

“UN MENO CHE TOCCO”: LA FILOSOFIA DEL TOCCO DI JEAN-LUC NANCY

MIRT KOMEL

*Department of Cultural Studies
University of Ljubljana (Slovenia)*
mirt.komel@fdv.uni-lj.si

ABSTRACT

The article deals with the philosophy of touch by Jean-Luc Nancy, defined by Derrida as “the greatest philosopher of touch” in his book *On touching: Jean-Luc Nancy*. Nancy is known as a philosopher who dealt with a series of different phenomena, but if there is a *fil rouge* in his work, from the very first writings to the more recent works, then it is precisely the issue of touch. The paper focuses on the concept of touch as developed by Nancy from *Corpus* to *Noli me tangere*, from a conception of the body up to an attempt of grasping touch, which eventually paved the way to the emerging field of “haptic studies”.

KEYWORDS

Nancy; Derrida; *corpus*; touch; haptic studies; phenomenology; (post-)structuralism.

UN PO' DI CONTESTO

I tempi eroici dello strutturalismo francese si collocano indietro nel tempo, a partire dal loro nascere dalla linguistica negli anni Cinquanta alla loro esplosione nei rivoluzionari anni sessanta, dalla loro disseminazione nei settanta alla consolidazione europea negli ottanta e alla americanizzazione nei novanta, fase, quest'ultima, che è stata ribattezzata con il nome di post-strutturalismo. Qualunque cosa si pensi del (post-)strutturalismo – affermativa o negativa che sia – non si può negare che questo movimento è stato uno dei periodi intellettualmente più stimolanti del contesto filosofico del Novecento, che si è sviluppato, come talora avviene, a ondate di varia portata. Giusto per fare alcuni nomi: i *founding fathers* dello strutturalismo sono in primo luogo quei linguisti che hanno seguito Ferdinand de Saussure lungo la via di quella nuova scienza umanistica che va sotto il nome di linguistica (senza trascurare le declinazioni della semiotica, della semiologia ecc.), come Roman Jakobson, Emile Benveniste, Roland Barthes, per giungere sino a Jacques Derrida, senza tuttavia trascurare Claude Lévi-Strauss, con il suo nuovo approccio in antropologia basato sulla linguistica, che probabilmente segna la nascita vera e propria

dello strutturalismo francese, accanto a una nuova lettura di Freud da parte di Jacques Lacan e i suoi discepoli, a una nuova lettura di Marx fatta da Louis Althusser e il suo gruppo di studio e a una nuova teoria della storia, del sapere e del potere innescata da Foucault.¹

In mancanza di un termine migliore, l'etichetta di "strutturalismo" ha compreso tutti gli svariati protagonisti che gli hanno dato vita, raggruppati da un termine nato dall'interno ma che è stato attribuito dall'esterno, da una prospettiva anglosassone volta soprattutto a discriminare – intellettualmente, teoreticamente, accademicamente e politicamente – questo nuovo paradigma di pensiero.² Nonostante nessuno degli studiosi appena menzionati abbia mai voluto essere definito "strutturalista" – e tanto meno "post-strutturalista" – il termine è rimasto comunque in voga, insieme ad altre etichette come "French Theory" e, relativamente a contesti assai più ampi, "Continental Philosophy". Comunque sia, la "scuola francese di filosofia" (altra etichetta, ma forse la meno problematica di tutte), con la sua dozzina di nomi, ha avuto parecchi discendenti: dal campo di Althusser arrivano Étienne Balibar, Jacques Rancière, Alain Badiou; da quello lacaniano Jacques-Alain Miller e Jean-Claude Milner (e altri da altri paesi come gli sloveni Slavoj Žižek e Mladen Dolar); infine, dalla scuola di Derrida, Jean-Luc Nancy, l'autore al centro delle riflessioni che seguono. Come possiamo vedere, ognuno ha il proprio *maître* (Marx-Althusser-Balibar, Badiou, Rancière; Freud-Lacan-Miller, Milner), un "maestro" e "padrone" allo stesso tempo, necessario per una attività che passa per la più liberale di tutte, a sottolineare quello che è forse uno dei più vistosi paradossi della filosofia: la libertà di pensiero importa un vincolo a un maestro, quasi ad affermare che non c'è pratica di libertà teorica e concettuale senza assoggettamento a un insegnamento, a un *maître* che, inevitabilmente, non può svolgere la funzione di "insegnante" senza quella di "padrone", allo stesso tempo e forse senza la possibilità, da ultimo, di distinguere le due "azioni".

SU JEAN-LUC NANCY

Jean-Luc Nancy ha subito un trapianto di cuore ed è sopravvissuto a una diagnosi di cancro, è dunque uno dei *last man standing* del (post-)strutturalismo francese ed è, come vedremo, certamente uno di quegli autori che facilitano il pensiero, uno di

¹ Relativamente a tale contesto, cfr. Gilles Deleuze, "Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?" (1972), in Id., *L'isola deserta e altri scritti* (2002), a cura di Deborah Borca, Einaudi, Torino 2007, pp. 214-243.

