



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

CLAUDIA FRANCESCA MARTIRIGGIANO

Dalla chiarezza delle idee a una filosofia dell'*empiètement*

Una lettura dell'eredità cartesiana nei lavori merleau-pontiani antecedenti a *La struttura del comportamento*

EPEKEINA, vol. 14, n. 1 (2022), pp. 1-35

Hermeneutical and Phenomenological Ontology

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Dalla chiarezza delle idee a una filosofia dell'*empiètement*

Una lettura dell'eredità cartesiana nei lavori merleau-pontiani antecedenti a *La struttura del comportamento*

Claudia Francesca Martiriggiano

1. Il non-pensato di Cartesio

In una conferenza tenuta alla Biblioteca Nazionale di Buenos Aires il primo giugno 2004, Alain Badiou individuava, negli ultimi 50 anni di filosofia, l'espressione di un momento propriamente francese, un'impresa filosofica a carattere nazionale, sulla cui scia poneva la sua stessa riflessione. A riunire le filosofie dei pensatori avvicendatisi tra Sartre e Deleuze erano stati, infatti, una comunanza di temi e problemi, finalizzati all'affermazione di una nuova e condivisa maniera di intendere la pratica filosofica. A una filosofia plasmata sul modello della scienza, per molto tempo considerata l'unica depositaria di una verità in senso proprio, bisognava opporre uno stile nuovo, un linguaggio teso non più all'affermazione di idee chiare e distinte, ma confuso, meno lineare, impegnato a rivaleggiare più con la letteratura che con la scienza. Dal punto di vista teoretico, questo significava sostituire al soggetto cartesiano, padrone del mondo, una soggettività più oscura, legata alla vita, al corpo, fatta della stessa stoffa del mondo. È per questo che, nota Badiou, la filosofia francese contemporanea «è stata un'immensa discussione su Cartesio» (Badiou 2017, 35). Inventore della categoria di soggetto, ma anche teorico del corpo fisico, dell'animale-macchina, della riflessione pura, interessato alla fisica delle cose, come pure alla metafisica del soggetto (ibidem), Cartesio è il grande riferimento di tutti questi autori. La poliedricità dei suoi interessi e la percezione che, attorno al suo pensiero, si giochi qualcosa di grande come la questione relativa allo statuto della soggettività, fanno di lui il filosofo più discusso della seconda metà del Novecento.

Anche Maurice Merleau-Ponty, tra i più illustri esponenti del cosiddetto momento francese, non è esente dall'influenza cartesiana. L'interrogazione che egli conduce, da un capo all'altro della sua opera,

nei confronti del filosofo del passato e il modo attraverso cui le istanze cartesiane sono ripensate e fatte agire all'interno del suo pensiero costituiscono, senza dubbio, uno degli aspetti più interessanti e originali della sua filosofia. Non a caso, quando, il 3 maggio del 1961, Merleau-Ponty scompare improvvisamente a causa di un arresto cardiaco, viene rinvenuta sulla sua scrivania proprio la *Diottrica* di Cartesio, oltre a una serie di appunti sparsi nei quali la figura cartesiana risulta centrale. Si tratta di dettagli soltanto autobiografici? Lungi dal rappresentare una semplice causalità, questa circostanza è l'ultimo segno di un dialogo costante che Merleau-Ponty ha intrattenuto con il pensatore del passato lungo tutto il corso della sua vita.

Per molto tempo, l'importanza della figura cartesiana è stata sottovalutata, a favore di una ben più diffusa tendenza a interpretare il filosofo francese come un erede dell'opera di Husserl e Heidegger. Come nota Emmanuel de Saint Aubert, infatti, «on est tenté de lire le *Leib* husserlien lorsque Merleau-Ponty écrit “chair” et place ce concept au cœur de sa philosophie, et le *Sein* sinon le *Seyn* heideggeriens lorsque ses derniers écrits parlent de l'“Être” et revendiquent une ontologie» (de Saint Aubert 2011, 1). Sebbene l'influenza di questi autori sia, senza dubbio, presente, la deposizione dei circa 4000 foglietti inediti alla Bibliothèque nationale de France, ha reso evidente la presenza di un'eredità cartesiana altrettanto forte, se non, a ben vedere, anche più influente. Di questi fogli inediti, infatti, solo 4 (risalenti al 1960) consistono in note di lettura su Husserl, 25 riguardano Heidegger (riconducibili all'inizio del 1961), a fronte dei ben più consistenti riferimenti cartesiani: il solo volume di note di lettura su Cartesio ammonta a circa 150 pagine (ivi, 6). Tra questi appunti, spicca, in particolare, una citazione, resa nota da Emmanuel de Saint Aubert, che offre già un primo significativo schizzo del ruolo fondativo che il pensiero cartesiano riveste nella filosofia di Merleau-Ponty:

L'empîement, qui est pour moi la philosophie, n'est pour Descartes que *confusion*, c'est-à-dire *néant*. La philosophie de la pensée distincte (...) philosophie adossée à Dieu, c'est-à-dire le supposant sans vouloir le regarder, cherchant en lui des raisons de ne pas le regarder (...) est une philosophie de l'être objectif, horizontal, le contraire de notre philosophie de l'Être vertical. Et c'est la même philosophie qui rend autrui inaccessible (...) parce qu'elle le cherche *derrière* un Être

objectif qui est infranchissable (Merleau-Ponty in de Saint Aubert 2017, 23).

Probabilmente successive al 1959,¹ queste righe si riferiscono a una fase matura della filosofia merleau-pontiana, quando la ricerca ha già conosciuto un approfondimento ontologico. Merleau-Ponty riflette criticamente sul senso dell'itinerario condotto fino a quel momento e lo trova in una parola, *empîement*, che in italiano può essere tradotta con "sconfinamento" e che vediamo comparire di continuo nei suoi ultimi scritti. Ribadisce poi, ancora una volta, quell'opposizione al cartesianesimo che era stata da sempre uno dei punti cardine della sua filosofia e che è necessario analizzare in maniera approfondita per comprendere a fondo il suo pensiero. I frequenti riferimenti a Cartesio, presenti da un capo all'altro della sua opera, dai primi articoli, alle lezioni tenute al Collège de France, fino allo scenario anti-cartesiano delineato in maniera compiuta ne *L'occhio e lo spirito*, lasciano, infatti, supporre una presenza troppo martellante per poterla ridurre a mero riferimento di storia della filosofia, un rapporto che non ci si può esimere dall'analizzare se si vuole restituire a Merleau-Ponty l'unità della sua speculazione. Se, come sostiene Badiou, l'influenza della figura cartesiana nel panorama contemporaneo è tale da motivare la presenza di «tanti Cartesio quanti sono i filosofi francesi della seconda metà del XX secolo» (Badiou 2017, 35), che tipo di Cartesio è, allora, quello messo in scena da Merleau-Ponty?

Il pensatore del passato è, per Merleau-Ponty, anzitutto, una figura controversa: nei suoi testi, egli scorge «sia l'*origine* sia una *possibile soluzione* a un problema che la filosofia moderna eredita e che la stessa fenomenologia husserliana, a suo avviso, non ha sufficientemente indagato», la questione dei rapporti tra coscienza e natura, o, in prospettiva antropologica, dell'interazione tra anima e corpo (Pazienti 2022, 13-14). Il rapporto tra i due filosofi non può essere analizzato se non alla luce di questa tensione costitutiva, tale per cui, da un lato, Merleau-Ponty individua in Cartesio l'iniziatore della scissione ontologica che ha travagliato gli ultimi tre secoli di filosofia e, in questo senso, polemizza con le sue conclusioni, mostrandone l'intrinseca debolezza; dall'altro, scorge

1. De Saint Aubert (2017, 23 n2): «c'est notamment ce qu'indique, avec une forte probabilité, la référence à "l'être vertical"».

una certa fecondità nel pensiero cartesiano, un suo «non-pensato» – potremmo dire parafrasando il celebre articolo merleau-pontiano su Husserl² – che intende mettere a tema. L’obiettivo di Merleau-Ponty non è, quindi, di tipo storico-filosofico in senso stretto. Come chiarisce nel corso dedicato al filosofo del passato e, in parte, tenutosi al Collège de France del 1960-1961, non si tratta di restituire a Cartesio l’unità della sua ricerca, ponendogli questioni che egli stesso si è posto, ma di interrogarlo a partire dalle esigenze della modernità e le sue proprie richieste, scorgere in lui le premesse per un nuovo inizio ontologico: «questa non è storia della filosofia: passato per se stesso – ma passato rievocato per comprendere ciò che pensiamo – nell’orizzonte da comprendere del presente. Scopo: l’ontologia contemporanea, la filosofia oggi» (Merleau-Ponty 1996, 149). In un certo senso, si tratta proprio di seguire lo stesso percorso tracciato da Cartesio, senza però credergli sulla parola e fermarsi alle sue conclusioni, ma risalire a quell’esperienza dell’essere che pure si annida dietro i problemi della sua filosofia. Pur avendo distinto rigorosamente l’anima dal corpo e sancito un’immagine dualistica dell’uomo, la filosofia di Cartesio è, infatti, ricca di intuizioni opposte, che si muovono in direzione di un autentico pensiero della carne. La sesta meditazione è proprio il momento in cui questa ambiguità si fa più evidente, il luogo in cui i due aspetti del pensiero cartesiano si staccano e si rivolgono l’uno contro l’altro: la sede in cui, per queste stesse ragioni, si osserva la più grande prossimità e la più grande distanza tra la filosofia cartesiana e quella merleau-pontiana.³

Ci si riferisce al celebre passaggio in cui, giunto alla fine del suo percorso, trattando dell’unione dell’anima e del corpo, Cartesio ammette una certa “mescolanza” reale di queste due entità, un fatto che, egli spiega, ci è insegnato inequivocabilmente dalla natura, che è l’ordine stabilito da Dio.⁴ Esperiamo quotidianamente l’unione e in maniera

2. Cfr. Merleau-Ponty (1960, 187-208).

3. Cfr. de Saint Aubert (2017, 18-19) «l’intention philosophique de Merleau-Ponty peut-elle être relue, plus précisément dans une confrontation répétée avec la sixième *Méditation métaphysique*, où Descartes rencontre la confusion de la chair».

