

Emmanuel de Saint Aubert, *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, Vrin, 2013, pp. 416, € 32, ISBN 9782711625192

Emmanuela De Toni, Università degli Studi di Padova

Il libro di de Saint Aubert interroga i rapporti che il pensiero di Merleau-Ponty intesse tra la nozione metafisica per eccellenza, quella dell'essere, e la tematica della carne. L'attenzione dello studioso si concentra sul movimento che conduce M., a partire dalla valorizzazione fenomenologica del corpo, intrapresa fin dagli esordi della sua attività filosofica, all'attribuzione di uno statuto ontologico al corpo stesso, che negli ultimi scritti subisce un'ambigua flessione verso l'enigmatico concetto di *chair*. De Saint Aubert registra una progressiva differenziazione delle nozioni di corpo e di carne, che passa attraverso plurime mediazioni concettuali afferenti a campi disciplinari tradizionalmente avulsi dalla dimensione filosofica. Nella prima sezione del libro, *Du corps à la chair*, egli analizza come la nozione di schema corporeo, attinta da Bonnier, Head e soprattutto Schilder, si riveli centrale nel processo di maturazione del concetto di carne. Senza di essa M. non avrebbe potuto in *Phénoménologie de la perception* tematizzare il corpo nei termini di un'unità ontologica di implicazione (Paliard) spazio-temporale, caratterizzata da un principio di ristrutturazione interna permanente (p.85). Essa si attesta sia su un piano epistemologico - dando luogo ad una forma di conoscenza propria del corpo, eccedente il dispositivo rappresentazionale - che su un piano esistenziale, in quanto misura e unità di investimento esistenziale sul mondo e su *autrui*. Ciò permette a M. di avanzare una generalizzazione dello schema corporeo da comportamento tipico del corpo individuale a modalità analogica di rapporto con l'essere. Insistendo su tale movimento, de Saint Aubert evidenzia il ruolo nodale che il tema dell'abitudine svolge a tal proposito (pp.90-103). L'abitudine funziona analogicamente, dirigendosi verso un non sapere familiare, perché procede per sintesi non intellettuali, forte di una capacità predittiva e di adattamento che le viene dall'essere funzione dell'*être charnel*, rinnovamento continuo dello schema corporeo e non già potere tetico di una coscienza. Cominciando con l'analogicità dell'abitudine, lo schema corporeo designa la disposizione generale del corpo proprio a "s'annexer des choses qui cessent d'être objets pour

devenir de quasi organes contribuant à notre ouverture au monde” (p.107). Ne risulta che già in *Phénoménologie*, quindici anni prima che gli ultimi manoscritti teorizzino la “chair du monde” come ciò che avviluppa anonimamente la carne del corpo e rende possibile la nostra comprensione del corpo stesso, M. “prête déjà au monde la logique analogique du schéma corporel” (p.113). Poiché la vita percettiva non può non implicare il rapporto intercorporeo con *autrui*, la nozione di schema corporeo subisce un’ulteriore estensione nella metafora husserliana dell’*Ineinander*, che M. ricava dalla *Krisis*, e che identifica con i processi di introiezione e proiezione che coinvolgono gli schemi corporei in un inesausto e reciproco commercio (p.129). Tale nozione viene successivamente riscritta nella figura dell’immagine inconscia del corpo. Il corpo per Schilder è *imago*, costellazione di vissuti, desideri, incorporazioni e rifiuti, che funziona secondo un principio di correlazione psicosomatica. M. ne ricava che la struttura estesiologica (lo schema corporeo) possiede una struttura libidinale - da intendersi non in termini di pulsionalità freudiana bensì di “*désir*”, irriducibile ad uno stato affettivo poiché “*manière d’être*” dello schema corporeo (p.124) - già da sempre attraversata da un rapporto essenziale con *autrui*. Tale tesi viene, nei corsi alla Sorbona, irrobustita dai riferimenti alla psicologia di Wallon ed in particolare alla teoria del transittivismo, che subisce in M. un’estensione ontologica da condizione tipicamente infantile a strutturazione originaria del nostro rapporto al mondo (p.169). Sempre in questo quadro, dopo un lungo silenzio, M. riprende a dialogare con Husserl, lavorando alla *Quinta Meditazione*, a partire dalla quale elabora un’ontologizzazione dell’intenzionalità (p.144) sulla base di una concezione allargata della vita percettiva, che oramai si estende oltre la situazione effettiva della percezione per inglobare la vita onirica, desiderante, immaginaria e intercorporea del soggetto (p.155). Importante è poi il riferimento allo stadio dello specchio di Lacan, dal quale M. ricava la teoria della captazione dell’io da parte dell’immagine speculare come processo di identificazione del soggetto *via* unificazione/alienazione narcisistica (p.175). Nella descrizione della generalità della carne si saldano i due contributi che M. accoglie da Wallon e da Lacan: la carne è al contempo *empiétement* sul mondo e *autrui* (transittivismo) ed espansione per proiezione e introiezione (logica dello specchio), sì che “*toute chose est susceptible d’être miroir de ma chair*” e

“symétriquement, ma chair devient elle-même miroir d’autrui et du monde” (p.197).

