

Paolo Vernagione Berardi

Corpi che non contano
Sul malinteso del corpo in Hegel



Sicuramente corpi?

Alla metà del XVIII secolo circa il corpo emerge come esperienza. Esperienza della soluzione dall'anima mortale; esperienza del discorso del corpo; esperienza del primato dello spirito.

Non che il rovesciarsi dell'antica immagine del corpo come prigioniero dell'anima venga ripreso; si tratta piuttosto di una dinamica che fluidifica la gerarchia dell'ordinamento razionale del cosmo nella prevalenza naturale della materia corporea che l'anatomia aveva anticipato. Ciò che correva lungo la verticale che dalla terra si innalza al cielo, si dispone nella spazialità orizzontale che i corpi occupano e producono: spazialità quotidiana dei commerci marittimi, delle tecnologie di governo e dei sentimenti; spazialità dell'uso sociale del sesso, della nomina del corpo, dei suoi umori e delle malattie.

Della morte inoltre, che inizia ad essere analizzata, studiata, discussa e medicalizzata in base alla costituzione corporea. Così il pensiero dello spirito implicherà sempre più il pensiero del corpo e sempre più, nella transizione dal razionalismo di Cartesio all'idealismo di Kant la rappresentazione del corpo come macchina astratta cede il posto ad un'analisi del comportamento che, nell'*Antropologia pragmatica*, apre il campo delle scienze umane.

Come Foucault notava, nel testo kantiano che accompagna l'intera opera critica campeggia la differenza tra l'anima (*Seele*) e lo spirito (*Gemut*), differenza che, nella costanza del carattere, eccede e identifica allo stesso tempo la facoltà individuale e l'esposizione alla caratteristica di specie.

Per questo cambiamento di posizione del corpo, dell' 'io' e della coscienza, si costituisce un sapere dell'uomo come composizione delle facoltà che dà luogo al soggetto, e che nella *Fenomenologia dello spirito* ne costituisce la scienza. La coscienza singola sarà l'identità dell'io che accede progressivamente allo Spirito nel processo dialettico in cui acquisisce determinatezza, e anche il campo di sapere in cui si costituisce il negativo della coscienza.

L'identità scissa di realtà e ragione che la delimita e la riproduce è la certezza di sé che dilagava nella forza dell'intelletto. Nell'organizzazione sistematica di sé e del sapere, il corpo è presupposto – ma non come un fondamento a cui ricorrere per dimostrare l'esperienza della coscienza, – bensì come un'ipotesi non necessaria, dal momento che può essere spiegata in ragione dell'esistenza del sapere vero della coscienza.

Jean Luc Nancy, nell'importante studio, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, nota che il soggetto in Hegel è «colui che dissolve ogni sostanza – ogni istanza già data, prima o ultima, fondatrice o finale. Il lettore di Hegel che non ha capito questo non ha capito nulla: ha surrettiziamente presupposto una nozione ideologica – non filosofica, individualista, egotista e “liberale” del “soggetto” – oppure una nozione – non meno ideologica – “comunitarista”, nazionalista o imperialista.» (Nancy 1998).

Ciò perché lo spirito «non è qualcosa che è in quiete, ma è piuttosto l'assolutamente inquieto...» (*Id.*). La prima conseguenza di questa determinazione è che il sapere non è una rappresentazione, ma un'esposizione: la cosa è là, è questa cosa, ed è negazione delle altre «e negata a sua volta da loro» (*Id.*). La cosa non c'è più, c'è la contingenza di essa e del sapere. La determinatezza della cosa essendo il suo divenire, è «il distaccarsi della cosa dalla sua determinazione» (*Id.*).

La seconda negazione, radicale, è l'abisso del fondamento: «Il *Grund* hegeliano non è il fondamento...E' il fondo nel quale si sprofonda e si precipita, si va a fondo». La terza negazione è lo Spirito, che è «...la vibrazione della materia nella materia stessa». Non separato dal corpo, esso è la separazione che non ha bisogno ancora di distacco, né che ne sia verificata la eventuale misura residua di attaccamento. Per ciò «Il rapporto...non sopraggiunge successivamente a delle singolarità già date, ma, con un unico e medesimo dono, si danno tanto le singolarità che il rapporto».