4. Cfr. Cartesio (1997, 133): «la natura, così intesa, nient’altro mi insegna tanto chiaramente quanto che ho un corpo che sta male quando io sento dolore, ha bisogno di cibo o bevande quando io soffro la fame o la sete, e così via; e non devo quindi dubitare che in ciò ci sia qualcosa di vero. Poi, attraverso queste stesse sensazioni di

pre-riflessiva nei comuni sentimenti di dolore, fame, sete, i quali, impedendoci di prendere una qualche distanza dal corpo, ci inducono alla sua inevitabile cura. Se questo miscuglio fosse solo apparente, «quando il mio corpo è ferito non ne risentirei dolore, io che non sono che una cosa che pensa, ma percepirei tale ferita col puro intelletto, così come un nocchiero percepisce con la vista se qualcosa si rompa nel suo vascello»; al contrario, quello che si verifica è il sopraggiungere di «sensazioni confuse», che «non sono che modi confusi di pensare, derivanti dall'unione e (per così dire) commistione della mente col corpo» (Cartesio 1997,133). Proprio qui, allora, risiede l'insormontabile difficoltà di Cartesio: questi sentimenti sono confusi, non hanno la dignità di idee chiare e distinte, non li si può, in senso proprio, pensare. Con un procedere controverso e non privo di contraddizioni, Cartesio ammetterà, quindi, l'unione puramente meccanica di queste due entità, in virtù del possesso distinto di un'idea della *res cogitans* e di una della *res extensa* (della prima come di una cosa pensante e non estesa, della seconda come di una cosa estesa e non pensante). Eppure, al di sotto di queste distinzioni, la verità emerge: nella mescolanza dell'anima e del corpo alberga il problema «dell'Essere abissale, che Cartesio ha dischiuso e immediatamente richiuso» (Merleau-Ponty 1964a, 41). I sentimenti di fame, piacere, dolore sono, infatti, a loro modo, limpidi e inequivocabili, dispongono di una chiarezza, che non è quella del sorvolo, del pensiero astratto, indaffarato a distinguere. Ciò che essi esprimono è l'appartenenza dell'anima al corpo, il loro miscuglio irriducibile: la chiarezza, dunque, del confuso. Esiste una verità della carne ed è questa che bisogna mettere a tema, con Cartesio e al di là di Cartesio, per offrire un'immagine diversa dei nostri rapporti con il mondo, portando sulla scena filosofica ciò che, da sempre, è rimasto ai suoi margini. La confusione non è il nulla del pensiero, il residuo non decifrato di un'interrogazione filosofica, ma l'inizio del filosofare: «la confusion c'est la transcendance», come registra un'emblematica nota merleau-pontiana riportata da de Saint Aubert (Merleau-Ponty in de Saint Aubert 2017, 40).

dolore, fame, sete, ecc., la natura mi insegna pure che io non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato, in modo da comporre un'unità con esso».

Obiettivo dei seguenti paragrafi sarà, allora, la ricostruzione di questi aspetti del pensiero merleau-pontiano all'interno dei primi e meno noti scritti degli anni '30, antecedenti a *La struttura del comportamento*, rappresentati da due progetti di lavoro, presentati dal giovane filosofo per ottenere un finanziamento agli studi di dottorato, e dalle recensioni alle opere di Scheler e Marcel. Ciò al fine di mostrare l'intrinseca unità e coerenza della riflessione merleau-pontiana, la quale, come ben riassume Carmine Di Martino, è «dall'inizio alla fine alla ricerca di una soluzione diversa da quella cartesiana a un problema posto in termini cartesiani» (Di Martino 2005, 76). L'analisi di questi primi lavori e del contesto intellettuale in cui Merleau-Ponty si forma ci permetterà, infatti, di scorgere da vicino la genesi del suo progetto, vederlo strutturarsi proprio a partire da una lettura critica del destino cartesiano e in opposizione ad esso, caratterizzarlo come il tentativo di portare a espressione il suo non-pensato, quella *buona ambiguità* che precede e fa da sfondo a ogni istituzione: l'essere grezzo della carne. Questo percorso, però, non sarà compiuto in solitudine. Sul suo cammino, Merleau-Ponty incontrerà alleati e oppositori: il rifiuto dei lasciti cartesiani, ancora presenti nel pensiero contemporaneo di Léon Brunschvicg, lo condurrà a un approfondimento dell'esperienza concreta, del mondo della percezione propriamente inteso, quale si esprime nella *Gestaltpsychologie* e nella fenomenologia, come pure nelle riflessioni di Scheler e Marcel.

2. Una filosofia concreta

Per comprendere l'origine della filosofia di Merleau-Ponty, le intenzioni iniziali da cui essa muove, è utile richiamarsi a un'intervista del 1946, in cui il filosofo francese, interrogato sui caratteri principali della sua recente opera, *Fenomenologia della percezione*, fa il punto della situazione sulle ricerche condotte fino a quel momento. Gli studi che l'hanno impegnato, egli spiega, tentano di rispondere a un unico grande obiettivo, sorto dieci anni prima e sentito come particolarmente urgente per la sua generazione: produrre una filosofia concreta, al di là di ogni dualismo, capace di opporsi sia al dogmatismo idealista sia al riduttivismo realista.

La *Phénoménologie de la perception* essaie de répondre à une question que je me suis posée dix ans avant et que, je crois, tous les philosophes

de ma génération se sont posée : comment sortir de l'idéalisme sans retomber dans la naïveté du réalisme? (Merleau-Ponty 1997, 66)

Il contesto filosofico in cui Merleau-Ponty si forma è, infatti, dominato da un forte impianto idealista. Léon Brunschvicg, sotto la cui guida egli studia all'École Normale Supérieure, è una delle figure più influenti del panorama del tempo, ma è considerato dal filosofo francese sostanzialmente come un erede di Cartesio e di Kant.⁵

Radicalizzando la prospettiva kantiana, Brunschvicg sostiene l'impossibilità di concepire la cosa in sé al di fuori del suo rapporto con il soggetto conoscente. Questa operazione ha ripercussioni sul modo di interpretare la scienza, che viene sottratta a una visione dogmatica e considerata come mero prodotto umano, pura «construction de l'intelligence aux prises avec le concret» (ibidem). La filosofia di Brunschvicg apre, in questo modo, le porte alla dimensione concreta dell'esperienza, ma si ferma qui, rifiutando di andare oltre nell'esplorazione del mondo percepito, che resta sostanzialmente ai margini dell'interesse filosofico: «la perception, l'art, la religion n'étaient selon lui que des ébauches de la connaissance scientifique et la philosophie restait, pour lui, la simple connaissance de l'activité spirituelle à l'oeuvre dans la science» (ibidem). Per Brunschvicg la dignità dell'uomo risiede nella sua attività di soggetto pensante: l'individuo deve scegliere tra la mera esistenza biologica e la sua elevazione a puro spirito. Il suo impianto, nota Merleau-Ponty, resta sostanzialmente idealista: l'operazione che dal mondo ipostatizzato della scienza torna al soggetto conoscente e alla realtà concreta non è che il contenuto di una filosofia «assez maigre» (Merleau-Ponty 2000, 250),⁶ incapace di cogliere il vero valore delle sue acquisizioni.

5. In una conferenza alla Maison canadienne de la Cité universitaire di Parigi, dal titolo *La philosophie de l'existence*, Merleau-Ponty gli attribuisce un'importanza, nel contesto francese del 1930, superiore a quella di Bergson. «La plus importante des pensées philosophiques de l'époque en France était celle de Léon Brunschvicg [...]. Il y avait bien en même temps que l'influence de Brunschvicg une autre influence philosophiques, mais elle était au second plan pour diverses raisons. C'était l'influence de Bergson» (Merleau-Ponty 2000, 249-251).

6. «C'était le thème véritablement constant de la pensée de Brunschvicg et pour lui au fond la philosophie consistait exactement en ceci que le regard, qui chez les savants est tourné vers l'objet, se retournait vers l'esprit qui construit ses objets de science. Voilà quelle était en gros l'allure de cette philosophie» (ivi, 250).

La filosofia merleau-pontiana nasce, quindi, anzitutto dalla volontà di restituire un'immagine unitaria dell'uomo, che lo conduce a opporsi sia all'idealismo predominante, alla filosofia ufficiale, sia al riduttivismo scientifico. È attraverso un ritorno al mondo della percezione, lasciato fino a quel momento inesplorato che, a parer di Merleau-Ponty, si può superare definitivamente il dualismo di realismo e idealismo. Nella dimensione pre-tetica dell'esperienza, infatti, la distinzione tra soggetto e oggetto si fa sempre più evanescente e riaffiora il nostro legame ontologico col mondo, la cui ricostruzione assume una tale importanza da costituire il fine del filosofare: «la philosophie a pour rôle de nous faire retrouver ce lien avec le monde qui précède la pensée proprement dite» (ibidem).

La percezione è, quindi, il nucleo tematico fondamentale a partire dal quale si origina la riflessione di Merleau-Ponty, la tematica privilegiata per ricostruire il vincolo profondo che lega il corpo del soggetto al corpo del mondo, che è, sin dall'inizio, l'obiettivo merleau-pontiano. Già i due scritti, *Projet de travail sur la nature de la Perception* del 1933 e *La nature de la perception* del 1934 (presentati dal giovane filosofo presso la Caisse nationale des Sciences al fine di ottenere una sovvenzione per gli studi di preparazione alla tesi di dottorato) sono dedicati a questo argomento e appaiono significativi in quanto contengono importanti indicazioni sulla genesi del progetto merleau-pontiano e sulle fonti a cui il filosofo francese attinge per il suo obiettivo di riscoperta del concreto. Da questi testi appare chiaro che il ritorno a un mondo percepito, al confuso di matrice anti-cartesiana, non si traduce in un rifiuto della scienza *tout court*: uno dei più validi alleati del progetto merleau-pontiano è rappresentato proprio dalla psicologia della *Gestalt*.

3. Un progetto tra psicologia e filosofia

Il *Projet de travail sur la nature de la perception* è pubblicato per la prima volta nel 1971 all'interno della monografia di Geraets, *Vers une nouvelle phénoménologie transcendentale*, e, per quanto breve, appare significativo, soprattutto se letto in continuità con il secondo progetto, comparso a solo un anno di distanza. In esso Merleau-Ponty esprime la sua insoddisfazione per il modo in cui la fisiologia classica e il criticismo spiegano il fenomeno della percezione, essenzialmente ricostruendolo a partire da un'istanza intellettualista. Per superare

gli errori del realismo ingenuo e dell'idealismo, il filosofo francese si rivolge alla *Gestaltpsychologie*, in particolare agli studi di Goldstein e Gelb sulla patologia del sistema nervoso, fondamentali anche per la stesura della *Fenomenologia della percezione*.