² In Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 353, troviamo questa definizione che è problematica già dalla prima parola poiché dice che lo strutturalismo è "una convinzione (*belief*)" che "il fenomeno dell'umano vivente (*human life*) non è concepibile che tramite le loro interrelazioni", e che queste interrelazioni "costituiscono una struttura", che governa i fenomeni "con leggi costanti di una struttura astratta".

quei filosofi che amano pensare *con* - e non *contro* - gli altri: una figura di incroci e connessioni che senz'altro merita il titolo di *maître* che ha reso possibile, tra altri e in uno di questi incroci, anche la nascita dei cosiddetti *haptic studies* o “studi del tocco”. Nancy si è diplomato in filosofia nel 1962 e, dopo aver insegnato a Colmar, è diventato assistente all'Istituto di Filosofia di Strasbourg nel 1968. Nel 1973 ha ottenuto il dottorato con una dissertazione su Immanuel Kant e l'idealismo tedesco sotto la supervisione di Paul Ricoeur, dopo di che è stato promosso a *Maître de conférences* all'Università di Scienze Umanistiche di Strasbourg. Nei anni settanta e ottanta è stato *visiting professor* in molte prestigiose università europee e americane. Nel 1980 Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe organizzano un convegno dedicato a Derrida e la politica al Centro Culturale Internazionale di Cerisy-la-Salle intitolato *Les fins de l'homme (I fini dell'uomo)*, una collaborazione dalla quale nasce il *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique*.³ Nel 1987 riceve il *Docteur d'état* dalla Università di Toulouse-Le-Mirail sotto la supervisione di Gérard Granel e sotto la tutela di Jean-François Lyotard e Jacques Derrida, con una tesi pubblicata nel 1988 con il titolo *L'expérience de la liberté (L'esperienza della libertà)*.⁴ La sua personale “esperienza della libertà” è stata troncata per via dei seri problemi medici accennati poco fa che gli hanno impedito di insegnare regolarmente, ma certamente non di pensare; di fatto, i suoi scritti più famosi si collocano in questo periodo, compreso *L'intrus*, una riflessione filosofica della sua personale esperienza del trapianto di cuore.⁵

I primi due libri di Nancy - entrambi usciti nel 1973: *Le remarque spéculative (Il termine speculativo)*,⁶ e *Le titre de la lettre (Il titolo della lettera)*,⁷ quest'ultimo in collaborazione con Lacoue-Labarthe - trattano di Hegel e Lacan. Da essi emerge quel tratto accennato in precedenza che fa di Nancy un filosofo che pensa *con* - e non semplicemente *contro* - gli altri. Il primo testo è una riflessione critica sul “concetto speculativo” di *Aufhebung* in Hegel, su cui si è formata una intera generazione di filosofi francesi tramite le famose lezioni di Alexandre Kojève,⁸ il secondo è uno

³ Il Centro per la ricerca filosofica sulla politica è stato dedicato a una analisi filosofica della politica, che si distanzia dalla ricerca empirica con l'asserzione principale che la filosofia stessa - perfino se puramente ontologica - è già marcata dalla politica. Il centro ha ospitato nomi importanti, come Claude Lefort e Jean-François Lyotard, ma nel 1984 ha comunque dovuto chiudere per ragioni di cui i due fondatori hanno parlato pubblicamente in *Cari amici: una lettera sulla chiusura del Politico*; cfr. Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy, “Chers Amis A letter on the Closure of the Political,” *Retreating the Political*, Routledge, London & New York 1997, pp. 143-7.

⁴ Cfr. Jean-Luc Nancy, *L'esperienza della libertà* (1988), trad. di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2000.

⁵ Cfr. Id., *L'intruso* (2000), a cura di Valeria Piazza, Cronopio, Napoli 2006.

⁶ Cfr. Id., *Le remarque spéculatif: Un bon mot de Hegel*, Gallimard, Paris 1973.

⁷ Cfr. Id., *Il titolo della lettera* (1973), trad. di Sergio Benvenuto, Astrolabio, Roma 1981.

⁸ La lista dei nomi che hanno seguito le lezioni di Kojève, pubblicate sotto il titolo di *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), a cura di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano 1996, è degna di nota di per sé: André Breton, Brice Parain, Eric Weil, Georges Bataille, Henry Corbin, Jacques Lacan, Jean

dei primi e più approfonditi studi del concetto di significante in Lacan, inteso metalinguisticamente come *la lettre* e che ancora oggi rappresenta uno dei tratti distintivi dell'approccio "iper-strutturalista".⁹ In entrambi i casi la posizione di Nancy si caratterizza come una lettura *con*, una lettura critica e inerente al concetto in questione che tuttavia cerca di sospingere il pensiero dell'autore oltre sé stesso. Si tratta di una spinta al limite del paradigma dato, del pensare stesso: un piccolo eccesso di pensiero, un quasi impalpabile promemoria che riconduce il pensare a qualcosa di non dato per scontato o di definito una volta per tutte, ma a un interrogare che si articola anzitutto *con* e non *contro*.

Per esempio, *Aufhebung*, "il concetto speculativo per eccellenza", denota il centro del sistema filosofico di Hegel, inteso come un mastodontico autosviluppo dello spirito in natura, religione, arte e filosofia, dove ognuno dei momenti abolisce il precedente in modo da incorporarlo nel proprio tessuto, e dove alla fine arriviamo al compimento dello spirito assoluto, che a sua volta incorpora tutti i momenti precedenti, i loro concetti e le loro contraddizioni. Tutti tranne uno, ossia il controverso concetto di *Aufhebung*, in modo tale che il movimento procede come se potesse essere dialetticamente *aufgehoben*, tranne però il processo di *Aufhebung*: "*Aufheben* non cattura sé stesso, non si chiude su sé stesso, evitando così la propria identificazione; *aufheben* insiste, persiste, si muove oltre se stesso, scivola nel testo, intoccabile, per così dire, non conservato e nemmeno eliminato."¹⁰ Ed è così che *Aufhebung* funziona come sinonimo della dialettica di Hegel e allo stesso tempo come il nome dell'errore di Hegel che mostra una possibile via di uscita dal suo sistema filosofico - un'apertura al punto stesso della chiusura del pensiero, una carica di esplosivo nel cuore di cemento che tiene insieme il sistema, e il confine esterno della concettualità stessa che non può essere concettualizzato dall'interno.¹¹

Hyppolite, Jean-Paul Sartre, Jean Wahl, Maurice Merleau-Ponty, Michel Leiris, Patrick Waldberg, Pierre Klossowski, Raymond Aron, Raymond Queneau, Robert Mariolin, Roger Caillois, Taro Okamoto, Günther Anderson, Hannah Arendt.

