



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CICLO: XXXI

Ovunque e in nessun luogo.

Sensazione, immaginazione e ragione nel pensiero di Maurice Merleau-Ponty

Coordinatore: Ch.ma Prof. Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Dottoranda: Emmanuela De Toni

A mio nonno Giuseppe,
xe l'ocio che lavora.

Abstract

This research focuses on Merleau-Ponty's aim to explore and form a new idea of Reason, i.e. an "expanded Reason". The starting point is the ontological rehabilitation of Sensation, primarily the attention given to the secondaries qualities in opposition to Descartes, who had strongly rejected them. The a-conceptual nature of Sensation leads to reform the Intellect in correlation with an enhancement of the powers of Imagination. Through Kantian productive Imagination and its Lachièze-Rey's interpretation as a body-related faculty, Imagination is considered by Merleau-Ponty as the natural ground of *Cogito*. The latter is defined as a "pensée existante". This notion of Imagination and the emphasis on the existential aspect of Thought (in contrast with any essentialist interpretation) theoretically leads Merleau-Ponty to replace the genesis of Ideality in the Sensible and to take into account the highly multiform dimension of Imaginary. Imaginary is not assumed anymore as the contrary of the Real nor is correlated to the egological activity of *Sinngebung*. The interest Merleau-Ponty shows in psychoanalysis is indeed mostly justified by the prominent role given to Imaginary in clinical studies. Psychoanalytic methodology has nothing to do with the traditional play of the faculties nor with the classical idea of causality because according to Merleau-Ponty, even if a certain interpretation tends to highlight a mechanistic trend in Freudian metapsychology (which is, by the way, true), the central core of Freudian revolution is the operational concept of "surdétermination symbolique", a new kind of causality excluding the Subject-Object antinomy. Furthermore, psychoanalysis allows Merleau-Ponty to point out a peculiar form of reflection of the body. Thanks to the Bergsonian concept of duration, but also in contrast to it, Merleau-Ponty develops a theory of temporality and spatiality where space and time are together involved in the ontological structuration of reflective relations. This is corroborated by the psychoanalytic notion of Unconscious and dream analysis. Space is positively evaluated after Bergson reduced it to an intellectual construct in his thesis *Quid Aristoteles de loco senserit* and in his *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Merleau-Ponty's account for the cogenerative simultaneity of space and time is related to the analysis of the chiasmatic relation of the visible and the invisible and the theory of Being. The imaginary invisibility of the Sensible, which Merleau-Ponty conceives both as a sensible object and the sentient body, helps him to redefine the field of Thinking and the technical meaning of "concept". Thinking and concepts head towards a never ending clarification of Being and its sensible enigmas, which we always experience in our natural condition of perceptive faith. Merleau-Ponty's program of enhancing the dimension of Reason coincides therefore with the claim for an exam of the primal layer ("couche") of sensible beings, whose texture is discovered as imaginary-formed (against Sartre's thesis of the non-observability of Imaginary) and doubled by invisibility. From a methodological point of view, such a reconsideration of the relationship between the Imaginary and the Real entails that philosophical reflection is thus lead to question its own technical skills to express this primordial ground (the skepticism of the Cartesian doubt and the phenomenological eidetic reduction), and to interpret them as an ineluctable yet insufficient way to "becoming accustomed" to Being.

La tesi prova a ricostruire il percorso di allargamento della ragione, auspicato a più riprese da Merleau-Ponty, attraverso la perlustrazione degli assi portanti della sua filosofia. Si è tentato di vedere nella riabilitazione ontologica della sensazione, in particolare delle qualità secondarie tanto avversate dall'ontologia razionalistica cartesiana, non soltanto il punto di partenza ma anche la linfa vitale della proposta filosofica di Merleau-Ponty. L'enfasi sulla a-concettualità della sensazione percettiva conduce ad una riforma dell'intelletto e ad una apertura del concetto che ha per correlato essenziale un'estensione ipertrofica del potere dell'immaginazione. Sulla base dell'immaginazione produttiva di Kant, filtrata dalla lettura di Lachière-Rey che ne fa una facoltà corporalmente strutturata, Merleau-Ponty definisce l'immaginazione come il fondo naturale del *Cogito*. Quest'ultimo è concepito come "pensée existante". Una siffatta immaginazione, unitamente all'enfasi accordata al carattere d'esistenza del pensiero (di contro ad ogni lettura essenzialista), porta Merleau-Ponty a ricollocare la genesi dell'idealità entro la culla della sensorialità. Una volta articolata in tal modo l'immaginazione, Merleau-Ponty è libero di esplorare il terreno fecondo dell'immaginario, non più costretto entro i termini restrittivi dell'antinomia al reale imposti dal regime della *Sinngebung*. Sarà proprio il tema dell'immaginario ad emergere con forza dalla disamina dei contributi di trascendenza offerti dall'istanza psicoanalitica. La psicoanalisi consente a Merleau-Ponty di mutuare una metodologia che oltrepassa il gioco delle facoltà e delinea una causalità di sovradeterminazione simbolica, indipendente dalle rigide nozioni di "soggetto" e "oggetto". Essa gli permette inoltre di ribadire vigorosamente la peculiare riflessività del corpo. Grazie alla dottrina bergsoniana della durata, ma anche in contrasto con essa, Merleau-Ponty elabora una idea di temporalità e spazialità secondo la quale tempo e spazio sono implicati nella strutturazione ontologica dei rapporti riflessivi stessi. Ciò è corroborato dalla nozione psicoanalitica di inconscio e dal portato ontologico e simbolico dei sogni. Lo spazio viene ampiamente rivalutato da Merleau-Ponty, rispetto alla riduzione cui l'ha costretto Bergson nella tesi latina *Quid Aristoteles de loco senserit* e nel capitale saggio *Essai sur les données immédiates de la conscience*. La teoria merleau-pontyana della simultaneità cogenerativa di spazio e tempo è correlata all'analisi della relazione chiasmatica tra il visibile e l'invisibile, nonché con il concetto di "deiscenza" dell'Essere. Il contatto con l'invisibilità immaginaria del sensibile — inteso nella duplice accezione di sensibile e sensibile-senziente corporeo — ridefinisce il piano di lavoro del pensiero e del concetto nei termini di una delucidazione mai completa degli enigmi dell'Essere, di cui facciamo esperienza nel regime naturale della fede percettiva. La riforma della ragione viene pertanto a coincidere con l'appello ad esaminare lo strato ("couche") primordiale degli esseri sensibili, la cui "texture" Merleau-Ponty, di contro al principio di non-osservabilità dell'immaginario stabilito da Sartre, scopre essere connotata precisamente di immaginario. Dal punto di vista metodologico, questa rivalutazione dei rapporti tra immaginario e reale induce Merleau-Ponty a sostenere che la riflessione filosofica, interrogando il fondo primordiale dell'Essere, è inevitabilmente portata a mettere in questione i suoi stessi strumenti tecnici (lo scetticismo del dubbio cartesiano e la riduzione eidetica della fenomenologia). Essi si rivelano le modalità insopprimibili, anche se insufficienti, di cui disponiamo per "nous apprivoiser" all'Essere.

INDICE

Elenco delle abbreviazioni utilizzate	8
Introduzione	10
§1. Il regime non concettuale della filosofia.	13
§2. L'ordine sensibile della razionalità.	20
§3. Struttura della ricerca.	31
Ringraziamenti	36
I. Sensazione	37
Preambolo: l'esperienza percettiva.	38
§1. Il problema della sensazione.	45
§2. La questione della qualità. La <i>Gestalttheorie</i> ritorna a Descartes.	53
§3. Descartes e le specie intenzionali. Intelletto, immaginazione e figurazione simbolica.	59
§4. Profondità, luogo, movimento. Tra Descartes et Bergson.	74
§4.1. Vuoto e luogo nella lettura bergsoniana di Aristotele.	80
§4.2. Corpo, luogo e colore: la riforma dell'intelletto.	85
II. Immaginazione	97
§1. Immaginazione e intenzionalità.	100
§1.1. Tra Kant e Descartes: il fondo naturale del soggetto.	104

§1.2. I giudizi naturali. Dalla geometria naturale di Descartes al Panthéon di Sartre.	113
§2. Il caso della somma degli angoli interni di un triangolo: tra immaginazione e intenzionalità corporea.	122
§2.1. Essenza e verità nei processi di ideazione.	126
§3. Attività categoriale e vita naturale.	131
III. Immaginario	139
§1. Perché la psicoanalisi?	139
§2. Alla ricerca di una nuova causalità: sovradeterminazione e simbolismo.	149
§3. La sessualità è l'atmosfera dell'esistenza.	153
§3.1. L'intenzionalità erotica è cieca.	156
§3.2. Il sintomo racconta l'esistenza. Può Sartre renderne conto?	158
§4. L'immaginario del sogno e l'onirismo della vita desta.	164
§5. Il sogno da Freud a Bergson: la percezione e i ricordi.	170
§5.1. La durata si sottrae allo spazio: il regime della simultaneità.	176
§5.2. Di nuovo Freud. Percezione e Inconscio.	190
§5.3. Il tempo non si sottrae allo spazio perché nascono assieme nella profondità.	194
§6. Nella simultaneità non c'è più posto per la <i>Sinngebung</i> .	202

IV. Ragione	209
§1. Il rapporto enigmatico di <i>Urdoxa</i> e riflessione.	211
§2. La filosofia riflessiva comincia con una <i>feinte</i> : il sogno del dubbio.	214
§2.1. <i>Se cacher les yeux</i> per refutare il principio dell'osservabilità.	217
§3. Il corpo sensibile e il corpo immaginario.	223
§4. Il regime dell'imminenza: il chiasma del corpo e del visibile.	228
§4. 1. L'intenzionalità immaginaria del corpo e il trascendentale del sensibile.	231
§4.2. L'anima è conficcata nel corpo come "un piquet dans le sol".	235
§5. La <i>feinte</i> del cammino trascendentale: l'avventura eidetica.	244
§5.1. Lo sguardo carnale degli occhi e delle cose.	248
§5.2. Il <i>punctum caecum</i> della coscienza e l'apertura del concetto nell'universalità del sensibile.	251
§5.3. Verso una nuova ragione: le essenze dimorano nelle giunture del corpo in un regime di simultaneità.	256
Conclusioni	270
Bibliografia	280

Elenco delle abbreviazioni utilizzate

Sigle utilizzate per le opere di M. Merleau-Ponty:

- SC** *La structure du comportement*, (1942) PUF « Quadrige », Paris, 1990.
- PP** *Phénoménologie de la perception*, (1945) Gallimard « Tel », Paris, 1945.
- PPCP** *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, (1933-1946), Verdier, Lagrasse, 1996.
- UAC** *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, (1947-1948), Vrin, Paris, 2014.
- SNS** *Sens et non-sens*, (1948), NRF Gallimard, Paris, 1996.
- PPE** *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Lagrasse, 2001.
- RC** *Résumé de cours, Collège de France, 1952-1960*, Gallimard « Tel », Paris, 1968.
- MSME** *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes*, MetisPresses, Genève, 2011.
- IP** *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, Belin, 2003.
- N** *La nature. Notes au cours du Collège de France*, (1959-1961), Seuil, Paris, 1995.
- NC** *Notes de cours*, 1959-1961, NRF Gallimard, Paris, 1996.
- S** *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.
- EP** *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard « Folio essais », Paris, 1960.
- OE** *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard « Folio essais », 1964.
- VI** *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard « Tel », Paris, 1964.
- PM** *La prose du monde*, Gallimard « Tel », Paris, 1969.

Sigle utilizzate per le opere di H. Bergson:

- ILA** *L'idée de lieu chez Aristote*, tr.fr. R.M. Mossé Bastide, in *Id.*, *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, pp. 1-56.
- E** *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1970.
- MM** *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, PUF, Paris, 2012.
- R** *Le rêve*, in *Id.*, *L'énergie spirituelle*, PUF, Paris, 2009.

Sigle utilizzate per le opere di R. Descartes:

- AT** *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris, 1980, voll. III, VI, VII, X.
- Del volume III ho consultato: *Lettre à Elisabeth* del 28 giugno 1643.
- Del volume VI: *La Dioptrique*.
- Del volume VII: *Meditationes de prima philosophia. Objectiones et responsiones*. Accanto al riferimento latino originale dell'edizione AT, ho riportato la traduzione italiana contenuta in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano, 2009, volume segnalato col numero romano I.
- Del volume X: *Regulæ ad directionem ingenii*. Accanto al riferimento latino originale dell'edizione AT, ho riportato la traduzione italiana contenuta in R. Descartes, *Opere postume 1650-2009*, Bompiani, Milano, 2009, volume segnalato col numero romano II.

Introduzione

All'ombra dei castagni dei giardini del Luxembourg, dove solevano passeggiare per lunghe ore, Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty strinsero una profonda amicizia, ai tempi dell'università. Come ricorda de Beauvoir, le discussioni si svolgevano perlopiù su toni divergenti; rimaneva, però, a pacificare e, forse, a nutrire il disaccordo, il comune sentimento di dover ricercare — e con urgenza — la verità. “Ce qui m’importait surtout, scrive l’autrice, c’est que lui aussi il cherchait anxieusement la vérité: il croyait que la philosophie parviendrait, un jour, à la lui découvrir”¹. Si potrebbe scorgere proprio in questa ostinata ricerca della verità la cifra complessiva dell’ambizione filosofica di Merleau-Ponty, impegnato in una assidua ripresa e rielaborazione delle questioni che fin dai tempi del liceo² lo avevano interessato: la percezione, la relazione con *autrui*, il rapporto metafisico del corpo e dell’anima, il legame sensibile di evento e ragione. Il rifiuto di assumere ciò che in *Phénoménologie de la perception* chiama un “geometrale” — il punto di vista epistemologico che pretende di sintetizzare la poliedricità della nostra inerenza al mondo — in favore invece di un registro spirituale aperto, capace di annettere l’esistenza, l’oggettività scientifica, la politica, le scienze sociali, la religione e l’arte in una “raison élargie”, costituisce il fulcro metodologico dell’impianto filosofico che Merleau-Ponty costruisce proprio per tentare di trovare quella verità. Il compito di allargare la ragione senza ricorrere ad un apparato filosofico di tipo classico — scandito in funzioni, limiti e capacità delle facoltà dello spirito — permette di approcciare più liberamente il senso inaugurale del mondo, che si mostra con maggiore chiarezza proprio perché è sciolto dai lacci della sistematizzazione; al contempo, però, questa *tâche* trascina con sé anche un profondo sentimento di incertezza e di precarietà nel percorrere il cammino filosofico perché, senza gli strumenti della ragione sistematica, tutto è sempre da ripensare, ricreare, riscoprire.

¹ S. de Beauvoir, *Mémoires d’une jeune fille rangée*, Gallimard, Paris, 1958, p. 341.

² Cfr. ENTRETIENS 145.

Già nella tesi del 1945, Merleau-Ponty stabilisce che il merito della fenomenologia risiede nella capacità di fornire una comprensione genetica della ragione, che ostende il senso del mondo e della storia precisamente nel loro movimento di emersione, di venuta alla luce:

[...] la phénoménologie a pour tâche de révéler le mystère du monde et *le mystère de la raison*. Si la phénoménologie a été un mouvement avant d'être une doctrine ou un système, ce n'est ni hasard, ni imposture. Elle est laborieuse comme l'œuvre de Balzac, celle de Proust, celle de Valéry ou celle de Cézanne, — par le même genre d'attention et d'étonnement, par la même exigence de conscience, par la même *volonté de saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant*. Elle se confond sous ce rapport avec l'effort de la pensée moderne.³

Qualche anno più tardi, nel 1952, si fa chiara l'intenzione di concepire una ragione allargata che riesca a rendere conto del mondo irriflesso della vita, ovvero di ciò che, nell'uomo, precede la ragione e altresì la *eccede*: “La tâche est donc d'élargir notre raison, pour la rendre capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison.”⁴. L'enfasi sull'eccedenza del mondo preriflessivo indica che quest'ultimo deve essere inteso al di qua e oltre i limiti imposti dal sorvolo epistemologico. La ragione, infatti, si mostra sempre con un volto ambivalente — è sempre doppiata da una forma di “*déraison*”. La prefazione di *Sens et non-sens* è in tal senso illuminante:

Depuis le début du siècle, beaucoup de grands livres ont exprimé la révolte de la vie immédiate contre la raison. [...] Leur révolte s'est localisée dans la littérature ou dans la poésie, devenues du coup religion. [...] Dès que nous voulons quelque chose ou que nous prenons à témoin les autres, c'est-à-dire dès que nous vivons, nous impliquons que le monde, en principe, est d'accord avec lui-même, et les autres avec nous. Nous naissons dans la raison comme dans le langage. Mais il faudrait que la raison à laquelle on arrive ne fût pas celle qu'on avait quittée avec tant d'éclat. *Il faudrait que l'expérience de la déraison ne fût pas simplement oubliée. Il faudrait former une nouvelle idée de la raison*. En présence d'un roman, d'un poème, d'une peinture, d'un film valables, nous savons qu'il y a eu contact avec quelque chose, quelque chose est acquis pour les hommes et l'œuvre commence d'émettre un message ininterrompu... Mais ni pour l'artiste, ni pour le public le sens de l'œuvre n'est formulable autrement que par l'œuvre elle-même ; ni la pensée qui l'a faite, ni celle qui la reçoit n'est tout à fait maîtresse de soi. On verra par l'exemple de Cézanne dans quel risque s'accomplit l'expression et la communication. *C'est comme un pas dans la brume, dont personne ne peut dire s'il conduit quelque part*. [...] Dans l'œuvre

³ PP 22.

⁴ S 198.

d'art ou dans la théorie comme dans la chose sensible, le sens est inséparable du signe. L'expression, donc, n'est jamais achevée. *La plus haute raison voisine avec la déraison*.⁵

La dimensione dell'eccesso ossessiona a tal punto il registro della ragione che in una nota di lavoro di *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty identifica la ragione al regime della contingenza⁶, che, come vedremo, ha uno statuto temporale molto particolare, fuori dalle logiche della causalità classica. Infine, in piena *tournure* ontologica Merleau-Ponty perviene ad includere la ragione nell'orizzonte di promiscuità dell'Essere⁷. Ciò dipende dal lavoro di "surréflexion" compiuto sull'istanza della riflessione, che porta Merleau-Ponty a fondare ontologicamente l'idealità nella sensorialità, intesa come trama carnale prodotta per deiscenza da una trama ben più originaria, quella dell'Essere. Il pensiero diviene la messa all'opera dell'aspetto invisibile e immaginario del visibile.

Il regime dell'attesa configura l'ordine proprio della filosofia di Merleau-Ponty: è l'essere che aspetta da noi la restituzione del suo stesso senso e la filosofia si trasforma, di conseguenza, nella ricerca di una comprensione laterale, dunque mai diretta, sempre sospesa, del senso e dell'essere. Risulta, così, adamantina l'affermazione fatta da Jean Hyppolite a commento del percorso merleau-pontyano: "Ce n'est pas notre faute si la philosophie aujourd'hui dans sa problématique ne peut être qu'un travail préparatoire"⁸. In questa dichiarazione, dal sapore corale, si può cogliere il sentimento e l'atmosfera di crisi condivisi dai filosofi che gravitavano su Parigi nella prima metà del secolo scorso. Inoltre, Hyppolite chiama in causa il *topos* metodologico che fu scelto (anche e soprattutto) da Merleau-Ponty per tentare di organizzare una resistenza a questa crisi, *topos* che ha coagulato la crisi stessa dando forma ad una filosofia militante. Si tratta del lavoro euristico, della *creatività* sempre sospesa all'ordine della ripartenza, della riflessione incessante sui fondamenti in base ai quali sarebbe possibile... ; salvo che i fondamenti rivelano una fragilità costitutiva che spinge il filosofo a rielaborarli di nuovo, a giustificare un'altra volta la loro originarietà. Si comprende dunque per quale motivo, fino all'ultimo, Merleau-Ponty ha provato, con

⁵ SNS 7-8. il corsivo è nostro. Il tema del linguaggio non sarà preso in considerazione in questa tesi.

⁶ "Sens ou raison qui *sont* contingence", VI 221.

⁷ "La Raison est elle aussi *dans* cet horizon — promiscuité avec l'être et le monde.", VI 288.