In questo primo progetto non compare alcun riferimento alla fenomenologia, come notato con stupore da Geraets: «il est frappant que ce texte ne fait aucune allusion à la phénoménologie, et nous croyons effectivement que Merleau-Ponty n'avait pas encore vraiment commencé à approfondir Husserl» (Geraets 1971, 10). Tale circostanza ha spinto gli interpreti a interrogarsi sulle modalità attraverso cui il filosofo francese è entrato in contatto con la corrente fenomenologica. Nello specifico, secondo Geraets, l'incontro con Husserl sarebbe avvenuto solo dopo il completamento de *La struttura del comportamento* – dunque dopo il 1938 –, in particolare, attraverso la lettura del numero speciale de *la Revue internationale de philosophie* del 15 gennaio del 1939, interamente dedicato al fondatore della fenomenologia. Da questo momento, si sarebbe innescato un interesse per la figura husserliana così forte da spingere Merleau-Ponty a consultare gli inediti conservati a Lovanio (ivi, 30).⁷

Di diverso avviso è, invece, Maria-Luz Pintos, la quale, nell'articolo *Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty: analyse d'une étroite relation*, ricostruisce il rapporto tra i tre autori alla luce di una dettagliata conoscenza della biografia merleau-pontiana, apportando una fondamentale correzione alla ricostruzione operata da Gereats. Secondo questa studiosa, infatti, l'avvicinamento di Merleau-Ponty alla fenomenologia sarebbe avvenuto prima del 1939, anche se attraverso modalità indirette, legate a particolari circostanze verificatesi tra il 1933 e il 1934. In primo luogo, l'influenza dell'amico e collega Sartre, il quale, recatosi proprio in quegli anni in Germania, farà ritorno in Francia carico di entusiasmo per la nuova fenomenologia. In secondo luogo, la lettura dell'articolo di Fink, *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik*, pubblicato nel 1933 sulla rivista *Kant-Studien*,

7. Per questa ricostruzione, Geraets si avvale della testimonianza offerta da Herman Leo van Breda, fondatore dell'Archivio Husserl a Lovanio, il quale racconta della presenza di Merleau-Ponty nella città belga nel 1939. In quest'occasione, il filosofo francese avrebbe avuto modo di consultare la copia dattiloscritta del secondo libro delle *Idee*, il testo di *Esperienza e giudizio* e il *Manoscritto D 17*. Cfr. Van Breda 1962.

fondamentale in quanto fornisce una prima significativa interpretazione dell'impresa husserliana. Un ruolo cruciale nell'assimilazione dell'impalcatura fenomenologica sembra essere stato rivestito, però, soprattutto da Aron Gurwitsch, responsabile, al pari di Fink, dell'entrata merleau-pontiana in fenomenologia.⁸ Alla relazione tra quest'ultima e la psicologia della forma era, infatti, dedicata la tesi di dottorato di Gurwitsch, pubblicata nel 1929 e già citata da Merleau-Ponty nel suo primo progetto. Grazie alla mediazione di Gabriel Marcel, inoltre, i due si sarebbero incontrati per la prima volta nel 1933 e, tra il 1933 e il 1937, Merleau-Ponty avrebbe seguito alla Sorbona quattro corsi di Gurwitsch, dedicati alla fenomenologia e alla *Gestaltpsychologie* (Pintos 2005, 151), circostanza che gli avrebbe offerto l'occasione di approfondire le sue conoscenze sull'argomento, imprimendogli la convinzione che «le analisi di Husserl conducono sulla soglia della *Gestaltpsychologie*» (Merleau-Ponty 1989, 82).

Gurwitsch ha avuto, quindi, un ruolo decisivo nel motivare la comparsa della fenomenologia nella stesura del secondo progetto, *La natura della percezione*, oltre che nell'avergli consentito un significativo approfondimento delle teorie di Kurt Goldstein. In quest'opera Merleau-Ponty nota come, nonostante la quantità di libri, più o meno recenti, dedicati al tema della percezione,⁹ nessuno di essi tenga conto dei progressi in ambito scientifico e filosofico e ritiene, per questo, necessario un nuovo studio sull'argomento. Il filosofo francese si riferisce alla fenomenologia, come pure alle teorie della *Gestaltpsychologie* e ad alcuni studi di neurologia e psicopatologia, e intende trovare in queste acquisizioni i presupposti per una riscrittura dei rapporti tra l'uomo e il sensibile, che consenta di superare i lasciti intellettualistici delle teorie di ispirazione kantiana, dominanti sia in filosofia, sia in psicologia.

8. Cfr. «Merleau-Ponty n'entra pas seulement en phénoménologie grâce à Fink, mais aussi grâce à Aron Gurwitsch» (Pintos 2005, 150). È singolare notare, tuttavia, come, sebbene lo stesso Gurwitsch riconosca la presenza delle proprie tesi già a partire da *La struttura del comportamento*, il filosofo francese non gli dedichi, nelle sue opere, che qualche riferimento isolato (cfr. *ivi* 152-154).

9. I riferimenti di Merleau-Ponty sono: le analisi di Lachelier (*L'observation de Platner*) e di Lagneau (*Célèbres leçons et fragments. Cours sur la perception*) a cui si ispira la teoria della percezione di Alain, e le due tesi di Duret (*Les facteurs pratiques de la croyance dans la perception e L'objet de la perception*) (Merleau-Ponty 1989, p. 77).

In questo primo scritto, Merleau-Ponty rileva, quindi, la necessità di un'interazione tra le due discipline, nella convinzione che «la psicologia della percezione è carica di presupposti filosofici, che si insinuano nelle nozioni in apparenza più innocenti» e che, pertanto, «il chiarimento del problema psicologico non potrebbe essere completo senza il ricorso alla filosofia della percezione» (ivi, 80). Le singole prospettive rivelano, infatti, la loro parzialità. Il riferimento agli studi fisiologici del sistema nervoso è fondamentale ma, di per sé, insufficiente. Le ricerche sperimentali offrono importanti spunti ma non problematizzano a sufficienza il rapporto tra conoscenza sensibile e intelligenza, che resta il principale obiettivo merleau-pontiano. Anche la patologia fornisce utili informazioni ma, come la psicologia normale, si fonda su nozioni quali “proiezione”, “associazione”, “immagine mentale”, “ricordo”, di cui è necessario chiarire il significato filosofico. Secondo Merleau-Ponty, la filosofia deve allora «rinnovare la psicologia *sul suo stesso terreno*», rivitalizzare *i suoi metodi*» (ivi, 81), riprendendo, quindi, parte essenziale del progetto di Gurwitsch. In questo senso, nota Frauenfelder, è possibile leggere «l'interesse di Merleau-Ponty per la fenomenologia come la conseguenza quasi necessaria del suo forte interesse per la psicologia della percezione, presente sin dai primi anni trenta, ovvero prima ancora che egli si rivolgesse verso la filosofia della percezione». (Frauenfelder 2016, 30). Originariamente è, infatti, proprio nelle teorie della *Gestalt* che Merleau-Ponty scorge una via d'uscita ai problemi della psicologia classica, colpevole di aver travisato il fenomeno percettivo, concependolo alla stregua di una sintesi categoriale atta al collegamento di dati sensoriali isolati. La psicologia tradizionale, infatti, considera le sensazioni come risposte alle stimolazioni degli apparati sensoriali locali, ipotizzando una corrispondenza tra le singole stimolazioni e le rispettive sensazioni. In questo modo il passaggio dai “dati” alle cose così come le percepiamo – dal «“mosaico” (Wertheimer) soggettivo al mondo degli oggetti» (Merleau-Ponty 1989, 83) – trova fondamento nell'attività sintetica della coscienza, in continuità con il criticismo kantiano. La psicologia della *Gestalt*, al contrario, mostra il carattere totale di ogni nostra percezione e il suo essere governata da leggi strutturali interne, che mettono fuori gioco i vecchi modelli di interpretazione basati su schemi associativi. Attraverso la nozione di forma, infatti, essa rileva la presenza nel sensibile di un'organizzazione spontanea e immediatamente significativa, a partire dalla quale soltanto appaiono

spiegabili i singoli dati percettivi e in cui l'attività della coscienza si riduce alla ricezione da parte del sensibile di un orizzonte di senso già costituito ante-predicativamente. Si dissolve, così, la scissione tra le singole datità e quella tra i dati sensoriali e la coscienza.

La Scuola di cui ci occupiamo spiega con il fattore psicologico chiamato *Gestalt* ciò che la psicologia classica rinviava all'interpretazione e al giudizio. La *Gestalt* è un'organizzazione spontanea del campo sensoriale che fa dipendere i supposti "elementi" da "totalità", esse stesse articolate in totalità più ampie. Questa organizzazione non è una forma che si sovrapporrebbe a una materia eterogenea; non esiste una materia senza una forma; esistono solo organizzazioni più o meno stabili, più o meno articolate (ivi, 83-84).

La *Gestaltpsychologie* rappresenta, quindi, per Merleau-Ponty, un primo concreto tentativo di superamento del dualismo della gnoseologia tradizionale. Il suo merito sta nell'aver mostrato che non esiste una materia senza una forma, ma che ogni materia è già «pregna» della sua forma» (ivi, 17). Se la nostra percezione non si indirizza a termini isolati, a significati, ma a un insieme di relazioni «visibili e non concepite» (ivi, 85) – a "figure su uno sfondo" – ciò che viene a cadere è proprio la nozione di oggetto: «per la *Gestaltpsychologie* un oggetto non si evidenzia grazie al suo significato (*meaning*) ma perché possiede nella nostra percezione una struttura speciale» (ivi, 84).

L'entusiasmo per la psicologia della *Gestalt* si coniuga, però, alla convinzione che essa non ha ancora compreso l'importanza filosofica delle sue acquisizioni e continua a impostare il problema della conoscenza da una prospettiva trascendentale, vale a dire negli stessi termini in cui si è posto per Kant, a partire, cioè, dalla «distinzione tra un mondo di cose e una coscienza immanente» (ivi, 90). È in questo contesto che si colloca, allora, il primo generico riferimento alla fenomenologia husserliana, a quella filosofia nuova – quale Merleau-Ponty la definisce –, in cui sembrerebbero risiedere le premesse per un superamento definitivo del criticismo e della sua gnoseologia: «la fenomenologia (fenomenologia trascendentale o fenomenologia "costitutiva") è una nuova filosofia. Il suo problema principale non è il problema della conoscenza, ma essa dà luogo a una teoria della conoscenza nettamente distinta dal criticismo» (ivi, 80). Secondo Merleau-Ponty è necessario, quindi, che la fenomenologia interagisca con le scoperte della *Gestaltpsychologie* per sradicare definitivamente il «mondo delle forme» da una

«nozione classica dell'essere» (ivi, 38). Questi psicologi hanno, infatti, gettato molta luce sui fenomeni percettivi, ma il rischio è che le loro acquisizioni vengano rinchiuse in una ontologia scienziata o positivista e le stesse strutture del mondo percepito considerate come il semplice risultato di processi fisici.

Da questi primi progetti di lavoro a *La struttura del comportamento*, l'obiettivo di Merleau-Ponty è, infatti, quello di costruire una filosofia della forma che prolunghi una psicologia della forma; questo perché, come sottolinea Barbaras, la *Gestalt* pone al filosofo francese una questione con la quale non smetterà più di confrontarsi, quella di «une phénoménalité indiscernable d'une existence brute, d'un sens retenu dans l'épaisseur d'une matière», che è, da ultimo, il problema stesso dell'incarnazione (Barbaras 2001, 156). Il senso filosofico della psicologia della forma sta, si legge nel saggio *Il metafisico nell'uomo*, nell'importante scoperta di un'alternativa tra l'*esistere come cosa* e l'*esistere come coscienza*, rinvenuta, appunto, nell'idea della struttura:

Se invece vogliamo definire senza pregiudizio il senso filosofico della psicologia della forma, bisognerebbe dire che, rivelando la «struttura» o la «forma» come ingrediente irriducibile dell'essere, essa rimette in questione la classica alternativa tra «esistenza come cosa» e «esistenza come coscienza», ristabilisce una comunicazione e come un miscuglio di oggettivo e soggettivo, e concepisce in maniera nuova la conoscenza psicologica, che non consiste più nel decomporre questi insiemi tipici ma piuttosto nello sposarli e nel comprenderli rivivendoli (Merleau-Ponty 1948, 112).