La seconda sezione, *Complexité et unité de la chair*, raccoglie attorno a tre concetti, *promiscuité*, *polymorphisme* e *réversibilité*, il tentativo di conferire alla nozione di *chair* al contempo il carattere di elemento unificatore della dispersività della vita incarnata e di principio di differenziazione ontologica. La carne è essere di promiscuità, attraversata da vissuti spazio-temporali e operativa secondo la medesima modalità di non sapere che M. aveva individuato nell’abitudine (p.216). Il termine di “promiscuità” appare nel corso del 1955, *Sur le problème de la passivité*, in occasione dell’analisi del caso di Dora, dove M. generalizza la struttura promiscua dell’inconscio di D. - che funziona secondo una logica di introiezione e proiezione spazio-temporale e desiderante, coinvolgendo molteplici personaggi - in struttura della vita percettiva e del nostro rapporto con l’essere (p.213). La promiscuità coinvolge la struttura dell’essere stesso, e de Saint Aubert lo esplicita nella disamina genetico-teoretica della figura del polimorfismo, che M. riprende dagli studi di Wallon sulla vita infantile, e che allarga a designare la plurima scansione interna della carne come costituita secondo una gravidanza di possibilità, ennesima rivalutazione positiva di ciò che Descartes indicava con il termine “confusione” (p.233). Di contro alla concezione cartesiana dello spazio proiettivo, M. assume da Poincaré l’idea di spazio come *continuum*, al quale attribuisce lo statuto ontologico preriflessivo di spazio naturale, in cui siamo radicati e sul quale proiettiamo spazi antropologici. La sfida è quella di comprendere il passaggio dall’essere bruto polimorfo al pensiero articolato non già come costruzione tetica bensì come processo di differenziazione che evidenzia la presenza già da sempre operativa di un lavoro del senso nella confusione sincretica (p.237). De Saint Aubert sottolinea che M. adotta da Freud la nozione di polimorfismo, nell’ottica di esplicitare e integrare la filosofia del freudismo, senza però assumere le difficoltà insite nella nozione di perversione e dimenticando di considerare il ruolo capitale della pulsione. Di Lacan, invece, addolcisce la componente tragica del narcisismo speculare. Ciò è dovuto al proposito stesso dell’ontologia merleau-pontiana: M. sembra smorzare la “puissance dialectique de la séparation” (p.244) propria dalla psicanalisi, per enfatizzare invece l’analogicità della relazione del soggetto con il mondo, con *autrui* e con sé stesso, come estensione del modello schilderiano dello

schema corporeo *qua* sistema di equivalenze. Infine, la carne è definita dalla struttura della reversibilità, termine che M. riprende dall'epistemologia genetica di Piaget - criticata dall'A. per il dualismo tra pensiero pre-logico irreversibile e pensiero logico capace di reversibilità, contro il quale afferma la persistenza nella vita adulta e nell'intelligenza stessa di una forma di razionalità altra rispetto a quella "algoritmica" (p.258). Se il percepito è l'irreversibile, è altrettanto vero che la percezione dell'orizzonte è l'esperienza di una reversibilità delle dimensioni, in quanto loro germe genetico. Ciò è emblemizzato dalla struttura percettiva della profondità, definita in *L'Oeil et l'Esprit* come "l'expérience de la réversibilité des dimensions" (p.65), poiché sfugge alla proiezione *en survol* propria del dispositivo prospettico, per darsi come *lien* tra le cose, capace di renderle interdipendenti mantenendone nondimeno la specifica autonomia (p.265).

L'ultima sezione, *Chair et désir*, costituisce l'*enjeu* teorico più complesso per de Saint Aubert, che intraprende una serrata analisi dei punti più deboli dell'ontologia dell'ultimo M., suggerendo un'interpretazione personale del pensiero della carne in grado di sollecitare la filosofia incompiuta dell'A. Si tratta di una lettura innovativa dell'ontologia di M., nei termini di un'ontologia del desiderio che smarca il filosofo dalla feconda ma ambigua vicinanza concettuale con la psicanalisi. L'operazione di de Saint Aubert consiste nel mettere in luce come: a) la distanza che separa l'ontologia di M. dalla teoria pulsionale di Freud dipende, sì, dalla mancata presa in considerazione della tragicità propria alla pulsione, ma ciò non inibisce M. dal tematizzare la negatività che attraversa la vita estesiologico-libidinale, investita di uno statuto ontologico; b) l'estensione della logica dell'inconscio freudiano alla carne apre la possibilità di una teorizzazione del desiderio come non passibile di alcuna riduzione al pulsionale e all'affettivo.