Il quarto elemento del negativo è l'assoluto che è l'incondizionato. Esso non è «una dimensione supplementare, eccedente o esorbitante...continuamente differita...di un ideale regno dei fini»; l'assoluto è esorbitante immediatamente, qui e ora, ed è per ciò pensato come tale, «come assoluzione, cioè come rottura dei legami, distacco e messa a nudo – non come assolutizzazione».

E' tragico questo insieme effettuale? Più che tragico, oltre il tragico, è la sua dismisura che tuttavia nella concretezza della vita dello Spirito è il presente, in cui il nome stesso di “soggetto” «è diventato il nome del proprio dileguare, o di un'aspirazione vuota e di un'agitazione vana, in cui respirano tuttavia gli ultimi aliti dello spirito».

A questo livello, cioè in questo tempo Nancy evoca il nichilismo: che in esso non si possa “agire”, né “produrre” è l'equivoco sovrano dei filosofi positivi; piuttosto, nel nichilismo e per il nichilismo, nel tramonto e nella forma di vita dello spirito al tramonto, è l'agire strumentale, l'“agire volenteroso”, l'azione organizzata in vista di un fine ad essere destituita.

E' l'azione del soggetto, la sua corporeità assoluta e opponibile ad altri corpi ad essere disattivata, – l'ordine del giorno del dominio nel governo della vita ad essere disdetto. A differenza del soggetto (corpo-schiavo o corpo-padrone che sia), lo spirito quando può e deve dire la morte, mentre dice « e proprio perché lo dice, pone che esso non ha la sua verità in quella cosa là, che sta di fronte a quelle altre cose là».

Qui l'autocoscienza si de-soggettiva. Il pensiero cioè il negativo, «parla un'altra lingua», una lingua che non è misteriosa; il pensiero è «parlare a contatto con la lingua e dire quel che la lingua non dice, il linguaggio stesso». L'autocoscienza lungi dall'essere un soggetto-padrone che si trova di fronte un'altra autocoscienza che potrebbe schiavizzare e così proseguire la scena del mondo a parti rovesciate, si rovescia in un non rapporto tra realtà e linguaggio. Il pensiero.

L'autocoscienza è un non soggetto; non una coscienza che ha acquisito il sapere di sé ma la figura della discorsività nel fondo pre-discorsivo del pensiero. «La lingua del pensiero è, infatti, l'esaurirsi del significato determinato». Perché il linguaggio è manifestazione, e l'autocoscienza è manifestazione del linguaggio, e allo stesso tempo è insignificanza dei nomi: padrone-servo nominano il linguaggio abolendo le figure che esso determina.

Judith Butler e Catherine Malabou in *Che tu sia il mio corpo*, dialogo organizzato e ricostruito in un testo, leggono la dialettica padrone-servo nella *Fenomenologia dello Spirito* supponendo la presenza del corpo, e attivano un'interpretazione della signoria nell'oscillazione di attaccamento e distacco.

Nell'ordine dialettico del sapere della coscienza, dopo *La vita psichica del potere* è giusto dunque che compaia “la vita corporea del sapere” incarnata in questo dialogo, nella doppia articolazione in cui sono convocate l'interpretazione esemplare di Hegel fatta da Kojève e la voce bataillana riportata da Derrida.

Ma in questa lettura è intessuto un confronto con la problematica foucaultiana del corpo per evidenziare eventuali somiglianze tra dialettica dell'autocoscienza e forme di soggettivazione. Judith Butler, importante interprete di Hegel, filosofa della *teoria queer* e attenta lettrice di Foucault, tenta qui di dare "corpo" al suo pensiero.

L'esempio filosofico prodotto intorno ai corpi del signore e del servo è mobilitato per ridurre l'antihegelismo di Foucault e scoprire un hegeliano profilo nascosto nel soggetto foucaultiano. Non può esserci, dicono Butler e Malabou, distacco assoluto, né può esserci puro attaccamento per e al corpo laddove l'appropriazione del lavoro del servo tramite il riconoscimento si rovescia nel distacco dell'autocoscienza servile dal godimento del signore tramite l'opera delle mani servili.

Ci sembra però che l'invenzione sia più utile a far quadrare il pensiero di Judith Butler che a restituire un testo "ventriloquo" come è nelle intenzioni delle filosofe.