Ciò che emerge dal ritorno congiunto di filosofia e psicologia al mondo della percezione è, allora, un'immagine della *Gestalt* come *ingrediente irriducibile dell'essere*, che conduce al di là delle classiche distinzioni metafisiche, mostrandone piuttosto il *miscuglio*, l'intreccio indiscernibile. La forma supera se stessa: anche se non può prescindere dal segno, dalle parti di cui è composta e dal loro equilibrio, è sempre più della somma delle singole parti, è un movimento verso il tutto, una *totalità concreta*. Mostrando che la nostra percezione non si indirizza a termini isolati, ma rappresenta lo stagliarsi, quasi spontaneo, di strutture dallo sfondo in virtù delle loro caratteristiche, la *Gestaltpsychologie* sana la scissione kantiana tra soggetto e oggetto e ci restituisce un'immagine del reale «come *sistema di relazioni*», dal cui interno soltanto

nascono e si dispiegano «i corpi, gli enti, gli oggetti determinati – così come le idee (le essenze)» (Lisciani Pietrini 2002, 49). Percepire non è riferirsi a un oggetto ma *mettersi in relazione con* delle cose, con delle *forme*, che intrattengono con noi un legame «per così dire organico» (Merleau-Ponty 1989, 33): è scoprire la comunanza carnale che lega il corpo dell'io al corpo del mondo.

4. Il primato della percezione

La percezione è, quindi, già apertura ontologica; tutta l'analisi fenomenologica del percepire, che impegna Merleau-Ponty fino alla sua opera del '45, resta, senza dubbio, valida. Gli sviluppi successivi rappresentano il tentativo di indagare quell'ontologia che fonda la possibilità del percepire e vedono, per questo, il filosofo francese impegnato a descrivere non tanto il vissuto percettivo del soggetto, quanto il vincolo originario che unisce l'io al mondo. Il primato della percezione (espressione che dà il titolo a una nota conferenza tenuta da Merleau-Ponty il 23 novembre 1946 davanti alla Société française de Philosophie) è, in realtà, il riconoscimento dell'assenza di un primato tra l'io e il mondo, l'impossibilità di far prevalere uno dei due termini sull'altro, e la fondazione dell'atto conoscitivo stesso sulla riconduzione del soggetto e dell'oggetto a una medesima stoffa, operazione che permette di evitare gran parte dei problemi di una gnoseologia tradizionale. Il mondo, concepito come *totalità delle cose percepibili*, come *cosa di tutte le cose*, è ciò che contrassegna «lo stile universale di ogni percezione possibile». Se il soggetto può pensare il mondo è perché, prima ancora di averlo pensato, ne ha fatto esperienza, si è aperto a esso, lo ha, in altre parole, percepito: è questo il primato della percezione di cui Merleau-Ponty parla.

Il mondo stesso, che è, in prima approssimazione, la totalità delle cose percepibili e la cosa di tutte le cose, deve essere compreso non come un oggetto nel senso che il matematico o il fisico potrebbero dare a questo termine – cioè come un'unica legge che coprirebbe tutti i fenomeni parziali, o come una relazione fondamentale verificata in tutti –, ma come lo stile universale di ogni percezione possibile [...]. “Se un mondo deve essere possibile”, dice a volte Kant, come se pensasse prima del mondo, come se assistesse alla sua genesi e potesse porne, *a priori*, le condizioni. In realtà, come lo stesso Kant

ha detto in maniera profonda, possiamo pensare il mondo solo per il fatto che ne abbiamo avuto prima l'esperienza, è grazie a questa esperienza che abbiamo l'idea dell'essere, e che i termini di razionale e reale ricevono contemporaneamente un senso (Merleau-Ponty 1989, 26).

In questo contesto la corporeità assume un ruolo fondamentale, in quanto rappresenta il veicolo dell'essere al mondo, la dimensione originaria che fonda la possibilità del percepire e permette di superare i vecchi schemi gnoseologici di stampo intellettualista. Come avviene, infatti, la percezione di un oggetto comune, come una lampada o un cubo? Riprendendo la dottrina husserliana della donazione per adombramenti, Merleau-Ponty sottolinea il carattere parziale di ogni nostra percezione, che non offre mai una veduta piena sull'oggetto ma, in base alla sua posizione, permette, di volta in volta, la visione di parti piuttosto che di altre. Percepire è, quindi, innanzitutto, una questione di *presenze*: so che la lampada ha un retro e il cubo un'altra faccia – questo è sicuramente vero – ma, «questa formula, “è vero”, non corrisponde a ciò che mi è dato nella percezione, la quale non mi offre delle verità come la geometria, bensì delle presenze» (ivi, 22). Si può, pertanto, dire di percepire propriamente solo la parte effettivamente presente: la cosa percepita, infatti, non si presenta come un oggetto ideale posseduto dall'intelligenza, come una nozione geometrica, ma come una «totalità aperta all'orizzonte di un numero indefinito di vedute prospettiche che concordano secondo un certo stile, stile che definisce l'oggetto in questione» (ivi, 25).

Come bisogna considerare, allora, i frammenti non visibili degli oggetti presenti, vale a dire gli aspetti che nell'attualità della percezione sono impercettibili? Li si deve ricondurre ad una facoltà di anticipazione della coscienza, concependo, in questo modo, la percezione in senso intellettualistico? La risposta di Merleau-Ponty è chiaramente negativa. Il lato non visto di un oggetto non rappresenta la necessaria conclusione di un'analisi o di un ragionamento e neppure il semplice oggetto di una percezione possibile ma «è presente a modo suo», fa parte dello spazio percettivo; esiste qualcosa come «l'ambiente della mia percezione» (ivi, 22) che mi impedisce di considerare l'operazione attraverso cui colgo l'oggetto come una sintesi intellettuale. Se si vuole restare in questa concettualità, l'unica sintesi possibile sarà pensabile, con Husserl, come *sintesi di transizione* o d'*orizzonte*, il cui senso specifico

è pratico-corporeo.¹⁰ Il soggetto che percepisce non è, infatti, l'io puro kantiano, ma una presenza corporea, che assume un punto di vista in un dominio percettivo circoscritto e ha la possibilità di muoversi verso l'oggetto, accedendo agli aspetti altrimenti nascosti e compiendo, in questo modo, una sintesi pratica:

Questo soggetto che assume un punto di vista è il mio corpo, in quanto campo percettivo e pratico, in quanto i miei gesti hanno una certa portata e circoscrivono come mio dominio l'insieme degli oggetti a me familiari (ivi, 25).

Allo stesso modo, l'oggetto della percezione non è «l'essere ideale e necessario del geometra, né la semplice prova sensibile» (ivi, 22-23), ma la presenza parziale e *reale* di un oggetto la cui percezione è sospesa all'esistenza di un soggetto. La cosa percepita, infatti, esiste solo in quanto qualcuno può percepirla, ma questa percezione non ha carattere totale, non è l'intuizione piena di un oggetto ideale da parte di un io puro, ma il riferirsi alle cose di un soggetto che si muove nel mondo attraverso la propria corporeità: gli oggetti che vedo non mi sono mai dati del tutto, essi sono «per me solo a condizione di ritrarsi sempre oltre i loro aspetti percepibili» (ivi, 25). La percezione è, dunque, un paradosso, reca in sé un'intrinseca confusione di immanenza e trascendenza: il percepito non può essere estraneo a colui che percepisce, risiede nella singola percezione, ma non si esaurisce in essa, «c'è sempre un al di là di ciò che è attualmente dato» (ivi, 26).

Nel suo libro su *La percezione* Barbaras ritiene che la ripresa merleau-pontiana della dottrina della donazione per adombramenti di Husserl compia, rispetto alla versione originale, un passo in più nella com-

10. «La sintesi che compone insieme gli oggetti percepiti e che conferisce un senso ai dati percettivi non è una sintesi intellettuale: diciamo con Husserl che è una "sintesi transizione" – anticipo il lato non visto della lampada perché posso farvi arrivare la mano – o anche una "sintesi d'orizzonte": il lato non visto mi si annuncia come "visibile altrove", al tempo stesso presente e soltanto imminente. Ciò che mi impedisce di trattare la mia percezione come un atto intellettuale è che un atto intellettuale coglierebbe l'oggetto o come possibile o come necessario e che questo è, nella percezione, "reale"; l'oggetto si dà come la somma interminabile di una serie indefinita di vedute prospettiche, ciascuna delle quali lo riguarda ma nessuna lo esaurisce. Non è un caso che esso mi si offra deformato, a seconda del posto che occupo: solo a questo prezzo può essere "reale"» (Merleau-Ponty 1989, 24-25).

preensione del fenomeno percettivo.¹¹ Husserl è stato il primo ad aver riconosciuto la specificità della percezione come intuizione donatrice originaria, in cui la cosa svela la propria peculiarità, che è quella di trascendere, e apre, in questo modo, a una dimensione in cui immanenza e trascendenza coincidono, perché l'esperienza che il soggetto fa delle cose è proprio quella di una trascendenza, di qualcosa che è più di ciò che si dà.¹² Allo stesso tempo, però, nella misura in cui, quando passa sul piano della fenomenologia della ragione, ammette che «per principio (nell'a priori dell'incondizionata universalità eidetica) a ogni oggetto "veramente esistente" corrisponde l'idea di una coscienza possibile, nella quale l'oggetto stesso può essere afferrato originariamente e quindi in maniera completamente adeguata» (Husserl 2002, 353), Husserl tradisce la trascendenza del percepito che riconosce sul piano descrittivo (Barbaras 2002, 10-11). Il riferimento merleau-pontiano al corpo proprio come vero soggetto della percezione ha, pertanto, in questo contesto il merito di sottolineare «una coscienza incarnata [...] che manifesta un'intimità confusa con l'oggetto più profonda del rapporto di rappresentazione», che impedisce di concepire il percepito come un'entità in linea di diritto pienamente determinabile, incarnato in una materia che oscura la sua trasparenza, perché «in quanto correlativa al corpo proprio, la cosa percepita implica un'opacità che non è il rovescio di una trasparenza possibile, essa si dà solo come trattenuta in una materia che, pertanto, non è la negazione di ciò che appare, ma appunto

11. Il filosofo francese sarebbe, anzi, il miglior interprete della dottrina husserliana della donazione per adombramenti, di cui *Il visibile e l'invisibile* conterrebbe la sua formulazione più rigorosa: «l'idea di una visibilità che circonda un'invisibilità costitutiva, invisibilità che non è la promessa di un'altra visibilità, ma appunto la distanza o la profondità necessaria all'apparizione del visibile stesso, è la formulazione più rigorosa della concezione husserliana della trascendenza percettiva quale è tematizzata nell'*Abschattungslehre*: "vedere è sempre vedere più di quanto si veda", scrive acutamente Merleau-Ponty» (Barbaras 2002, 12).

