986, tr.it. *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di C. Sinigaglia, Laterza, Bari 2000.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) vol. I, in *Husserliana*, vol. III/I, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976, tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. Costa, Mondadori, Milano 2008.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. II, in *Husserliana*, vol. IV, a cura di M. Biemel, Nijhoff Den Haag 1952, tr. it. *Idee per una*

fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, vol. II, a cura di E. Filippini, Mondadori, Milano 2008.

- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), in *Husserliana*, vol. X, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1966, tr. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1981.
- *Erste Philosophie*. (1923-1924). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* in *Husserliana*, vol. VIII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959, tr. it. *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Catanzaro 2007.
- *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918-1926), in *Husserliana*, vol. XI, a cura di M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, P., Guerini e Associati, Milano 1993.
- *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, vol. I, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950, tr. fr. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie par Edmund Husserl* (1931), a cura di G. Pfeiffer e E. Lévinas, Vrin, Paris 1966, tr. it. *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960.
- *Notizen zur Raumkonstitution: Fortsetzung der Untersuchungen zur phänomenologischen Interpretation der kopernikanischen Lehre* (1934), in «Philosophy and Phenomenological Research», I (1940), pp. 23–37.
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), a cura di L. Landgrebe, Academia Verlagsbuchhandlung, Prag 1939, tr. it. *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, a cura di F. Costa E L. Samonà, Bompiani, Milano 1995.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), in *Husserliana*, vol. VI, Nijhoff, Den Haag 1959, tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.

Letteratura di riferimento

- Altieri L., *Eidos et Pathos. Corporéité et signification entre phénoménologie et linguistique cognitive*, Zeta Books, Bucharest 2009.
- Bégout B., *Le phénomène de la vie. Trois approches possibles d'une phénoménologie de la vie*, in J.-M. Vaysse (éds.), *Vie, monde, individuation*, Olms, Hildesheim, 2003.
- Bégout B., *Le sens du sensible. La question de la hylè dans la phénoménologie française*, in S. Laoureux, B. Leclercq, D. Seron (eds.), *Commencer par la phénoménologie hylétique ?*, in «Etudes phénoménologiques», 39-40, (2004), Ousia, Bruxelles, pp. 33-70.
- Bégout B., *Le sauvetage*, Fayard, Paris 2018.
- Benoist J., *Le cogito levinassien: Lévinas et Descartes*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, PUF, Paris 2000, pp.105-122.
- Benoist J., *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001.
- Berger G., *Expérience et transcendance*, in M. Faber (sous la direction de), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, PUF, Paris 1950, pp. 96-112.
- Bernet R., *L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas*, in J-F. Mattéi (Sous la direction de), *Philosopher en français*, PUF, Paris 2001, pp. 83-94.
- Bernet R., *Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Lévinas)*, in «Revue philosophique de Louvain», 3 (1997), pp. 437-456.
- Bernet R., *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris 2004.
- Botbol-Baum M., *Visage versus Visages*, in «Philosophy and Theology», 2 (1989), pp. 187-205.
- Breuer R., *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Million, Grenoble 2005.
- Bustan S., *Levinas et Husserl: Dépasser l'intellectualisme philosophique*, in «Revue internationale de philosophie», 235 (2006/1), pp. 35-59.
- Bustan S., *Levinas, Husserl et la nouvelle orientation éthique-phénoménologique*, in R. Burggraeve, J. Hansel, M-A. Lescourret, J-F. Rey, J-M. Salanskis (eds.), «Recherches levinassiennes», Peeters, Louvain-Paris 2012.
- Bustan S., *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmond Husserl*, Ousia, Bruxelles 2014.
- Cabestan P., *Le sujet chez Sartre et Lévinas*, in «Les Temps Modernes», 627, (2004/2), pp. 228-241.