L'incontro tra il preteso corpo autocosciente di Hegel e le pratiche di soggettivazione studiate da Foucault non c'è, per quanto si cerchi una convergenza di senso. Dall'intera manovra risulta invece l'irriducibile exteriorità delle rispettive mozioni. Per questo rileviamo non una differenza semplice di filosofia tra Hegel e Foucault, ma l'indice di un'altra genealogia che a partire da Nietzsche sovverte il discorso del soggetto.

Se il soggetto-filosofo Hegel (e il *corpus* hegeliano che ne deriva) è, con Nancy, colui che «vuole enunciare ciò che non si può enunciare»; il sé «è ciò che non si possiede e non si trattiene ciò che ha, insomma, il suo sé in questo "non": non-sussistenza, non sostanza, insorgenza, soggetto.» (*Id.*).

Sul piano genealogico il rifiuto foucaultiano della dialettica è l'istanza delle operazioni sul corpo che acquisiscono valore nel destituire il "discorso del corpo", del sesso, e delle posizioni di genere.

In una genealogia del non soggetto Foucault è l'incavo dell'enunciazione del soggetto. In secondo luogo il soggetto in Foucault produce ed è costituito dalle norme, e non esiste prima e al di qua, né come coscienza, né come sé, né come singolarità, – laddove in Hegel il sé è il procedere della coscienza di cui può farsi la fenomenologia, perché esiste già da sempre non solo come sostanza ma come soggetto, come sapere vero.

In terzo luogo, mentre la padronanza del corpo del servo in Hegel, e il rovesciamento dialettico delle figure, sono l'appropriazione, cioè il dominio, a partire da una scissione che è espropriazione, – in Foucault l'assoggettamento non è repressione come invece intende Malabou, e non "suppone la sconfessione del corpo".

Per Foucault le pratiche di soggettivazione che implicano la cura di sé non sono incentrate sulla dialettica del desiderio, e anzi disdicono la dialettica del lavoro e del godimento inerente alle posizioni rispettive del servo e del padrone. Fin dalla *Volontà di sapere*, la libertà dei corpi è possibile nell'abbandono del discorso del desiderio e della repressione in favore del piacere e della molteplice reversibilità delle "posizioni di corporeità" delle pratiche di piacere. Non è vero dunque che «la resistenza appare come un "distacco dai piaceri"», bnesì dal desiderio, dalla sua discorsività infinita e opprimente e dalla produzione discorsiva del "sesso".

Certo, Judith Butler ha argomentato nei suoi testi più incisivi che le forme di soggettivazione di cui Foucault ha tracciato l'archeologia possono rimandare l'eco del soggetto hegeliano. E l'interesse di Butler nel coniugare Hegel con Foucault si comprende alla luce delle ricerche sui "corpi docili" che sono parte dell'insorgenza femminista e hanno costituito il campo di elaborazione della *teoria queer* e delle lotte dei movimenti LGBTQ.

Uno degli acquis più importanti della teoria queer in *Gender trouble* (1990, *Questione di genere*), *Bodies That Matter* (1993, *Corpi che contano*), *The Psychic Life of Power* (1997, *La vita psichica del potere*), *Undoing Gender* (2004, *La disfatta del genere*), è la sovversione dell'appartenenza al genere che Butler dimostra essere la determinazione storico-culturale delle identità maschile e femminile e dell'eterosessualità.

La differenza di genere che rende conto dell'alterità femminile e della discriminazione operata dalla simbolica patriarcale, diviene dunque il momento performativo dell'identità. La revoca di questa identità contraffatta consiste nell'esibizione del non-rapporto tra sesso e genere. D'altra parte è il discorso della sessualità ad indicare nella differenza di genere la possibilità di accesso e sperimentazione dei piaceri del corpo lesbico e trans.

Tuttavia la ricerca foucauldiana sulle politiche del e sui corpi nella modernità capitalista rimane segnata da un radicale antihegelismo. In opposizione allo schema repressivo e alla dialettica di desiderio e godimento che Butler assume da Lacan per leggere la "coscienza infelice", Foucault scopre nelle pratiche di soggettivazione la produzione del sé e dei dispositivi di legittimazione della norma sessuale.