12. «Così, con la teoria del darsi per adombramenti, Husserl riconosce che la peculiarità della cosa è di trascendermi, che l'indice della realtà è l'esteriorità rispetto alla coscienza, sicché la percezione, in quanto verte appunto su una cosa o una realtà, deve offrirmi tale trascendenza, aprirmi ad essa. Dal momento che la cosa è per essenza ciò che mi trascende e dal momento che, d'altra parte, noi abbiamo esperienza delle cose, non dev'essere alternativa tra esperienza e trascendenza, tra coscienza ed esteriorità: la percezione designa proprio quest'unità fra un possesso e uno spossessamento» (ivi, 8).

la condizione della sua apparizione» (ivi, 12). In questo modo l'analisi merleau-pontiana della percezione riduce la distanza tra il soggetto e il percepito, scoprendo un io fatto della stessa materia della cosa, impegnato a raggiungerla, non nel suo doppio rappresentativo, ma nell'opacità della sua presenza.¹³

Non solo, quindi, l'analisi fenomenologica della percezione rivela già la presenza di un terreno comune, di un medesimo *suolo*, tra l'io e le cose – che tanta importanza riveste nell'ultimo Merleau-Ponty – ma anche gli stessi interessi per gli ambiti dell'arte, del linguaggio, della letteratura, centrali negli anni dal 1945 al 1955, non costituiscono un approfondimento nuovo e estraneo a questa fase della riflessione, ma sono già compresi e sollecitati dal richiamo a un universo della percezione. Qual è il significato del ritorno all'*irriflesso*, così come proclamato da Merleau-Ponty? Non si tratta di tornare a ciò «che precede la filosofia o la riflessione», ma l'irriflesso in questione è quello «compreso o conquistato attraverso la riflessione» (Merleau-Ponty 1989, 31), sottratto all'oblio di una percezione lasciata inesplorata. Come scrive

13. R. Barbaras riconosce, quindi, al filosofo francese il merito di essersi spinto molto vicino alla comprensione del fenomeno percettivo e di aver condotto le intuizioni husserliane alle loro conseguenze estreme, senza che sia possibile, però, accordargli un reale superamento di una filosofia della coscienza, alla quale, a parer suo, Merleau-Ponty resta fedele fino alla fine. L'enfasi sul corpo proprio, infatti, non sarebbe altro che il riconoscimento della possibilità, per la coscienza, di realizzarsi solo all'interno di una certa sensibilità, non risultando compiuto, in questo modo, un vero passo oltre Husserl. «Merleau-Ponty riduce al massimo lo scarto fra il soggetto trascendentale e il soggetto empirico, ne afferma l'unità, ma questa affermazione implica sempre il riconoscimento del carattere insormontabile della dualità, cioè in definitiva del vocabolario della coscienza. In questo senso Merleau-Ponty resta husserliano fino alla fine: la considerazione del percepito a partire dal toccante-toccatto proviene in linea diretta da *Ideen II* e, per la verità, non aggiunge nulla. Così, non bisogna rimproverare all'ontologia di Merleau-Ponty di essersi troppo allontanata dalla filosofia della coscienza, ma semmai di esserne ancora troppo vicina. Lunghi dall'essere un'autentica messa in questione della coscienza, il corpo proprio non ne è che una forma più sofisticata: insistere sul corpo proprio non significa rinunciare alla coscienza, ma semplicemente stabilire che il tipo di immanenza che la caratterizza implica un modo d'iscrizione nell'esteriorità» (ivi, 13-14). Al contrario, un'autentica filosofia della percezione dovrebbe concepirla «non come proprietà di un essere vivente già costituito, ma come *la modalità all'interno della quale e per la quale un essere vivente può costituirsi, individuarsi*», pensando «l'essere vivente a partire dalla sua vita piuttosto che la vita a partire dall'essere vivente» (ivi, 29).

Frauenfelder, «è nella percezione che il sapere umano ha la sua culla» (Frauenfelder 2016, 158). Oggetto del progetto merleau-pontiano non è la negazione di un universo culturale, la riduzione della riflessione a un immediato privo di interesse filosofico, ma il tentativo di cogliere le origini del pensiero stesso, di scorgere *il logos al suo stato nascente*, riallacciando il legame tra il senso e l'idea:

Parlando di un primato della percezione, non abbiamo mai voluto dire, ben inteso (il che sarebbe un ritorno alle tesi dell'empirismo), che la scienza, la riflessione, la filosofia fossero delle sensazioni trasformate o i valori dei piaceri posticipati e calcolati. Esprimendoci in questi termini, intendiamo dire che l'esperienza della percezione ci riporta alla presenza del momento in cui si costituiscono per noi le cose, le verità, i beni; che essa ci restituisce un *logos* allo stato nascente, ci insegna, al di là di ogni dogmatismo, le vere condizioni dell'oggettività stessa, ci ricorda i compiti della conoscenza e dell'azione. Non si tratta di ridurre il sapere umano al sentire, ma di assistere alla nascita di questo sapere, di rendercelo altrettanto sensibile quanto il sensibile, di riconquistare la coscienza della razionalità, che si perde quando si crede che essa vada da sé e che, al contrario, si ritrova facendola apparire su uno sfondo di natura inumana (Merleau-Ponty 1989, 41).

La percezione è interessante in quanto dimensione *integrale* ed è proprio questo il motivo per cui Merleau-Ponty le dedica una simile centralità, come opportunamente sottolineato da de Saint Aubert. Il filosofo francese non ha mai pensato al fenomeno percettivo come all'unico possibile per affrontare la questione, per lui fondamentale, dell'intreccio di anima e corpo, ma ha individuato in esso, sin dai primi progetti e non senza qualche esitazione,¹⁴ una via d'accesso privilegiata alla confusione ontologica, di cui l'arte, la religione, la

14. «Depuis 1933, Merleau-Ponty centre sa recherche sur le “problème de la perception et particulièrement de la perception du corps propre”, mais il tient intimement associée à ce thème la question plus générale des rapports de l'âme et du corps telle qu'elle se pose dans la vie affective, l'art ou encore l'attitude religieuse. Ce sont les entrées multiples d'une même question qui forme le noyau constant de sa pensée : Merleau-Ponty n'a jamais considéré la perception comme *la seule* entrée, mais comme une entrée *privilegiée* au sens où elle est une dimension *intégrale*» (de Saint Aubert 2017, 102). Secondo de Saint Aubert, infatti, è possibile ipotizzare una certa esitazione nella scelta merleau-pontiana della percezione come linea d'attacco al suo progetto. Un'analisi della questione a partire dalla dimensione sessuale e del corpo sessuato doveva apparire al filosofo francese altrettanto percorribile; ciò che accomuna la di-

vita affettiva rappresentano pure altre modalità di analisi. In questo senso, non è corretto interpretare l'orizzonte polifonico del Merleau-Ponty degli anni successivi alla *Fenomenologia della percezione* come l'inizio di un periodo nuovo, di una cosiddetta fase intermedia, in cui il filosofo francese si interesserebbe alla linguistica, all'arte, alla psicanalisi, perché questi interessi non sono altro che «la poursuite d'une ouverture déjà lisible dans les articles des années trente» (de Saint Aubert 2017, 103). Già in questi anni Merleau-Ponty tiene unito al tema della percezione l'interesse per queste tematiche, come dimostrato dalle recensioni a Scheler e Marcel. La varietà dei suoi interessi appare unificata dall'unico obiettivo di produrre una *filosofia concreta*, vale a dire un pensiero capace di aderire all'esperienza, senza, però, ridursi ad essa, impegnato a restituirle la sua cifra ontologica.¹⁵

5. Pensare la vita emotiva: la natura espansiva dell'amore

Il 10 giugno del 1935 compare, su *La vie intellectuelle*, il primo articolo di Merleau-Ponty, *Christianisme et ressentiment*, scritto in occasione di una traduzione francese de *L'uomo del risentimento* di Max Scheler.

mensione percettiva e quella sessuale è, infatti, il loro carattere integrale: «on peut ainsi dire de la perception ce que le philosophe, plus tard, affirmera de la sexualité: «le sexuel est coextensif à l'homme non comme une cause unique, mais comme une dimension hors de laquelle rien ne reste» (Ibidem). La percezione rappresenterebbe, tra le due, la via più prudente e Merleau-Ponty sceglierebbe di cominciare da qui per approdare successivamente a *la vie désirante*, a proposito della quale *Fenomenologia della percezione* riporta già spunti significativi.

15. La migliore definizione di filosofia concreta è offerta dallo stesso Merleau-Ponty nel saggio *Ovunque e in nessun luogo*, contenuto nella raccolta *Segni*: «una filosofia concreta non è una filosofia fortunata. Essa dovrebbe rimanere aderente all'esperienza, senza però limitarsi all'empirico, dovrebbe restituire, in ogni esperienza, la cifra ontologica che la contrassegna internamente. Per difficile che sia, in tali condizioni, immaginare l'avvenire della filosofia, due cose sembrano sicure: che essa non ritroverà mai la convinzione di possedere, con i suoi concetti, la chiave della natura o della storia, e che non rinunzierà al suo radicalismo, a quella ricerca dei presupposti e dei fondamenti che ha prodotto le grandi filosofie» (Merleau-Ponty 1960, 184). Come sottolinea de Saint Aubert (2017, 70-75), l'aggettivo concreto, lungi dal rappresentare un semplice slogan dettato dall'influenza di Kojève, rappresenta la prima formula del carnale, l'espressione più volte utilizzata da Merleau-Ponty per esprimere il suo progetto intellettuale in questa fase (nei termini di una psicologia concreta e di una filosofia concreta).

La richiesta di una recensione al testo appena apparso si trasforma in un'occasione di confronto con le tesi nietzscheane de *La genealogia della morale* e la sua interpretazione del cristianesimo, alla luce delle critiche che esse suscitano nel testo scheleriano. L'articolo di Merleau-Ponty, tuttavia, va oltre il semplice commento all'opera e sfocia in un interessante saggio filosofico, in cui è già possibile scorgere le direttrici fondamentali della sua riflessione. *Christianisme et ressentiment* riprende la critica di Scheler al cristianesimo come religione del risentimento e si apre a un'analisi dell'autenticità dei valori ultraterreni, individuando nella fenomenologia della vita emotiva un importante passo in vista del superamento, non solo del vitalismo nietzscheano, ma anche delle metafisiche dualiste – di empirismo e intellettualismo – a cui compare un primo polemico riferimento. Nella filosofia di Scheler, Merleau-Ponty ritrova il tentativo di esprimere un *commerce direct avec le monde et les choses*» (Merleau-Ponty 1997, 23), che la tradizione filosofica ha oscurato, e un'attitudine filosofica fondamentale, intesa come «une profonde confiance en tout ce qui est donné immédiatement», che non è volontà «de dominer le monde, mais un élan de joie de son existence, de salutation envers l'épanouissement de la plénitude vitale» (ibidem), un'attitudine al pensiero profondamente diversa da quella cartesiana.

Secondo Nietzsche, la religione cristiana è un prodotto del risentimento: il perdono, il sacrificio, l'amore cristiano non sono altro che il frutto di questo sentimento, che elimina ogni esaltazione positiva degli impulsi primari dell'esistenza e sostituisce ai valori vitali il loro opposto, codificando, in questo modo, una morale che è «une manière de se justifier pour ceux qui ne peuvent pas vivre» (ivi, 12).