⁸ J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, vol. II, PUF, Paris, 1971, p. 708.

modalità espressive sempre diverse, a spiegare il perché del primato della percezione, che aveva già colto agli inizi della sua avventura filosofica. Si capisce anche perché, rifiutate le risorse speculative classiche (il gioco delle facoltà, le parole-chiave della metafisica), Merleau-Ponty abbia *costruito* una filosofia che concretesce ai margini delle altre discipline (la letteratura, l'arte, le scienze) e si organizza come una rete di interferenze analogiche, di movimenti laterali, di polifonie e condensazioni. Se agli occhi dei filosofi accademici con cui si è formato, sfidare l'egemonia di concetto e ed essenza sull'esistenza sembra comportare la caduta in un irrazionalismo irrecuperabile, Merleau-Ponty è fin da subito consapevole della inconsistenza di questi timori. Fare della ragione "un problème" equivale non già a dismetterne la preminenza, bensì a rispettarne più fedelmente l'articolazione interna, irrequieta e in continua rigenerazione: "[...] si l'on tient à la raison, il est peut-être plus important d'en connaître la fragilité que d'en croire l'avènement garanti d'avance dans les choses"⁹.

§1. Il regime non concettuale della filosofia

Intervistato nel 1958 da Georges Charbonnier sulla genesi della sua vocazione di filosofo, Merleau-Ponty, tra il serio e il faceto, risponde che fino al primo anno di liceo "je n'étais pas du tout porté sur les choses de l'intellect et de l'esprit. Je me rappelle que je jouais beaucoup au football et que c'était, ça, ce qui m'intéressait"¹⁰. L'incontro con la filosofia avvenne attraverso la figura di Gustave Rodrigues, ateo, uomo dotato di qualità morali "extraordinaires", professore di filosofia e "cependant plutôt un homme d'action"¹¹. Nel corso del colloquio, Merleau-Ponty sottolinea a più riprese questa virtù attiva di Rodrigues, "un homme tourné vers l'action [piuttosto che] vers la spéculation"¹², suggerendo così la possibilità di individuare proprio in questo esempio di concretezza

⁹ M. Merleau-Ponty, *L'agrégation de philosophie*, in *Id., Parcours 1935-1951*, Verdier, 1997, p. 58. Si tratta di un testo apparso originariamente nel 1938 nel "Bulletin de la Société française de Philosophie", n.4, 1938, pp. 130-133. Costituisce la trascrizione di un intervento che Merleau-Ponty tenne alla *séance* della Société française de Philosophie, consacrata al tema dell' *agrégation* in filosofia. Vi era presente, tra gli altri, anche Léon Brunschvicg.

¹⁰ ENTRETIENS 144.

¹¹ *ivi* p.145.

¹² *ivi* p. 146.

l'occasione della sua epifania filosofica. Incalzato da Charbonnier — “Pourquoi, en profondeur, avec-vous eu ce goût immédiat pour la philosophie?” —, Merleau-Ponty spiega:

C'est naturellement beaucoup difficile à dire. Ce que je peux dire, c'est que la philosophie m'est apparue d'emblée comme quelque chose d'extrêmement concret, pas du tout comme construction de concepts, de systèmes, mais plutôt comme expression, élucidation, explicitation [...] de ce que nous vivons, tous, et de ce que nous vivons de plus concret. Je crois que certains deviennent philosophes parce qu'ils sont le siège de conflits, parce qu'il y a en eux des tendances contradictoires, alors il éprouvent le besoin d'arbitrer ces tendances ou de choisir entre elles; ça n'est pas du tout mon cas. J'ai conçu la philosophie, dès ce moment-là, non pas du tout comme un drame, mais plutôt comme quelques chose d'assez apparenté en somme à l'art, si vous voulez. C'est-à-dire comme une tentative d'expression rigoureuse, de faire passer en mots ce qui d'ordinaire ne se met pas en mots, et même ce qui quelquefois est considéré de l'ordre de l'inexprimable¹³.

Sin dall'adolescenza, dunque, ciò che appariva a Merleau-Ponty come il *proprium* della filosofia era non già la costruzione di sistemi, esercizio di astrazione del concreto nell'universale, bensì lo sforzo di ricavare una certa universalità nel concreto stesso. Non più, pertanto, un movimento ascensionale dal particolare all'universale, né tantomeno un lavoro apriorico di perlustrazione delle condizioni di possibilità che rendono il concreto una modalizzazione dell'universale, ma l'esplicitazione di una verità inverificabile che, mostrandosi impermeabile alle procedure di verifica, si rivela già da subito originaria, incipitaria, universale. Si tratta di ciò che, sin da *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty definisce, sulla scorta di Husserl, “Urdoxa”: la fede genuina e incrollabile nel mondo e nella sua verità, che si attesta mediante la percezione corporea e si rivela anteriore ad ogni spiegazione riflessiva della coscienza tetica. Dalla tesi dottorale in poi, la filosofia viene intesa come un continuo chiarimento dell'incontro preriflessivo e corporeo con il mondo e, nelle opere più mature, dell'incontro del corpo e del mondo con l'Essere, del cui movimento di differenziazione e deflagrazione, costituiscono l'effetto, lo scarto, l'emblema, il nodo.

In questa intervista, inoltre, l'avventura espressiva della filosofia, che porta alla luce ciò che ordinariamente non è considerato degno di espressione speculativa o che non si reputa esprimibile *tout court*, è raccontata nella sua parentela con l'avventura

¹³ *ivi* p. 147-148.

espressiva dell'arte. Il primo contributo sull'arte scritto da Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*, del 1945, ci aiuta a chiarire lo statuto a-sistematico che il nostro autore conferisce alla filosofia e l'affinità elettiva tra questa e il procedere artistico. Cézanne dipinge al di qua delle antitesi classiche del sensibile e dell'intelligibile, della sensazione e del pensiero, poiché intende “peindre la matière en train de se donner une forme, l'ordre naissant par une organisation spontanée”¹⁴. Se di “coupure” bisogna parlare, allora Cézanne individua quella fondamentale. Non già quella tra la percezione e l'intelligenza, ma quella ben più radicale tra “l'ordre spontané de choses perçues et l'ordre humain des idées et des sciences”¹⁵. Egli scopre, in definitiva, l'assunto filosofico per eccellenza: le produzioni intellettuali si costruiscono sull'ordine massiccio e al contempo evanescente dell'apparire sensibile. La pittura di Cézanne ci permette di cogliere come l'uomo si installi in un fondo primordiale eminentemente *inumano* — la natura dipinta non come paesaggio naturalistico, ma come ordine sensibile osservato nel miracolo della sua emersione, del suo venire alla luce. Merleau-Ponty precisa che solo all'uomo è dato vedere, accostarsi, perlustrare le radici del sensibile nel quale dimora. Solo l'uomo può *pensare* l'abisso dove si fa la sua stessa costituzione¹⁶. Con che modalità può l'uomo esplorare quel fondo naturale? Portandolo ad espressione, cioè facendo *vedere* come il mondo sensibile ci *tocchi*. Con il termine tecnico di “espressione”, Merleau-Ponty non intende traduzione di un pensiero già fatto, chiaro e distinto. Se la posta in gioco è quella di esprimere un *ordre naissant*, non ci è concesso di ricorrere ad un tesoro di pensieri già espressi, già consumati¹⁷. Ne va del processo stesso con cui ci costituiamo come uomini, dato che il fondo inumano è propriamente il *topos* che ci ospita e ci sostiene nelle nostre produzioni concettuali. Ne va anche della natura inumana stessa, che dovrà essere espressa il più fedelmente possibile, cioè senza sorvolare sullo spessore lacunoso che la contraddistingue. Se l'ordine della nascita

¹⁴ SNS 18.

¹⁵ *ibid.*

¹⁶ “Mais seul un homme justement est capable de cette vision qui va jusqu'aux racines, en deçà de l'humanité constituée”, SNS 22.

¹⁷ In *Partout et nulle part*, Merleau-Ponty scrive: “la philosophie est radicale justement parce qu'elle creuse, sous ce qui paraît être immédiatement communicable, sous les pensées disponibles et la connaissance par idées, et révèle entre les hommes, comme entre les hommes et le monde, un lien qui est antérieur à l'idéalité, et qui la fonde.”, S 228.

descrive il fondo inumano¹⁸, a maggior ragione tale ordine connoterà i sensibili che popolano quella natura. Ecco perché Cézanne, dipingendo un paesaggio, non dipinge la divisione dell'intelligibile e del sensibile, né tantomeno la cosa fatta e finita, bensì la fisionomia della cose "vissute", cioè colte "quand elle[s] émerge[nt] de la couleur"¹⁹. In questo rivelarsi cromatico, le cose addensano sinesteticamente attorno a sé ciò che ordinariamente si ritiene distinto: "nous voyons la profondeur, le velouté, la mollesse, la dureté des objets — Cézanne disait même: leur odeur"²⁰. Così, Cézanne scopre che delle cose non si può dare che un'allusione, che la definizione del reale come pienezza granitica è sconfessata proprio dalla presenza intermittente delle cose. Correlativamente, il compito di esprimere ciò che *esiste* nel modo di quella intermittenza non può essere esaudito con le tradizionali tecniche categoriali perché sono state proprio queste ultime ad aver confezionato l'ideale del reale come unità piena. L'espressione sarà allora "une tâche infinie"²¹, che richiede parole nuove e idee nuove, in grado di esprimere per l'appunto il luccicare irregolare dell'esistente, l'ordine nascente del sensibile, il quale non ammette che si usino espressioni già logore. In un passaggio de *Le Visible et l'Invisible*²², questa esigenza di creare nuovi pensieri per portare alla luce l'esperienza è esplicitamente collegata al tema dell' "impensato". L'impensato indica un pensiero che, formatosi *a latere* rispetto alle sistematizzazioni ordinate dal primato cogitativo, si articola come una *tournure* o perversione — Merleau-Ponty parla di "distorsione" — del

¹⁸ In una nota di lavoro di VI, ma anche in molti altri luoghi, Merleau-Ponty fa propria una citazione di L. Herr a proposito della natura in Hegel e in Aristotele: "«La nature est au premier jour»: elle y est aujourd'hui.", VI 315. Nell'interpretazione di Herr la natura aristotelico-hegeliana è mera ripetizione, ciclo di produttività sclerotica. Merleau-Ponty la assume, invece, nel senso di generatività e creatività naturale, rinvenibile in ogni evento percettivo che, a sua volta, si lega indissolubilmente al tempo di sedimentazione di ogni singolare vita soggettiva. Cfr.; T. Toadvine, *Tempo naturale e natura immemorale*, in *Discipline Filosofiche*, XXIV, 2/2014, pp. 9-22; J.M., Bech, *Être brut or Nature: Merleau-Ponty Surveys Schelling*, in J.M. Wirth (ed), *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, Suny Press, Albany, 2013, p. 149-189.

¹⁹ *ivi* p. 21.

²⁰ *ivi* p. 20.

²¹ *ivi* p. 21.

²² "S'il y a une idéalité, une pensée qui a un avenir en moi, qui même perçoit mon espace de conscience et a un avenir chez les autres, et enfin, devenue écrit, un avenir en tout lecteur possible, ce ne peut être que cette pensée me laisse sur ma faim et les laisse sur leur faim, qui indique un gauchissement général de mon paysage et qui l'ouvre à l'universel, justement parce qu'elle est plutôt un impensé. Les idées trop possédées ne sont plus des idées, je ne pense plus rien quand j'en parle, comme s'il était essentiel à l'essence d'être pour demain, comme si elle n'était qu'une soie dans le tissu des paroles.", VI 156-157.

patrimonio di acquisizioni speculative costituite. L'interrogazione filosofica lavora sull'eredità filosofica ricevuta, rilevandone i punti di sospensione, i nodi lasciati irrisolti, gli impensati appunto. Merleau-Ponty descrive in tal modo la genesi della riflessione filosofica (come sorge il *novum* in filosofia? Cosa spinge un filosofo a dire qualcosa? Come va inteso il pensiero di un pensatore all'interno della storia della filosofia?). Al contempo, però, il fatto che una certa filosofia, libera da concetti ed essenze, accolga poi questi impensati, tentando di non spegnerne la carica di indeterminazione in una ulteriore positività predicativa, indica che quando parla di "impensato", Merleau-Ponty si riferisce soprattutto al suo personale *modus operandi*. La sua proposta filosofica è, infatti, organizzata a partire da quei margini di impensato delle filosofie altrui che egli individua, ritaglia ed espone. C'è un impensato di Descartes, un impensato di Malebranche, un impensato di Biran, un impensato delle scienze e della psicologia della forma, e un impensato di Husserl.

Già nove anni prima, nel 1936, Merleau-Ponty aveva compreso la necessità di nuovi modi per esprimere l'esperienza di Cézanne, il fatto irrecusabile che il mondo *ci tocca* e che, perciò, dobbiamo metterci nelle condizioni speculative di renderne conto. L'incipit del testo non lascia alcun dubbio circa questa consapevolezza:

Tout se passe comme si le sens commun et les philosophes avaient longtemps pris pour type idéal de la connaissance humaine notre contemplation des objets inanimés, des choses indifférentes, et qui ne nous *touchent* pas²³.

L'accusa di de-concretizzazione della conoscenza è rivolta ad una generale platea di referenti polemici. Non vi è solo Descartes, con il suo *défilé* di cappelli e mantelli sfoggiati da corpi resi fantasmatici²⁴, ma anche la psicologia ottocentesca, che

²³ PARCOURS I 35.

²⁴ Cfr.: AT VII, 31-33 / trad. it. I, 723 : "Nel frattempo, però, mi meraviglio di quanto la mia mente sia esposta agli errori: infatti, per quanto io consideri tutto ciò in me, in silenzio, senza parlare, mi trovo tuttavia imbarazzato proprio con le parole e sono quasi ingannato proprio dal modo con cui si ha l'abitudine di parlare. Se la cera è qui, infatti, diciamo di vederla, in se stessa, non di giudicare, in base al colore o alla figura, che essa è qui. Per questo concluderei subito: la cera è dunque conosciuta attraverso la visione dell'occhio, non attraverso lo sguardo della mente; se non fosse che ho appena volto lo sguardo, dalla finestra, su degli uomini che camminano per strada, ed anche essi dico di vederli, come abitualmente dico di vedere la cera. Che cosa vedo, però, oltre i cappelli e i vestiti sotto cui potrebbero nascondersi automi? Eppure, giudico che sono uomini. E così quel che ritenevo di vedere con gli occhi lo comprendo con la sola facoltà di giudicare".

concepisce il corpo umano come una somma di sensazioni privilegiate estrinseche l'una all'altra. A livello epistemologico, nell'un caso come nell'altro si procede scomponendo l'esperienza in una dicotomia di oggetto — contenitore di puntualità sensibili indifferenti e insignificanti — e soggetto, trasformato in una pura potenza giudicativa, capace di accordare intelligibilità alla massa di impressioni ricevute dall'oggetto negli organi di senso. Si perde così di vista l'esperienza stessa, cioè l'evidenza che quell'oggetto è anzitutto un nodo sensibile di raggi intenzionali che *ci toccano*. L'interazione carnale tra il soggetto e l'oggetto viene obliterata in favore di una relazione astratta di *cogito* e *cogitata*. L'unico modo per incrinare questo imperioso *explanans* e rendere così giustizia all'ordine nascente dell'esperienza è considerare qualcosa che, come Tiresia, è capace di essere contemporaneamente una cosa ed il suo contrario, cioè, in questo caso, soggetto ed oggetto: il corpo in quanto “*meum corpus*”. Dal punto di vista dell'osservatore esterno, il corpo proprio appare come una corporeità anatomicamente definita ed oggettivabile; in quanto mia località sensibile, il “*meum corpus*” non può essere oggetto nei termini del *cogitatum* perché con esso “*je fais cause commune*”, ho una relazione non antinomica di presenza, aderenza e intimità²⁵. Inoltre, il corpo ha la specifica caratteristica di costituirsi come la sede dei miei rapporti con gli

²⁵“Il 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 a 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.” PARCOURS I 37. L'espressione “*je suis mon corps*” è di G. Marcel, di cui Merleau-Ponty sta in questo testo recensendo *Être et Avoir*. Come segnala E. de Saint Aubert, tale formula non si trova però nel suddetto lavoro marceliano, bensì nel *Journal métaphysique* del 1927 (le note che recitano questo enunciato sono però datate 1920) e in *Existence et objectivité* del 1925. Riportiamo il brano del *Journal*, datato 23 ottobre 1920, citato da de Saint Aubert:

Pour une recherche comme celle que j'amorce ici, il sera d'une importance essentielle de dégager le sens exact de cette formule ambiguë: je suis mon corps. On voit aussitôt que mon corps n'est *mien* qu'en tant qu'il est senti, si confusément que ce puisse être. [...] Si que suis mon corps, c'est en tant que je suis un être sentant.

De Saint Aubert colloca proprio nella lettura di questi testi la fonte di ispirazione dell'ontologia della carne e del fenomeno chiasmatico del *sentant-senti*. Marcel ha reso Merleau-Ponty sensibile a questa ambiguità feconda del corpo e ha preparato il terreno per la ricezione della fenomenologia husserliana. Cfr. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2005, p. 85. Per un'analisi del rapporto tra Merleau-Ponty e Marcel, rinviamo allo stesso testo, cap. III (“Le mystère de l'incarnation - Merleau-Ponty et Gabriel Marcel”), pp. 77-99.

oggetti, che, intenzionati a partire dal mio essere incarnata, si presentano a me come le cose baluginavano agli occhi di Cézanne, cioè come “fisionomie” e non già come caratteri isolabili. Con “fisionomie”, Merleau-Ponty designa la presenza già ricca di senso degli oggetti, il loro apparire senza il nostro assenso, il fatto che, molto spesso, abbiamo l'impressione che siano essi a guardarci e a irretirci. L'esistenza del mondo è già da sempre affermata nella sua certezza irrecusabile perché è sottintesa dall'incarnazione. L'enfasi sul regime dell'esistenza, di cui, vedremo, non bisogna più provare l'effettività né con il dubbio metodico né con l'*epoché* fenomenologica, è operata da Merleau-Ponty in chiave anti-essenzialista, laddove con il termine “essenze” egli indica gli strumenti tecnici della riflessione filosofica tradizionale, oltre che le invarianti eidetiche della fenomenologia. Allora, la prima verità non sarà più il *cogito* col suo conseguente impianto deduttivo: il fatto dell'incarnazione, il mio esistere nel corpo, sostituisce il principio primo *modificando il senso* di quella priorità. Non ci sono più gerarchie da rispettare perché il primato metafisico è distribuito *ovunque e da nessuna parte*: tutto corre sul filo del senso ed il senso stesso emerge nella stessa misura e con la stessa paradossale efficacia ai margini, negli interstizi, nei volti, nelle fisionomie, nei gesti, nelle grida, nella sessualità, nei sogni. Ecco perché Merleau-Ponty chiosa:

Il s'agit ici de penser ce que la plupart des philosophes ont tenu pour produit de rebut. Car nous ne sommes pas “équipés” pour penser l'existence, et tout le travail reste à faire²⁶.

Dovendo pensare ciò che, nel corso dei secoli, è rimasto impensato, gli scarti dell'essenza — il corpo, il sensibile, l'immaginario — saranno raccolti e lavorati incessantemente perché dicono tutto, anche dell'essenza stessa. In un articolo del 1954, intitolato “Sur les faits divers”, Merleau-Ponty scriverà:

Ce qui est caché, c'est d'abord le sang, le corps, le linge, l'intérieur des maisons et des vies, la toile sous la peinture qui s'écaille, les matériaux sous ce qui avait forme, la contingence et finalement la mort. [...] Il faut mettre à part ou au-dessus les petits faits vrais [...]. Ils ne révèlent pas seulement les dessous, la poussière, la crasse, les résidus d'une vie — mais plutôt l'incontesté d'un homme, ce qu'il est dans les cas limites, quand il est simplifié par la circonstance, quand il ne pense pas à se faire, dans le malheur ou dans le bonheur. [...] Les petits faits vrais ne sont pas des débris de la vie, mais des signes, des emblèmes, des appels.

²⁶ PARCOURS I 39.

Attraverso e grazie ai margini, ai piccoli fatti veri, Merleau-Ponty ricostruisce la trama che ha reso possibile, in filosofia, parlare solo in termini di concetti, essenze, categorie, sistemi. Al contempo, sono i margini-emblemi, i margini-segni, i margini-appelli, ad indicare la direzione per un pensiero autentico e, in quanto bordi²⁷ ed estremità — “cas limites” —, essi non fanno che sdruciolarsi, ridefinirsi, modificare il loro profilo. Così la *tâche* della ragione sarà infinita, sempre da ricominciare.