⁹ Jean-Claude Milner nota due ragioni, una "pubblica" e l'altra più pertinente in quanto questione paradigmatica: Lacan "iper-strutturalista" per via dei suoi infami *Séminaires* che erano vere e proprie lezioni-performances pubbliche, ma anche e molto più importante per via della sua appropriazione della linguistica, dove il concetto di "significante" prende il sopravvento sull'assioma del "segno" saussuriano. Cfr. Jean-Claude Milner, *Il periplo strutturale: figure e paradigma* (2002), a cura di Barbara Chitussi, Mimesis, Milano-Udine 2009.

¹⁰ J.-L. Nancy, *Le remarque spéculatif*, cit., p. 58.

¹¹ Seguendo Marx, che è stato indubbiamente il primo a fare una critica della *Aufhebung* di Hegel in maniera appropriativa - come per esempio nel *Manifesto Comunista* dove parla dell'«abolizione della proprietà privata» (*Aufhebung des Privateigentums*) e della rivoluzione comunista come «vera riconciliazione» che contrasta quella supposta «falsa» di Hegel (cfr. Karl Marx, *Il manifesto comunista*, Marxist Internet Archive 1848) - Lenin mette in risalto il paradosso interno al termine di *Aufhebung*, che non può essere sottoposto al suo stesso processo di «abolizione» tramite la questione della traduzione del termine in russo (cfr. Lenin, *Philosophical Notebooks* vol. 38, Progress Publishers, Mosca 1969).

E questa lotta per “uscire” - una ossessione quasi nevrotica nel tentativo di trovare una via di fuga dalla “caverna filosofica” platonica in generale e dal sistema di Hegel in particolare, che coincide con il cercare un’uscita dall’ideologia capitalista del dopoguerra europeo - è uno dei segni distintivi dello strutturalismo francese. In questa lotta, ognuno degli autori ha proposto la propria soluzione - o almeno un concetto di soluzione - al problema (*révolution, événement, déconstruction, inconscient*, etc.).¹² Incluso lo stesso Nancy, che a un certo punto dello sviluppo del proprio pensiero filosofico ha giocato il tutto per tutto con il concetto di *corpus*, inteso non semplicemente come un corpo fisico o biologico, opposto all’anima o al pensiero, ma come un punto di partenza che permette di pensare il concetto in contatto con la corporeità stessa - la “corporeità” del concetto stesso - dove il concetto diventa corporeo e dove non ci può essere corpo senza un discorso del corpo, senza una concettualizzazione del corpo, e come la lunga tradizione europea dimostra già di per sé stessa, a partire dalla cultura del piacere dei Greci e dei Romani, cancellata dalla repressione della sessualità sotto il Cristianesimo, rinata durante il Rinascimento e la estetizzazione artistica del corpo... fino al ventesimo secolo, a partire dalla controversa rivoluzione sessuale, che ha connesso vari fenomeni, dalla linguistica alla psicoanalisi, dalla rivoluzione alla emancipazione.

IL CORPO, DUNQUE

Il corpo, o meglio, il concetto del “corpo” è stato sicuramente uno dei termini principali nella tradizione francese strutturalista - che si è appoggiata alla fenomenologia tedesca dall’altra parte del Reno per opporsi alla filosofia anglosassone dall’altra parte della Manica - dove troviamo una serie di autori che “riscoprono” il corpo come questione filosofica centrale per un pensiero attuale.

Nello stesso periodo in cui nascono la psicoanalisi di Freud e la linguistica di Saussure, Husserl fonda la fenomenologia come “ritorno alle cose stesse” tramite il metodo della “riduzione trascendentale” operando sulla tradizionale distinzione cartesiana di “anima” e “corpo”, riconcettualizzandoli in “ego trascendentale” ed “ego corporeo”.¹³ Sulla stessa linea, Heidegger ha sviluppato il concetto di *Dasein* (“esserci”) in relazione alla “domanda dimenticata dell’essere” che ha permesso, tra l’altro, di riporre la relazione tra l’uomo, il proprio corpo e gli oggetti corporei come questione di un possibile “incontro autentico con il mondo”.¹⁴ E così come è stato soprattutto Jean-Paul Sartre a introdurre la fenomenologia tedesca nella filosofia

¹² Cfr. J.-C. Milner, *Il periplo strutturale*, cit.

¹³ Cfr. Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), a cura di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino 2002.

¹⁴ Cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo* (1927), a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 1996.

francese, insistendo sulla “precedenza dell’esistenza rispetto all’essenza” (da cui il nome di “esistenzialismo”),¹⁵ Maurice Merleau-Ponty è stato colui il quale ha definitivamente messo in primo piano la questione del corpo e dei sensi tramite la sua “fenomenologia della percezione”,¹⁶ e in particolare tramite il successivo concetto di “carne del mondo”.¹⁷ Un ultimo autore che va necessariamente menzionato per tracciare la via che conduce al pensiero di Nancy, è Emmanuel Levinas con il concetto di “Altro”, con il quale – “altro” o “Altro” che sia – il soggetto può entrare autenticamente in contatto – un contatto che è sempre “etica” – solo tramite “una carezza”, ossia una “sensibilità” che, nel contatto, “trascende il sensibile”.¹⁸ Ecco dunque, in estrema sintesi, il percorso filosofico che conduce alla filosofia del corpo di Nancy e, di conseguenza, come mostreremo tra breve, anche alla questione del tocco.