Pour Nietzsche, le pardon, le sacrifice, sont la « fleur même du ressentiment ». Le christianisme suivrait les deux temps que l'on vient de décrire : d'abord l'esclavage, l'impuissance de l'homme à s'affirmer dans la force, dans la vengeance, dans l'impatience, – la « vie appauvrie ». Puis l'envie, la haine des maîtres trouveraient leur détente dans une vengeance spirituelle, un renversement des valeurs où la faiblesse devient « mérite », l'impuissance « bonté », la bassesse « humilité », la contrainte « obéissance », la lâcheté « patience » (ibidem).

Se, da un lato, Scheler, nel suo saggio, amplia la trattazione nietzscheana – costruendo una vera e propria fenomenologia del risenti-

mento e mostrando come esso possa concorrere alla creazione di un sistema morale –, dall'altro nega che quest'analisi possa applicarsi al cristianesimo, apparendo piuttosto adatta alla descrizione dell'etica borghese. L'uomo del risentimento è caratterizzato da una particolare attitudine alla vita: incessante ricerca di protezione, angoscia costante, sfiducia, timore dell'ignoto, che si traducono in un generale impoverimento dei suoi legami con il mondo e con gli altri. L'incapacità di una corretta espressione di moti e affetti normali, connessa a un forte senso di impotenza, pone il soggetto in uno stato di disaccordo perfino con se stesso, in una tensione che riesce a risolversi solo attraverso la falsificazione dei valori che conduce al noto capovolgimento descritto da Nietzsche. Per Merleau-Ponty, come per Scheler, questa attitudine nasconde un preciso presupposto filosofico: come sottolinea Ferretti, «il *meccanicismo*, che da Cartesio in poi si è sempre più sviluppato fino a dominare il campo della moderna biologia è [...] il corrispettivo teoretico del nuovo *ethos* borghese» (Ferretti 1972, 129).

L'amore cristiano, però, non è il frutto di un processo di compensazione che culmina con l'affievolirsi degli istinti vitali: esso è, al contrario, sovrabbondanza di vita. Il cristianesimo propone una concezione di questo sentimento completamente nuova: se nel mondo antico l'amore è la tendenza del non essere all'essere, dell'imperfetto al perfetto, per i cristiani risiede nella direzione opposta – nel chinarsi del superiore all'inferiore, del ricco al povero, del sano al malato, del buono e santo al cattivo e volgare –, senza che ciò comporti uno svilimento della propria natura, ma nella convinzione che, anzi, non c'è modo migliore di questo per rendersi simili a Dio (Scheler 2019, 31-33). Il cristianesimo si sottrae, in questo modo, al pericolo del risentimento: la sua morale non costituisce la sovrastruttura di uno stato di impotenza, ma l'affermazione di un amor *nouveau*, che ne consente l'iscrizione in una sfera autentica di valori. Riprendendo l'analisi scheleriana dell'amore, Merleau-Ponty ne evidenzia la dinamica espansiva: «l'amour et les sacrifices ne peuvent apparaître comme contraires à la vie que si l'on imagine la vie à la manière d'un système conservatif. En réalité l'observation suggère plutôt l'idée d'une expansion, d'une prodigalité» (Merleau-Ponty 1997, 13). Come sottolinea de Saint Aubert, questo approccio alla vita e questa fenomenologia dell'amore attraversano tutta l'opera merleau-pontiana, di cui gli ultimi scritti rappresentano il tentativo più compiuto di esprimere «une philosophie du lien, du "rap-

port endo-ontologique” de l’homme à l’homme, qui envisage le désir comme “un rapport d’être”, et comme l’horizon impensé de tout lien» (de Saint Aubert 2017, 108). A essere in questione nella critica al cristianesimo sono, infatti, importanti presupposti filosofici, che oscurano un’autentica comprensione del fenomeno in questione. Nietzsche non può scorgere la vera essenza dell’amore per il suo monismo biologico, in accordo col quale tutto ciò che eccede la psicofisiologia umana è il prodotto di un’aberrante «*dégénérescence vitale*» (Merleau-Ponty 1997, 17).¹⁶ Al contrario, ciò che Merleau-Ponty apprezza di Scheler è la sua capacità di cogliere nel sensibile il segno di una trascendenza, nella sfera vitale stessa lo stimolo allo sconfinamento di sé nell’altro, che, lungi dal rappresentare una debolezza, è il sintomo di una pienezza vitale, di una completa partecipazione all’essere. Il filosofo tedesco, infatti, non risponde a Nietzsche con l’affermazione di un aldilà, di valori soprannaturali superiori in base ai quali decidere per il sacrificio della vita biologicamente intesa, ma scorge nell’immanenza stessa un’originaria tensione all’alterità, al dono di sé che si spinge fino al proprio sacrificio per l’altro.

quand « l’amour nouveau » s’incline vers le malade ou vers le pauvre, c’est *de* la maladie et *de* la pauvreté qu’il veut le sauver. *Derrière* la souffrance qui n’a pas de valeur en soi (l’acte par lequel on l’accepte en a seul), c’est la pulsation spirituelle de l’homme qui est aimée, sa puissance de guérir. Par cet *acte* d’amour, on verra que le vivant ne se fond pas dans la souffrance mais la *perçoit*. L’amour des pauvres et des malheureux ne multiplie pas la somme des maux, comme on l’a trop souvent dit, il *veut* la réduire. Et la triomphale affirmation de soi-même, que Nietzsche veut mettre à la place, si elle n’est pas capable de regarder la souffrance qui existe, pourrait bien s’appeler «peur de vivre » (ivi, 14).

La logica espansiva che Merleau-Ponty rintraccia nell’interpretazione scheleriana del cristianesimo è lontana dall’inscrivere in un vitalismo romantico; come sottolinea de Saint Aubert, essa possiede tutto il carattere dell’invasione, è lo strabordare reciproco di tutte le cose, che impedisce di stabilire i confini del proprio e dell’altrui: è a tutti

16. Cfr. Ferretti (1972, 124): «è infatti sulla base di un monismo biologico che è potuta nascere l’accusa nietzschiana, ed è contestando tale monismo che la si può privare di ogni suo fondamento».

gli effetti, un *empiètement*: «la logique expansive dont il est question n'est pas une extension pacifique, mais possède toujours l'agressivité d'une invasion. L'extension de soi est aussi envahissement de l'autre selon une mode à la fois spatial et affectif : elle est inévitablement un *empiètement*» (de Saint Aubert 2017, 110).

La critica di Scheler alla filosofia nietzscheana offre a Merleau-Ponty il pretesto per formulare una prima esplicita polemica all'empirismo e all'intellettualismo, correnti che ricorrono da un capo all'altro della sua opera e che designano tutte quelle filosofie che, in favore di un primato, ora dell'oggettivo, ora del soggettivo, sono lontane dal cogliere la vera natura dell'esperienza. L'empirismo riduce tutto ciò che esiste al sensibile, inteso in senso riduzionistico, e produce un impoverimento dell'esperienza al pari dell'analisi nietzscheana: «admettre, comme le fait Nietzsche, que tout ce qui se manifeste à la conscience est le produit direct ou indirect d'une causalité physiologique et vitale, c'est pour Scheler un postulat injustifié, – comme pour Husserl l'empirisme est un préjugé» (Merleau-Ponty 1997, 18). Anche l'idealismo cade nell'accusa di un arbitrario appiattimento dell'esperienza, in quanto riduce «tout ce qui est spirituel à l'intelligence» (ivi, 22). Si tratta di «filosofie patetiche» – così Merleau-Ponty le definisce riprendendo l'aggettivo di Scheler – che negano che la coscienza possa avere naturalmente un senso e la interpretano come costituita da stati che, solo in un secondo momento, ad esempio attraverso l'associazione di idee, acquistano un significato: «l'empirisme et l'idéalisme subjectif interprètent la conscience comme un composé d'impressions. Ces philosophies “pathétiques” nient qu'un contenu de conscience puisse avoir naturellement un *sens* ; la conscience est faite d'états qui reçoivent secondairement une signification, spatiale par exemple, par le moyen de l'association des idées» (ivi, 22-23). Se, però, ci si riporta al «fenomeno della coscienza», alla scoperta della sua intenzionalità, i valori della morale cristiana appaiono altra cosa dal prodotto di una degenerazione vitale e l'esperienza religiosa assume un senso rigoroso all'interno di una fenomenologia della vita emotiva. Il primo compito dell'analisi fenomenologica è, infatti, quello di proporre una descrizione della coscienza senza mediazioni, mostrandola così come si presenta in tutta la sua varietà costitutiva: «il nous faudra décrire sans préjugé la conscience comme elle apparaît immédiatement, le “phénomène” de la conscience dans toute sa variété originelle» (ivi 18). Questa operazione

ha ripercussioni sulla sfera etica in quanto consente «l'apprensione morale» di una «gerarchia oggettiva» di valori, la cui esistenza prescinde dal possibile riferimento a essa: «une description rigoureuse du contenu de la conscience met donc en évidence une “appréhension morale” (*sittliches Erfassen*) qui se manifeste à nous comme irréductible eux états affectifs immobiles ou même aux tendances et aux désirs. Elle s'ouvre sur une hiérarchie objective de valeurs qui ne sont pas moins *valables* lorsqu'elles ne nous *attirent* pas» (ivi, 20-21). I sentimenti non sono, quindi, dei semplici stati affettivi soggettivi, ma risultano dotati di una loro caratteristica intenzionalità: intuiscono degli oggetti specifici, i valori, la cui realtà è disposta gerarchicamente e ha il suo culmine in quelli religiosi. Sulla base di questo presupposto, Scheler può rigettare l'interpretazione di Nietzsche e mostrare che è la morale borghese ad aver provocato un rovesciamento dei valori, avendo sostituito la loro perfezione con l'impossibilità umana a raggiungerli ed essendo scaduta, in questo modo, in un'etica del risentimento.