§2. L'ordine sensibile della razionalità

Il programma di riforma, allargamento — forse implosione? — della ragione comincia per Merleau-Ponty dalla riabilitazione della dignità filosofica del sensibile, ovvero della percezione e della sensazione. Al livello più basilico dell'esperienza è presente un ordine strutturale che può essere detto razionale ancorché non operi mediante concetti, ma anzi, preceda qualsiasi formazione riflessiva. L'attribuzione di una condotta sintattica a-concettuale alla sensazione è resa possibile da un processo di progressiva restrizione del primato dell'intelletto all'ambito della mera logica. Merleau-Ponty elabora una filosofia del sensibile e precisamente una ontologia del sensibile, de-intellettualizzando la filosofia stessa. Se, influenzato da Hyppolite, afferma che fu Hegel ad inventare “cette Raison plus compréhensive que l'entendement”²⁸, già i

²⁷ Nel testo *Le langage indirect et les voix du silence*, Merleau-Ponty scrive della natura diacritica del linguaggio, definendo quest'ultimo come un essere dotato di potere spirituale (“il devient [...] quelque chose comme un univers, capable de loger en lui des choses mêmes, — après les avoir changées en leur sens”, S 70). La peculiarità degli scarti minimali con i quali l'ordine linguistico si articolare risiede nel fatto che è precisamente ai loro margini, negli interstizi dei segni, che si gusta il senso nel suo nascere ed emergere. Il linguaggio è assunto come piattaforma privilegiata per cogliere della genesi del senso. Per questa ragione, Merleau-Ponty dal linguaggio passa successivamente a parlare del mondo culturale *tout court*: “Ce sens naissant au bord des signes, cette imminence de tout dans les parties se retrouvent dans toute l'histoire de la culture”, S 68. Analogamente al linguaggio, che si configura come bacino di incubazione di possibilità inedite, nulla è del tutto nuovo nel mondo della cultura, ma è sedimentato e in attesa di essere prelevato ed esposto in una presa di coscienza: così come “[...] la langue quelquefois reste longtemps prégnante des transformations qui vont advenir et qu'en elle le dénombrement des moyens d'expression n'a pas de sens, ceux qui tombent en désuétude continuant d'y mener une vie diminuée et la place de ceux qui vont les remplacer étant quelquefois déjà marquée, ne serait-ce que sous la forme d'une lacune, d'un besoin ou d'une tendance [anche quando] il est possible de dater l'émergence d'un principe pour soi, [bisogna accorgersi che] il était auparavant présent dans la culture à titre de hantise ou d'anticipation, et la prise de conscience qui le pose comme signification explicite ne fait qu'achever sa longue incubation dans un sens opérant.”, S 67.

²⁸ SNS 79. Mentre nella *Prefazione della Fenomenologia dello Spirito*, Hegel definisce l'intelletto come “potenza assoluta”, nella sezione intitolata “Forza e intelletto” intende mostrare che “la forza del suo

pensatori francese su cui si era formato lavoravano con una nozione di intelletto assai depotenziato rispetto all'egemonia teoretica che gli era stata riconosciuta dai moderni, *in primis* da Descartes. Con questo non intendiamo suggerire che Merleau-Ponty accolga pacificamente le istanze dei suoi predecessori. Anzi, in nessun luogo dirà mai che, come ha mostrato D. Janicaud, nello spiritualismo francese fino a Bergson si assiste ad un indebolimento del monopolio dell'intelletto²⁹. Riteniamo piuttosto che egli abbia "assorbito" questa atmosfera, il che spiega perché sferrò violenti attacchi alla scuola francese (non solo agli spiritualisti) accusandola di presentare una ricostruzione predicativa dell'oggetto, ma al contempo le riconosca di aver formulato l'esigenza di "chercher au-dessous de la conscience absolue"³⁰. Ciò significa che, al di sotto della

operare dà luogo a dei risultati che sono di una debolezza estrema", F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Un'introduzione*, Carocci, Roma, 2014, p.74. Se, da una parte, l'intelletto si rivela indispensabile perché è la figura della coscienza che rompe l'immediatezza dell'oggetto introducendo le differenze, dall'altra esso risulta incapace di garantire l'unità ed il movimento propri dell'oggetto, che ne costituiscono i caratteri essenziali. Pertanto l'intelletto finisce per perdere di vista la concretezza della cosa nella misura in cui, nel tentativo di salvaguardare le differenze senza inficiare l'unità dell'oggetto, esso è costretto a formulare una molteplicità di leggi empiriche, le quali non configurano che un duplicato soprasensibile del mondo. "Il mondo soprasensibile è perciò un *quieto regno di leggi*, che si colloca invero al di là del mondo percepito, il quale infatti presenta la legge solamente attraverso un costante mutamento. [...] Questo regno delle leggi è allora la verità dell'intelletto, la quale ha il *contenuto* della differenza implicita nella legge; ma tale regno [...] non riempie del tutto l'apparenza fenomenica.", G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008, p. 107. Inoltre, le leggi che l'intelletto prescrive non possiedono l'adeguato potere necessitante per rendere conto dell'esistenza contingente delle cose, che pertanto sfuggono alla sua presa. Nel caso, per esempio, del fenomeno dell'elettricità: "[...] essa [l'elettricità], in quanto *forza semplice*, è indifferente rispetto alla propria legge, che è *di essere* come positiva e negativa; e se noi chiamiamo quella necessità suo concetto, e questa legge suo essere, allora il concetto dell'elettricità è indifferente nei confronti del suo essere. L'elettricità si limita ad *avere* questa proprietà; il che significa appunto che ciò non le è *in sé* necessario. [...] Infatti l'essere dell'elettricità significherebbe la *sua esistenza* in generale; ma in quella definizione non vi è la *necessità della sua esistenza*. [...] Riponendo però la necessità nella determinatezza dell'essere *tramite altro*, noi ricadiamo daccapo nella *pluralità* delle leggi determinate [...]. Solamente con la legge in quanto tale bisogna confrontare il suo *concetto* in quanto concetto, ossia la sua necessità; la quale però, in tutte queste forme, si è mostrata ancor solo come una parola vuota.", *ivi*, p. 109-110. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Hegel pone che la finitezza delle determinazioni di pensiero di tipo intellettualistico, affette da una rigida opposizione (in quanto soggettive si trovano in opposizione all'Oggettività, ma sono altresì in opposizione l'una all'altra e rispetto all'Assoluto), non consente l'accesso alla verità: l'intelletto produce solo determinazioni finite e si muove esclusivamente in esse. Le determinazioni dell'intelletto sono affette da un'opposizione rigida "[...] quando le determinazioni del pensiero sono affette da un'opposizione rigida, quando cioè sono soltanto di natura *finita*, allora esse sono inadeguate alle Verità che è assolutamente in sé e per sé, e la Verità non può trovare accesso nel pensiero. Ora, il pensiero che produce soltanto determinazioni *finite* e che si muove esclusivamente entro esse, si chiama *intelletto* [...].", *Id.*, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. V. Cicero, Bompiani, Milano, 2007, § 25, pp. 139-141.

²⁹ D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1969.

³⁰ pp 70.

coltre concettuale e sistematica, c'è del buono nella filosofia riflessiva: essa indica il percorso da fare, suggerisce quale via proseguire. Più oltre, per Merleau-Ponty, essa non è in grado di andare, immobilizzata com'è dal peso del giudizio concettuale. Il giudizio è paradossalmente l'ambito che mostra la possibilità e la necessità di una filosofia senza concetti, di una ragione libera dall'intelletto, o di un intelletto riformato e non più appesantito dall'astrattezza.

Correlativamente alla squalifica dell'intelletto, la percezione diviene il tema per eccellenza della filosofia francese³¹. La dimensione sensibile è affrontata come già da sempre attraversata e sostenuta da una forma di implicita razionalità³². L'opera in questo senso più seminale è sicuramente quella di Félix Ravaisson, del cui lavoro si trovano tracce esplicite fino a Henri Bergson. Rivolgere una certa attenzione alla passività della materia diviene, infatti, un'attitudine comune ai pensatori francesi a partire proprio

³¹ Si veda il capitolo intitolato "La perception" e dedicato a Lachelier, Lagneau e Alexandre, in G. Granel, *Traditionis traditio*, Gallimard, Paris, 1972, pp. 17-67. Appoggiandosi su questo testo, V. Peillon afferma: "[...] interpréter la philosophie de Merleau-Ponty comme opérant de façon inaugurale et déterminée une rupture à l'égard de ce que nous convenons d'appeler, à la suite de Gérard Granel « l'école française de la perception », serait aller sans doute un peu vite en besogne. Comme Gérard Granel y a fortement et justement insisté, on peut, au contraire, considérer que nous sommes aujourd'hui fort éloignés « de l'interprétation de notre plus récente tradition, comme aussi bien de toute tradition » [G. Granel, *Traditionis traditio*, *op.cit.*, p. 19]. Cet état de fait s'expliquerait par la curieuse éclipse où une certaine interprétation de la réception française de la phénoménologie allemande, interprétation qui voit dans cette dernière un commencement radical [Peillon si riferisce a Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, in *Situation IV*, p. 192], aurait plongé l'école française de la perception. On peut soutenir à l'inverse [...] que l'accès à la phénoménologie ne peut avoir lieu qu'à partir d'un questionnement déjà ancré sur le terrain de la perception comme socle problématique institué et déterminé. Le sens accordé à la phénoménologie serait alors tributaire de ce dernier, qui présente le problème de la perception comme celui des rapports du senti et du conçu, de l'intuition et de la réflexion, et l'identifie à la question de la métaphysique", *L'épaisseur du Cogito. Trois études sur la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Le bord de l'eau, Latresne, 2004, p. 20.

³² Cfr.: "La rencontre avec la phénoménologie husserlienne opère [...] à partir du problème de la sensation tel qu'il a été élaboré, depuis Maine de Biran, par les philosophes issus de cette tradition et où nous pouvons compter aussi bien Lagneau que Lachelier, Alain que Pradines. Par suite, le sens de la phénoménologie tel que Merleau-Ponty l'élabore en interprétant Husserl demeure tributaire de cet accès, et c'est ce qui rend compte du fait que, contre la lettre des textes, Merleau-Ponty ait pu voir dans la phénoménologie husserlienne une philosophie qui n'accordait pas à la connaissance une importance première et dont le souci était de se féconder au contact d'une psychologie qu'elle féconderait en retour.", V. Peillon, *L'épaisseur du cogito. Trois études sur la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, *op.cit.*, pp. 40-41. Anche François Heidsieck indica nella scuola francese una delle fonti della filosofia della percezione di Merleau-Ponty: "La perception est bien l'esprit, mais pas l'esprit séparé, l'esprit substance. Descartes n'est pas renié, mais considérablement amendé, puisque le dualisme de l'âme et du corps est abandonné. Jacques Paliard, Maurice Pradines sont passés par là.", F. Heidsieck, *Maurice Merleau-Ponty et la question de la nature*, in D. Schulthess (a cura di), *La Nature. Thèmes philosophiques, thèmes d'actualité. Actes du XXVème Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française, Lausanne 25-28 août 1994, Revue de théologie et de philosophie*, Genève - Lausanne - Neuchâtel, 1996, p. 625.

dall'elogio che Ravaisson indirizza alla valutazione positiva del sensibile in alcuni testi di Aristotele — *Metafisica, De anima, Fisica e Parva naturalia*. Ravaisson scrive che Aristotele avrebbe compreso la necessità di elevarsi dalla “simple existence de la vie” alla “pensée” perché è mediante l'esplorazione progressiva ma continua “de plus imparfait au plus parfait” che si può cogliere l'opera di grazia che lo Spirito o Dio diffondono teleologicamente nell'esistenza umana. La materia vivente funziona come base “sur laquelle, par ce progrès continu qui est l'ordre de la nature, de degré en degré, de règne en règne, tout revient de la dispersion matérielle à l'unité de l'esprit”³³. Ravaisson qui sta pensando la materia come già da sempre animata da un desiderio o aspirazione a prendere forma. In tal senso egli valorizza la *dynamis* aristotelica come forza caratterizzante la materia (nel senso della *Kraft* leibniziana) e come principio di movimento. Questa attività primordiale che percorre la *hylé* fa sì che il *décalage* tra materia e forma subisca un addolcimento. Mentre la forma diviene potenza attiva, la materia diviene pensiero in quanto attività potenziale che tende teleologicamente al proprio completamente senza tuttavia esserne cosciente. Poiché la materia mostra una autentica disposizione a essere, che si articola come un desiderio inconscio di sviluppare le proprie potenzialità, essa rivela una strutturazione originaria ribelle — è percorsa di desiderio! — che chiede di essere organizzata in modo immanente da un principio d'ordine, che Ravaisson qualificherà aristotelicamente con il termine di anima.

Quando Jules Lachelier, maestro di Pierre Boutroux e di Bergson, venne incaricato da André Lalande di partecipare alla redazione della nota “Spiritualisme” per il *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, egli si premura di distinguere due generi di spiritualismo. Vi sarebbe uno spiritualismo di primo grado, che ammette il primato dello spirito o pensiero cosciente e si limita a “placer simplement l'esprit au-dessus de la nature”. Ma vi sarebbe altresì una forma più profonda e completa di spiritualismo, quello promosso dal suo maestro Ravaisson, che “consiste [...] à croire que la pensée inconsciente qui travaille en elle [nella natura] est celle même qui devient consciente en nous [nello spirito]”³⁴. L'opposizione che la dottrina spiritualista registra sul piano morale e pratico — la dimensione “de la plus haute spéculation” — è tra la

³³ F. Ravaisson, *De l'Habitude. La philosophie en France au XIXe siècle*, Fayard, Paris, 1984, p. 262.

³⁴ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.2, PUF, Paris, 1996, p.1020.

natura e lo spirito. Non si tratta tuttavia di un'opposizione irriducibile, si affretta a precisare Lachelier, perché, di contro al meccanicismo inaugurato da Descartes, Ravaisson mostra che la natura è già da sempre "grosse de l'esprit"³⁵. Lungi, però, dal proporre una teoria della materia sensibile trascendente il diktat dell'intelletto, Lachelier rimane convinto che tra natura e spirito sussista una relazione contrastiva, sbilanciata dalla parte dello spirito, che è un dispositivo di cattura del reale e di rinvenimento in esso di un ordine spirituale. La definizione dell'oggetto "natura", nel quale si racchiude il proliferare sensibile, è prodotta dal pensiero stesso: "Quel que puisse être le fondement mystérieux sur lequel reposent les phénomènes, l'ordre dans lesquels ils se succèdent est déterminé exclusivement par les exigences de notre pensée"³⁶. Tra lo sguardo che lo spirito posa sul reale ed i dati che si presentano ai nostri sensi vi è una dicotomia sintetizzabile solo dal legiferare riflessivo del pensiero: le condizioni dell'esistenza dei fenomeni sono determinate *a priori* dalla natura dello spirito precisamente perché al di fuori di queste condizioni, vale a dire senza l'attività tetica del pensiero, non si darebbe né l'esperienza né l'oggetto³⁷. Non si può spiegare la legalità degli oggetti ricorrendo ad un apparato giustificatorio di tipo empiristico perché, come insegna Kant, ridurre la credenza della permanenza delle leggi naturali all'abitudine di osservare la regolarità della natura, come vorrebbe Hume, porta a mettere in dubbio la razionalità della dimensione naturale e, di qui, quella delle procedure scientifiche. Discende pertanto dalla necessità di mostrare il primato dell'attività di pensiero e salvare altresì la tenuta della scienza, di contro alla deriva scettica dell'empirismo, la rilevanza speculativa accordata da Lachelier al processo di induzione. L'induzione rappresenta, infatti, l'ambito di indagine prediletto per spiegare il rapporto tra il reale ed il pensiero. Lachelier pone le condizioni che fondano la legittimità razionale

³⁵ *ibid.*

³⁶ J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, in *Id., Oeuvres*, tomo I, Alcan, Paris, 1933, p.21. Il principio cardine della disamina è enunciato a p. 48: "Les conditions de l'existence des phénomènes sont les conditions mêmes de la possibilité de la pensée".

³⁷ "D'une part, nous pouvons déterminer ces conditions absolument a priori, puisqu'elles résultent de la nature même de notre esprit, et nous ne pouvons pas douter, d'autre part qu'elles ne s'appliquent aux objets de l'expérience, puisqu'en dehors de ces conditions, il n'y a pour nous ni expérience, ni objet.", *ibid.*

dell'induzione in un ordine legale anteriore all'esperienza³⁸. Tale ordine razionale coincide con il movimento stesso di auto-costituzione del pensiero. Lachelier individua due principi. Il primo è il principio di causalità efficiente o principio del meccanicismo, che impone ai fenomeni di strutturarsi deterministicamente in serialità causali. La serie è l'ordine all'interno del quale ciascun fenomeno possiede la propria esistenza in quanto determinata dal fenomeno che lo precede: “[...] un ordre de succession et de concomitance, en vertu duquel la place de chaque phénomène peut être assignée par rapport à celle de tous les autres”³⁹. Il secondo è il principio di causalità finale, che regge lo stesso principio di causalità efficiente perché la determinazione causale nasconde un fondo teleologico: “[...] dire qu'un phénomène complexe contient la raison des phénomènes simples qui concourent à le produire, c'est dire qu'il en est la cause finale”⁴⁰. Paul Ricoeur ha mostrato che la dimensione teleologica enfatizzata in *Du fondement de l'induction* assume il suo senso solo se ricollocata all'interno della prospettiva religiosa sottesa a questo lavoro. Lachelier lo dice esplicitamente: la subordinazione del meccanismo causale all'ordine finalistico prepara alla successiva sottomissione della “finalité elle-même à un principe supérieur et à franchir, par un acte de foi morale, les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature”⁴¹. Per Ricoeur il punto di vista teleologico ha il merito di far intravedere una dimensione non intellettualistica (cioè, in questo caso, non statica e univoca) dello spirito⁴². Ciò dipenderebbe dal fatto che il principio di causalità finale è estraneo all'intelletto perché il pensiero che lo produce è più vasto dell'intelletto. Di più: il pensiero è tale, cioè in eccesso rispetto all'intelletto, perché ha una funzione estetica, dotata di uno statuto di concretezza, oggettività e universalità⁴³.

³⁸ “L'expérience montre plutôt du désordre, de l'irrégularité. L'induction, pour Lachelier, est un moyen de montrer comment la raison précède l'expérience”, J. Guittou, *Regards sur la pensée française. 1870-1940. Leçons de captivité*, Beauchesne, Paris, 1968, p. 88.

³⁹ J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, *op.cit.*, p. 52.

⁴⁰ *ivi* p. 69.

⁴¹ *ivi* p. 92.

⁴² “La grande révolution que le point de vue finaliste introduit n'est pas dans la défense même du principe de finalité, mais dans le fait que l'esprit humain n'est pas considéré comme un système unique mais comme une pluralité de points de vue et même [...] comme une hiérarchie de plans.”, P. Ricoeur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, CERF, Paris, 2017, p. 66.

⁴³ Cfr. *ivi*, il capitolo “Naturalisme et problème de Dieu”, pp. 59-87

Ricondurre l'intrinseca "razionalità" del sensibile ad una procedura riflessiva risulta, però, insoddisfacente agli occhi di Merleau-Ponty. Quel che egli rimprovera ai suoi predecessori non è tanto il monopolio legislativo del pensiero e nemmeno il cammino giustificatorio a ritroso — c'è del vero nel retrocedere verso l'originario, e Merleau-Ponty non si stancherà mai di dire che il vero stesso ha un'*allure* retrospettiva. Il problema risiede invece nell'imbastire una spiegazione dell'esperienza che, proprio raccordandola ad un principio auto-cosciente, la lascia fuori dal discorso. Al termine di questa avventura esplicativa nessuna idea sullo strutturarsi dell'esperienza è guadagnata. Questa si ritrova sepolta sotto strati di giustificazioni teoretiche. Da là, essa ci chiama e ci chiede di essere portata alla luce espressivamente. Merleau-Ponty ripeterà innumerevoli volte che il compito della filosofia è quello di ascoltare il silenzio dell'esperienza per poterne raccogliere ed esprimere il senso: "C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens"⁴⁴. E, come dicevamo prima, la *tâche* di ascoltare ciò che parla "au-dessous de la conscience absolue", è imposta dalla scoperta che il giudizio fa della sua stessa limitatezza. Nel testo *Partout et nulle part*, Merleau-Ponty afferma che si deve all'autocoscienza il gusto per il primordiale, per quella dimensione originaria mai accessibile ma sempre desiderata. Non appena stabilisce i propri poteri assoluti, la soggettività moderna scopre il gravoso problema dato da ciò che è *prima* del processo riflessivo, cioè la condizione irriflessa da cui la riflessione stessa ha avuto origine. Si tratta di una questione paradossale perché cambia per sempre il senso di quell'irriflesso e definisce la soggettività come un costrutto del pensiero. Una volta sopraggiunta la riflessione, tutti tentativi di esprimere ciò che l'ha preceduta non riescono a procedere oltre un certo punto: il *cogito preriflessivo* è il massimo che di quella condizione primordiale si possa immaginare. Si tratta di una formula limitata perché ci mette di fronte ad un'antitesi, il cui secondo corno è irrinunciabile: "Ou bien donc la conscience ignore ses origines, ou, si elle veut les atteindre, elle ne peut que se projeter en elles."⁴⁵. Ne risulta che la

⁴⁴ Com'è noto, si tratta di un passaggio dalla *Seconda meditazione cartesiana*, §16. L'originale tedesco recita: "der Anfang ist die reine und sozusagen stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist". La traduzione francese: "Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens."