Corpus è un esperimento filosofico e linguistico volto a pensare il corpo; qui, da principio, Nancy evoca una pluralità di significati: *corpus* come corpo, come corpo al singolare e come corpi al plurale, come qualunque corpo, ma anche questo corpo qua, e da ultimo infinitamente più e infinitamente meno che un corpo qualunque, come per esempio i corpi degli atomi (*corpora*), un *corpus* di testi o opere artistiche, un *corpus* militare ecc.: “Il *corpo*: ecco come l’abbiamo inventato. Chi altri al mondo lo conosce?”¹⁹ Il corpo è qualcosa che “noi”, gli occidentali, abbiamo inventato così come abbiamo inventato “l’anima”, lo “spirito” ecc., o affermando il primo contro l’ultimo (come Platone ha fatto con la distinzione tra l’anima e il corpo), oppure riaffermando il secondo contro il primo (come Nietzsche ha fatto rovesciando il rapporto tra il corpo e l’anima). In ogni caso manchiamo il punto essenziale se semplicemente affermiamo o l’uno o l’altra, il corpo o l’anima l’uno contro l’altra, così come rischiamo di mancarlo se affermiamo una pluralità di significati del corpo contro una concezione unica e unificante, o addirittura se, al contrario, affermiamo un corpo unico, per esempio evocando il *corpus Christi* e il *hoc est enim corpus meum* con il quale Nancy comincia il suo saggio sul corpo.

La saturazione linguistica del corpo fenomenologico ha uno scopo ben preciso: destituire l’immediatezza del corpo, mostrare come il corpo *pesa* sì, ma come cosa che *pensa* – per evocare un gioco di parole che Nancy ama e che funziona anche in italiano tra il *peser* e il *penser* francese, il “pesare” e il “pensare” – e non semplicemente come qualcosa di biologico o fisico e dunque di opposto allo spirito o al

¹⁵ Jean-Paul Sartre, *L’Essere e il Nulla* (1943), traduzione di Giuseppe Del Bo, a cura di F. Fergani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2014.

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione* (1945), trad. Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2003.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, (1964), trad. Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 1993.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sul exteriorità* (1961), traduzione di Adriano del Asta, Jaca Book, Milano 1980

¹⁹ J.-L. Nancy, *Corpus* (1992), a cura di Antonella Moscati, Cronopio, Napoli 1995, p. 8.

pensiero: “Il corpo è la certezza sconvolta, messa in frantumi. Niente di più proprio, niente di più estraneo al nostro vecchio mondo.”²⁰ Un corpo proprio, un corpo straniero, *étrange corps étrangers* o *strani corpi stranieri*, nel pensiero di Nancy significa che il corpo non è qualcosa di dato, di chiaro, di familiare, ma piuttosto qualcosa di strano e di estraneo, “‘il corpo’ è la nostra angoscia messa a nudo!”²¹ Il nostro corpo è la nostra angoscia denudata – “Come siamo nudi!” grida a un certo punto del testo – proprio quando vogliamo affermare il corpo contro il significato, l’ideologia, la religione; per esempio mettendoci a nudo, mostrando il nostro corpo fino al punto in cui l’esibizionismo combacia con il voyerismo, e tutt’e due con la “pornoscopia”. Serve davvero menzionare a questo riguardo, e per fornire esempi per così dire “plastici”, *Facebook*, *Instagram*, *Tweeter*, *Tik-Tok*, *Tinder* e gli altri social media pornoscopici della nostra “angoscia denudata”?

Dunque, se non possiamo arrivare al corpo mediante semplici opposizioni che coinvolgono l’anima o lo spirito o il pensiero (come Descartes e come molti altri, seguendolo, hanno fatto, allora come possiamo arrivare a toccare quel che è corporeo nel corpo stesso? Ed ecco la proposta di Nancy: il corpo non è mai stato identico a sé stesso, perché è sempre stato fuori di sé, e l’anima o lo spirito o il pensiero sono solo modi nei quali il corpo sta o va fuori di sé stesso; lo spirito, dunque, è questo fuori-di-sé del corpo stesso, ma non semplicemente come qualcosa di esterno, semplicemente come qualcosa di strano o estraneo, ma come un qualcosa di inerente al corpo stesso. E il punto principale dell’argomento è che si può ritornare a sé stessi, che si può ritrovare sé stessi solo tramite questa esperienza di un altro corpo che passa da una simile exteriorizzazione. Ed è qua che non possiamo non pensare a *L’intruso*, in cui Nancy descrive l’esperienza del trapianto di cuore come una simile exteriorizzazione del corpo: “Di chi è questo cuore che mi batte in petto?”

Questa realizzazione del corpo tramite l’altro, tramite un altro corpo, tramite il corpo dell’altro – e tramite la sua propria alterità – non ha modo di abolire l’esteriorità della propria esperienza: non c’è nessuna *Aufhebung* possibile del corpo nel concetto ed è proprio per questo motivo che il corpo, in ultima analisi e per dirla in termini strutturali, è lo stesso che il processo di *Aufhebung*: il corpo come personificazione della *Aufhebung*.

INTERMEZZO

Se diciamo che il corpo incontra un altro corpo, o più precisamente che il corpo incontra il proprio altro come sé stesso, diciamo immediatamente “sessualità”, di-

²⁰ Ivi, p. 9.