Nella filosofia scheleriana Merleau-Ponty trova, quindi, i mezzi per pensare la vita emotiva e l'essenza dell'amore, che la tradizione filosofica ha oscurato, concependola ora come una tappa confusa della conoscenza, da superare attraverso l'intelligenza, ora come una dimensione cieca e caotica, irriducibile a quella intellettuale. Il primo riferimento merleau-pontiano approfondito all'intenzionalità riguarda, quindi, l'intenzionalità affettiva.¹⁷ Non si tratta di un dettaglio di poco conto: ciò che essa esprime, infatti, non è solo la direzione di un atto intenzionale, ma la scoperta di un legame tra la coscienza e l'oggetto più profondo del semplice rapporto di conoscenza. Ben si comprende, allora, l'importanza di questa acquisizione per la genesi del progetto merleau-pontiano. Il merito di Scheler sta nell'aver mostrato l'esistenza di un'intenzionalità propriamente emozionale, che si dirige su contenuti inaccessibili all'intenzionalità intellettuale e nell'aver riabilitato,

17. «La notion d'intentionnalité est évoquée pour la première fois un an plus tôt, dans le second projet de thèse, qui est aussi le premier texte de Merleau-Ponty à montrer un intérêt pour Husserl. Mais la mention, furtive et vague, n'envisage l'intentionnalité que comme un thème parmi d'autres. *Christianisme et ressentiment*, en revanche, en fait le nerf de la sortie de l'idéalisme. Il s'agit alors spécifiquement de l'*intentionnalité émotionnelle*. La précision est capitale : la première utilisation que Merleau-Ponty fait de l'intentionnalité s'inscrit dans le souci de donner un sens à la vie affective, artistique, et religieuse» (de Saint Aubert 2017, 104).

in questo modo, le emozioni a un'analisi filosofica in grado di coglierne il significato intrinseco. In questo sta, però, anche il limite maggiore della dottrina scheleriana: la distinzione tra intenzionalità emozionale e intellettuale, come Merleau-Ponty scriverà nel dicembre del 1960, si basa ancora su un fondo di positività che deve essere superato da un pensiero unitario della carne.¹⁸ Al di là di queste critiche tardive, la filosofia di Scheler ha giocato un ruolo centrale nella genesi del progetto merleau-pontiano, in quanto ha fornito al filosofo francese gli strumenti per studiare la vita affettiva, l'amore, il desiderio, ai cui ambiti si fa risalire la genesi dell'ontologia della carne.¹⁹ Già in questi primi scritti tali tematiche sono trattate di pari passo con la questione più generale della percezione, nella convinzione che, come spiegherà successivamente, «la struttura estesiologica del corpo umano è già una struttura libidinale, e la percezione una modalità del desiderio, un rapporto d'essere e non di conoscenza» (Merleau-Ponty 1995, 307).

Come sottolinea de Saint Aubert, «avec l'œuvre de Scheler, Merleau-Ponty découvre dans la phénoménologie la rigueur qui lui manquait pour exploiter et développer les intuitions éveillées en lui par l'auteur d'*Être et Avoir*» (de Saint Aubert 2017, 101), di cui si tratterà di analizzare ora l'influenza.

18. «Tutta l'architettura delle nozioni della psico-logia (percezione, idea, – affezione, piacere, desiderio, amore, Eros), tutto ciò, tutta questa congerie di nozioni si illumina immediatamente quando cessiamo di pensare tutti questi termini come dei *positivi* (qualcosa di “spirituale” + o – denso), per pensarli non come dei negativi o negatità (giacché ciò reintroduce le medesimi difficoltà), ma come delle *differenziazioni* di un'unica e *massiccia* adesione all'Essere che è la carne (eventualmente come delle “frange”) – Allora i problemi come quelli di Scheler (in che modo intendere il rapporto tra l'intenzionale e l'affettivo che esso incrocia trasversalmente, giacché un amore è trasversale alle oscillazioni di piacere e di dolore → personalismo) scompaiono: infatti non c'è *gerarchia* di ordini o di strati o di piani (sempre fondata su distinzione individuo-essenza)» (Merleau-Ponty 1964b, 304).

19. «Le concept de chair va naître dans des textes, en partie inédits, qui gravitent à nouveau autour de la question de l'amour et du désir» (de Saint Aubert 2017, 107). Per un'analisi approfondita dell'argomento cfr. de Saint Aubert (2013) e Barbaras (1991), in particolare, pp. 307-312, *Le désir comme œuvre de chair*.

6. Una filosofia dell'incarnazione: la lettura di Marcel

A solo un anno di distanza da *Christianisme et ressentiment*, il 10 ottobre del 1936, compare su la *Vie intellectuelle* una seconda recensione di Merleau-Ponty, dedicata a *Être et Avoir*. Lo scritto, dall'omonimo titolo, getta luce su un'altra figura fondamentale nella formazione del giovane filosofo, che ha avuto un ruolo di primo piano nella genesi del progetto merleau-pontiano. In Marcel, Merleau-Ponty scorge una prima concreta opposizione alla filosofia di Cartesio, la cui tradizione arrivava, in Francia, fino all'idealismo di Léon Brunschvig, ma rileva, sin da subito, i limiti di un pensiero suggestivo, in cui manca una reale precisione concettuale.²⁰ Già nel *Projet de travail sur la nature de la perception*, Merleau-Ponty sostiene la necessità di unire alle scoperte filosofiche la recente letteratura sulla «perception du corps propre» (Merleau-Ponty in Geraets 1971, 10), riferendosi, come notato da Geraets (ivi, 11), proprio alle opere di Gabriel Marcel e mostrando di aver chiara, già al tempo, l'importanza delle acquisizioni marceliane. Sfogliando le pagine di Marcel è difficile non avere l'impressione di una grande prossimità al pensiero di Merleau-Ponty, tuttavia, le sue riflessioni appaiono lontane dalla radicale messa in discussione delle categorie tradizionali a cui giunge l'autore de *Il visibile e l'invisibile*.

Il filosofo francese condivide la critica di Marcel all'ideale conoscitivo cartesiano e, nel recensire *Être et Avoir*, si richiama alla seconda meditazione metafisica, che rappresenta l'immagine più compiuta di una filosofia fondata su una «contemplation des objets inanimés, des choses indifférentes, et qui ne nous touchent pas» (Merleau-Ponty 1997, 35), alla quale, già con Scheler, Merleau-Ponty aveva opposto la necessità di un pensiero capace di restituire *un commerce direct avec le monde et les choses*. Oggetto di critica è, nello specifico, il famoso esempio in cui, da una finestra, Cartesio vede degli uomini camminare lungo la strada sottostante e si interroga sul contenuto di questa percezione visiva. La sua risposta è nota: ciò che egli vede non sono propriamente uomini, ma un insieme di cappelli e vestiti che potrebbero appartenere, per quanto se ne sa, anche ad automi. Solo attraverso un atto giudicati-

20. Tra Merleau-Ponty e Marcel c'è stata una frequentazione diretta: il filosofo francese si è unito per qualche tempo al gruppo di riflessione dell'autore di *Être et Avoir*, per poi abbandonarlo insoddisfatto (de Saint Aubert, 2017, 77).

vo Cartesio può affermare che si tratta effettivamente di uomini e non di manichini.

Se non mi fosse però accaduto di guardare da una finestra degli uomini per la strada, per esempio e di dire che li *vedevo*, secondo il medesimo uso corrente per cui lo si dice della cera; ma, in un caso come questo, che cosa vedo in realtà se non dei cappelli e dei vestiti, sotto i quali potrebbero anche celarsi degli automi? Che sono uomini, in realtà, lo giudico; ma, allora, quel che ritenevo di vedere con gli occhi lo comprendo soltanto con la facoltà di giudicare di cui è dotata la mia mente (Cartesio 1997, 53).

Il modello cartesiano preclude, quindi, un'autentica percezione dell'altro, in quanto non riesce a concepire la corporeità come dotata di un'intrinseca capacità di espressione. L'unico mezzo che Cartesio ha per capire che si trova in prossimità di un corpo animato come il suo è il giudizio intellettuale: la corporeità è priva di umanità, solo l'intelletto può restituirla. Per questo motivo, conducendo questo schema percettivo alle estreme conseguenze, ne *L'occhio e lo spirito* Merleau-Ponty afferma che un cartesiano che si guarda allo specchio non vede se stesso, ma un manichino; solo attraverso una ricognizione intellettuale può attribuire quell'immagine alla sua identità, proprio come in alcuni casi patologici descritti in *Fenomenologia della percezione*.²¹ La teoria della visione de *L'occhio e lo spirito* è l'esatto capovolgimento di questo modello cartesiano²²:

21. «Un cartesiano non *si* vede nello specchio: vede un manichino, un “fuori”, e ha tutte le ragioni di pensare che gli altri lo vedano allo stesso modo, ma questo manichino non è carne, né per lui né per gli altri. La sua “immagine” nello specchio è un effetto della meccanica delle cose; se egli vi si riconosce, se la trova “somigliante”, è il suo pensiero che tesse questo legame; l'immagine speculare non è niente *di* lui» (Merleau-Ponty 1964a, 30).

22. La *Diottrica* di Cartesio «è il breviario di un pensiero che non vuole più abitare il visibile», (ivi, 29). Al contrario, sin da questi primi scritti, la filosofia di Merleau-Ponty vuole restituire la nostra presenza più prossima all'essere, motivo per cui il filosofo francese concepisce la visione come una percezione aderente alle cose. Da questo punto di vista, sia la teoria cartesiana della visione, sia quella merleau-pontiana, risultano fondate sul modello tattile. Nel primo caso è lo stesso Merleau-Ponty a sostenerlo ne *L'occhio e lo spirito* («il modello cartesiano della visione è il tatto», *ibidem*), riferendosi alla descrizione meccanicistica della percezione visiva operata da Cartesio, in cui risulta smarrito ogni contatto originario col mondo, che appare perlopiù ricostruito attraverso la riflessione: «nel passaggio dalle cose agli occhi e dagli occhi alla visione

Forse ora ci rendiamo meglio conto di tutto ciò che contiene questa piccola parola: «vedere». La visione non è una certa modalità del pensiero, o presenza a sé: è il mezzo che mi è dato per essere assente da me stesso, per assistere dall'interno alla fissione dell'Essere, al termine della quale soltanto mi richiudo su di me (Merleau-Ponty 1964a, 56).

L'interesse per Marcel, in questo quadro, si pone nel solco della ricerca di una proposta filosofica alternativa, in grado di superare sia l'impostazione cartesiana, sia i presupposti dualisti della psicologia ottocentesca, entrambi fondati sulla convinzione che solo *un pure puissance de juger, un Cogito*, può conferire significato agli elementi sparsi della percezione. Di qui la necessità di un progetto che unisca la letteratura sul corpo proprio agli studi della *Gestaltpsychologie*. Marcel, infatti, ha mostrato che la percezione del proprio corpo non si fonda su sensazioni visive o tattili a cui si aggiungono secondariamente i giudizi ma il corpo, *mon corps*,

ne m'apparaît pas comme objet, comme un ensemble de qualités et de caractères qu'il s'agirait de coordonner et de comprendre ; les rapports que j'ai avec lui ne sont pas ceux du *cogito* et du *cogitatum*, du « sujet épistémologique » et de l'objet. Je fais cause commune avec lui, et, d'une certaine manière, je *suis mon corps*. De lui à moi on ne peut pas dire proprement qu'il y ait une relation, puisque ce terme désigne le comportement d'un objet à l'égard d'un autre objet. Il s'agit plutôt d'une présence, d'une adhérence, d'une intimité (Merleau-Ponty 1997, 37).

Allo stesso modo, l'altro a cui mi rivolgo è, a tutti gli effetti, una seconda *persona*, mi appare nella formula di un *Tu*, irriducibile a un insieme di caratteri definiti dall'intelligenza: «l'homme qui m'est présent, celui à qui je m'adresse, et qui est vraiment devant moi une deuxième personne, ce toi n'est pas réductible à un ensemble de caractères dont paisiblement je ferais l' "inventaire"» (ivi, 36-37).

non avviene niente di più che nel passaggio dalle cose alle mani del cieco e dalle mani al suo pensiero» (ivi, 31). Affermando che anche il modello merleau-pontiano della visione è il tatto lo si fa con intenti e conseguenze diametralmente opposti: il filosofo francese metaforizza tattilmente la vista per restituire la nostra presenza alle cose, al di là del mero essere "a portata di mano". È questo il senso della *Visibilità* degli ultimi scritti.