⁴⁵ S 248.

scoperta della soggettività, che Merleau-Ponty fa coincidere con l'opzione cartesiana del *cogito*, è l'effetto di una costruzione riflessiva della verità. Il vero è raggiunto mediante un lavoro retrospettivo su un leggendario passato della riflessione stessa. La sua caratteristica principale è che, pur essendo un lavoro *à rebours*, ammette un'efficacia *devançant* il suolo irriflesso che è incaricato di accertare: il vero della soggettività, che emerge nell'interrogazione che l'autocoscienza rivolge al "sé" originario, muta per sempre la stessa autocoscienza filosofica, che "ne sera plus jamais ce qu'elle fut avant cette pensée"⁴⁶. Il *cogito* cambia per sempre i rapporti della filosofia con sé stessa — e Merleau-Ponty lo dice esplicitamente: tutto il lavoro che resta da fare si insinua nello spazio lasciato in eredità dal "Grande razionalismo". Come sappiamo, questo "vuoto" speculativo è definito più volte con il termine di "impensato". "Impensato" significa la presenza, al cuore di una proposta filosofica, dell'indizio di una possibilità meditativa non abbastanza esplorata, semplicemente abbozzata e, soprattutto nel caso di Descartes e dei postcartesiani (Malebranche, Biran), immediatamente richiusa. L'impensato di Descartes è la scoperta di un fondamentale pensiero dell'esistenza che regge e giustifica il *cogito* come essenza e pensiero sostanzialistico. Se l'ordine della luce naturale, posto nelle *Regulae* e nella *Dioptrique*, è l'ordine del pensiero chiaro e distinto, nelle *Meditationes* Descartes giungerebbe sulla soglia di un pensiero niente affatto luminoso, per nulla chiaro e distinto: la dimensione *naturale* della coscienza pensante, indisgiungibile dal corpo. Nel corso del 1960-1961, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, Merleau-Ponty dirà:

Ma capacité de former des idées [...] repose sur mon contact présignificatif avec cette pensée naturée que je suis, et avec ce corps mien dont l'union avec moi est *per se notum* [...]⁴⁷. La "nature pensante" que j'aperçois et dégage réflexivement n'est activement pensante que parce qu'elle est mienne, parce qu'elle est prise à l'état naissant, parce que je la suis, ou qu'elle est moi⁴⁸. Savoir pré-réflexif "inné", i.e. que nous avons du seul fait que nous sommes — Donc ce qui nous définit, ce n'est pas la *cogitatio* expresse, réfléchie, et encore moins la pensée de cette pensée, qui sont "acquises" et n'ont pas leur répondant dans une constitution de la pensée par elle-même et pour elle-même. Ce sont là idéalisation. Les idées "ouvrage de mon esprit" (*Méditations*) — Les idées me donnent l' "être objectif" ou "par représentation" de la pensée — l' "être objectif" ou "par représentation" de moi. Et le *je suis, j'existe* me donne son être formel, actuel, effectif, une pensée existante⁴⁹.

⁴⁶ *ivi* p. 250.

⁴⁷ NC 243.

⁴⁸ NC 259.

⁴⁹ NC 249.

Nella lettura di Merleau-Ponty, la natura semplice del pensiero, che è il *proprium* dell'uomo secondo Descartes, inerisce *essenzialmente* all'esperienza ontologica dell'esistenza: "la découverte, par l'ἐπιτοχή cartésienne, de l'univers de la *cogitatio* n'est pas idéalisme mais avènement d'une dimension de l'expérience"⁵⁰. L'apertura di questa dimensione subisce, però, una repentina chiusura nel ricorso cartesiano alla sovrastruttura giustificativa teologica: solo Dio, in definitiva, garantisce l'esperienza. Una volta riconosciuto come insoddisfacente il riferimento teologico che, nella garanzia della giustezza deduttiva, lasciava pur sempre aperta l'intuizione dell'esperienza, la questione-chiave del lavoro che rimane da fare *après et d'après Descartes* diviene precisamente l'interrogazione di quell'esperienza intuita — mediante una nuova "esperienza". Risiede qui, per Merleau-Ponty, il significato della fenomenologia di Husserl: il riconoscimento che per indagare l'esperienza, considerata senza presupposti di sorta, si deve intraprendere un cammino, aprire una nuova dimensione dell'esperienza riflessiva: "Ce qu'il y avait de valable [in Husserl] tenait finalement à son intuition philosophique centrale, c'est-à-dire à cette volonté de chercher le sens du vécu, au niveau même du vécu, par une espèce d'expérience"⁵¹. Si tratta dell'esperienza *riflessivamente* vissuta dello scacco della riflessione stessa, la messa in questione radicale del "narcissisme de la conscience de soi"⁵². Tale contestazione passa attraverso la presa in carico dell'irriflesso lasciato in eredità dall'autocoscienza cartesiana. Se in Descartes, l'irriflesso indicava la qualità di costruito propria del vero e della nozione di soggettività, in Husserl esso diviene il doppio al contempo metodico e originario del processo riflessivo. In questo senso, l'irriflesso cambia per sempre la storia della filosofia. L'irriflesso è l'esito del percorso riflessivo, il quale consiste nella messa a distanza⁵³ che favorisce la libera esplorazione e, al contempo, coincide con la stessa distanza metodicamente impiegata. In *Le philosophe et son ombre*, Merleau-Ponty rileva:

⁵⁰ NC 261.

⁵¹ ENTRETIENS 140.

⁵² S 252.

⁵³ "Pour se posséder, il faut commencer par sortir de soi, pour voir le monde même, il faut d'abord s'éloigner de lui.", S 255.

Réfléchir, — il l'a dit dans les Ideen I, — c'est dévoiler un irréfléchi qui est à distance, puisque nous ne sommes plus naïvement lui, — et dont nous ne pouvons douter cependant que la réflexion l'atteigne, puisque c'est par elle-même que nous en avons notion. Ce n'est donc pas l'irréfléchi qui conteste la réflexion, c'est la réflexion qui se conteste elle-même, parce que son effort de reprise, de possession, d'intériorisation ou d'immanence n'a par définition de sens qu'à l'égard d'un terme déjà donné, et qui se retire dans sa transcendance sous le regard même qui va l'y chercher⁵⁴.

È la riflessione che ci fa guadagnare l'irriflesso — così come l'autocoscienza cartesiana scopriva una precedenza a sé preriflessiva. Ma, in questa acquisizione originaria, la riflessione si svela come sforzo di cattura di un termine, l'irriflesso, che risulta imprendibile perché è sempre posticipato, evanescente, retrospettivo, trascendente. La riflessione scopre l'irriflesso, ma rivelandolo rivela a sé stessa di essere incapace di averci a che fare: la riflessione non può ottenere il possesso di un immediato, né di una coincidenza di sé con sé⁵⁵. Ciò dipende dalla paradossale natura dell'irriflesso: è di un altro ordine rispetto alla riflessione, perché la precede, ma non può essere colto se non riflessivamente. È l'intimo compagno della riflessione: orienta le sue procedure, ma sfugge alle sue prese.

Il problema dell'*échec* riflessivo è che, una volta che la riflessione è posta di fronte al paradosso della trascendenza di ciò a cui perviene, quella trascendenza rivela l'insufficienza dei suoi strumenti d'analisi e dei suoi atti tetici. Merleau-Ponty si chiede allora: “sommés-nous fondés à chercher dans une analytique des actes ce qui porte en dernier ressort notre vie et celle du monde?”⁵⁶. L'analitica degli atti, l'attività centrifuga della coscienza, la *Sinngebung* si mostrano sempre in ritardo o in anticipo rispetto all'irriflesso. Pertanto, il livello primordiale del non-ancora costituito, se lo si vuole cogliere allo stato nascente, non potrà essere racchiuso nella “frappe de la conscience

⁵⁴ S 263.

⁵⁵ S. Mancini scrive: “Concepita come la chiarificazione dell'*Urdoxa*, l'interrogazione filosofica non ha di mira l'*an sit*, bensì il *quid sit*: nessuna domanda va verso l'essere, ma vi ritorna dopo averlo segretamente frequentato, nell'esperienza fondamentale antepredicativa. Dunque la filosofia è domanda rivolta alla vita fungente precategoriale, nella fiducia che sia possibile il suo accesso all'originario. [...] Tuttavia l'accesso all'originario non comporta la fusione mistica con l'immediato. [...] Il paradosso dell'interrogazione filosofica consiste appunto nel fatto che l'unico modo che essa ha di rapportarsi alla vita muta è quella di innalzarla a *Wesen*, di articolarla.”, S. Mancini, *L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty*, in BONOMI A., INVITTO G., (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia esistenza politica*, Guida Editori, Napoli, 1982, pp. 65-88, p. 67.

⁵⁶ S 269.

thétique”⁵⁷. Bisognerà escogitare nuove misure, nuove soluzioni, per poter essere adeguatamente “équipés”, come recitava la recensione di *Être et Avoir*, ad affrontare queste profondità. La chiave è ancora una volta il corpo, esplorato nel suo paradossale attestarsi come una quasi-riflessione. Il corpo è innestato nel mondo come “le champ où mes pouvoirs perceptifs se sont localisés”⁵⁸ e la sua peculiarità risiede nel fatto che, al di qua dei rapporti di causalità occasionale cui si riduce quando è descritto in termini di organismo oggettivo, insegna emblematicamente come nascono i rapporti tra il soggetto che dimora in esso e le cose esterne. In altri termini, il rapporto che il corpo intreccia con sé stesso viene assunto da Merleau-Ponty come il prototipo di ogni altro genere di relazione. Il corpo è la sede di una reversibilità radicale della riflessione. Così come, quando le mie mani si toccano, io scopro che sentire è anche essere sentiti e sentirsi sentire, poiché è per mezzo del corpo che io conosco il mondo, le cose e i soggetti, questa alterità si rivela essere un’estensione dell’ordine di compresenza e coesistenza dell’incarnazione. La medesima confusione riflessiva (*stricto sensu*, la specularità sensibile che l’esperienza delle due mani esibisce, ma anche *lato sensu* la riflessione del pensiero, che si coglie sulla soglia dell’esistenza sensibile) di cui è emblema il corpo, si ritrova anche nell’oggetto come polo del comportamento intenzionale del mio essere incarnata:

Quand on dit que la chose perçue est saisie « en personne » ou « dans sa chair » (*leibhafti*), cela est à prendre à la lettre : la chair du sensible, ce grain serré qui arrête l'exploration, cet optimum qui la termine reflètent ma propre incarnation et en sont la contrepartie. Il y a là un genre de l'être, un univers avec son « sujet » et son « objet » sans pareils, l'articulation de l'un sur l'autre et la définition une fois pour toutes d'un « irrélatif » de toutes les « relativités » de l'expérience sensible, qui est « fondement de droit » pour toutes les constructions de la connaissance. Toute la connaissance, toute la pensée objective vivent de ce fait inaugural que j'ai senti, que j'ai eu, avec cette couleur ou quel que soit le sensible en cause, une existence singulière qui arrêta d'un coup mon regard, et pourtant lui promettait une série d'expériences indéfinie, concrétion de possibles d'ores et déjà réels dans les côtés cachés de la chose, laps de durée donné en une fois⁵⁹.

Il corpo è, così, sigillo di una riflessione inedita. Mostra che il nostro prendere posto nel mondo coincide con l’essere sporgenti su molteplici rapporti sensibili, che si

⁵⁷ S 270.

⁵⁸ S 270-271.

⁵⁹ S 272.

organizzano a prescindere dalle pulsazioni della coscienza costituente e che devono all'esplorazione carnale il loro venire alla luce. Al contempo, destrutturando il significato tradizionale di riflessione in una rete di rispecchiamenti, incorporazioni, proiezioni, il riferimento al corpo approfondisce il narcisismo della riflessione autocosciente nella "attestation fulgurante ici et maintenant d'une richesse inépuisable, que les choses ne sont qu'entrouvertes devant nous, dévoilées et cachées"⁶⁰. La riflessione è narcisistica perché guarda sé stessa — e prova godimento nel farlo — mentre opera la sustruzione intellettuale dei rapporti a loro volta speculari tra il corpo e il mondo. Senza i tentativi "insensati" dell'idealizzazione coscienziale — Merleau-Ponty parla di una "folie de la conscience"⁶¹ — non si sarebbe mai pervenuti al punto di rovesciare il piano della costituzione soggettiva sulla dimensione aperta del non-costituito, del sensibile pre-tetico e pre-riflessivo. Ma, appunto, gli strumenti analitici della *Sinngebung* subiscono una battuta d'arresto quando giungono a questa torsione. Non resta che ammettere dunque che: "La solution, - si solution il y a, - ne peut être que d'interroger cette couche du sensible, ou de nous apprivoiser à ses énigmes"⁶².

§3. Struttura della ricerca

Abbiamo deciso di dedicare il primo capitolo della tesi al tema della sensazione. Più che la percezione, che finisce per inglobarla, la sensazione diviene in *Phénoménologie de la perception*, ciò che, nella sua apparente evanescenza, rivela la grossolanità dell'ontologia tradizionale. Proprio a partire dalla riabilitazione della sensazione in termini fenomenologici si inaugura per gradi successivi il programma di riforma della ragione che mira a fornire di quest'ultima una versione allargata. Ciò non significa soltanto che l'ambito precipuo della ragione filosofica debba annettersi territori fino ad allora inediti, come attesta il lavoro fatto da Merleau-Ponty sui contributi provenienti dalle scienze sociali o dall'arte, ma innanzitutto che della coscienza razionale deve essere indagato il processo di autocostruzione di sé a partire da un fondo

⁶⁰ S 273.

⁶¹ S 289, 325

⁶² *ibid.*

di irriflesso — il mondo pretetico in cui essa bagna e su cui si innalza in senso trascendente⁶³. L'esperienza percettiva è investita di una capacità *espressivo-affettiva* che trascende l'ordine del concetto e ostende una logica estetica dotata di idealità, ma indipendente dall'attività predicativa dell'intelletto. Malgrado tutti gli sforzi effettuati da Descartes per esautorare l'assalto delle qualità secondarie, Merleau-Ponty mostra che queste continuano a ritornare e a trasgredire il diktat dell'in sé, mettendo sotto scacco il soggetto epistemologico. Prestare fede al regime qualitativo comporta il guadagno dello sfondo preriflessivo di ogni produzione intellettuale, rivela l'organizzazione del livello estetico-sensoriale della natura secondo un senso autoctono e suggerisce l'intromissione dell'immaginazione, slacciata dall'intelletto, anche nell'ordine tradizionalmente più basso della gerarchia dell'essere, la sensazione appunto.

Infatti, una volta limitato il raggio d'azione dell'intelletto al dominio logico, la facoltà immaginativa si ritrova in una condizione operativa estremamente libera. È precisamente sull'indagine di questa condotta trascendente dell'immaginazione che si concentra il secondo capitolo. In *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty raccorda il procedere fenomenologico ad un "art caché" immaginativa, mutuata dalla dottrina kantiana dell'immaginazione. L'intenzionalità fungente scoperta da Husserl viene fatta coincidere con la spontanea indipendenza dell'immaginazione dall'intelletto; correlativamente Merleau-Ponty mostra che la percezione inaugura un tipo di sapere non concettuale che confluisce nel sapere corporeo. La stessa attività categoriale e la

⁶³ G.B. Madison commenta così il compito di elaborare una ragione allargata: "Le Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception* n'était pourtant pas un philosophe de l'irrationnel ou de l'irréfléchi, et il est un peu ironique que certains ont critiqué son projet central, qui était de réfléchir sur la irréfléchi comme tel, en disant qu'il était une contradiction dans les termes, puisque du moment que la irréfléchi est saisi par la réflexion il cesse d'être, justement, irréfléchi. On ne peut pas retourner a et coïncider avec l'irréfléchi comme tel. L'ironie est que Merleau-Ponty n'a jamais proposé de faire coïncider la réflexion à l'irréfléchi. Sa philosophie était une philosophie proprement réflexive, au sens le plus propre du mot, et il n'a jamais soutenu que l'important est de retourner à l'expérience simplement vécu afin de s'y installer. Pour lui la philosophie était une entreprise réflexive, et était donc une chose toute différente de l'existence directement vécue d'une façon irréfléchie. [...] il ne voulait pas renoncer à la raison mais voulait plutôt l'élargir. Faisant référence à Hegel, il disait que "la tâche de notre siècle" est d' "explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie". [SNS 79]. Ce qu'il voulait comprendre était justement la conscience rationnelle elle-même, en tant précisément, qu'elle ne se possède que sur le fond d'une existence irréfléchie d'où elle émerge — mais aussi qu'elle transcende (c'est-à-dire, à laquelle elle ne se réduit absolument pas)", G.B. Madison, *Du corps à la chair: Maurice Merleau-Ponty*, in TYMIENIECKA A.-T. (ed), *Analecta Husserliana*, vol. XXI, *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht, 1986, pp. 167-188, p. 174.

produzione degli atti ideativi vengono sottomessi al regime immaginativo — Merleau-Ponty li definisce atti dell'immaginazione produttiva. L'intuizione che presiede all'attività dell'intelligenza è ricondotta costitutivamente entro una nozione strutturale della verità, fornita dall'istanza percettiva. Questo viene illustrato mediante lo studio della dimostrazione degli angoli interni del triangolo e del teorema di Gauss.

L'opera di allargamento della ragione si nutre, poi, del contatto fecondo con gli insegnamenti della psicoanalisi. Nel terzo capitolo prenderemo in analisi l'eccedenza della causalità psicoanalitica — la sovradeterminazione simbolica — rispetto all'impianto tradizionale, fondato su di un'idea di causalità endogena o esogena. La teoria della sovradeterminazione non soltanto prescrive di dismettere le antitesi classiche di soggetto ed oggetto, ma dà inoltre avvio alla meditazione merleau-pontyana sui rapporti tra reale e immaginario. L'autore perverrà a rifiutare il *clivage* dei due domini, sostenuto da Sartre, e ad ammettere una contaminazione vitale tra l'ambito della percezione e quello dell'immaginario. Merleau-Ponty non ha mai tematizzato la differenza tra immaginazione e immaginario. Tuttavia crediamo che, le acquisizioni ottenute nella tesi dottorale a proposito dell'immaginazione — su tutto il fatto che l'immaginazione, svincolata dal monopolio dell'intelletto, viene a coincidere con il fondo *naturale* preriflessivo del soggetto — consentano a Merleau-Ponty libero procedere alla disamina degli effetti sulla vita soggettiva di questo fondo naturale. Una volta delineato il regime dell'immaginazione, non è più necessario ritornarvi tematicamente. Si tratta semmai di approfondire quanto scoperto nella perlustrazione di ciò che tale conquista rende possibile. Pertanto, seguiremo Merleau-Ponty nello studio della sessualità, della sintomatologia, dell'inconscio e del suo correlato onirico. Questi temi ribadiscono radicalmente l'insostenibilità del punto di vista della *Sinngebung* e, questo vale nello specifico per il sogno, permettono di accedere ad una teoria ontologica della temporalità che, mutuata parzialmente dalla simultaneità bergsoniana, consente di ricollocare tempo e spazio al di qua del regime intellettualistico. Temporalità e spazialità vengono ricondotte geneticamente all'alveo dell'Essere e, in virtù di questa condivisa provenienza, rivelano una stratificazione spazio-temporale immemoriale e poliforme nella quale sono ricompresi i tempi e gli spazi dei sensibili e del sensibile

corporeo, che è insieme senziente e sensibile ed è perciò dotato di uno statuto di riflessività *sui generis*.