²¹ Ivi, p. 10.

ciamo che il corpo è marcato dalla “differenza sessuale” tramite l’incisione del “significante”, che è proprio l’oggetto del saggio di Nancy su Lacan, rivisitato qualche anno dopo, in occasione del centenario della nascita di Lacan, nel 2001, con il titolo *L’‘il y a’ du rapport sexuel (Il ‘c’è’ del rapporto sessuale)*.²²

In questo testo l’accento viene messo sulla questione dell’“il y a’, il ‘c’è’ del rapporto sessuale stesso: “La differenza dei sessi non è la differenza tra due o più cose, di cui ciascuna sussisterebbe di per sé in quanto ‘una’ (*un* sesso): non è né come una differenza di specie, né come una differenza di individui, né come una differenza di natura, né come una differenza di grado. È la differenza *del* sesso, in quanto questo differisce da sé. Il sesso è, per ogni vivente sessuato e sotto ogni aspetto, l’ente che differisce da sé (*différent de soi*): differisce in quanto si differenzia secondo i gradienti molteplici e le fasi intricate denotate con ‘maschile/femminile’, ‘omo/etero’, ‘attivo/passivo ecc., e differisce in quanto la specie vi demoltiplica indefinitamente le singolarità dei suoi ‘rappresentanti’.”²³ Il *différer* di Nancy fa eco alla logica della *différance* di Derrida: il sesso è, allo stesso tempo, ciò che è differenziato e ciò che attua la differenziazione, una differenza che anticipa le proprie differenziazioni, il principio di differenziazione, la differenziazione stessa ancora prima di arrivare ai suoi elementi differenziali. Il problema è – e ed è qui che Nancy segue più Lacan che Derrida – che il principio di differenziazione è già da sempre marcato con la differenza sessuale, “sessualizzato” per così dire, in quanto la “sessualità” è precisamente il nome della differenza per eccellenza: “Il sessuale non è una specie del genere rapporto, piuttosto il rapporto ha nel sessuale la sua estensione o la sua esposizione integrale. Potrei dire: il sessuale rapporta quel che ne è del rapporto, ma il suo rapporto – il suo bilancio e il suo racconto – non si totalizza né si conclude.”²⁴ Ancora una volta possiamo vedere che c’è una equivalenza strutturale tra il corpo, che funziona da personificazione dell’impossibilità di una *Aufhebung* concettuale, e la sessualità che marca il corpo con questa impossibilità, essa stessa, in ultima analisi, la ragione per cui l’*‘il y a du...’* deve essere supplemento e pensato tramite la sua controparte molto più scandalosa della tesi di Lacan: “il n’y a pas du rapport sexuel” (“non c’è rapporto sessuale”).

Come possiamo, dunque, parlare o scrivere di questo corpo sessualizzato che non può essere *aufgehoben* in un concetto? Questo è precisamente quello che *Corpus*, come esperimento linguistico e filosofico di pensare il corpo, cerca di fare; o meglio, come spiega lo stesso Nancy: “Scrivere non *del* corpo, ma il corpo stesso [*Soit à écrire, non pas du corps, mais le corps même*]. Non la corporeità, ma il corpo. [*Non pas la corporéité, mais le corps*]. Non i segni, le immagini, le cifre del corpo, ma ancora il corpo [*Non pas les signes, les images, les chiffres du corps, mais*

²² Cfr. Id., *Il “c’è” del rapporto sessuale* (2000), trad. di Graziella Berto, SE, Milano 2002.

²³ Ivi, pp. 31-32.

²⁴ Ivi, p. 28.

encore le corps].”²⁵ Tutto questo scrivere *del* corpo era, per Nancy, il “programma del modernismo”, ma oggi “non abbiamo più un programma”, solo programmi televisivi, nei quali uno guarda una moltitudine di corpi – vivi e morti che siano – e da dove emerge “una necessità, una urgenza”, che domanda lo “scrivere del corpo”: “In questo modo, di nuovo, il corpo è sul limite, all’estremità: viene da più lontano, l’orizzonte è la sua moltitudine che viene.”²⁶ E così come “il corpo è sul limite, all’estremità”, anche lo “scrivere il corpo” deve essere estremo: “Scrivere: toccare l’estremità” [*Écrire: toucher à l’extrémité*!]; e la questione di Nancy in questo senso riguarda proprio il tocco: “Come dunque giungere a toccare il corpo, invece di significarlo o di farlo significare [*Comment donc toucher au corps, au lieu de le signifier ou de le faire signifier*]?”²⁷ Come, dunque, “toccare il corpo” senza il significante, l’elemento cardine dello strutturalismo, della linguistica, della psicoanalisi?

La questione è chiara, critica, puntuale – la risposta un po’ meno, almeno da principio, quando Nancy ci offre una semplice opposizione tra “la lettera” (*la lettre*) di Lacan e “la scrittura” (*l’écriture*), che in verità occupano la stessa posizione strutturale: “Scrivere non è significare. La domanda era: come giungere a toccare il corpo [*comment toucher au corps*]?”²⁸ E certamente non si può rispondere a questa domanda come a una “domanda tecnica”, ma si deve precisare che quello che “continuamente accade nella scrittura” è proprio questo “giungere al corpo, toccare il corpo, *toccare* insomma” [*toucher au corps, toucher le corps, toucher enfin*].”²⁹ Ora, se la scrittura ha “il suo posto sul limite”, allora a essa “accade solo di *toccare*. Le accade di toccare del corpo (o meglio questo o quel corpo singolo) *con l’incorporeo* del ‘senso’ [*toucher le corps ... avec l’incorporel du ‘sens’*]; e di conseguenza rendere “*l’incorporeo toccante*, e il *senso* un tocco [*rendre l’incorporel touchant, ou de faire du sens une touche*].”³⁰ Dire in questo contesto che “scrivere” non è “significare” significa semplicemente dire che “Derrida non è Lacan”, anche se entrambi, nelle proprie teorie sulla scrittura e sul significante, hanno messo in risalto proprio il momento del “toccare” (lo scrivere che tocca il significato nel primo e il significante che ha effetti materiali sul corpo nel secondo), così come viene ripreso da Nancy intorno alla questione del “toccare il limite”: “Forse non succede proprio *nella* scrittura”, ma “sul confine, sul limite, sul bordo, sul punto estremo della scrittura non succede che questo”; e se “la scrittura ha il suo luogo sul limite” allora alla scrittura stessa “non succede niente se non il *tocco*”, chiudendo con il doppio nodo del tocco che rende “l’incorporeo del senso” tangibile – insomma: un tocco.