Dunque sorprende che Judith Butler, avendo elaborato l'istanza foucauldiana del corpo e del *genere*, voglia comporre Foucault con Hegel in nome e per conto del soggetto, della sua riproduzione e della sua voce, – della sua volontà e della sua azione filosofica ed etico-politica. Piuttosto, la ripresa 'queer' di quella traccia che Butler ha puntualmente e proficuamente rilevato, prosegue in direzione contraria rispetto alla dialettica del riconoscimento.

Ritorniamo al dialogo Butler-Malabou. Qui il corpo che in Hegel non parla viene fatto parlare e se ne definisce l'impossibile possibilità di "distacco" e di "liberazione". Ma se si vuol riesumare il corpo di Hegel si dovrebbe forse manovrare teoreticamente non in vista del ritorno di un corpo rimosso, bensì della presenza e della permanenza delle forze, dell'idea di forze in conflitto – della dialettica delle forze. Dalla potenza delle forze che si raccolgono nella separazione dipende infatti la sintesi nel sapere Assoluto.

Forse, nell'infinito come infinità delle forze Hegel acquista coscienza del corpo – cioè diviene una singolarità incorporando il negativo, divenendo questo negativo che cancella il corpo. Da qui due successioni. Una che sovverte l'ordine della corporeità sessuale, un'altra che segue le linee di forza in cui si realizza l'intelletto.

La prima successione è introdotta dal femminismo che mettendo in scena il dominio sessuale maschile trasforma l'assenza del corpo nel "corpo proprio". La seconda successione è l'Intelletto. Si tratta per un verso di rompere le continuità dialettiche del superamento, per cui la coscienza diviene autocoscienza; e per altro verso di "incarnare" l'autocoscienza in assenza di un corpo, – cioè di immaginare un corpo per un'autocoscienza.

Vediamo la prima operazione. In un testo magistrale, *Sputiamo su Hegel*, la grande teorica del femminismo e critica d'arte Carla Lonzi scrive: «Il rapporto hegeliano servo-padrone è un rapporto interno al mondo umano maschile, e ad esso si attaglia la dialettica nei termini esattamente dedotti dai presupposti della presa del potere...Far rientrare il problema femminile in una concezione di lotta servo-padrone quale è quella classista è un errore storico...Esaminiamo il rapporto donna-uomo in Hegel, il filosofo che ha visto nel servo il momento traente della storia: egli, più insidiosamente di altri, ha razionalizzato il potere patriarcale nella dialettica tra un principio divino femminile e un principio umano virile. Il primo presiede alla famiglia, il secondo alla comunità.» (Lonzi, 1970).

“Mentre la comunità si dà il suo sussistere solo distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza nell'autocoscienza universale, essa produce in ciò che opprime e che le è in pari tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore nemico.” (Hegel).

«La donna non oltrepassa lo stadio della soggettività: riconoscendosi nei congiunti e consanguinei essa resta immediatamente universale, le mancano le premesse per scindersi dall'ethos della famiglia e raggiungere l'autocoscienza forza dell'universalità per la quale l'uomo diventa cittadino. Quella condizione femminile che è il frutto dell'oppressione è indicata da Hegel come il movente dell'oppressione stessa: la differenza dei sessi viene a costituire la base naturale metafisica tanto della loro opposizione quanto della loro riunificazione...La *Fenomenologia dello Spirito* è una fenomenologia dello spirito patriarcale, incarnazione della divinità monoteista nel tempo. La donna vi appare come immagine il cui livello significante è un'ipotesi di altri.» (Lonzi, *id.*).

Tra padrone e servo non è dunque in realtà questione di corpi nè di dialettica, ma dell'emergenza del non-rapporto costitutivo del negativo. Il raccogliersi, il togliersi, il superare, l'abbandonare. La destituzione del maschile, cioè del rapporto padrone-servo e uomo-donna, è la destituzione del soggetto del sapere: «La deculturizzazione per la quale optiamo è la nostra azione. Essa non è una rivoluzione culturale che segue e integra la rivoluzione strutturale, non si basa sulla verifica a tutti i livelli di una ideologia, ma sulla mancanza della necessità ideologica...La donna non è in rapporto dialettico col mondo maschile. Le esigenze che essa viene chiarendo non implicano un'antitesi, ma un *muoversi su un altro piano.*» (*Id.*).