La “quasi riflessione” propria del corpo spinge Merleau-Ponty ad indagare in *Le Visible et l’Invisible* il processo di costituzione del pensiero nei suoi rapporti con il sensibile. Il quarto capitolo si occuperà di ricostruire il percorso, svolto in questo testo incompiuto, di ricognizione dei limiti e delle possibilità impliciti nella filosofia riflessiva e nell’avventura eidetica della fenomenologia. Verranno analizzati la *fictio* del dubbio che inaugura la riflessione cartesiana e l’*epoché* fenomenologica — entrambe assunte ambigualmente da Merleau-Ponty in termini critici e in termini di elogio. Ciò dipende dalla scoperta che il pensiero non può essere disambiguato: esso costituisce il tentativo più alto e potente di esprimere gli enigmi della fede percettiva, ma è ineluttabilmente destinato ad involgersi in *impasses* o in *échecs*. In questo recupero critico del potere riflessivo si compie la consacrazione definitiva della sensorialità, intesa come il suolo naturale dell’idealità, che per l’appunto concreta in essa come sua potenza. Poiché il pensiero viene fatto coincidere con il lato invisibile del sensibile, è possibile ravvisare nell’ontologia merleau-pontyana l’intensificazione massima del potere dell’immaginario. Quest’ultimo, infatti, doppia con la propria carne immateriale e invisibile il sensibile corporeo e il sensibile *tout court*. Si scopre così che il pensiero, in quanto sublimazione dell’invisibile sensibile, è geneticamente legato all’immaginario. Gli effetti che una tale teoresi immaginario-sensibile ha sul progetto di allargamento della ragione sono enormi. Quest’ultima stabilisce, sì, l’insufficienza degli impianti filosofici classici, ma, a differenza di quanto affermato nelle opere precedenti e grazie al portato dell’immaginario, tende a conservarli come saggi o prove della delucidazione dell’Essere. La ragione comunica con la *dé-raison* non solo nel senso che si nutre della non filosofia, ma in un senso molto più originario, essa mostra di non potersi non costruire sulla base di *feintes*, illusioni, onirismi e invisibilità immaginarie.

Naturalmente ho qui tentato di interpretare il progetto di estensione della ragione a partire dal materiale disponibile. In esso non c’è alcun appiglio per provare ad immaginare come avrebbe proceduto Merleau-Ponty se la morte non fosse sopraggiunta

così improvvisamente. Si potrebbe sospettare che, organizzando la tesi anche intorno al tema della ragione — tema che Merleau-Ponty ha nominato solo cursoriamente ma sempre con un radicale afflato progettuale — ho, a mia volta, imbastito una *fictio* riflessiva. In realtà, ho provato a comprendere che cosa potesse significare l'ingiunzione di “élargir la raison”, in una filosofia come quella di Merleau-Ponty — una filosofia che non vuole farsi mai materia di concetto. Quello che mi pare di avere capito è che, se si può tentare di approcciare l'Essere, ma mai coincidere con esso in una prensione concettuale, allora la stessa disamina dei movimenti riflessivi e delle loro *impasses* costituisce un *fare* ragione. E se, di conseguenza, la ricerca va condotta al di qua della dicotomia riflessiva, la ragione non può più essere affare del soggetto epistemologico: il suo soggetto sarà dissolto ovunque e in nessun luogo.

Ringraziamenti

Al lavoro non si è mai soli, non completamente. Anche nel più accanito desiderio di occludere le voci degli altri, esse ci raggiungono. La voce che mi ha avvolta con più tenerezza e amore è quella di Filippo. Lui conosce le vie più oneste per tentare di dire il vero — e, a differenza di me, misura le parole per arrivarci. Procediamo insieme, più o meno spediti, in questa vita. E tutto con lui è luminoso e buffo e ha il sapore di qualcosa che deve essere preso sul serio.

Poi c'è Piero, che è testimone dei corti-circuiti dell'esistenza ed è capace di trovare nei balzi umoristici delle parole la forza per proteggersi e per proteggere me e Filippo. Non ci sono abbastanza *Pilar* per ringraziarlo!

Ringrazio mia sorella Teresa e mio fratello Davide: mi è sufficiente il loro nome per sentirmi a casa. Con loro non c'è bisogno di dirsi nulla, basta lo sguardo per intendersi perfettamente e subito dischiudere quell'atmosfera di gioco un po' beffarda e un po' d'amore in cui siamo cresciuti.

Grazie infinite ad Arianna, Alessandro, Giovanni, Iacopo e Luca, che mi hanno mostrato cosa voglia dire amare la filosofia e credere fino in fondo che le basi che qui possiamo costruire vale proprio la pena di porle, anche se poi non ci saremo più — e forse soprattutto per questa ragione.

A mia mamma Chiara e a mio papà Antonio va forse il ringraziamento più grande. La loro presenza è sempre il mio conforto preferito, non solo perché non hanno mai preteso da me più di quello che potevo dare, ma soprattutto perché da loro ho imparato cosa vuol dire la tenerezza.

I

Sensazione

Era abbagliato da lei. Lei era veramente abbagliante: e l'abbagliamento ha una logica tutta sua.

P. Roth, *Ho sposato un comunista*.

In questo primo capitolo si cercherà di mostrare come Merleau-Ponty isoli taluni temi classici della storia della filosofia — in particolare la questione della sensazione e quella della qualità — liberando le esperienze antepredicative ivi sottese dalle costruzioni riflessive che vennero loro sovrapposte. Ridurre ad *epoché* le pratiche concettuali non implica tuttavia che la ragione venga espulsa dal dominio della filosofia. Anzi, significa rinvenire un germe di razionalità precisamente in ciò che, alla luce della tradizione, costituisce un luogo di disinteresse per la ragione oppure, al massimo, il primo scalino di ascesa alla conoscenza: la sensibilità. Il gesto di riscatto del sensibile in direzione di un suo intrinseco rapporto alla ragione è, peraltro, suggerito da una certa tradizione francese della quale Merleau-Ponty intercetta la potenziale trasgressività. Malgrado le promettenti premesse, però, questa tradizione finisce per arenarsi nella risacca del primato intellettualistico.

La procedura di destituzione delle pretese sistematiche sul reale e la conseguente enfasi del punto di vista del sensibile così emancipato non esimono comunque Merleau-Ponty dal lavorare sui poteri della ragione che sono effettivamente attivi nell'esercizio di queste operazioni. Cominceremo dunque fin da questa prima parte ad illustrare la fatica di costruire una filosofia sulla base di un uso aconcettuale e trascendente dalla ragione. Scopriremo che la facoltà, se così si può ancora definire, dell'immaginazione viene investita, inizialmente in modo sommerso, ma come vedremo nelle prossime sezioni, con una evidenza sempre maggiore, di una centralità operativa di inedita importanza. Risulterà allora che, in quel lavoro euristico e fragile, cui si riferisce

Hyppolite quando parla della filosofia dell'amico, vi è nondimeno una poderosa e creativa impresa di ascolto della vita della ragione.

Preambolo: l'esperienza percettiva

Il 23 novembre 1946, Merleau-Ponty è convocato dalla Société française de la Philosophie per esporre gli assi principali della ricerca culminata nella tesi dottorale, pubblicata l'anno precedente con il titolo di *Phénoménologie de la perception*. Alla comunicazione segue una fitta discussione, cui partecipano fra gli altri Émile Bréhier, Jean Hyppolite, Jean Beaufret e Dominique Parodi. Sul finire della presentazione, che è stata perlopiù dedicata a definire la legittimità delle pretese veritative del metodo fenomenologico ed il rapporto tra il primato della percezione e le scienze, Dominique Parodi incalza Merleau-Ponty perché precisi in che cosa consista la sua teoria della percezione. La risposta brilla per concisione: "Percevoir, dice Merleau-Ponty, c'est se rendre présent quelque chose à l'aide du corps, la chose ayant toujours sa place dans un horizon du monde, et le déchiffrement consistant à replacer chaque détail dans les horizons perceptifs qui lui conviennent"¹. L'esperienza percettiva è chiaramente indagata con gli strumenti offerti dalla proposta fenomenologica di Husserl che, come attesta l'articolo redatto da Herman Leo Van Breda, Merleau-Ponty studia nel 1939 in occasione di un breve soggiorno a Lovanio². Tale esperienza consiste nell'assistere al paradossale insediarsi della cosa in una dimensione di sfuggimento prospettico, dove l'oggetto che si dà a noi, che a noi viene incontro, non può mai manifestarsi nell'interezza della sua conformazione, ma si presenterà sempre secondo un'allure profilata. È sempre innanzitutto un "qualcosa" che si presenta alla coscienza. La totalità dell'oggetto, infatti, non è che una velleità epistemologica tardiva poiché ciò che percepiamo si definisce, in realtà, come la composizione presuntiva delle appercezioni

¹ PPCP 91.

² A Lovanio Merleau-Ponty legge una parte inedita della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, una parte di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, il manoscritto *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo e Esperienza e giudizio*. Cfr.: H.L. Van Breda, *Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain*, in *Revue de métaphysique et de morale*, LXII, n. 4, ott-dic. 1962, pp. 410-430.

parziali di certi aspetti che l'oggetto mostra di sé³. “La chose perçue, dice Merleau-Ponty, c'est une totalité ouverte à l'horizon d'un nombre indéfini de vues perspectives qui se recourent selon un certain style”⁴. Il profilo, l'*esquisse*, l'*Abschattung* dell'oggetto, costituiscono così la presentazione temporalmente situata dell'oggetto secondo un regime di coerenza interna degli aspetti qualitativi ed estensivi che gli pertengono — il cosiddetto orizzonte interno. Come attesta l'impiego di questa espressione tecnica in rapporto al celebre *morceau de cire* cartesiano⁵, Merleau-Ponty ricava la nozione di orizzonte dal §33 di *Esperienza e Giudizio*. Si tratta di un riferimento significativo perché il testo considerato appartiene alla svolta genetica della fenomenologia husserliana, che per Merleau-Ponty costituisce l'espressione più lodevole della filosofia di Husserl, altrimenti rubricabile sotto il segno del coscienzialismo tipico della filosofia riflessiva⁶. È altresì un riferimento problematico perché, nella prospettiva genetica, l'orizzonte configura innanzitutto una struttura noetica, non più solo noematica. L'approccio noematico assegna la struttura-orizzonte alla costituzione oggettiva del dato, mentre quello noetico attribuisce la struttura-orizzonte alla coscienza soggettiva temporalmente considerata. La prospettiva genetica permette di rendere conto delle modificazioni cui va incontro la struttura d'orizzonte della coscienza quando intenziona il corso sempre mutevole delle presentazioni fenomeniche, sì che essa, per così dire, si rivolge agli oggetti sdoppiandosi in un orizzonte di ritenzione ed in uno di protensione⁷. In *Phénoménologie de la perception*, la fenomenologia genetica è privilegiata in virtù della sua capacità di comprendere il processo di trasformazione della contingenza in fenomeno di ragione,

³ PP 360.

⁴ PPCP 40.

⁵ PP 57.

⁶ PP 290, 326.

⁷ Per un esame approfondito del tema dell'orizzonte in Husserl, si veda S. Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht, 2012. L'autore indaga il concetto di orizzonte in *Esperienza e Giudizio* a pp. 101-107. Merleau-Ponty affronta la determinazione temporale dell'orizzonte soggettivo nel capitolo sulla temporalità, con una differenza importante rispetto ad Husserl: mentre questi ancora gli orizzonti temporali all'Io, Merleau-Ponty li riconduce all'ambito del sapere preriflessivo del corpo che si muove nel mondo. Cfr. L. Landgrebe, *Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie*, in *Id., Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh, 1968, p. 178 e M. Carbone, *The Time of Half-Sleep: Merleau-Ponty between Husserl and Proust*, in T. Toadvine, L. Embree, *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, Boston, London, 2002, pp. 149-172.

processo che coincide con il coglimento del senso proprio di un evento⁸. Un esempio del potere dispiegato dall'approccio genetico è fornito dall'analisi dell'agnosia percettiva di Johann Schneider, il paziente di A. Gelb e K. Goldstein, colpito da un obice durante il primo conflitto mondiale. In un inciso del capitolo *La spatialité du corps propre et la motricité*, Merleau-Ponty dichiara che, in rapporto all'urgenza di fornire una interpretazione non causalistica delle turbe mentali che affliggono Schneider, si rende imprescindibile ricorrere alla fenomenologia genetica, pena la ricaduta nei pregiudizi del pensiero causale e del naturalismo. Solo la fenomenologia genetica, infatti, è in grado di individuare l'essenza concreta della malattia, il suo senso, quella struttura che riesce cioè a tenere assieme la generalità (lo sconvolgimento complessivo dell'esistenza del paziente) e la particolarità dell'agnosia appercettiva (le turbe visive) che colpì l'ex soldato. Ricondurre alla cornice causalistica del trauma cranico l'origine della disarticolazione motoria, progettuale e, in ultima analisi, esistenziale-simbolica del comportamento di Schneider è una riduzione che impedisce di rendere conto della fenomeno di frantumazione dell'unità antepredicativa della vita di Schneider. Tuttavia è illegittimo escludere dall'interpretazione la specificità eziologica del trauma. Ciò che risulta necessario capire è, infatti, come ricollocare, entro un quadro genetico, il fatto che la malattia colpisca la condotta simbolica di Schneider *solo* attraverso i materiali specifici della visione⁹.

Nel caso della percezione del pezzo di cera, analizzato da Descartes nella *Meditatio Secunda*¹⁰ e adottato da Merleau-Ponty come esempio su cui applicare la

⁸ PP 20.

⁹ Si veda PP 159, 180. Per un commento al caso Schneider in PP, rinviamo a M. Ghilardi, *Tra fenomenologia e neurologia: Merleau-Ponty, Goldstein, Sacks*, in AA.VV., *Chiasmi International. Pubblicazione trilingue intorno al pensiero di Merleau-Ponty* (coed. Mimesis, Vrin, The University of Memphis), Milano, Parigi, Memphis, n. 14, *Sciences, images, events*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 137-155.

¹⁰ Il testo recita: AT VII, 30-31 / trad. it. I, 721: "Consideriamo quelle cose che, ordinariamente, si ritiene siano comprese più distintamente di tutte: i corpi, ovviamente, quelli che tocchiamo, quelli che vediamo, non certo i corpi in generale, perché queste percezioni generali sono di solito alquanto più confuse, ma un corpo in particolare. Prendiamo, ad esempio, questa cera: è stata appena estratta dall'alveare; non ha ancora perso tutto il sapore del suo miele; conserva ancora un po' dell'odore dei fiori da cui è stata raccolta; il suo colore, la sua figura, la sua grandezza sono manifesti; è dura, è fredda, la si tocca con facilità e, se vi si batte sopra un dito, risuona; insomma, in essa è presente tutto quel che sembra richiesto perché un corpo possa essere conosciuto quanto più distintamente. Ma ecco che, mentre parlo, viene avvicinata al fuoco: il sapore che ancora vi restava sparisce, l'odore svanisce, il colore cambia, la figura si dilegua, la grandezza aumenta, diviene liquida, diviene calda, toccarla diventa difficile e, se la si colpisce,

nozione di orizzonte interno, il modo con il quale le sue specifiche proprietà sensibili si presentano al soggetto percipiente è quello di un loro reciproco rinviare l'una all'altra. Il colore opaco della cera ne annuncia al contempo la mollezza, che a sua volta preannuncia il rumore sordo che si verrà a produrre quando il soggetto la colpirà¹¹. L'apprezzamento della rete di rimandi qualitativi che costituiscono l'oggetto-cera è già, però, il frutto di un approfondimento sinestetico del tema dell'orizzonte interno, che presuppone un discorso sulle qualità, elaborato da Merleau-Ponty per dimostrare l'incapacità delle definizioni scientifiche di cogliere il fenomeno percettivo. Di questa insufficienza tipica degli *explananda* scientifici tratteremo più diffusamente nel capitolo successivo. Limitiamoci, in questa sede, alla sola esperienza visiva degli adombramenti. Il lato dell'oggetto che si offre alla percezione ne adombra contemporaneamente un altro, il quale si annuncia come "visible ailleurs"¹². Non ne viene cioè messa in discussione la presenza, ma essa è, per così dire, dislocata in un contesto di ambiguità spazio-temporale: l'imminenza. Il lato nascosto è, sì, invisibile perché si eclissa momentaneamente per portare ad evidenza il lato visibile, ma è comunque già da sempre presente alla percezione perché annunciato da quest'ultimo. Il gioco di adombramento e illuminazione degli aspetti parziali dell'oggetto è descritto dalla sintesi d'orizzonte. Si tratta di quella operazione precategoriale che passa in rassegna il susseguirsi di vedute con le quali l'oggetto si presenta, senza tuttavia cristallizzarle in una unità ideale che ne rappresenterebbe il distillato neutro e oggettivato, funzionale cioè ai bisogni definatori delle pratiche scientifiche e delle filosofie riflessive.

L'oggetto è inoltre inserito in una ulteriore dimensione d'orizzonte, l'orizzonte esterno, che si configura come l'ambito della coerenza contestuale dell'oggetto a tutti gli altri. La dialettica di dissimulazione e rivelazione interessa, dunque, anche la

non risuona. Non rimane, forse, ancora la medesima cera? Rimane, lo si deve riconoscere: nessuno lo nega, nessuno ritiene che non sia così. Cos'era, allora, in essa che veniva compreso in modo tanto distinto? Certo, nulla di ciò che coglievo coi sensi: infatti, tutto ciò che cadeva sotto il gusto, l'odorato, o la vista, o il tatto, o l'udito, è ormai mutato, mentre la cera rimane. Forse si trattava di quel che penso ora: in se stessa, la cera non era certo questa dolcezza del miele, né questa fragranza dei fiori, né questa bianchezza, né figura, né suono, ma un corpo che mi appariva, nel guardarlo, poco fa sotto questi modi, ora sotto altri. Che cosa è precisamente, però, ciò che così immagino? Prestiamo attenzione e vediamo cosa resta una volta rimosso ciò che non appartiene alla cera: null'altro che qualcosa d'esteso, flessibile, mutevole".

¹¹ PP 57.

¹² PPCP 39.

relazione che ciascun oggetto intrattiene con i sensibili che lo circondano: gli oggetti si mostrano precisamente perché altri si eclissano. Questa dinamica di inerenza ambientale è indagata non tanto nella prospettiva dell'atto noetico, quanto soprattutto enfatizzando la libera organizzazione noematica dell'oggetto. L'oggetto percepito è, cioè, osservato dal punto di vista dell'organizzazione della sua struttura interna e nella libera configurazione di relazioni solidali con gli altri oggetti. Gli è riconosciuta una sorta di autonomia strutturale che fa sì che esso formi con gli altri "un système ou un monde"¹³ retto da un principio di reciproca garanzia d'esistenza. Il che significa che l'esperienza percettiva deriva la propria veridicità precisamente dal fatto che gli oggetti si dispongano in una costellazione sistemica e trovino conferma della verità del loro darsi e della loro permanenza identitaria all'interno della rete relazionale che essi stessi configurano. In altri termini, l'esperienza percettiva è portatrice di verità perché fa tutt'uno con la constatazione *certa* della datità del mondo, che in *Phénoménologie de la perception* è definito come l'orizzonte degli orizzonti, il bacino primordiale entro cui confluisce lo scandirsi dell'oggetto nel duplice orizzonte, interno ed esterno¹⁴. Si tratta di una verità diversa, per esempio, da quella che caratterizza l'assiomatica geometrica perché quest'ultima sottende la prima attestazione della verità del mondo che si dà nell'esperienza percettiva. È il mondo, ambito di effettuazione di ogni intenzionalità della coscienza, a fondare la nostra idea di verità. Possiamo attribuire valore di verità ad una dimostrazione geometrica nella misura in cui ci muoviamo nell'ambito del sapere a partire dalla fede incrollabile nel mondo, che precede ogni atto della coscienza tetica. Questo non comporta affatto uno svilimento delle pratiche scientifiche, ma il riconoscimento che esse si organizzano stagliandosi dal suolo primordiale della percezione, "dont on ne peut pas se passer"¹⁵. D'altra parte, non si tratta qui di ricomprendere riduttivamente le produzioni intellettuali all'interno dell'esperienza percettiva, né tantomeno di considerare il pensiero come una sublimazione della percezione o di fare di quest'ultima il primo scalino nella gerarchia delle facoltà. Al contrario, qui è in gioco la possibilità di assumere una prospettiva genetica sulla nascita

¹³ Cfr. PP 96.

¹⁴ PP 459.