²⁵ Id., *Corpus*, cit., p. 12.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 13.

Il tocco, come possiamo vedere, è la risposta implicita di Nancy sia a Derrida che a Lacan, almeno per quanto riguarda la relazione del linguaggio con il corpo, ed è forse proprio per questo che ritorna su questa questione anche nelle altre sue opere, dove gioca sul doppio significato della parola francese *sens*, che funziona anche in italiano: il *senso* e, allo stesso tempo, il “senso” come qualcosa che appartiene al corpo sensibile, e dall'altra significa il significato stesso, e dove proprio il tocco tocca tutt'e due i significati e li fa combaciare.

TOCCARE

Nell'anno 2000, al giro del secolo e del millennio, Derrida pubblica il suo saggio intitolato *Le toucher: Jean-Luc Nancy* (*Toccare: Jean-Luc Nancy*), dedicato proprio alla filosofia del tocco di Nancy che Derrida giustamente, a mio giudizio, definisce “il più grande filosofo del tocco”.

È per una felice coincidenza storica che la traduzione inglese del libro di Derrida *On Touching* (*Sul Toccare*) è uscita nello stesso anno del volume intitolato *The Book of Touch* (*Il libro del tocco*) di Constance Classen, cioè nel 2005, un anno che può marcare la nascita degli *haptic studies* (*studi aptici*), una disciplina emergente che tratta il tocco da un punto di vista interdisciplinare combinando antropologia, sociologia, culturologia... ma in primo luogo la filosofia e la sua lunga storia nel pensare i sensi, dove però il tocco è stato quasi sempre sottomesso ai sensi “più teoretici” (Hegel) della vista e dell'udito, come dimostrano, tra l'altro, i termini di *theoria* greca o la *vox* della coscienza cristiana.

Quanto riguarda la seconda linea: molti degli autori del *Book of Touch* si sono specializzati nella questione del tocco sia tramite articoli che monografie (come per esempio Mark Paterson con il suo *The Senses of Touch* (*I sensi del tocco*)), sia edizioni speciali di riviste accademiche (come David Howes con il numero speciale della *The Senses and Society* (*I sensi e la società*) intitolato *Re-mediating Touch* (*Re-mediazione del tocco*)). È importante osservare che quasi tutti gli autori contemporanei degli “studi sul tocco” tendono a usare una prospettiva fenomenologica che mette in secondo piano quella linguistica, pur senza trascurarla del tutto. In particolare, dal *Book of Touch* di Classen fino a *The Senses of Touch* di Paterson, la questione della lingua non è assente e tutti i contributi stabiliscono determinate connessioni significative tra “il toccare e il parlare” (con temi come: il toccare corporeo quale forma di comunicazione, le differenze linguistiche del verbo “toccare” in varie culture, etc.);³¹ quello che però manca è un dialogo epistemologico tra lo strutturalismo linguistico francese e gli *haptic studies* angloamericani che metta in risalto la speciale connessione tra gli studi del tocco e gli studi del linguaggio, una

³¹ Cfr. Constance Classen, *The Book of Touch*, Berg, Oxford 2005; Mark Paterson, *The Senses of Touch*, Berg, New York & London 2007.

questione che non può essere risolta, almeno a mio avviso, se non tramite una mediazione filosofica.³²

Cercheremo qui di seguire e approfondire la prima di queste due linee, precisandone i contenuti a partire da Derrida, che ha pubblicato *Le toucher* nel 2000 quale rielaborazione di un testo pubblicato negli anni novanta con il titolo inglese di *On the Work of Jean-Luc Nancy (Sull'opera di Jean-Luc Nancy)*, posto a introduzione di un numero speciale del *Journal of Modern Critical Theory* dedicato proprio a Nancy. Né è privo di interesse il fatto che l'interpretazione derridiana dell'opera di Nancy in quanto prima vera e propria filosofia del tocco sia uscita ancora prima che lo stesso Nancy abbia esplicitamente formulato una filosofia del tocco, che trapelava bensì dai suoi lavori precedenti, ma solo in maniera implicita, ed è stata messo in risalto solo successivamente, a cominciare dal 2003, con la pubblicazione di *Noli me tangere*,³³ che va inteso anche come risposta filosofica a Derrida.

Così come *Corpus* comincia con il *hoc est enim corpus meum* cristiano, *Noli me tangere* comincia con il corpo di Gesù Cristo dopo la resurrezione, come è narrato nel *Nuovo testamento*, molto più precisamente nella scena descritta in “L'apparizione a Maria di Magdala” del Vangelo di Giovanni (Giovanni 20:1-18):

Nel giorno dopo il sabato, Maria di Magdala si recò al sepolcro di buon mattino, quand'era ancora buio, e vide che la pietra era stata ribaltata dal sepolcro. ² Corse allora e andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava, e disse loro: “Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!” ³ Uscì allora Simon Pietro insieme all'altro discepolo, e si recarono al sepolcro. ⁴ Correavano insieme tutti e due, ma l'altro discepolo corse più veloce di Pietro e giunse per primo al sepolcro. ⁵ Chinatosi, vide le bende per terra, ma non entrò. ⁶ Giunse intanto anche Simon Pietro che lo seguiva ed entrò nel sepolcro e vide le bende per terra, ⁷ e il sudario, che gli era stato posto sul capo, non per terra con le bende, ma piegato in un luogo a parte.⁸ Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e vide e credette. ⁹ Non avevano infatti ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti. ¹⁰ I discepoli intanto se ne tornarono di nuovo a casa.¹¹ Maria invece stava all'esterno vicino al sepolcro e piangeva. Mentre piangeva, si chinò verso il sepolcro ¹² e vide due angeli in bianche vesti, seduti l'uno dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù. ¹³ Ed essi le dissero: “Donna, perché piangi?” Rispose loro: “Hanno portato via il mio Signore e non so dove lo hanno posto.” ¹⁴ Detto questo, si voltò indietro e