- Cabestan P., *Sartre et la psychanalyse: cécité ou perspicacité?*, in «Cités», 22, (2005/2), pp. 99-110.
- Cabestan P., *Cogito et phénoménologie: Husserl, Sartre et Lévinas*, in R. Burggraeve, J. Hansel, M-A. Lescourret, J-F. Rey, J-M. Salanskis (eds.), «Recherches levinassiennes», Peeters, Louvain-Paris 2012, pp. 211-220.
- Cabestan P., *L'être et la conscience: recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Ousia, Bruxelles 2004.
- Calin R., *Passivité et profondeur. L'affectivité chez Lévinas et M. Henry*, in «Les Études philosophiques», *Questions de phénoménologie*, 3, (2000), pp. 355-378.
- Calin R., *Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas*, in «Les Études philosophiques», 78, (2006), pp. 297-318.
- Calin R., *Levinas et l'exception du soi. Ontologie et éthique*, PUF, Paris 2005.
- Cannon B., *Sartre et la psychanalyse*, PUF, Paris 1993
- Canullo C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosemberg & Sellier, Torino 2004.
- Canullo C., *La verità della carne*, in C. Canullo (a cura di), *Michel Henry. Narrare il pathos*, Eum, Macerata 2007, pp. 215-249
- Caruana V., *La chair, l'érotisme*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 126, (2001), pp. 373-382.
- Casper B., *La temporalisation de la chair*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, PUF, Paris 2000, pp. 165-180.
- Ciaramelli F., *Note sul desiderio e il suo limite tra Merleau-Ponty e Levinas*, in «Chiasmi international», 3 (2001), pp. 243-259.
- Ciglia F.P., *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Lévinas*, Cedam, Padova 1988.
- Ciocan C., *Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas*, «Les Études philosophiques», 105 (2013/2), pp. 201-219.
- Corcuff P., *Le Marx hérétique de Michel Henry : fulgurances et écueils d'une lecture philosophique*, in «Actuel Marx», 55 (2014/1), pp. 132-143.
- Cornu A., *Bergsonisme et existentialisme*, in M. Farber (sous la direction de), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, PUF, Paris 1950 , pp. 164-183.
- Courtine J-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1997.

- Courville D., *L'ambiguïté du corps chez Husserl: entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair*, «Revue Phares», 9 (2009), pp. 62-79.
- Couture-Mingueras A., *Le mythe du dehors. Sartre face à la philosophie digestive*, in «Philonsorbonne», 11 (2017), pp. 9-30.
- Cuvillier A., *Les courants irrationalistes de la philosophie contemporaine*, in «Cahiers Rationalistes», 35 (1936), pp. 45-82.
- David A., *Lévinas et la phénoménologie. L'enjeu de la sainteté*, in « Les Temps Modernes », 664 (2011/3), pp. 94-118.
- David A., *Michel Henry et l'autrement qu'être*, in G. Jean, J. Leclerq, N. Monseu (eds.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 167-180.
- de Coorebyter V., *Sartre face à la phénoménologie*, Ousia, Bruxelles 2000.
- de Coorebyter V., *L'espoir maintenant, ou le mythe d'une rupture*, in «Les Temps Modernes», 627 (2004/2), pp. 205-227.
- de Coorebyter V., *Les paradoxes du désir dans L'Être et le Néant*, in R. Barbaras (cordonné par), *Sartre. Désir et liberté*, PUF, Paris 2005 pp. 85-112.
- de Coorebyter V., *Le corps et l'aporie du cynisme dans l'Esquisse d'une théorie des émotions*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», VIII (2012), pp. 273-285
- De Gramont J., *Le toucher. Lecture croisée de Lévinas et Merleau-Ponty*, in «Alter», 20 (2012), pp. 39-53.
- Del Mastro C., *L'« être rivé à soi » et son intrigue narrative. Levinas et Henry, phénoménologues-romanciers*, in «Revue Internationale Michel Henry», 7 (2016), Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 169-194.
- Depraz N., *La traduction de Leib. Une crux phaenomenologica*, in «Études phénoménologiques», 26 (1997), pp. 91-109.
- Depraz N., *Transcendance et incarnation. L'intersubjectivité comme altérité à soi chez E. Husserl*, Vrin, Paris 1995.
- Depraz N., *Phénoménologie de la chair et théologie de l'érôs*, in J-F. Lavigne (éds.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Beauchesne, Paris 2006, pp. 167-179.
- Depraz N., *Paul Ricoeur and the Praxis of Phenomenology*, in L. Embree , T. Nenon (eds.), *Husserl's Ideen*, Springer 2013, pp. 383-398.