¹⁵ PPCP 73.

del sapere stesso. Affrontata fenomenologicamente, l'esperienza percettiva è, infatti, in grado di mostrare secondo quali processi sintetici passivi noi cogliamo nel mondo un "qualche cosa" suscettibile di venire poi determinato come "oggetto". Essa rivela, dunque, le condizioni della costituzione dell'oggettività — oggettività che viene assunta come dato di fatto dalle pratiche riflessive. Correlativamente alla riconquista di tale visione genetica sulla costituzione dell'oggettività, viene guadagnata anche la prospettiva genetica sulla costituzione della coscienza razionale, mostrando che essa si forma per rispondere a quei problemi che sono posti al soggetto in virtù del fatto che egli è inserito *ab origine* e senza volerlo in un contesto naturale contingente¹⁶. Ora, l'attestazione percettiva dell'operare in noi di una fede nella verità del mondo è ricondotta da Merleau-Ponty al registro della corporeità. Il corpo costituisce il suolo imprescindibile a partire dal quale la coscienza percettiva è messa nelle condizioni di rendersi conto dell'oggetto che si manifesta nelle sue imminenze. La riflessione sull'oggetto è possibile solo perché la corporeità è quel *vinculum* tra le cose e la coscienza che consente a quest'ultima di appercepire la propria originaria e pretetica inerenza alle cose. Del resto, già nella configurazione prospettica che gli oggetti assumono vi è il riferimento al punto di vista dal quale essi sono colti¹⁷ — punto di vista che non è disgiungibile dalla loro matericità perché le cose sono incontrate a partire dall'apprezzamento di un loro particolare aspetto visivo, tattile, gustativo o sonoro. Pertanto la comprensione della genesi dell'oggettività e correlativamente della genesi del sapere sono possibili solo a partire dalla dimensione della corporeità. Merleau-Ponty giunge a questa posizione sospendendo la prospettiva del pensiero ordinario, alla quale attinge il pensiero scientifico e che prevede non soltanto la netta separazione di soggetto ed oggetto, ma anche la distinzione tutta interna al soggetto delle funzioni

¹⁶ "Nous exprim[ons] [...] que l'expérience de la perception nous remet en présence du moment où se constituent pour nous les choses, les vérités, les biens, qu'elle nous rend un *logos* à l'état naissant, qu'elle nous enseigne, hors de tout dogmatisme, les conditions vraies de l'objectivité elle-même [...]. Il ne s'agit pas de réduire le savoir humain au sentir, mais d'assister à la naissance de ce savoir, de nous la rendre aussi sensible que le sensible, de reconquérir la conscience de la rationalité, que l'on perd en croyant qu'elle va de soi, que l'on retrouve au contraire en la faisant apparaître sur un fond de nature inhumaine. [...] Nous appelons primordiale cette couche d'expérience pour signifier non pas que tout le reste en dérive par voie de transformation ou d'évolution [...] mais en ce sens qu'elle révèle les données permanentes du problème que la culture cherche à résoudre.", PPCP 56-57.

¹⁷ "S'il y a pour moi des choses, c'est-à-dire des êtres perspectifs, dans leur aspect perspectif lui-même est incluse la référence à un point de vue d'où je les vois", SC 329.

cognitivo-mentali e del corpo come sostanza estesa. Già nella prima opera, *La structure du comportement*, Merleau-Ponty poneva una coincidenza sinonimica tra la percezione esterna degli oggetti, quella che il soggetto vive attraverso il suo corpo, e la percezione interna, costituita da fenomeni *impercettibili* e dipendente dalla peculiare configurazione del corpo, che in un certo senso è pura exteriorità, nell'altro è pura interiorità¹⁸. Come concepire questa duplicità? Merleau-Ponty suggerisce di mettere tra parentesi il conflitto apparentemente antinomico tra esterno e interno per giungere a concepire l'esternità e l'internità secondo un regime di inesausta e continua sovrapposizione reciproca. La continuità per *empiétement* di esterno ed interno è proprio ciò che permette di concepire la percezione al di fuori della logica oggettiva, che tende a farne il mero risultato del modello psicofisiologico "stimolo-risposta". Nella percezione, invece, si sancisce un patto primigenio, uno spozalizio ante-riflessivo tra la presenza corporea e la presenza fenomenica dell'oggetto. Quel che accade è, in altri termini, una vera e propria incorporazione dell'oggetto percepito, che determina un'ambigua unificazione del soggetto e dell'oggetto nel medesimo evento percettivo. Come vedremo nell'ultimo capitolo, si tratta di un'unificazione interpretata successivamente da Merleau-Ponty come uno dei presupposti non giustificati della sua prima produzione filosofica, un'indebita coscienzializzazione dell'esperienza percettiva da emendare radicalmente nella prospettiva di un'autentica proposta ontologica.

La ricerca fenomenologica deve appuntarsi non già sulla definizione delle modalità di cattura del reale da parte di un soggetto immateriale, slacciato dall'armatura corporea collocata *ad hoc* nel reame dell'oggetto, ma sullo sfondo pre-riflessivo rivelato dall'esperienza percettiva stessa. Essa è condotta e *vissuta* a partire da quell'unica modalità possibile di incontro veritiero con le cose che è il corpo, inteso come campo percettivo e pratico. I gesti compiuti dal corpo individuano nel complesso degli oggetti l'ambito entro il quale il soggetto vive, si esercita in azioni pratiche, comunica. In altre parole, il corpo fa delle proprie imminenze il luogo prassico della sua vita e il luogo dove è possibile attingere la verità. Vedremo che il corpo così concepito è dotato di un

¹⁸ "L'existence d'une perception extérieure, celle de mon corps, et, «dans» ce corps, de phénomènes pour moi imperceptibles sont donc rigoureusement synonymes. Entre l'une et l'autre il n'y a pas de rapport de causalité. Ce sont des *phénomènes concordants*.", SC 329. Il corsivo è nel testo.

potere di riflessione naturale, “une sorte de réflexion”¹⁹, dal quale discendono un peculiare potere di espressione e un rapporto a sé costituito sotto il segno dell’eccedenza da sé. È proprio ad una siffatta idea di corpo, estranea alla definizione fisiologico-meccanicistica e sede di una riflessione che è auto-riflessività ma mai coincidenza con sé, che andrà ricondotta la creatività simbolica umana.

§1. Il problema della sensazione.

Per tornare all’episodio dal quale si era partiti, il sunto offerto da Merleau-Ponty alla Société française de philosophie si conclude con un eloquente scambio di battute tra Parodi e Merleau-Ponty. Ascoltata la definizione che dà quest’ultimo della sua teoria della percezione, Parodi chiosa: “Je serai tenté de dire que le corps est essentiel pour la sensation beaucoup plus que pour la perception”. E Merleau-Ponty risponde: “Peut-on les distinguer?”²⁰

Si tratta di un enunciato importante. Perché Merleau-Ponty, nella domanda retorica che rivolge come risposta a Parodi, sembra suggerire una indistinzione tra la sensazione e la percezione se, come vedremo, il capitolo con cui si apre l’introduzione di *Phénoménologie de la perception* è per l’appunto una disamina tesa a confutare la riduzione empiristica ed intellettualistica dell’esperienza percettiva alla sommazione di sensazioni puntuali? Merleau-Ponty non si era, infatti, impegnato a mostrare che le analisi classiche della percezione, precisamente per aver ammesso la nozione di sensazione, avevano mancato il fenomeno della percezione?

Il medesimo senso di stupore si avverte già quando, muovendo dalla inconsistenza del pregiudizio di sensazione stabilita nell’introduzione, nel capitolo *Sentir*, che inaugura la seconda parte di *Phénoménologie*, si legge: “Revenons donc à la sensation et regardons-la de si près qu’elle nous enseigne le rapport vivant de celui qui perçoit avec son corps et son monde.”²¹. Nella nozione di sensazione è celato, evidentemente, un senso che Merleau-Ponty si è riservato di rivelare solo dopo aver

¹⁹ VI 311.

²⁰ PPCP 91.

²¹ PP 252-253, 285.

aver sgomberato il campo dall'ontologia latente delle riflessioni empiristiche ed intellettualistiche e soprattutto dopo aver definito l'esperienza del corpo proprio — come unità motoria, progettuale e simbolica — di contro alla dottrina della fisiologia meccanicistica. Il senso di cui la sensazione si farebbe portatrice va allora colto in relazione alla corporeità e, nello specifico, in rapporto alla peculiare intenzionalità motorio-affettiva che contraddistingue il corpo. Se l'obiettivo è quello di riportare alla luce la trama di irriflesso che si intreccia al di sotto delle nostre pratiche riflessive e di cui la percezione rappresenta l'esperienza più emblematica, allora risulta necessario cominciare dal punto che la tradizione indica come il primo, immediato e chiaro, ovvero la sensazione, per svelarne l'origine riflessiva e pertanto derivata. Una volta scoperto lo stato di astrazione al quale è ridotta l'esperienza percettiva nel concetto classico di sensazione, la strada è aperta per riconquistare uno sguardo autentico sulla sensazione stessa. Di essa verrà colta la natura intenzionale, cioè il fatto che si presenta già da sempre investita di un significato, che Merleau-Ponty declina in termini di affettività e motricità. Si stabiliranno altresì le condizioni per poter riconsegnare alla qualità, una delle istanze cui la sensazione è tradizionalmente ricondotta in modo riduttivistico, il suo senso più proprio. La riflessione sulla qualità risulta, infatti, centrale nell'economia complessiva della filosofia merleau-pontyana. Già in *Phénoménologie de la perception* essa riveste un ruolo importante, ma la sua rilevanza si accentuerà sempre di più mano a mano che Merleau-Ponty fletterà il suo pensiero in direzione ontologica. Vedremo più avanti che la meditazione sulle qualità secondarie — primariamente il colore — sospinge l'intero movimento di *L'Œil et l'Esprit* e si rivela decisiva nelle note di *Le Visible et l'Invisible*.

Il primo capitolo dell'*Introduction* di *Phénoménologie de la perception*, intitolato *Les préjugés classiques et le retour aux phénomènes*, è dedicato ad un esame serrato delle cosiddette analisi classiche del fenomeno della sensazione. L'empirismo propone una teoria soggettiva della sensazione, riducendola a pura impressione. L'intellettualismo, invece, ne fa un attributo qualitativo della cosa, intesa come oggetto dotato di piena determinazione. Merleau-Ponty intende decostruire queste *perversioni* della sensazione perché, nella loro insufficienza esplicativa, esse rivelano in modo

eminente la comune dipendenza dal medesimo presupposto ontologico: il “pregiudizio del mondo oggettivo”. È precisamente questa ontologia latente ciò che impedisce ad empirismo e intellettualismo di concepire un accesso autentico alla percezione — e ciò che spinge queste due dottrine, ma soprattutto la teoria intellettualistica, a misconoscere l’interesse filosofico della percezione, facendo di essa una figura speculativa povera di ragione, da ricomprendere nel movimento di auto-costituzione del pensiero.

Il pregiudizio del mondo oggettivo indica quella tendenza propria delle dottrine empiristiche e intellettualistiche a considerare i fenomeni della coscienza — in questo caso l’esperienza percettiva — sulla base di un arsenale predicativo che viene applicato agli oggetti supposti comporre l’unità di questi fenomeni. Invece di esaminare l’esperienza per come essa si dà, si sceglie di partire da un presunto mondo di oggetti determinati nel quale questa esperienza dovrebbe iscriversi. Dunque, il pregiudizio del mondo consiste nel dare per scontato che il mondo sia già da sempre pienamente determinato²². Ne consegue che la verità di un’esperienza è concepita come riproducibile nel pensiero perché proveniente da una realtà “autonoma e compiuta, come tale totalizzabile nel pensiero stesso in quanto totalizzata a priori”²³.

Poco importa che la strategia empiristica preveda che il mondo sia un mondo-in-sé e la coscienza non sia se non uno dei plurimi oggetti che vi si affastellano²⁴, mentre l’intellettualismo pone che il mondo sia costituito dalla coscienza e che fra di essi sussista una irriducibile eterogeneità. Rimane che entrambi presuppongono un ideale di mondo causalisticamente determinato nelle sue parti. Cambia solo che, nell’un caso, il mondo è in sé per sé, nell’altro esso è in sé per noi. Al fondo, dunque, le teorie della percezione elaborate da empirismo e intellettualismo non si differenziano granché. Il primo considera la percezione come un evento causalmente determinato da processi fisiologici scatenati dall’intervento esterno di processi fisici, chimici e meccanici. Questa interpretazione ricalca la spiegazione che la scienza fisica costruisce dell’esperienza percettiva. L’intellettualismo, invece, prende un apparente *recul* rispetto

²² “[...] a universe completely determined in itself, all divergences “somehow” reconciled, all syntheses “somehow” achieved.”, A. Gurwitsch, *Review of Merleau-Ponty’s Phénoménologie de la perception*, in *Id., The collected works of Aron Gurwitsch (1901-1973), Volume I, Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2010, p. 487-490, p. 487.

²³ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma, 2012, p. 40.

²⁴ PP 65.

alla concezione dell'universo scientifico dispiegata dalle dottrine empiriche. Esso assume, sì, tale costrutto, ma nella forma di un prodotto finale degli atti della coscienza costituente, la quale si rivela, a sua volta, l'esito di una costruzione soggettiva. Essa mira a definire e rendere operativo un ideale di essere assolutamente determinato: "C'est, dice Merleau-Ponty, qu'on suppose effectué quelque part ce qui n'est pour nous qu'en intention : un système de pensées absolument vrai, capable de coordonner tous les phénomènes, un géométral qui rende raison de toutes les perspectives, un objet pur sur lequel ouvrent toutes les subjectivités."²⁵ L'idea di mondo determinato cui si rivolge la coscienza intellettualistica non si dà, dunque, come punto di partenza, bensì come *terminus ad quem* che orienta teleologicamente i suoi decorsi tetici. Pertanto l'intellettualismo interpreta l'esperienza percettiva come uno degli stadi — il più basilare, confuso e oscuro — in direzione dell'ottenimento di una cognizione razionale chiara, distinta e completa.

Merleau-Ponty individua nell'ipotesi di costanza, formulata dalla fisiologia, il dispositivo teoretico che meglio illumina il riferimento al presupposto del mondo che organizza le teorie psicologiche e filosofiche di estrazione empiristica e intellettualistica²⁶. L'ipotesi di costanza postula una continuità tra il mondo in sé e il mondo percepito sulla base della trasmissione dei dati fenomenici dal mondo al cervello del soggetto, che riproduce così il testo originale in una copia neurologicamente ricostruita²⁷. L'idea di

²⁵ *ibid.*

²⁶ Nel prossimo paragrafo mostreremo che l'ipotesi della legge di costanza viene ricondotta da Merleau-Ponty alla dottrina scolastica delle *species intentionalis*. Per Merleau-Ponty anche la lettura che Lagneau e Alain danno della percezione risente di questo pregiudizio, così come quella fornita dalla *Gestaltheorie*. Ma come i primi due autori, anche gli psicologi della forma hanno lasciato qualcosa di fecondo da riprendere e approfondire.

²⁷ PP 30. Dal canto suo, A. Gurwitsch riconduce l'ipotesi di costanza formulata dalla psicologia moderna alla relazione che quest'ultima intreccia con la fisica. La psicologia moderna, cioè, elabora i propri problemi e segnatamente il tema della percezione fondandosi sul concetto di mondo-universo definito dalla scienza fisica come, per l'appunto, un mondo oggettivamente determinato e pertanto valido scientificamente. "The constancy-hypothesis may be considered the first attempt to establish a simple relationship between the stimulation of sense-organs, on the one hand, and, on the other, both the aroused physiological processes and the concomitant sensations. Emphasizing the constancy-hypothesis on account of its role in the development of modern psychology, one must keep in mind that the constancy-hypothesis is but a specifying assumption on the basis of the just outlined general conception of the relation between physics and psychology [...] Modern psychology has developed not only along, but also in continuity with, modern physics. What must be stressed is not primarily the definition of psychological concepts in analogy to concepts of physics. More important is the reference to physics in the very formulation of psychological problems, especially concerning perception. To explain perception, the psychologist accepts, and starts from, the universe as conceived in physical science, the true and

realtà autonoma, totalizzata e pienamente determinata, che quelle dottrine elaborano, viene così integralmente “ritrovata” nel soggetto per mezzo di un rispecchiamento semiologico-fisico. Il che equivale a dire: se ricerco la definizione dell’atto del “percepire” non già nell’esperienza percettiva stessa, ma stabilizzando gli episodi percettivi all’interno di una conoscenza soggettiva che ricalco su ciò che suppongo essere la regolarità causale del mondo, non faccio che fornire una spiegazione *ad hoc*, nonché retrospettiva, di quei fenomeni percettivi. Finirò, pertanto, per fraintendere e mancare l’oggetto stesso della mia indagine, di cui oltretutto non sarà osservato lo scaturire genetico. Proprio il movimento di emersione di “qualche cosa”, vedremo, è una delle dinamiche che maggiormente interessano Merleau-Ponty.

Sulla base del pregiudizio del mondo e dell’ipotesi di costanza che da esso prende avvio, la sensazione è stata da sempre concepita come l’unità atomica della percezione. Questo minimale indivisibile, col quale si scompone il fenomeno percettivo

scientifically valid universe. He also considers the human organism as a physical system acted upon by physical events. Independently of any theories to be advanced, the very problems meant to be solved by the theories, are determined by allowance for the science of physics. In this sense, both empiricistic and intellectualistic psychology has been dominated by what Merleau-Ponty calls “le préjugé du monde.”, A. Gurwitsch, *Some fundamental concepts of constitutive phenomenology*, in *Id., The collected works of Aron Gurwitsch (1901-1973), Volume III: The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2010, pp. 151-191, p. 157. A sua volta, il costrutto fisico su cui si fonda l’ipotesi di costanza riposa sulla credenza tipica dell’atteggiamento naturale (la condotta esperienziale assunta acriticamente nella vita di tutti i giorni) che prevede l’accettazione dell’esistenza degli oggetti naturali o culturali con i quali siamo implicati in una relazione percettiva, esistenziale, pratica o intellettuale. Si tratta di un vero e proprio giudizio di esistenza perlopiù implicito e non tematizzato che agisce come una “general thesis” sottesa ad ogni attività mentale e sulla base della quale strutturiamo i nostri comportamenti ordinari riguardo agli oggetti supposti esistere. “In all dealings with real mundane existents, in all perceiving, reasoning, exploring, planning, and acting, the existential belief, that is, belief in the existence of that with which we are concerned is involved or implied. The existential belief is not permanently stated and formulated; the existential character of the things and beings encountered is not always disengaged, rendered explicit, and posited. Such explicitation and formulation by judgment about existence is, of course, always possible. As a rule, however, the existential belief is involved in all our activities in a rather implicit and inarticulate form. It is not so much a premise entailing consequences, but rather a general thesis, though unformulated and unthematized, which underlies and supports all mental activities, and upon which we proceed in all our dealings with mundane existents. [...] Passing on from perceptual knowledge and common experience to scientific explanation, substituting the universe as constructed and elaborated in physical science for the perceptual world familiar to us from daily experience, we do not depart from the natural attitude. [...] Hence the existential belief pervading perceptual experience extends to the scientific interpretation of the world and underlies the elaboration of the universe of physics in an implicit and unreflecting acceptance of the existence of the perceptual world.”, *ivi*, pp. 155-156. La tesi generale dell’atteggiamento naturale è enunciata da Husserl nel § 27 di *Idee I* e seguenti. Nell’atteggiamento naturale “Io trovo la « realtà », e la parola stessa lo dice, come *esistente e la assumo come esistente, così come essa mi si offre.*”, E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Volume I*, tr. it. V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, p. 67.

in porzioni di realtà dotate di un'assoluta autonomia, viene trattato talora come un'impressione, talaltra come una qualità.