³² All'interno di del progetto intitolato *Jezik dotika: lingvistične perspektive v haptičnih študijah (Il linguaggio del tocco: prospettive linguistiche negli studi del tocco)*, finanziato dal *European Research Council* e dalla *Agenzia nazionale di ricerca della repubblica di Slovenia*, abbiamo cercato di sormontare questo divario; i risultati della nostra ricerca sono stati pubblicati in *Language of Touch: Philosophical Examination in Linguistics and Haptic Studies (Il linguaggio del tocco: esaminazioni filosofiche della linguistica e degli studi sul tocco)*, curato da Mirt Komel, Bloomsberry press, London 2019.

³³ Cfr. Id., *Noli me tangere: Saggio sul levarsi del corpo* (2003), trad. di Franco Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

vide Gesù che stava lì in piedi; ma non sapeva che era Gesù. ¹⁵ Le disse Gesù: “Donna, perché piangi? Chi cerchi?” Essa, pensando che fosse il custode del giardino, gli disse: “Signore, se l’hai portato via tu, dimmi dove lo hai posto e io andrò a prenderlo.”¹⁶ Gesù le disse: “Maria!” Essa allora, voltatasi verso di lui, gli disse in ebraico: “Rabbuni!”, che significa: “Maestro!” ¹⁷ Gesù le disse: “Non mi trattenero, perché non sono ancora salito al Padre; ma va’ dai miei fratelli e di loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro.”¹⁸

È importantissimo notare già dal principio che questa scena ha ricevuto un nome proprio - *Noli me tangere* - il cui uso storico e contemporaneo nelle arti e nella dottrina cristiana può essere considerato alla pari delle sue controparti più famose come *L’ultima cena* o *La crocefissione*. Ma Nancy ne fa un uso diverso: la sua analisi filosofica del *Noli me tangere* fa parte del progetto derridiano più ampio della “decostruzione del cristianesimo”, un movimento “di analisi” e allo stesso tempo “di trasposizione, accompagnata da una trasformazione” del problema teologico del corpo di Cristo che si rivolge al tocco per operare una certa “secolarizzazione” di tale questione.³⁴

Una riappropriazione che si può operare partendo, come Nancy ha fatto, da un trattamento dello stesso motivo già da prima che la religione cristiana abbia avuto avvento, come per esempio nell’*Edipo a Colono* di Sofocle, dove un momento prima della apoteosi del vecchio e ormai cieco re Edipo, il tragico eroe parla così alle sue figlie Antigone e Ismene: “O figlie, seguitemi; incredibile guida sono a mia volta per voi, come voi foste al padre. Venite, e non toccatemi.”³⁵ Ma c’è una differenza importante tra il testo di Sofocle e quello di Giovanni che Nancy non manca di sottolineare: nella frase in greco di Gesù, μή μου ἅπτου, troviamo il verbo ἅπτειν, che significa allo stesso tempo sia “toccare” che “trattenere”, mentre nell’appello di Edipo è usato il verbo ψαύω, che significa “toccare” nel senso di “sfregiare” o persino “danneggiare”. Il problema maggiore della traduzione latina della Bibbia, che è stata difatti il riferimento principale per la circolazione del motivo del *Noli me tangere*, è che trasforma il μή μου ἅπτου greco nel *noli me tangere*, nel senso unilaterale del verbo *tango*, che oramai significa solo “toccare” nel senso fisico del termine.

Ed è qui che Nancy capovolge il rapporto: non è la dottrina Cristiana a delimitare il concetto del tocco, ma è invece il tocco stesso a estendere la questione cristiana del (non-)toccare - un punto che è reso evidente da una serie di esempi secolari che portano il nome di *Noli me tangere*: oltre a una moltitudine di esempi di pittura classica dal medioevo al rinascimento (da Tintoretto a Caravaggio) vanno menzionati un poema di Wyatt dedicato ad Anna Boleyn, un pezzo teatrale di Phillippin Jose Rizal, reso anche in forma di musical, varie installazioni artistiche (Arman,

³⁴ Ivi, p. 10 nota.

³⁵ Sofocle, *Edipo a Colono*, in *Tragici greci*, a cura di Raffaele Cantarella, Mondadori, Milano 1992, p. 275.

Seyed Alavi, Sam Taylor Wood ecc.), un libro sugli abusi sessuali scritto sotto lo pseudonimo di Marie L., un film di Jacques Rivette intitolato *Out 1: Noli me tangere*, ma anche una forma di tumore che non deve essere toccato se non è impossibile operarlo, una specie di *impatiens* che perde i semi se la si tocca, una specie di gatti che preferiscono non essere toccati e così via.