Attraverso il pensiero di Melanie Klein, M. flette la psicanalisi freudiana verso un ancoramento dei meccanismi psichici ad operazioni corporee (p.279). Ciò comporta lo spostamento di interesse dalla figura paterna a quella materna, e nello specifico al corpo della madre come matrice del nostro rapporto al mondo e ad *autrui* (p.284), e la riconduzione, sul filo dell'epistemofilia kleiniana, della vita intellettiva alla radice percettiva, e in particolare all'emblema percettivo della profondità, intesa come "figure de l'être comme lien des êtres [...], prégnance de l'unité des êtres" (p.300), capace di sintetizzare la molteplicità degli

elementi in modo sinottico. Come rispetto alla psicanalisi di Freud, anche rispetto a quella di Klein l'ontologia di M. si avvolge attorno al punto cieco della carne desiderante, in cui “la *prédominance du régime de l'Ineinander* tend à évacuer toute efficace de la séparation” (p.316). Tuttavia ciò dipende dalla lettura fenomenologica che M. compie dell'inconscio al di là della psicanalisi stessa, che si limiterebbe a rinchiudere la promiscuità di quest'ultimo nella dimensione fantasmatica. La situazione originaria del desiderio e dell'inconscio, intesi a partire dalla loro genesi estesiologica, li situa al di qua del meccanismo di *refoulement* (p.342). Infatti, nella misura in cui per M. il rapporto intenzionale non si dà come schema di riempimento, ma come relazione inesausta (di cui la profondità è l'esempio per eccellenza), l'intenzionalità desiderante non può essere ridotta ad una dinamica interessata alla mera soddisfazione pulsionale, ma è portata a superare “l'*impératif typiquement pulsionnel du remplissement*” (p.342). Così come all'*inspectio mentis* di matrice cartesiana M. oppone la rivalutazione delle ambiguità e latenze tipiche della vita percettiva, proprio perché il luogo genetico del desiderio è la percezione, che funziona secondo un processo di inesauribile messa a fuoco, anche la concezione del desiderio finisce per tener presente ed anzi evidenziare una forma di negatività (p.346). La lettura che M. fa dell'inedito husserliano *Universale Teleologie* è volta a liberare la pulsione di *Kopulation* dalla sua regionalità, per farne - sulla base di un'intenzionalità *qua* dimensionalità primordiale interiore all'essere (p.356) - una struttura ontologica: la sessualità come dimensione integrale. Tuttavia l'abilitazione ontologica dell'incorporazione come rapporto con l'essere conduce la nozione di carne a configurarsi come un *empiétement* troppo generalizzato, un mondo uterino (p.382) in cui l'indistinzione primordiale sembra cancellare la possibilità stessa delle differenziazioni, dalle quali peraltro prende vita il processo percettivo. Tale ontologia parrebbe dunque configurarsi come un'ennesima versione della tanto criticata ontologia cartesiana del “Grand Objet”, che preserva il pensiero dalla *hantise* delle separazioni e delle negatività (p.385). De Saint Aubert si impegna a mostrare una via che consentirebbe a M. di sfuggire a questa impasse. Egli osserva che l'anonimato omnicomprensivo della carne si struttura come una forma di radicale narcisismo: di contro alla “*folie de la conscience réflexive*” (p.389), l'incarnazione del soggetto conduce ad un inabissamento della priorità soggettiva, che viene considerata a

partire dal suo radicamento nelle “profondeurs inconscientes du désir” (p.390). Di qui, tali profondità percettive vengono considerate come il “sol monumental du désir” stesso (p.331), che da solo non basterebbe a fungere da principio di animazione della carne, come vorrebbe Schilder. La profondità, in altri termini, rilancia senza soluzione di continuità un “désir désobjectivé” (p.395), e raccorda a sé una serie di elementi figurativi - gli incorporali - che negli ultimi scritti di M. designano le dinamiche di differenziazione e integrazione secondo cui funziona l’essere (p.398). Ombra, profondità, silenzio: sono gli incorporali o invisibili che animano il mistero ontologico e che permettono di pensare la persistenza, al cuore della proposta fenomenologica di M., di un nodo di negatività, estraneo alla vita pulsionale, distante dalla “plénitude de la représentation ou de la positivité du fantasme” (p.404), capace di disincagliare l’ontologia dell’A. dalle secche pericolose di un pensiero della carne come indistinzione matriciale.

La ricchezza e la complessità di questo libro confermano la brillantezza dell’approccio genetico-teoretico di de Saint Aubert, capace di attraversare con ineguale competenza filologica l’intero *corpus* dell’opera di M. e, sostenendosi su di essa, di formulare inedite ipotesi interpretative, che mettono in luce la composita eredità concettuale dell’A. e la sua intrinseca disposizione ad essere incessantemente interrogato secondo multiple direzioni.

Bibliografia

- Maurice Merleau-Ponty, *L’Oeil et l’Esprit*, Gallimard, 2007.
Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l’être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, 2004.
Id., *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l’intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, 2005.