Per Merleau-Ponty, intendere la sensazione come un'impressione che affetta lo stato soggettivo non comporta alcuna comprensione di che cosa effettivamente sia la sensazione. Questa viene ridotta ad un elemento dell'interiorità percipiente e subisce così un riassorbimento nel chiuso della coscienza. Non c'è distanza tra il soggetto sentiente e l'oggetto sentito perché la sensazione viene ricondotta ad una pura, puntuale e indifferenziata affezione soggettiva, che non significa nulla: "Je sentirais dans l'exacte mesure où je coïncide avec le senti, où il cesse d'avoir place dans le monde objectif et où il ne me signifie rien. [...] La sensation pure sera l'épreuve d'un « choc » indifférencié, instantané et ponctuel"²⁸. Il riferimento all'insignificanza cui è condannata la sensazione-impressione costituisce il perno sul quale Merleau-Ponty organizza la sua confutazione e, ad un tempo, segnala l'inflessione gestaltica dell'idea di sensazione da lui sostenuta. Per prima cosa, egli afferma che la nozione di impressione non corrisponde a nulla di esperibile dal momento che anche le più semplici tra le percezioni animali (le percezioni di scimmie, galline...) non riposano su termini assoluti, bensì su relazioni tra termini inerenti l'uno all'altro. In seguito, mostra che la *credenza* a distinguere *de jure* uno strato impressionale nell'esperienza percettiva deriva dalla tendenza naturale della coscienza a dimenticare l'esperienza stessa in favore dell'oggetto percepito. Nel discorso scientifico e nelle pratiche riflessive, infatti, la genesi del mondo oggettivo nell'esperienza percettiva viene successivamente tolta, dimenticata, *refoulée*. Si tratta di una tendenza tipica della percezione, che rende possibile la trasformazione dell'esperienza pre-oggettiva in oggettività determinata. La percezione infatti è, da una parte, costitutiva del nostro rapporto con il mondo, ma dall'altra fa di tutto per dimenticare sé stessa, la propria natura ambigua e di indefinita estensibilità, al fine di confezionare per la coscienza un mondo stabile e autonomo, un calco ordinato del mondo-della-vita e della sua ricchezza inesauribile. La posizione di un oggetto come determinatezza completa eccede l'esperienza percettiva. Il che significa che 1) è la percezione stessa ad eccedere sé stessa in una forma che la snatura,

²⁸ PP 25, 35.

ma anche che 2) è segnatamente sulla percezione che concreta l'ideazione. A tal proposito, in *Phénoménologie de la perception* si può leggere:

Obsédé par l'être, et oubliant le perspectivisme de mon expérience, je le traite désormais en objet, je le déduis d'un rapport entre objets. Je considère mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce monde. La conscience que j'avais de mon regard comme moyen de connaître, je la refoule et je traite mes yeux comme des fragments de matière. Ils prennent place, dès lors, dans le même espace objectif où je cherche à situer l'objet extérieur et je crois engendrer la perspective perçue par la projection des objets sur ma rétine. De même, je traite ma propre histoire perceptive comme un résultat de mes rapports avec le monde objectif, mon présent, qui est mon point de vue sur le temps, devient un moment du temps parmi tous les autres, ma durée un reflet ou un aspect abstrait du temps universel, comme mon corps un mode de l'espace objectif. Ainsi, la position d'un seul objet au sens plein exige la composition de toutes ces expériences en un seul acte polythétique. En cela elle excède l'expérience perceptive et la synthèse d'horizons, — comme la notion d'un univers, c'est-à-dire d'une totalité achevée, explicite, où les rapports soient de détermination réciproque excède celle d'un monde, c'est-à-dire d'une multiplicité ouverte et indéfinie où les rapports sont d'implication réciproque. Je décolle de mon expérience et je passe à l'idée. Ainsi se forme une pensée « objective » [...] — celle du sens commun, celle de la science, — qui finalement nous fait perdre le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle²⁹.

In *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty riprenderà il tema dell'auto-oblio della percezione, modificando i rapporti tra l'oggetto determinato e le sue irradiazioni fenomeniche. Dopo aver destituito il primato del punto di vista dello spettatore, che appartiene alla prima fase della sua produzione (*La structure du comportement e Phénoménologie de la perception*), Merleau-Ponty introduce nei fenomeni percettivi, ora definiti “apparences”, l'operatività fantomatica dell'immaginazione, che non mina affatto la struttura determinata della cosa, ma per così dire la precede e la rende possibile. In questo contesto, l'autore giunge a sostenere che la percezione si realizza mediante il contributo immaginario: è proprio il carattere fantomatico delle cose a far sì che l'esperienza percettiva si organizzi come una totalità in eccesso sulle sue parti, parti-fantasma che essa tiene lontane e che finiscono per perdersi in lei, essendo, per così dire, predestinate all'oblio che le trasformerà nel *totum* della cosa³⁰. Pertanto,

²⁹ pp 99.

³⁰ “Les images monoculaire ne *sont* pas au même sens où *est* la chose perçue avec les deux yeux. Ce sont des fantômes et elle est le réel, ce sont des pré-choses et elle est la chose: elle s'évanouissent quand nous passons à la vision normale et rentrant dans la chose comme dans leur vérité en plein jour. [...] On peut effectuer le passage en *regardant*, en s'éveillant au monde, on ne peut pas y assister en spectateur. [...] Ainsi la perception nous fait assister à ce miracle d'une totalité qui dépasse ce qu'on croit être ses conditions ou parties, qui les tient de loin en son pouvoir, comme si elles n'existaient que sur son seuil et étaient destinées à se perdre en elle.”, VI 22-23.

possiamo affermare che l'unità presuntiva della cosa come artefatto percettivo è una concezione che si mantiene inalterata in tutte le opere di Merleau-Ponty. Ma, come vedremo, con l'inflessione ontologica si accentua il ruolo dell'immaginazione a tal punto che l'unità del reale viene fatta dipendere da una certa costruzione immaginaria.

Per concludere il discorso intorno alla sensazione-impressione, le dottrine che ne fanno uso concepiscono l'oggetto ed il suo ambiente come composti di "fragments de matière" spazializzati *partes extra partes*. Invece, una volta colto fenomenologicamente, il campo percettivo si mostra organizzato in una serie indefinita di rimandi prospettici. Rivolgere lo sguardo allo strutturarsi dell'esperienza percettiva insegna, cioè, che l'oggetto percepito non è mai irrelato, ma sempre "au milieu d'autre chose"³¹. È per questa ragione che esso significa qualcosa per il soggetto che lo percepisce, laddove la nozione di impressione trasforma il dato sensibile in una unità atomica insignificante. La relazione tra gli aspetti dell'oggetto e la relazione tra l'oggetto ed il suo sfondo fanno sì che vi sia qualcosa pregno di senso. Questa è la lezione fondamentale della *Gestalttheorie*: la relazione figura-sfondo è il dato esperibile più semplice. Essa risulta immune da qualsiasi tentativo di introdurre nella descrizione surrettiziamente l'idea di impressione perché non indica un carattere accidentale della percezione, ma è la definizione stessa del fenomeno percettivo. Sulla base del binomio primitivo figura-sfondo viene accordato alla percezione un senso autoctono e una irriducibile capacità di produrre significato. In definitiva, la nozione di impressione è avversata da Merleau-Ponty precisamente perché impedisce di vedere nella sensazione qualcosa di già da sempre significativo per il soggetto. Il portato di senso che emerge nell'esperienza va strenuamente difeso perché è ciò che consente di smarcarsi dalle pratiche riflessive tradizionali, che si sono costruite per astrazione e ottenebramento del fondo prerenflessivo. È vero che la percezione tende a dimenticare sé stessa in favore della costruzione oggettiva e che, quindi, a rigore non si dovrebbe imputare la paternità dell'astrazione alle pratiche riflessive, perlomeno non integralmente; ma è altresì vero

³¹ PP 26. Cfr.: "Soit une tache blanche sur un fond homogène. Tous les points de la tache ont en commun une certaine « fonction » qui fait d'eux une « figure ». La couleur de la figure est plus dense et comme plus résistante que celle du fond ; les bords de la tache blanche lui « appartiennent » et ne sont pas solidaires du fond pourtant contigu ; la tache paraît posée sur le fond et ne l'interrompt pas. Chaque partie annonce plus qu'elle ne contient et cette perception élémentaire est donc déjà chargée d'un *sens*.", PP 25-26.

che queste ultime cavalcano questa naturale tendenza della percezione ed ipostatizzano il suo esito in un canone di verità: l'ideale di piena determinatezza, fatto agire come criterio dell'adeguamento predicativo del mondo alle categorie del pensiero.

§2. La questione della qualità. La *Gestalttheorie* ritorna a Descartes.

La critica della riduzione della sensazione a qualità si differenzia da quella dell'impressione per un importante motivo di fondo: Merleau-Ponty intende recuperare una concezione veritiera della qualità. Se l'impressione non fa che esaurirsi nell'insignificanza, la qualità è immediatamente espressiva e ciò ne legittima il processo di riabilitazione.

Il punto di partenza è il seguente: il "qualcosa" che si affaccia nell'esperienza percettiva non è necessariamente un oggetto identificabile. Concepire la sensazione in termini qualitativi significa ancorare il percepito, che è anzitutto un qualcosa dai contorni imprecisi e ambigui, ad un criterio di identificazione stabile che non solo ne fraintende il movimento di presentazione, ma lo racchiude altresì in una determinazione astratta assegnandogli una volta per tutte un'identità. Secondo Merleau-Ponty vi sono due modi erronei di concepire la qualità: o la si tratta come un elemento della coscienza — e allora si attribuisce alla coscienza la facoltà di determinare il senso della qualità, espunta pertanto dagli oggetti — oppure si riconosce che il senso della qualità appartiene all'oggetto in modo pieno e determinato. L'errore consiste nel presupporre che il senso della qualità sia immediatamente e in via definitiva determinabile in modo completo. Immediatezza e determinatezza non si danno affatto nell'esperienza percettiva. Merleau-Ponty lo stabilisce costruendo una lettura fenomenologica della qualità basata sulla nozione di intenzionalità e veicolata da un esempio di illusione ottica, volto per l'appunto a mostrare l'insostenibilità della tesi di determinatezza.

È quantomeno problematico fare della qualità una proprietà dell'oggetto perché, considerati nell'esperienza che li rivela, qualità ed oggetto ammettono entrambi una certa costitutiva oscurità, la quale impedisce la piena definizione del loro statuto³².

³² PP 26-27.

Nessuna analisi riflessiva potrà mai sciogliere in una determinazione fissa tale mistero senza mancare la ricchezza di significati che l'esperienza qualitativa rivela. Il tipo di insufficienza cui va incontro un'analisi riflessiva di questo tipo è analogo a quella che si produce quando si tenta di determinare la precisa sfumatura di un colore riportandola su di una superficie minimale. Lo spettro così guadagnato si rivela inqualificabile, ovvero non più percepibile. Infatti, la definizione specifica di un colore implica la sua astrazione dal contesto nel quale riverbera — il che comporta la perdita del significato con cui esso originariamente si offre nella percezione. Questo argomento è rafforzato dal ricorso all'esperimento di Müller-Lyer, un'illusione ottica in cui due segmenti della stessa lunghezza appaiono percettivamente come aventi due lunghezze distinte. Essa dimostra che l'ideale di determinatezza appartiene al mondo tetico (delle scienze) e non già al mondo della percezione poiché l'esperienza percettiva rivela una indeterminatezza (la differente lunghezza dei segmenti) che contrasta con la determinazione del mondo oggettivo (le due linee misurano la stessa lunghezza). Le linee percepite sono ricostruibili a posteriori nella loro identità, ma non potranno giammai essere percepite come uguali. Da questo esperimento Merleau-Ponty ricava che il pregiudizio di determinazione è il motore della ricostruzione dell'esperienza percettiva effettuata dal sapere oggettivo. Esso dimostra, inoltre, che al di sotto della coscienza tetica opera una coscienza pre-riflessiva che si comporta in modo intenzionale rispetto agli oggetti dell'esperienza.

Il fatto che il “qualcosa” non sia necessariamente un oggetto identificabile va interpretato non già nel senso di “può accadere talvolta che esso si riveli identificabile”, bensì come l'invito a sganciare il *perçu* dalla rete di causalità e determinatezza nella quale le analisi classiche lo costringono in ottemperanza al pregiudizio del mondo. Il “qualcosa” va invece riferito ad una coscienza che lo intenziona nel corso dell'esperienza percettiva. Solo nel corso dell'esperienza percettiva, infatti, si rivela il senso di questo “qualcosa”: esso non appartiene né all'oggetto né al soggetto, ma si produce nell'incontro intenzionale. Il regime di senso che caratterizza tale rapporto non può definirsi in termini di determinatezza, ma si annuncia invece nella forma dell'eccesso: tutto inerisce ad altro, trabocca, trasgredisce, *empiète*. Insomma, esso si dà

nell'*indeterminato*: “Il nous faut - scrive Merleau-Ponty - reconnaître l'indéterminé comme un phénomène positif”³³. Solo in questa atmosfera indeterminata la qualità riacquisisce il proprio senso, che non è mai un senso piano, ma sempre equivoco, e come tale non è portatore di un significato logico, intellettualmente progettato, ma di un “valeur expressive”³⁴.

La critica delle analisi classiche della sensazione rivela così che l'esperienza percettiva secerne autonomamente un senso, che questo senso si organizza secondo una logica pre-concettuale che lo rende inaccessibile a qualsiasi neutralizzazione determinata e, infine, che il senso equivoco e indeterminato così scoperto possiede un indice espressivo. Per comprendere cosa intenda Merleau-Ponty assegnando un valore espressivo all'esperienza percettiva — e nello specifico alla qualità — dobbiamo precisare quel riferimento al binomio gestaltico figura-sfondo nel quale l'autore individua il dato minimo della percezione. Il rischio di attribuire ad un plesso minimale il potere di dispiegare il processo percettivo è quello di flettere la trattazione in una forma di naturalismo atomistico che ne inficerebbe la tenuta globale. La parcellizzazione atomica della percezione è, infatti, proprio uno dei principali bersagli polemici di Merleau-Ponty, sicché un'eventuale lettura corpuscolare della coppia gestaltica vanificherebbe l'intero programma di riforma della ragione. La riuscita di quest'ultimo dipende proprio dal fatto che Merleau-Ponty pervenga o meno ad accordare all'idealità uno statuto inedito rispetto alla tradizione — che riesca, cioè, a mostrare la genesi sensibile dell'idea. Tuttavia ciò risulterebbe impraticabile se, facendo del rapporto figura-sfondo una relazione atomistica, si esorcizzasse l'eccedenza contestuale della figura e si riproponesse così di applicare l'ideale dell'oggetto al *perçu*, strategia tipica del pregiudizio del mondo determinato.

Come si evince dalla nota che chiude il capitolo *L'“attention” et le “jugement”*, la psicologia della forma si oppone strenuamente al pensiero oggettivo. Tuttavia, quando deve giustificare l'originarietà della coppia figura-sfondo, essa non si accorge di ricorrere surrettiziamente ad un impianto epistemologico di tipo naturalistico³⁵. Le

³³ PP 28, 39.

³⁴ *ibid.*

³⁵ PP 77.

descrizioni psicologiche della *Gestalttheorie* sono rette da un criterio aggregazionista — la coscienza viene, infatti, concepita come un aggregato di forme —, che le ascrive sotto l’egida di quello che, in *La structure du comportement*, Merleau-Ponty aveva nominato lo “pseudo-cartesianesimo” delle scienze e della psicologia. La *Gestalttheorie* finisce, cioè, per presupporre una ontologia di tipo naturalistico assegnando alla natura lo statuto di realtà esistente in sé. A partire da questo postulato, rimane imbrigliata in una forma di “mitologia esplicativa” allorché deve rendere conto della relazione percettiva tra la coscienza e l’in sé naturale. Essa sarà pertanto costretta a produrre una concezione funzionalistica della percezione, cioè a pensare l’esperienza percettiva come la funzione di certe variabili fisiologiche sollecitate dall’intervento esterno di forme del mondo fisico. Si tratta, in altri termini, dell’ennesimo lavoro imperniato sull’ipotesi di costanza. E quest’ultima, vedremo, si avvera essere la trasposizione contemporanea di un’antica soluzione cartesiana.

Quando deve passare dalle descrizioni psicologiche — che ne rappresentano il merito maggiore — alla loro giustificazione teoretica, la *Gestalttheorie* propone, senza accorgersene, una fisiologizzazione del concetto operativo di struttura. In sede gnoseologica, essa riduce la specificità dell’ordine umano al mero apparato nervoso, il quale viene considerato come parte del *milieu* fisico e pertanto interamente descritto in termini fisici. Ora, poiché gli esperimenti condotti hanno rivelato la presenza di fenomeni strutturali nel mondo fisico — è il caso della distribuzione di correnti elettriche in un conduttore ellissoidale³⁶ — la *Gestalttheorie* postula che vi debba essere una corrispondenza isomorfica tra quanto accade nel mondo fisico ed i fenomeni strutturali del sistema nervoso. Essa fa, quindi, riposare l’ordine dei fenomeni vissuti su fenomeni fisiologici, dove i primi non sarebbero che le repliche neurologiche di relazioni strutturali che si realizzano nel mondo fisico. Pertanto, in sede di teoria della conoscenza, la psicologia della *Gestalt* ripropone una spiegazione realistica della conoscenza percettiva, definita come una condotta neurologica mimetico-rappresentativa nei confronti degli eventi percettivi esterni³⁷.

³⁶SC 199-202-203, 146-148.

³⁷SC 203-204.

In definitiva, la gnoseologia gestaltica invalida il proprio stesso concetto di forma investendolo della tradizionale funzione di causa o di cosa reale e ricorre all'espedito classico di individuare delle istanze intermedie deputate alla trasmissione di informazioni esterne al soggetto — espedito che Descartes aveva rimproverato agli Scolastici, senza riuscire peraltro a disfarsene completamente³⁸. La psicologia della *Gestalt*, in altri termini, giustifica le proprie pratiche assumendo la stessa strategia realista adottata dalle procedure analitiche delle scienze fisiologiche, esaminata da Merleau-Ponty nella prima parte dell'ultimo capitolo de *La structure du comportement*, intitolato *Les relations de l'âme et du corps et le problème de la conscience perceptive*. Si tratta, ancora una volta, di una declinazione del pregiudizio del mondo oggettivo: l'esperienza percettiva viene inscritta in un circuito chiuso “stimolo del mondo esterno — risposta fisiologica” mediatizzato dall'esistenza, nel corpo, di un'istanza rappresentativa preposta alla ricezione dello stimolo inviato dall'ente esterno; quest'ultimo diviene pertanto la causa efficiente della correlata risposta corporea. Questo stratagemma dell'equivalente fisiologico-rappresentativo sottende l'attribuzione all'oggetto percepito dello statuto di piena determinatezza, che gli deriverebbe dall'appartenere ad un mondo pensato in termini oggettivi. In *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ribadisce che il difetto dell'intellettualismo — assumere l'universo della scienza come un dato — si applica *a fortiori* alle psicologie che collocano la coscienza percettiva “au milieu d'un monde tout fait”³⁹, e pertanto anche alla psicologia della *Gestalt*. Questa critica viene ricalcata sul rifiuto rivolto da Husserl alla teoria della forma nel *Nachwort zu meinem Ideen*⁴⁰, dove la *Gestalttheorie* viene appunto ricondotta ad una forma di naturalismo di derivazione lockiana e viene derubricata ad una forma di psicologia esplicativa dal momento che i suoi contributi

³⁸La filiazione scolastico-cartesiana della fisiologizzazione operata dalla *Gestalttheorie* sarà analizzata nel capitolo successivo.

³⁹ PP 73, 84.