Tutti questi esempi, che portano il nome di *Noli me tangere*, certamente mostrano la questione del tocco come un problema la cui soluzione principale si mostra come una proibizione del toccare, come un non-toccare. Ma un altro esempio potrebbe funzionare come una sorta di negativo perfetto di quello trattato da Nancy, cioè la scena dello stesso Vangelo di Giovanni immediatamente successiva, dove troviamo Gesù alle prese con Tommaso (Giovanni 20:24-29):

Tommaso, uno dei Dodici, chiamato Didimo, non era con loro quando venne Gesù. ²⁵ Gli dissero allora gli altri discepoli: “Abbiamo visto il Signore!”. Ma egli disse loro: “Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò”. ²⁶ Otto giorni dopo i discepoli erano di nuovo in casa e c'era con loro anche Tommaso. Venne Gesù, a porte chiuse, si fermò in mezzo a loro e disse: “Pace a voi!”. ²⁷ Poi disse a Tommaso: “Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente!” ²⁸ Rispose Tommaso: “Mio Signore e mio Dio!” ²⁹ Gesù gli disse: “Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno!”

Se contrapponiamo la scena della “Maddalena” a questa con “l’Incredulo”, vediamo che in esse si esprimono due tendenze opposte riguardo alla questione del tocco. Nella prima con Maria di Magdala, un desiderio di dissolvere il dubbio sensoriale tramite un tocco che figura come un gesto e una frase, che sono esse stesse “toccanti”, nel senso che il “Non toccarmi!” opera una sostituzione del tocco fisico con quello linguistico, che dà garanzia alla fede (come per dire: “Non toccarmi, ma credimi!”). Nella seconda, con Tommaso, succede proprio il contrario, sicché il vuoto del dubbio di Tommaso è articolato linguisticamente, e in questa situazione è proprio il desiderio di Cristo a guidare il dito dell’incredulo nel vuoto del proprio costato, cosicché la fede è data dal muto silenzio del tocco (come per dire: “Toccare per credere!”). Non è un caso che entrambe le scene compaiono nella iconografia religiosa, nella pittura del Rinascimento, in pezzi teatrali, film e così via, perché non solo fungono da rappresentanti emblematici della fede e del dubbio, che si scontrano sul terreno dei sensi e del sensibile, ma perché funzionano anche come allegorie di una certa fragilità della certezza dei sensi in rapporto col linguaggio: nella scena con la “Maddalena” il tocco è fermato come provocatore di dubbio, mentre il linguaggio, qui identico con la frase *Noli me tangere*, opera come garante di certezza - mentre nella scena con “L’incredulo” è proprio il tocco a funzionare da supplemento al dubbio articolato tramite il linguaggio.

Ed è proprio per questo speciale rapporto tra il toccare e il linguaggio che Nancy può dire che la frase (la massima? l’imperativo?) “Non toccarmi!” - in qualunque

linguaggio la articoliamo, dall'originale greco del μή μου ἄπτου al latino *Noli me tangere* e fino al francese “Ne me touche pas!” o all'inglese “Do not touch me!” - tocca il punto sensibile del tocco stesso: “Per dirla in una parola e con un gioco di parole - difficile da evitare - ‘non toccarmi’ è una frase che tocca, che non può non toccare [*ne me touche pas’ est une phrase qui touche, qui ne peut pas ne pas toucher*], anche quando si trovi isolata da ogni contesto” (e il contesto in questo caso è, giustamente, religioso); ancor di più, la frase “enuncia qualcosa intorno al toccare in generale, o tocca il punto sensibile del toccare [*énonce quelque chose du toucher en général ou elle touche au point sensible du toucher*]: quel punto sensibile che il toccare costituisce per eccellenza (è ‘il’ punto, insomma, del sensibile) e che forma in esso il suo punto sensibile”; ed è precisamente qui, su questo punto, che “il toccare non tocca, non deve toccare per esercitare il suo tocco (la sua arte, il suo tatto, la sua grazia) [*Or ce point est précisément le point où le toucher ne touche pas, ne doit pas toucher pour exercer sa touche*], il punto dove “lo spazio privo di dimensione che separa ciò che il toccare accosta, la linea che divide il toccare dal toccato e dunque il tocco da se stesso [*le point ou l’espace sans dimension qui sépare ce que le toucher rassemble, la ligne qui écarte le toucher du touché et donc la touche d’elle-même*].”³⁶ Questo punto, dove il tocco non deve toccare se vuole esercitare il proprio potere (o meglio: la sua “arte, tatto, grazia”), e allo stesso tempo il punto dove il soggetto attivo del toccare si distingue dall’oggetto toccato, è dunque, come conclude Nancy, dove il tocco si divide “da se stesso” - o per dirla altrimenti: il tocco, che si divide “da se stesso”, è un tocco che delimita il soggetto dall’oggetto ma, ancor di più, è la stessa linea che separa, per così dire, il toccabile dall’intoccabile. Ed è proprio perciò che il tocco, quale punto sensibile della sensibilità stessa, fa senso e rende il senso - di per sé intoccabile, così come tra l’altro la verità - palpabile, tangibile.

La tecnologia odierna, inclusi i cosiddetti *social*, promette maggiore vicinanza e maggiore contatto (“con-tatto”) - pensiamo alla *touch-technology* dei telefonini, dei laptop, dei tablet... in combinazione con appunto i “social” - mentre ciò che produce in realtà è sempre più alienazione, più distanza, più distacco (e così i *social* si rivelano, in verità, veri e propri “anti-*social*”). Più si procede alla smaterializzazione del mondo e alla riduzione delle distanze, più distanza in realtà si crea e più viene meno quel contatto che solo il tocco può darci. Insistere sull’esperienza del tocco - come esperienza dell’intoccabile senso del tocco che è allo stesso tempo il tangibile senso del senso - può, adesso più che mai, mostrarci una via d’uscita dalla progressiva digitalizzazione e virtualizzazione, che si rivelano essere altrettante mortificazioni del senso del tatto. Può, insomma, continuare a “fare senso” in un mondo che sembra destinato all’insensato e all’insensibile. Ed è proprio questa la ragione ultima del senso del tatto in ambedue i significati della parola “senso”.

³⁶ J.-L. Nancy, *Noli me tangere*, cit., p. 24.