La seconda esperienza proviene dalla sezione della Coscienza nella *Fenomenologia dello Spirito*, laddove il passaggio dalla percezione all'Intelletto è forza. La forza è l'equivalente formale astratto del corpo, il vettore ma anche il mezzo attraverso cui la percezione diviene altro che materia sensibile. Certo le materie distinte che entrano in percezione per l'Intelletto possono non essere corpo, – e si sbaglierebbe ad identificarle in toto con la corporeità. Tuttavia la prova maggiore dell'autocoscienza come simil-corporeità risiede nella forza che essendo posta “come il mezzo di materie, questo esser-uno è ora un Altro da lei, ed essa ha questa sua essenza fuori di lei”.

L'Intelletto, luogo della forza, è astrazione del corpo. Ed è in quanto astrazione che si profilano le figure del padrone e del servo; perché alla Coscienza come tesi succede il suo negativo nelle figure dell'Autocoscienza esse si presentano in dialettica. Sono simulacri di corpi che si svelano dissolti.

L'astrazione dei corpi scopre infatti sostanze e soggetti. L'armamentario essenzialista ritorna per mostrare l'impossibilità del distacco assoluto, e questo falso movimento viene creduto perché al padrone e al servo sono attribuiti corpi veri ma non reali. Tuttavia la linea del corpo astratto costituisce

un ostacolo alla comprensione del corpo e, in subordine, ad una comprensione del testo di Hegel. Ciò accade perché il presupposto di *Che tu sia il mio corpo* è il “corpo proprio” elaborato dalla fenomenologia di Husserl e rielaborato da Merleau-Ponty.

La teoria del corpo proprio incarna però un’aporia da cui non si esce. Come osserva Giorgio Agamben in *L’uso dei corpi*, se il corpo proprio è donazione originaria nella fenomenologia di Husserl proseguita da Edith Stein, e, in quanto tale, è solo il “mio” corpo, – perché “sento” il corpo dell’altro distinto dal mio, e allo stesso tempo “vivente” come il mio? «Se alla percezione del corpo appartiene originariamente il carattere dell’esser mio, qual è la differenza tra la mano altrui, che in questo momento vedo e mi tocca, e la mia?...Cosa impedisce...di pensare che la mano altrui e la mia siano date cooriginariamente e che soltanto in un secondo tempo si produca la distinzione?» (Agamben, 2014).

Il corpo proprio è revocato laddove la percezione dell’altro è il sentire l’alterità come propria. In tal caso si tratterebbe di una situazione in cui «la coscienza sembra andare al di là di se stessa e distinguere un vissuto proprio dall’altrui diventa problematico». Il corpo proprio e la coscienza, con le rispettive operazioni del sentire e dell’essere riconosciuto regolano una dialettica dalla quale non c’è via di uscita.

Se però dal corpo proprio si ritorna al corpo in comune, al *comune* dei corpi, finemente elaborato da Nancy in *Corpus*, il corpo si scopre come materia vivente *scritta* nella morte. Fuori luogo del senso rispetto all’individualità spatio-temporale che lo identifica come “questo corpo, adesso”; fuori senso della spazialità, in ciò che il corpo è in quanto areale; fuori misura della *res extensa*, per il carattere di esposizione che lo spazia e lo profila tra gli altri corpi, – la corporeità per Nancy revoca il “corpo proprio” come effetto combinato di sensazioni, percezioni e conoscenze. E altrettanto fortemente disdice il senso comune intorno al corpo come corporeità recuperata di cui si può fare esperienza oltre la distinzione di psichico e fisico.

Infatti, se anche può divenire “proprio” nel senso di un riconoscimento che “incorpora” l’io, il corpo assume se stesso come un oggetto su cui si pretende esercitare un controllo totale e continuo. L’esperienza invece ci dice che quanto più cerchiamo il controllo sul corpo, la gestione assoluta e permanente del corpo, tanto più esso sfugge e occupa uno spazio diverso da quello della percezione.

Il corpo ci appare come la cosa più estranea, non solo nei bisogni fisiologici, nella nausea, nella vergogna o nella sindrome di Tourette, – anche nella gestualità quotidiana. (Agamben cit.). Il corpo è questa cosa sospesa tra appropriazione ed espropriazione. La corporeità, lungi dall’essere l’ “altro” della conoscenza che permane nella presunta intenzionalità di gesti e posture, è la continua dissoluzione del riconoscimento dell’autocoscienza che pretende di affermarsi subordinando un’altra autocoscienza.