Non ci sono, allora, che due modi di fare filosofia: da un lato, «un'attitudine spettacolare» (ivi, 37), che considera il soggetto uno spettatore estraneo e il cogito come il fondamento del suo rapporto al mondo, e che esprime, più che la scoperta di un legame tra l'io e le cose, l'affermazione della loro separazione; dall'altro, il riconoscimento di una commistione originaria tra corpo dell'io e corpo del mondo, una «percezione aderente e prossima al mondo che si richiama alla tattilità, al contatto diretto con le cose» (Frauenfelder 2016, 35), le quali si offrono, non attraverso un rapporto di rappresentazione, ma in presenza, in carne ed ossa: esse sono qualcosa come «le prolongement de mon corps» (Merleau-Ponty 1997, 37). La tradizione ha seguito perlopiù il primo versante, questa seconda filosofia è tutta da fare («le travail reste à faire» (ivi, 39)).

Per Marcel, l'essere non può essere ridotto a semplice oggetto che ci sta di fronte (*Gegenstand*), a un quesito da risolvere (problema) o a un oggetto da possedere (dimensione dell'avere). Esso è piuttosto «il mistero meta-problematico, che lega fra loro gli esseri e che tutto comprende» (Poma in Marcel 1999, X). La filosofia confonde la dimensione del problema con quella del mistero: col primo si identifica qualcosa di giustapposto, che sta davanti, sbarrando la strada; il secondo è una dimensione che avvolge, in cui ci si scopre coinvolti e al cui interno la distinzione tra l'*in me* e il *davanti a me* perde di significato.²³ Il mistero non è l'oscurità di ciò che non si può pensare, qualcosa che, non potendo essere espressa in idee chiare e distinte, va esclusa dalla riflessione filosofica – come voleva il Cartesio della sesta meditazione –, ma è la profondità di uno spazio di transizione e di trasgressione: è la confusione ontologica che, sin dai suoi primi scritti, Merleau-Ponty tenta di mettere a tema.

Di qui, l'importanza di Marcel: tra le sue pagine Merleau-Ponty scorge i presupposti per una riscrittura dei legami tra il soggetto e il mondo. Formule come *Je suis mon corps* o il riferimento a un enigma del corpo sono di chiara derivazione marceliana. Questo breve passaggio,

23. «Distinzione tra il misterioso e il problematico. Il problema è qualcosa che s'incontra, che sbarrando la strada. Esso sta interamente davanti a me. Invece il mistero è qualcosa in cui mi trovo impegnato, la cui essenza perciò è di non essere tutto intero davanti a me. È come se in questa sfera la distinzione tra l'*in me* e il *davanti a me* perdesse il suo significato» (Marcel 1999, 79).

tratto da una nota del 23 ottobre del 1920 del *Giornale metafisico*, è sufficiente a mostrare l'importanza della lettura di Marcel nella genesi del progetto merleau-pontiano. Marcel, infatti, tratta il mistero dell'essere a partire dal corpo e fa dell'incarnazione l'archetipo di questo mistero:

Qual è il rapporto tra me e l'apparecchio di cui mi servo, ossia il mio corpo? È evidente che non mi limito a servirmi del mio corpo; vi è un senso per cui io sono il mio corpo, qualsiasi cosa ciò possa significare [...]. Per una ricerca come quella che si inizia qui, sarà essenziale far risaltare il significato esatto di questa formula ambigua: io sono il mio corpo. Si vede subito che il *mio* corpo è *mio* soltanto perché è sentito, sia pure confusamente. L'abolizione radicale della coenestesia, supponendo che ciò sia possibile, sarebbe la distruzione del mio corpo, in quanto mio. Se io sono il mio corpo, lo sono in quanto io sono un essere che sente; credo si possa precisare dicendo che io sono il mio corpo, quanto più *fin dall'inizio* fisso la mia attenzione su di esso, prima cioè che la mia attenzione possa fissarsi su qualche altro oggetto. Il corpo beneficerebbe dunque di ciò che mi si permetterà chiamare una priorità assoluta (Marcel 1976, 131).

Merleau-Ponty legge queste pagine alla fine degli anni '20, quando non ha ancora letto Husserl e, in particolare, il secondo libro delle *Idee*.²⁴ Le riflessioni sul corpo proprio, sul suo essere al contempo sentiente e sentito, l'incarnazione come presupposto di una nuova filosofia sono idee sollecitate in lui dalla lettura di Marcel e solo continuate attraverso l'incontro col testo husserliano. Il carattere concreto della filosofia di Marcel, la sua critica all'impianto cartesiano e al filosofo come spettatore della realtà, le analisi sulla natura tutta particolare del proprio corpo a metà tra l'essere e l'avere sono tutti elementi che colpiscono Merleau-Ponty. Tuttavia, nelle pagine marceliane, egli rileva i limiti di un'impostazione che gli appare priva di «force *obligatoire*», frutto di uno schematismo suggestivo, che non riesce a esprimersi in

24. Come nota de Saint Aubert è proprio per il fatto che la lettura marceliana aveva già suscitato in Merleau-Ponty l'interesse per questa tematica, che egli, nei pochi giorni trascorsi all'archivio di Lovanio, sceglie di soffermarsi proprio su questa sezione del testo husserliano: «on comprendra alors pourquoi, durant les seuls quatre ou cinq jours passés à Louvain à la veille de la guerre, aux Archives-Husserl naissantes, l'attention de Merleau-Ponty s'est arrêtée sur le paragraphe 36 du deuxième volume des *Ideen*, dans lequel Husserl place l'expérience du touchant-touché au pivot du "es wird Leib"» (de Saint Aubert 2017, 87).

una proposta filosofica positiva e in cui i caratteri dell'intuizione e dell'illusione appaiono difficilmente distinguibili (Merleau-Ponty 1997, 43-44).²⁵

Questo rigore sarà proprio quello che Merleau-Ponty ricercherà, dapprima passando attraverso uno studio del comportamento “dall'esterno”, in un confronto serrato con le teorie che la scienza ha mobilitato per spiegare il nostro rapporto con il mondo, in seguito, analizzando la coscienza “dall'interno”, in relazione al vissuto percettivo del soggetto, in un dialogo fecondo con la fenomenologia, per volgersi, infine, insoddisfatto di queste soluzioni, verso un'ontologia in cui non c'è più spazio per le distinzioni del pensiero astratto, in cui non c'è più alternativa tra soggetto e oggetto, interno ed esterno, ma tutto riposa sull'attività centrifuga della carne. Solo allora, il progetto cartesiano sarà stato davvero rivoltato e il proposito di riduzione dell'essere a idee chiare e distinte sostituito con quella «massiccia adesione all'Essere che è la carne» (Merleau-Ponty 1964b, 304).

25. Cfr. anche ivi (2017, 95) «L'incarnation formulée en *je suis mon corps*, et la définition du mystère comme problème qui empiète sur ses propres données, trahissent une pensée encombrée par une ligne réactive. Dire “je suis mon corps”, en effet, suppose encore que ce “je” ait pu être autre chose [...]. Les propositions centrales de cette pensée suivent moins la patience du concept dans la mise en forme d'une thèse qu'une prise de notes retraçant un itinéraire personnel. Le genre même du *Journal*, que le philosophe publia en lieu et place d'une thèse universitaire abandonnée, induit une écriture séduisante, initiatique, mais limitée».

Riferimenti bibliografici

Testi di Merleau-Ponty

Merleau-Ponty, M. (1948), *Sens et non-sens*, Nagel, Paris (tr. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano, 2016).

Id. (1960), *Signes*, Gallimard, Paris (tr. it di G. Alfieri, *Segni*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano, 2015).

Id. (1964a), *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris (tr. it di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano, 1989).

Id. (1964b), *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris (tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 1969).

Id. (1989), *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Précédé de: *Projet de travail sur la nature de la perception*(1933) et *La nature de la perception* (1934), Cynara, Grenoble (tr. it. di F. Negri e R. Prezzo, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche* (1946); seguito da *La natura della percezione* (1934), Medusa, Milano, 2004).

Id. (1995), *La nature*, texte établi par D. Séglard, Éditions du Seuil, Paris (tr.it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996).

Id. (1996), *Notes de cours. 1959-1961*, texte établi par S. Ménasé, Gallimard, Paris (tr. it. *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, a cura di M. Carbone, Raffello Cortina Editore, Milano, 2003).

Id. (1997), *Parcours 1935-1951*, Verdier, Lagrasse.

Id. (2000), *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Lagrasse.

Testi su Merleau-Ponty

Barbaras, R. (1991), *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble.

Id. (2001), *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, «Les Études philosophiques», 57(2), pp. 151-163.

de Saint Aubert, E. (2004), *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris.

Id. (2011), *Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages*, «Revue Germanique Internationale», 13, pp. 59-73, consultato online, <http://journals.openedition.org/rgi/1122>.

Id. (2013), *Être et chair I. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Vrin, Paris.

Id. (2017), *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris.

Di Martino, C., (2005), *Gesto e parola in Merleau-Ponty in Chiasmi International*, vol. 6, Mimesis, Vrin, University of Memphis, Milano, Paris, Memphis, pp. 75-110.

Firenze, A. (2008), *Il primato ontologico della percezione in Merleau-Ponty. Prospettiva storico-filosofica e problemi aperti*, «Isonomia», pp. 1-41.

Frauenfelder, R. (2016), *Le aporie del tatto nella filosofia di Maurice Merleau-Ponty: auto-afezione tattile tra percezione e ideazione*, tesi di dottorato in Scienze Filosofiche – Estetica e Teoria delle Arti, XXVI ciclo, Università degli Studi di Palermo.

Geraets, T. F. (1971), *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Nijhoff, La Haye.

Lisciani Petrini, E. (2002), *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Pazienti, P. (2022), *Oltre il dualismo. Merleau-Ponty interprete di Descartes*, Mimesis, Milano-Udine.

Pintos, M. L. (2005), *Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Analyse d'une étroite relation*, in *Chiasmi International*, vol. 6, Mimesis, Vrin, University of Memphis, Milano, Paris, Memphis, pp. 147-171.

Van Breda, H. L. (1962), *Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 67(4), pp. 410-430.

Altri testi

Badiou, A. (2017), *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, a cura di P. Bianchi, Mimesis, Milano-Udine.

Barbaras, R. (2002), *La percezione. Saggio sul sensibile*, tr. it. di G. Carissimi, Mimesis, Milano.

Cartesio, R. (1997), *Meditazioni metafisiche*, tr. it e intro di S. Landucci, Laterza, Bari.

Ferretti, G. (1972), *Max Scheler. Vol. I, Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e Pensiero, Milano.

Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, vol. I, libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.

Marcel, G. (1976), *Giornale metafisico*, tr. it. di F. Spirito, Edizioni Abete, Roma.

Id. (1999), *Essere e Avere*, tr. it. e intro di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Scheler, M. (2019), *Il risentimento*, tr. it. di A. Pupi e L. Boella, Chiarelettere, Milano.