- Devarieux A., *Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran*, in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (eds.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 43-58.
- Devarieux A., *L'intériorité réciproque: L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Millon, Grenoble 2018.
- Dodd J., *Idealism and corporeity. An Essay on the problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997.
- Dupont C., *Receptions of Phenomenology in French Philosophy and Religious Thought, 1889-1939*, A Dissertation submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Philosophy, Indiana 1997.
- Flajoliet A., *La question du corps dans la première philosophie de Sartre*, in J.M. Mouillie (Sous la direction de), *Sartre et la phénoménologie*, ENS Editions, Fontenay 2000, pp. 225-277.
- Forthomme B., *L'épreuve affective de l'autre selon Emmanuel Lévinas et Michel Henry*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 91 (1986), pp. 90-114.
- Forthomme B., Hatem J., *Affectivité et altérité selon Lévinas et Henry*, Cariscript, Paris 1996.
- Gély R., *Immanence, affectivité et intentionnalité. Reflexions à partir du débat entre Sartre et Henry*, in G. Cormann, J. Simont (sous la direction de), *Sartre et la philosophie française*, «Études sartriennes», 13 (2009), pp. 127-150.
- Giovannangeli D., *La passion de l'origine*, Galilée, Paris 1995.
- Giovannangeli D., *Figures de la facticité: réflexions phénoménologiques*, Peter Lang, Bruxelles 2010.
- Greisch J., *Heidegger et Lévinas: interprètes de la facticité*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, a cura di J-L. Marion, PUF, Paris 2000, pp. 179-207.
- Guillamaud P., *L'autre et l'immanence. Étude comparée sur les ontologies de Michel Henry et Emmanuel Lévinas*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 94 (1989), pp. 251-272.
- Habib S., *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, L'Harmattan, Paris 1998.
- Hansel J., *Paganisme et « Philosophie de l'hitlérisme »*, in «Cités», 25 (2006/1), pp. 25-39.
- Hanus G., *Visage et regard*, in « Cahiers d'Études Lévinassiennes », 5 (2006), pp. 197-209.
- Hatem J., *L'«incontournable»: note sur le rapport d'Autrement qu'être à L'essence de la manifestation*, in «Annales de Philosophie», 16 (1995), pp. 93-97.

- Havet J., *La tradition philosophique française entre les deux guerres*, in M. Faber (sous la direction de), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, PUF, Paris 1950, pp. 1-33.
- Housset H., *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Cerf, Paris 2008.
- Jean G., *Désir, négativité, spectralité*, in «Alter», 20 (2012), pp. 55-73.
- Jean G., *Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ? Réflexions autour de Michel Henry*, in «Alter», 21 (2013), pp. 101-115.
- Jean G., *Les ambiguïtés de l'éros*, in «Revue Internationale Michel Henry», 4 (2013), Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 19-26.
- Jean G., *Intersubjectivité pathétique. Nouvelle perspectives de recherche*, in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseau (éd.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 291-306
- Jean G., *Expérience d'autrui et érotisme chez Henry et Sartre*, in «Analecta Hermeneutica», 8 (2016), pp. 116-129.
- Kail M., *Matérialisme versus naturalisme*, dans *Lectures de Sartre*, in P. Cabestan, J-P. Zarader (sous la direction de), Ellipses, Paris 2011, pp. 117-130.
- Kühn R., *Passibilité et radicalité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Kühn R., *Lecture de Marx et critique de l'économie chez Michel Henry*, «Revista Portuguesa De Filosofia», 65 (2009), pp. 87-111.
- Laoureux S., Leclercq B., Seron D., (eds.), *Commencer par la phénoménologie hylétique ?*, in «Études phénoménologiques», 39-40 (2004), Ousia, Bruxelles, pp. 1-283.
- Lavigne J-F., *Lévinas avant Lévinas: l'introducteur et le traducteur de Husserl*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, Puf, Paris 2000, pp. 48-72.
- Lavigne J-F., *Souffrance et Ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendante de l'ego*, in «Cahiers philosophiques», 126 (2011/3), pp. 66-81.
- Leclercq J., Hernandez-Dispaux J., *Avant d'être homme ou femme. La question de l'éros dans les notes préparatoires de la Trilogie*, in «Alter», 20 (2012), pp. 75-94.
- Lescourret A-M, *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris 1994.
- Mayer N., *Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», VIII (2012), pp. 245-260.
- Moati R., *L'intentionnalité à l'envers*, in «Europe», 991-992 (2011), pp. 179-189.