Al disfacimento del «dispositivo ontologico aristotelico (di *zōè* e *bios*) che ha garantito per quasi due millenni la vita e la politica dell’occidente (Agamben, cit.), non si è infatti sostituito né il pensiero dell’essenza corporea come sostanza da cui dedurre l’esistenza, tantomeno una scienza vera che avrebbe pensato l’essere non solo come sostanza ma “anche come soggetto”.

Oggi la qualità sensibile e affettiva del corpo è elaborata dalle neuroscienze a partire dalla scoperta dei neuroni-specchio, la cui funzione è quella di “sentire” gli affetti di altri corpi. Sento miei il tuo dolore e la tua gioia. Il corpo in questione non è più l’oggetto di un’ontologia che ne fa una delle donazioni originarie dell’essere; è invece l’insieme delle connessioni neuronali prodotte da un sistema di

neurtrasmettitori.

Nel paradigma delle neuroscienze c'è la forma forse più avanzata e radicale dell'essere corpo come corporeità non materiale: come la forma attuale dell' *hoc enim corpus meum*, dell'evento dell'assoluto incorporeo in cui sono dissolti i movimenti del distacco e del riconoscimento.

In questa direzione la cosiddetta riduzione della facoltà di pensiero alla mente informazionale ripete la transustanziazione rovesciandola. Mentre infatti nell'eucarestia il corpo di Cristo si trasforma nel pane e nel vino all'interno dello spazio sacro, l'*apriori storico* bio-informazionale all'opera nelle cosiddette scienze della vita produce una conoscenza del corpo insostanziale e irriconoscibile.

Il paradigma computazionale che inizia la modernità archivia il corpo-sostanza in ragione del corpo-automatico. Leibniz che riprende la problematica cartesiana del rapporto tra corpo organico e macchina lo rimette in questione nel problema della transustanziazione. Mentre infatti il teologo gesuita Des Bosses «si ostina a concepire...l'unità della sostanza singolare come una forma speciale di accidente, che chiama 'accidente assoluto' o 'modo sostanziale'» per Leibniz l'evento dell'ostia si può spiegare con la disposizione delle monadi nel composto corporeo. Esse sarebbero dotate di un vincolo sostanziale che non si aggiungerà alle monadi in un modo qualsiasi...ma permane nella loro trasformazione per costituire un corpo organico o una macchina naturale».

Al principio della sostanza Leibniz oppone «un nuovo principio che è ancora dell'ordine della sostanza, ma che obbliga a ripensare la sostanza in termini inediti...». (Agamben, *id.*). Al vincolo sostanziale nella transustanziazione si sostituisce un nuovo vincolo, perchè le monadi si mantengono in una diversa composizione – quella del pane e del vino. Per Leibniz «da natura particolare del vincolo è quella, acustico-musicale, di un'eco». Non un'essenza ma un vincolo "naturale" può esistere anche senza le monadi e queste senza di esso. «Ciò che l'immagine dell'eco cerca di esprimere è questa curiosa intimità e, insieme, esterioresità fra il vincolo e le monadi».

L'immagine dell'eco designa l'avvenuta trasformazione del corpo in "questo è il mio corpo" – corpo insostanziale che è l'effetto della trasformazione del dispositivo teologico in macchina antropogenetica. Nessuna dialettica, nessun attaccamento, nessun riconoscimento, ma il divenire corpo all'opera nell'anarchico rapporto tra corpi che l'occidente ha via via separato, escluso, negato, dislocato, disciplinato, sfruttato, segregato. Per questo Leibniz ipotizza «qualcosa come un' 'eco originaria'...o un'eco che è fonte delle modificazioni.» (*Id.*).

Non avremo più a che fare con corpi reali in quanto esistenti ma con corpi reali in quanto non esistenti. Non avremo a che fare con autocoscienze esistenti in quanto reali ma con esigenze di coscienza che sospendono il riconoscimento; non avremo a che fare con sostanze e soggetti del vero ma con trasformazioni che esigono non soggetti. «Ed è forse proprio perché la realtà secolare dell'irreale come realtà ultima è inammissibile che Chiesa e istituzioni laiche convergono oggi nel considerare (la vita, *n.d.a.*) questa nozione spettrale che può applicarsi nello stesso modo a tutto e a nulla, come l'oggetto sacro e precipuo delle loro cure, qualcosa che può essere manipolato e gestito e, insieme, difeso e protetto.» (*Id.*).

Ancora nell' *Hegel* di Nancy troviamo la soglia taciuta della morte del corpo a vantaggio della vita del vivente. La storia dei corpi del padrone e del servo è infatti la vicenda di un tremito. La dissolvenza del soggetto, che da coscienza dovrebbe divenire autocoscienza fomenta il tremito, la paura di fronte alla morte. Come affrontare la morte se non afferrando il padrone della coscienza, enunciando il soggetto di fronte ad ogni altra coscienza servile? E' perché il corpo trema che la coscienza è posta come padrone. E' perché il soggetto Hegel è sicuro solo della propria coscienza che deve creare il padrone della coscienza "propria". La difesa del padrone è la negazione del corpo, non del soggetto.

Corpo a cui il tremore impedisce di muoversi. Il padrone è sempre là come coscienza appropriante ed è vieppiù cosciente di sé quanto più il corpo è disdetto. Corpi che non contano. «All'altro estremo, è di nuovo nel tremito che la coscienza contempla la morte...Il tremito è l'atto dell'essere-affetto – un agire passivo che fa soltanto vibrare il corpo e inquieta la sostanza. Il sé trema ad essere toccato, destato, resuscitato: (perché) è così che esso viene a sé – che viene e se ne va, che viene così come se ne va: tremando» (Nancy, *id.*).

Ancora una volta nessuna dialettica tra sostanze eterogenee, l'autocoscienza di un corpo (il padrone) e un corpo non autocosciente (il servo); men che meno un attaccamento distaccato; né un distacco relativo. Una lotta invece, un conflitto, una storia del tremito infinito. Il tremore *aufheben*, "sopprime", "fa cessare", "raccolle", trattiene abbandonando. Soppressione che conserva una cosa, l'astrazione: «Conserva la cosa elevandola all'idea...la cosa è tolta o rilevata» (*Id.*).

Se c'è dialettica, non potrà essere dei corpi, per il timore della scomparsa della cosa. L'essere si nega dileguando. «Esso nega di essere l'essere della sussistenza impenetrabile e, in questa negazione, afferma di essere l'essere del senso». Ciò significa, nel conflitto tra essere e senso che «Sé è dunque innanzitutto ciò che si ritrova come nulla. Più precisamente: sé è *ciò che non si ritrova*». Per questo il corpo in Hegel è assente e le sue figure sono simulacri.

Il corpo invece prevede l'uso e, come scrive Agamben, l'uso del corpo non è la "proprietà" giuridica. L'uso è indipendente da un fine, è prassi, modo di vita, operazione in cui non si produce altro che uso. «La perversione comincia soltanto quando la relazione reciproca d'uso viene appropriata e reificata in termini giuridici attraverso la costituzione della schiavitù come istituzione sociale» (Agamben, *id.*).

L'individuazione del padrone e dello schiavo è l'operazione del diritto sui corpi. La scissione del corpo proprio in corpo di godimento e forza lavoro, articolando la dialettica delle due figure mette in opera il dispositivo del diritto.

Se risaliamo le condizioni storiche di apparizione di questo dispositivo riconosciamo al di qua di esso il paradigma dei "rapporti sociali", ove i soggetti «...che chiamiamo padrone e schiavo sono, nell'uso, in tale "comunità di vita" che si rende necessaria la definizione giuridica del loro rapporto in termini di proprietà, quasi che altrimenti essi scivolerebbero in una confusione e in una *koinonia tes zoes* che il diritto non può ammettere se non nella singolare e dispotica intimità tra padrone e schiavo. E ciò che appare a noi moderni così scandaloso – cioè il diritto di proprietà sulle persone – potrebbe essere anzi la forma originaria della proprietà, la cattura (*l'ex-ceptio*) dell'uso dei corpi nel diritto.» (*Id.*).