- Monseu N., *Les Usages de L'intentionnalité: Recherches Sur Le Première Réception de Husserl en France*, Peeters, Louvain 2005.
- Moran D., *Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the 'Double Sensation'*, in K. J. Morris (edited by), *Sartre on the body*, Palgrave Macmillan, Oxford 2010, pp. 41-66.
- Mouillie J-M., *L'autodévoilement de la liberté dans l'existence*, in R. Barbaras (cordonné par), *Sartre Désir et liberté*, PUF, Paris 2005, pp. 167-192.
- Mouille J-M. (sous la direction de), *Sartre et la phénoménologie*, Ens Editions, Fontenay-aux-roses 2000.
- Mouillie J-M., *Sartre. Conscience, Ego et Psyché*, PUF, Paris 2000.
- Murakami Y., *Lévinas phénoménologue*, Jérôme Million, Grenoble 2002.
- Murawska M., *La transcendance et l'immanence. Le sujet chez Emmanuel Lévinas et Michel Henry*, in R. Burggraeve (eds), «Recherches levinasiennes», Peeters, Louvain-Paris 2002, pp. 369-388.
- Noudelmann, F., *Sartre et la phénoménologie au buvard*, «Rue Descartes», 1 (2002), pp. 15-28.
- Rovatti P. A., *La posta in gioco: Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987.
- Papone A., *Esistenza e corporeità in Sartre*, Le Monnier, Firenze 1969.
- Papparo F. C., *Allucinare il mondo. Note sulla filosofia di Michel Henry*, Edizioni Paparo, Napoli 2013.
- Poma I., *Le eresie della fenomenologia*, Esi, Napoli 1998.
- Sebbah F-D., *Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas lecteurs des Leçons sur la conscience intime du temps*, in «Alter», 2 (1994), pp. 245-260.
- Sebbah F-D., *Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française ?*, in E. Escoubas, B. Waldenfels (eds.) , *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 155-173.
- Sebbah F-D., *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001.
- Sebbah F-D., *Ambiguïté d'Eros à la lumière des Carnets de Captivité et d'autres inédits*, in «Alter», 20 (2012), pp. 143-154.
- Strasser S., *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, in «Revue Philosophique de Louvain», 25 (1977), pp. 101-125.

- Tarditi C., *Figures de l'intersubjectivité. Michel Henry critique des Méditations cartésiennes de Husserl*, «Dialegesthai», 13 (2011), ISSN 1128-5478, pp. 1-12.
- Tarditi C., *Plus d'une voix. Alle radici della fenomenologia francese* in «Biblioteca husserliana. Rivista di fenomenologia», 2011, ISSN 1826-1604, pp. 1-34.
- Tarditi C., *Abitare la soglia. Percorsi di fenomenologia francese*, AlboVersorio, Milano 2012.
- Trotignon P., *Autre voie, même voie. Levinas et Bergson*, in C. Chalier, M. Abensour (éd.), Emmanuel Levinas, Cahier de l'Herne, Paris 1991, p. 285-305.
- Van Riet G., *Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry*, in «Revue Philosophique de Louvain», 83 (1966) , pp. 436-457.
- Vasey R., *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2 (1980), pp. 224-239.
- Vieillard-Baron J-L., *Levinas et Bergson*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 135 (2010/4), pp. 455-478.
- Zielinski A., *Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas*, PUF, Paris 2002.

Altre fonti

- Aristotele, *Parti degli animali*, in *Opere*, vol. 5, a cura di M. Vegetti e D. Lanza, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Barbaras R., *La perception. Essai sur le sensible* (1994), Vrin, Paris 2009, tr. it. La percezione. Saggio sul sensibile, a cura di G. Carissimi, Mimesis, Milano 2002.
- Barbaras R., *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Vrin, Paris 2003.
- Barbaras R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, tr. it. *Introduzione a una fenomenologia della vita*, a cura di C. Rocca, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- Barbaras R., *L'Éros et la désublimation du désir*, in «Alter», 20 (2012), pp. 13-26.
- Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), in *Œuvres*, PUF, Paris 1959, tr. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002.