Lo sfruttamento inizia con l'appropriazione dell'uso: «La separazione di qualcosa come un'attività lavorativa è...possibile...separando il corpo come oggetto d'uso dalla sua attività in quanto alienabile e

remunerabile.» (*Id.*). Come sappiamo Hegel vive questa separazione, e a partire da essa pensa la dialettica. In questo senso la critica di Marx alla dialettica hegeliana che mette a “testa in giù” i rapporti di produzione mostra il movimento di esclusione del valore d’uso che è “tolto” nel valore di scambio.

Il capitalismo riproduce l’apriori storico della separazione di capitale e lavoro sancita dal diritto. La critica del diritto sospende la dialettica tra le classi. La fine della dialettica astratto-concreto sancisce la fine della storia dei conflitti tra le classi. Il comunismo è lo stato di indistinzione delle figure del lavoro e del godimento in cui è disattivato il dispositivo economico-giuridico di cattura della forza lavoro. Per questo motivo Kojève legge Hegel sostituendo al servo la classe operaia, nella cui forza lavoro disappropriata si annuncia l’inedito animale dell’arte e del gioco.

Tuttavia una dialettica del negativo che lascia intatte le posizioni e il soggetto umano risulta riduttiva perché mantiene la tirannia dell’individuo, del “proprio” e dello stato. Come in ogni inversione dialettica, anche nell’eventuale ultimo rovesciamento va perduta «la possibilità di un’altra figura della prassi umana, in cui il godimento e il lavoro (cioè il desiderio tenuto a freno dello schiavo di Hegel, n.d.a.) risultino in ultima analisi inassegnabili» (Agamben, *id.*).

Invece della micidiale dialettica dell’attaccamento e del distacco, del riconoscimento e della servitù, l’uso del corpo non realizza l’azione e la produzione, né il lavoro né l’opera, ma una virtù «che non conosce né *ergon* (opera) né *energeia* (essere in opera) e tuttavia è sempre in uso» (*Id.*).

Nell’uso del corpo conta il fatto dell’ «affezione che si riceve in quanto si è in relazione con uno o con dei corpi» (*Id.*). Nell’uso il corpo è l’inappropriabile, in quanto è il *comune*. Ancora con le parole di Nancy, esso è il *noi* che diviene principio di libertà. Non la libertà di coloro «...che si ritengono padroni dei loro atti... - ma questa legge di non avere affatto legge». La libertà è posizione di nulla, «ed è liberazione...da tutto. Necessità e anarchia dell’assoluto» (Nancy, *id.*).

Forse, possiamo paragonare questo stato allo stato messianico in cui il passato e il futuro contraendosi nel tempo-ora portano a compimento il riconoscimento, l’opera, il soggetto e la proprietà. Si tratta di quello stato di non conoscenza di cui Benjamin scrive nella lettera all’amico Rang, a proposito della funzione dell’arte: «...le idee sono le stelle, in contrasto col sole della rivelazione. Non brillano nel giorno della storia operano solo invisibilmente in esso. Brillano solo nella notte della natura. Ora le opere d’arte sono state definite come modelli di una natura che non attende nessun giorno e quindi neanche un giorno del giudizio, come modello di una natura che non è teatro della storia né residenza degli uomini. La notte salva.» (Benjamin, 1923).

In essa proviamo la fine del distacco necessario in ogni attaccamento. In essa, contro il prestigio della conoscenza, proviamo «... che la sensazione e l’abitudine, come l’uso di sé, articolano una zona di non conoscenza, che non è qualcosa come una nebbia mistica in cui il soggetto si smarrisce, ma la dimora abituale in cui il vivente, prima di ogni soggettivazione, è perfettamente a suo agio» (Agamben, *id.*).

Nella notte salva risuona non un possesso, non un’incorporazione, ma la prossimità come tale, l’imminenza e l’affiorare, la scansione di un ritmo che è felicità.

Riferimenti bibliografici

Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2014.

Judith Butler - Catherine Malabou, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, Mimesis editore, Milano Udine 2017.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad.it., La Nuova Italia, Firenze 1999.

Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad.it., Adelphi edizioni, Milano 1996

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, edizioni di Rivolta Femminile, 1974.

Jean Luc Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, trad.it., Cronopio editore, Napoli 1998.

J.L. Nancy, *Corpus*, trad.it., Cronopio editore, Napoli 2004.