- Bergson H., *La pensée et le mouvant* (1934), PUF, Paris 1969, tr. it. *Pensiero e movimento*, a cura di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000.
- Butler J., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987, tr. it. *Soggetti di desiderio*, a cura di G. Giuliani, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Cartesio R., *Meditazioni metafisiche* (1641), in *Opere filosofiche*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1996.
- Chestov L., de Schlœzer B., *Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl)*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 101 (1926), pp. 5-62., tr. it. *Memento Mori*, in *Contra Husserl. Tre saggi filosofici*, a cura di F. Déchet, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 33-94.
- Damasio A., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994), tr. it. Adelphi, Milano 1995.
- De Beauvoir S., *La force de l'âge*, Gallimard, Paris 1960, tr. it. *L'età forte*, a cura di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1961.
- De Waelhens A., *La Phénoménologie du corps*, in «Revue Philosophique de Louvain», 19 (1950), pp. 371-397.
- Derrida J., *Violence et Métaphisique*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 117-228, tr. it. *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198.
- Derrida J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it. *Addio a Emmanuel Lévinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998.
- Derrida J., *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, tr. it. *Toccare, Jean-Luc Nancy*, a cura di A. Calzolari, Marietti, Genova 2007.
- Franck D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Éditions de Minuit, Paris 1981.
- Franck D., *Le corps de la différence*, in «Philosophie», 34 (1992), pp. 70-96.
- Franck D., *Dramatique des phénomènes*, PUF, Paris 2001.
- Franck D., *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2008.
- Galilei G., *Il Saggiatore* (1623), in *Opere di Galileo Galilei*, vol. IV, Società Editrice Fiorentina, Firenze 1844.
- Gallagher S., Zahavi D., *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive* (2008), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

- Gallagher S., *How the body shapes the mind*, Oxford University Press, New York-Oxford 2005.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi (sulla versione di P. Chiodi), Longanesi, Milano 2005.
- Heidegger M., *Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt a.M 1987, tr. it. *Seminari di Zollikon*, a cura di A. Giugliano, Guida, Napoli 2000.
- Heidegger M., Fink E., *Heraklit* (1966-1967), in M. Heidegger, *Seminare* (1951-1973) GA 15, 1986, tr. it. *Dialogo intorno a Eraclito*, a cura di M. Nobile, Coliseum, Milano 1992.
- Hering J., *Phénoménologie et philosophie religieuse* (1925), Alcan, Paris 1926.
- Hering J., *Recension d'E. Lévinas, La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», CXIII (1932), pp. 474-481.
- Hering J., *La phénoménologie en France*, in M. Farber (sous la direction de), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, PUF, Paris 1950, pp. 76-95.
- Irigaray L., *Ethique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984, tr. it. *Fecondità della carezza*, a cura di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli Editore, Milano 1985.
- Irigaray L., *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Eclat, Combas 1991.
- Janicaud D., *Heidegger en France*, vol. II, Albin Michel, Paris 2001.
- Kierkegaard S., *Il concetto di angoscia* (1844). *La malattia mortale* (1849), tr. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965
- Marion J-L., *Un moment français de la phénoménologie*, in «Rue Descartes», 35 (2002/1), pp. 9-13.
- Marion, J-L., *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2003, tr. it. *Il fenomeno erotico*, a cura di L. Tasso, Cantagalli, Siena 2007.
- Marion J-L., *La croisée du visible*, PUF, Paris 2007.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.
- Merleau-Ponty M., *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, tr. it. *Senso e non senso*, a cura di P. Caruso, Garzanti, Milano 1974.
- Merleau-Ponty M., *Signes*, Gallimard, Paris 1960, tr. it. *Segni*, a cura di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1967.

- Merleau-Ponty M., *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964, tr.it. *L'occhio e lo spirito*, a cura di A. Sordini, Se, Milano 1989.
- Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1993.
- Nancy J.-L., *Corpus*, Editions Métailié, Paris 2000, tr. it. *Corpus*, a cura di A. Moscato, Cronopio, Napoli 2004.
- Nancy J.-L., *L'«il y a» du rapport sexuel*, Galilée, Paris 2001, tr. it. *Il «c'è» del rapporto sessuale*, a cura di A. Fanfoni, SE, Milano 2002.
- Ricœur P., *Analyses et problèmes dans «Ideen II»*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 4 (1951), Editions Belin, pp. 357-394.
- Ricœur P., *Le Marx de Michel Henry*, in «Esprit», 1 (1978), pp. 124-139.
- Ricoeur P., *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.
- Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. II, Springer, 1971.
- Tilliette X., *Une nouvelle monadologie: La philosophie de Michel Henry*, in «Gregorianum», 61, 4 (1980), pp. 633-651.
- Van Breda H. L., *Sauver les phénomènes : Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl* (1959), Editions Allia, Paris 2018.
- Van Breda H. L., *Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain*, in «Revue de métaphysique et de morale», 4 (1962), pp. 410-430.
- Wahl J., *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 1932.