⁴⁰ “In linea di principio non c'è una differenza tra il fatto di vedere i dati psichici ammonticchiati «atomisticamente», come mucchi di sabbia, sia pure secondo leggi empiriche, e di fatto considerarli parti di un tutto, le quali, per una necessità empirica o per una necessità a priori, possano avere soltanto il ruolo di parti: al livello massimo, per esempio, nell'intero della coscienza complessiva, la quale è legata a una stabile forma della totalità. In altre parole, sia la psicologia atomistica sia la psicologia della forma conservano in linea di principio il senso del «naturalismo» psicologico.”, E. Husserl, *Postilla alle Idee*, in *Id., Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, op.cit.*, p. 431.

denunciano la mancanza di una preliminare riduzione. La postilla alle *Ideen* è stata recensita da Aron Gurwitsch in un articolo che Merleau-Ponty cita e di cui sembra problematicamente condividere l'avviso che, per quanto forte sia la critica husserliana, cionondimeno la *Gestalttheorie* costituisce un'importante e feconda novità. Vi è, però, una differenza sostanziale tra la posizione di Gurwitsch e quella di Merleau-Ponty. Per il primo, Husserl si sarebbe limitato a considerare la psicologia della forma come una replica aggiornata della teoria lockiana dei *sense data*. Egli non si sarebbe così accorto del merito precipuo della *Gestalt*, ovvero la dismissione dell'ipotesi di costanza proposta da Köhler, che emancipa l'intero impianto gestaltico dal presupposto atomistico dello stimolo e induce a problematizzare il rapporto parti-tutto sotto il quale l'esistenza del dato era stata concepita. Per Gurwitsch la rinuncia dell'ipotesi di costanza impone altresì di obliterare il portato di sapere oggettivo che l'ontologia dello stimolo-risposta implica e fa pertanto convergere le descrizioni psicologiche della *Gestalt* in una forma allargata di riduzione fenomenologica⁴¹. Merleau-Ponty, da parte sua, adotta esplicitamente quest'ultima convinzione di Gurwitsch, “la critique de

⁴¹ “By referring Gestalt psychology to the Lockean tradition, Husserl overlooks its essential novelty. It is not a new theory or description of sense data when Wertheimer opposes the «Gestalt thesis» to the «bundle thesis». [...] This opposition acquires its full and concrete sense only in connection with the relinquishment of the constancy hypothesis. As a consequence of this relinquishment, the description and investigation of what is given to consciousness is emancipated from considerations concerning constellations of stimuli. What is given must be taken and described at face value. No knowledge of objective things and events, no considerations as to what “must” occur, given certain stimuli, and the relations between them, must influence pure description. The latter must not be modified nor obscured by what we learn about the world from the natural sciences. So little is it a matter of a new thesis concerning “sense data,” or even of the assertion that sense data only exist as “parts of wholes,” that the concept of sense data itself, as well as that of parts in general, becomes a problem for Gestalt psychology. In the final analysis, when the consequences of the relinquishment of the constancy hypothesis are pursued to their ultimate conclusion, even the very concept of stimulus becomes a problem. Just that in which Husserl sees the significance of the epochē—exclusion of all knowledge resting on everyday experience of the world and of all knowledge derived from the positive sciences, an exclusion combined with the disclosure of the “world of consciousness purely as such”—is attained by the relinquishment of the constancy hypothesis. [...] There is a common ground for these two lines of inquiry [tra la fenomenologia trascendentale e la psicologia della forma] upon which they meet one another and upon which they can be further developed, the one with the help of the other. Precisely the problems dealt with in the first and, up to now, only volume of the *Ideen* lie upon this common ground.⁶ Furthermore, Gestalt-theoretical investigations which are not limited to “normal adult civilized men” but extend to animals (Kohler), children (Koffka, K. Lewin), and brain-injured patients (Gelb and Goldstein) and which allow for Levy-Bruhl’s work on primitive mentality lead to problems which are also of significance for Husserl’s phenomenology, although he has not pursued them. This extension of the investigations can and even must be carried out in an attitude which does not presuppose any pre given “objectivity.”, A. Gurwitsch, *Critical Study of Husserl’s Nachwort*, in *Id.*, *The collected work of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, Volume II, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Springer, 2010, pp. 119-127, pp. 125-126.

l'hypothèse de constance, si elle est conduite jusqu'au bout, prend la valeur d'une véritable « réduction phénoménologique »⁴², ma esclude che la gnoseologia gestaltica sia già arrivata a tale risultato. Ciò dipende dal fatto che, come aveva già sostenuto in *La structure du comportement*, la teoria realistica proposta dalla *Gestalt* inficia le sue pur valide descrizioni psicologiche e, riprendendo il lessico husserliano, in *Phénoménologie de la perception* afferma che tale cornice teorica non fa che trasformarla in una psicologia esplicativa⁴³. Riflettendo su questa criticità, Merleau-Ponty perviene ad un'idea radicale: i guadagni sperimentali della *Gestalttheorie* — la scoperta del senso autoctono e preriflessivo della logica percettiva — non attendono che una riforma dell'ossatura categoriale che li sussume. Merleau-Ponty la chiama una "réforme de l'entendement"⁴⁴. L'intelletto che intende ristrutturare è quello che ha deciso la storia del pregiudizio del mondo oggettivo: l'intelletto cartesiano.

§3. Descartes e le *species intentionalis*. Intelletto, immaginazione e figurazione simbolica.

Il naturalismo della *Gestalttheorie* viene catalogato da Merleau-Ponty alla stregua dell'antico pregiudizio del mondo determinato, condiviso dalle opzioni teoriche tipiche dell'empirismo e dell'intellettualismo. Mentre Gurwitsch riconosce nella riflessione di Köhler l'abbandono dell'ipotesi di costanza, Merleau-Ponty denuncia la permanenza di questo espediente artificioso e ne fa l'indizio di una forma scientifica di pseudo-cartesianismo. Merleau-Ponty se ne occupa nel capitolo sopracitato di *La structure du comportement*, ma il medesimo problema iconico-rappresentativo si riverbera in tutte le sue opere, fino a trovare in *L'Œil et l'Esprit* la propria tematizzazione più suggestiva.

Dalla questione della sensazione, di cui viene rifiutata l'analisi atomistica in favore dell'apprezzamento gestaltico del senso autoctono del sentire, alla critica del ritorno naturalistico dell'impianto gnoseologico della *Gestalttheorie*, il problema di

⁴² PP 73, 84.

⁴³ *ibid.*

⁴⁴ PP 75.

Merleau-Ponty è quello di congetturare un modo per riportare alla luce il fondo pre-riflessivo dell'esperienza percettiva. L'autore da affrontare è pertanto Descartes, colui che ha reso possibile ridurre la percezione ad un affare esclusivo del soggetto. Egli è però, ad un tempo, colui che ha offerto la misura per resistere a questo preciso tipo di fraintendimento dell'esperienza. Non soltanto Merleau-Ponty affida all'epistemologia cartesiana la confutazione del causalismo implicito nelle istanze rappresentative intermedie adottate dalle psicologie e fisiologie odierne, ma, come vedremo tra poco, le riconosce il merito di aver circoscritto l'ambito della riflessione interna all'esperienza percettiva. Rimane, tuttavia, che Descartes, ha *perlopiù* lasciato fuori dai giochi la fatticità dell'esperienza percettiva stessa.

La lettura che Merleau-Ponty offre dei limiti e delle potenzialità della filosofia cartesiana è già presente nella sua veste quasi definitiva in *La structure du comportement*. Si tratta di recuperare *un certo rapporto con Descartes e in Descartes*, che passa per il riconoscimento del valore epistemologico e ontologico della sensazione e della percezione sensibile. Una filosofia costruita su queste basi si impegnerà nella ricerca di una forma di verità e certezza dell'esperienza, dai contorni inediti rispetto alla apoditticità del sistema cartesiano, ma nondimeno suggerita ed ispirata da quest'ultimo. Se si raffrontano le pagine di *La structure du comportement* dedicate alla teoria cartesiana della percezione, le note del corso *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* (1960-1961) e *L'Œil et l'Esprit*, si osserverà la presenza di una linea interpretativa curvata e approfondita in direzione ontologica, ma rimasta comunque invariata nel corso degli anni. Essa si snoda principalmente attorno a due tematiche: 1) il gioco delle facoltà ed il loro rapporto con l'esperienza percettiva, 2) il rapporto tra riflessione e fatticità.

In questo capitolo seguiremo alcuni dei movimenti eseguiti in tal senso da Merleau-Ponty. Ci occuperemo nello specifico della *pars destruens* della sua interpretazione di Descartes. La piena comprensione dell'inflessione ontologica che, negli anni Sessanta Merleau-Ponty impone a questa lettura, necessita preliminarmente di un esame della nozione di immaginario guadagnata, nel corso degli anni Cinquanta, dal confronto con la psicoanalisi. Di conseguenza, la *pars costruens*, imperniata sul

rapporto tra percezione sensibile e immaginazione, verrà analizzata nel secondo e quarto capitolo della tesi.

In *La structure du comportement*, Merleau-Ponty affida alla *Dioptrique* cartesiana il compito di confutare la mitologia esplicativa delle istanze intermedie, supposte propagare le informazioni percettive: “les «simulacres» épicuriens ou les «espèces intentionnelles», «toutes ces petites images voltigeantes par l’air»⁴⁵. La *Dioptrique* presenta una teoria meccanicistica della percezione visiva, dove la trasmissione dell’immagine al cervello avviene grazie alla funzione dei nervi, i quali, stimolati sensorialmente, si contraggono o allentano in maniera diversa, comunicando così al cervello la diversità di ciò che percepisce. Questo autorizza Descartes ad individuare nel movimento ciò che fa sì che per noi si dia percezione degli oggetti. L’anima subisce, per così dire, uno shock per contatto: il movimento si scontra con l’anima, che è unita al corpo, e suscita in lei delle sensazioni. Pertanto, non vi è più alcun bisogno di ricorrere alla contemplazione delle “immagini volteggianti nell’aria” per spiegare il funzionamento percettivo. Come si evince dal noto esempio cartesiano della cera, il movimento coincide con l’azione modificante che gli oggetti sensibili esterni effettuano sui sensi. Quello della cera-sigillo costituisce un modello esplicativo di origine aristotelica⁴⁶ utilizzato per rendere conto della ricezione sensoriale passiva dell’azione di corpi esterni: i sensi ricevono passivamente l’azione dei corpi con cui entrano in contatto proprio come la cera subisce l’impressione del sigillo. Così come del sigillo la cera non manterrà che la forma e, dunque, in corrispondenza della sua azione subirà una significativa alterazione fisica, nella *Regula XII* si legge che anche il movimento produce una modificazione della figura del senso che riceve la sua azione⁴⁷.

⁴⁵ SC 288. Cfr.: “Le Descartes de la *Dioptrique* rejette l’action transitive par laquelle les choses sensibles, identiques aux objets perçues, imprimerait leur image dans le corps où l’âme la trouverait. Entre les choses extérieures au corps, les phénomènes physiologiques et ce que l’âme perçoit, il n’est besoin de supposer aucune ressemblance, puisque la lumière n’est qu’un mouvement”, SC 289.

⁴⁶ Aristotele, *De anima*, tr. it. G. Movia, Bompiani, Milano, 2016, 424a 18-25: “[...] Si deve ritenere che il senso è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l’impronta dell’anello senza il ferro o l’oro: riceve bensì l’impronta dell’oro o del bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo. Analogamente il senso, rispetto a ciascun sensibile, subisce l’azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto si tratti di ciascuno di questi oggetti, bensì in quanto l’oggetto possiede una determinata qualità e secondo la forma.”

⁴⁷ Il testo recita: AT X, 412 / trad. it. II, 749: “Si deve quindi concepire in primo luogo che tutti i sensi esterni, in quanto sono parti del corpo, anche se li applichiamo agli oggetti mediante un’azione, vale a

Nel *Quatrième Discours* della *Dioptrique*, Descartes afferma che l'errore commesso dalle dottrine scolastiche della percezione consiste nello stabilire un'identità specifica tra il percepito e la cosa reale e, per usare le parole di Merleau-Ponty, nel "faire venir des choses elles-mêmes les caractères distinctifs du perçu", sì che la percezione sarà concepita come "une imitation ou un redoublement des choses sensibles en nous" e sarà resa possibile dalla mediazione di istanze rappresentative — le specie intenzionali — che introducono nel corpo "l'aspect sensible des choses"⁴⁸. Descartes, invece, pone una eterogeneità radicale tra la realtà delle cose — la loro verità — e l'apparenza fenomenica con cui esse si presentano al soggetto. Conseguentemente non risulta più necessario supporre una somiglianza tra le cose esterne al corpo ed i percetti dell'anima. La nozione di *species*⁴⁹ non risulta all'altezza del compito epistemologico che i "philosophes" pretendevano assegnarle poiché il principio di somiglianza che ne

dire mediante il moto locale, tuttavia sentono propriamente soltanto mediante passione, nello stesso modo in cui la cera riceve la figura del sigillo".

⁴⁸ SC 289.

⁴⁹ Descartes non è il primo a criticare la nozione di *species intentionalis*. Tra la fine del XIII secolo e il XIV secolo si sviluppa un movimento di opposizione alla nozione di specie intenzionali che si sforza di elaborare una teoria eidetica capace di permettere l'intuizione diretta dell'oggetto senza il ricorso alle entità intermedie. Alla fine del XIV secolo Ockham elimina le specie in quanto impensabili: le cose si danno ai sensi e al pensiero in un'intuizione intellettuale, senza il lavoro di istanze transitive intermedie. Cfr. K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Brill, Leiden, 1988; K.S. Ong-Van-Cung, "Faut-il encore critiquer la représentation? Le statut des espèces intentionnelles chez Descartes, Ockham et Merleau-Ponty", in *Archives de Philosophie*, vol. 60, n.4 (octobre-décembre 1997), pp. 551-574. La dottrina delle *species* pervenuta a Descartes è oramai un complesso teorico spurio che integra nozioni della tardo-scolastica aristotelica con elementi dell'atomismo antico e dell'epicureismo. Egli infatti si forma sui commentari aristotelici dei gesuiti di Coimbra, in particolare Eustachio di San Paolo. Per gli scolastici aristotelici le *species* costituiscono il principio formale che correla rappresentazione e cosa rappresentata. Tommaso d'Aquino le definisce il *medium quo* che veicola la presenza intenzionale dell'oggetto, non potendo quest'ultimo pervenire al soggetto *in esse*. Eustachio di San Paolo stabilisce una corrispondenza funzionale tra la forma sensibile dell'oggetto che tocca i sensi e la parte sensitiva dell'anima. Quest'ultima riceve una *species sensibilis*, la quale elabora un'immagine sostitutiva rappresentante l'oggetto, che viene definita *species intentionalis*. L'attribuzione di origine avicenniana dell'intenzionalità alle specie discende dal fatto che, attraverso di esse, il senso tende verso l'oggetto. In quanto vicario dell'oggetto, la specie è concepita come una immagine-copia dell'oggetto. Nel corso dei secoli, lo statuto di immagine-copia della specie subisce un graduale processo di materializzazione, il che creò numerosi problemi perché se le specie sono materiali (come voleva Democrito), allora non si giustifica la commistione con lo spirito, nella misura in cui ciò che esse veicolano e come lo veicolano (in una veste rappresentativa) è pure sempre una qualità spirituale dell'oggetto. È precisamente in quanto istanze materiali e immagini-copia che Descartes rifiuta la *species*. Cfr. E. Angelini, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, ETS, Pisa, 2007, specialmente capitoli I e II; R. Ariew, *Descartes and Scholasticism: The Intellectual Background to Descartes' Thought*, in *The Cambridge Companion to Descartes*, a cura di J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 58-90; É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1930.

giustifica l'adozione non riesce a spiegare il processo appercettivo di accesso alle cose. Il ricorso ad una soluzione materico-iconica per spiegare il tragitto di trasmissione nervosa delle informazioni percettive è facilmente destituito di validità se si fa una breve ricognizione empirica dei processi mediante cui si organizza il pensiero. Non è necessario postulare una somiglianza iconica tra le cose sensibili e le cose percepite perché molti altri elementi sono in grado di suscitare il nostro pensiero senza presupporre un rapporto di *ressemblance* con le cose che indicano. È il caso delle parole e dei segni, il cui potere di designazione non si fonda, come è empiricamente riscontrabile, sulla somiglianza con gli oggetti cui rimandano. La prospettiva pittorica, inoltre, insegna che la perfezione delle immagini discende precisamente dal non essere identiche alle cose rappresentate, che vengono sottomesse ad un procedimento di deformazione sistematica. Infine, concentrandosi esclusivamente sul criterio di somiglianza, le dottrine scolastiche perdono di vista l'obiettivo precipuo in ottemperanza del quale si sono viste costrette ad introdurre delle istanze mediane: la percezione. Invece di rendere conto di che cosa sia la percezione, esse si preoccupano di capire come sia possibile che le immagini delle cose percepite siano simili alle cose sensibili che rappresentano.

Il rifiuto cartesiano della dottrina delle *species* sottende la precisa opzione epistemologica di dismissione del criterio di somiglianza e del primato dell'immagine ad esso correlato, in favore del modello semantico del segno. Quest'ultimo giustifica la spiegazione del processo percettivo a partire dal confronto con il tatto (e non più con la visione) e la celebre analogia con il bastone del cieco. L'accesso appercettivo al mondo esterno, che la *Dioptrique* descrive una volta escluse le *species*, presuppone la dottrina della conoscenza stabilita nelle *Regulae*, dove Descartes stabilisce che l'intelletto perviene a conoscere le proprietà oggettive dei corpi. Il rifiuto della teoria scolastica delle *species* si accompagna, quindi, alla riduzione della materia ad estensione geometrica. La geometrizzazione dei corpi risponde ad un'esigenza epistemologica di fondo: formulare con certezza concetti semplici che rendano intelligibile e pertanto controllabile il molteplice sensibile. Per questa ragione, nella *Regula XII* Descartes introduce la funzione rappresentativa della figura per rendere conto della differenza fra i

colori e fra gli enti sensibili in generale. Che cosa si può dire di certo e distinto sul colore? Che esso è esteso e cioè che possiede una figura: “[...] supponete che il colore sia ciò che volete: non potrete negare tuttavia che abbia un’estensione e, di conseguenza, una figura”⁵⁰. Per definire la verità del percepito occorre isolare dalla molteplicità dei sensi una figura che ne esprima la verità geometrica, quel “*quid* che resiste a qualsiasi astrazione ulteriore, [...] la figura della cosa percepita, ossia la sua superficie delimitata da un contorno”⁵¹. La figura, dunque, costituisce lo strumento precipuo per cogliere il rapporto differenziale tra i colori e, per estensione, tra i sensibili in generale. Il colore come tale e il molteplice sensibile come tale non sono figurabili perché sono irriducibilmente sensibili, ma le differenze ed i rapporti lo sono. Allora il reale risulta intelligibile nella sua totalità, cioè nelle molteplici differenze qualitative che si trovano in esso, grazie ad una codificazione figurale che ci permette di spiegare il funzionamento dell’appercezione sensibile senza dover ricorrere al postulato della somiglianza⁵². Il processo di figurazione discende dalla precisa opzione epistemologica cartesiana che assegna alla mente la capacità (assolutamente inedita) di produrre i propri concetti mediante la riflessione che essa esercita su se stessa. Gli oggetti mentali così confezionati assumono realtà autonoma proprio perché si oppongono in quanto *naturati*,

⁵⁰ Il testo recita: AT X, 412 / trad. it. II, 749-751: “[...] niente cade sotto i sensi più facilmente della figura: essa infatti si tocca e si vede. Che poi niente di falso segua da questa supposizione più che da un’altra qualunque, è dimostrato da ciò, che il concetto di figura è tanto comune e semplice, da essere implicato in ogni sensibile. Per esempio, supponi pure che il colore sia quella qualunque cosa che tu vuoi, e tuttavia non negherai che esso è esteso, e per conseguenza figurato. Quale danno pertanto seguirà, se, stando attenti a non ammettere inutilmente e a raffigurarsi sconsideratamente qualche nuovo ente, non neghiamo intorno al colore niente che piaccia ad altri, ma soltanto facciamo astrazione da ogni altra cosa fuor che da quanto ha natura di figura, e concepiamo la diversità, che è tra il bianco, il ceruleo, il rosso, ecc., a somiglianza di quella che è tra queste o simili figure, ecc.? [...] E il medesimo si può dire di tutto, poiché è certo che l’infinito numero delle figure è sufficiente ad esprimere tutte le differenze delle cose sensibili”.

⁵¹ E. Angelini, *op.cit.*, p.33.

⁵² Sul rapporto tra la fisica geometrizzata e la dismissione del criterio di somiglianza, incarnato dalle *species intentionalis* e basato sul regime delle qualità, il commento di Valéry è illuminante: “Si tout ce qui est des corps, se réduit à la figure et au mouvement, figure et mouvement se traduisent en grandeurs et relations de mesures. Mais les grandeurs de figures sont par sa Méthode de Géométrie traduisibles, à leur tour, en équations. L’Algèbre tient le monde parmi ses possibilités. Ceci est un pas énorme dans la voie de la représentation de l’univers mesurable. Personne encore n’avait pu concevoir qu’un système de référence pût permettre d’exprimer tous les phénomènes matériels dans un langage homogène ou plutôt restreint à la diversité fondamentale: Longueur, Temps, Masse. C’était un renoncement radical à la foison de qualité qui constituait la physique scolastique. Au cours de près de trois siècles, la science n’a cessé de poursuivre l’oeuvre rêvée et grossièrement ébauchée par Descartes.”, P. Valéry, *Une vue de Descartes*, Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1961, p. 42. Il testo risale al 1941.

direbbe Merleau-Ponty, all'intelletto, provvisto di forza *naturans*. Il problema che insorge è, però, che agli oggetti concepiti cognitivamente manca un riferimento reale. Tra la mente che produce i propri oggetti ed il mondo si frappone un vuoto che, se non colmato, rischia di recludere la prima all'interno di un contesto puramente contemplativo, dove il lavoro sul concetto non farebbe che esibire il carattere di una mera produttività solipsistica, incomunicabile e, al fondo, astratta. È precisamente a quest'altezza che Descartes introduce la facoltà dell'immaginazione, dotata del potere simbolico di produrre immagini in grado di esemplificare i concetti o idee dell'intelletto. Consegnata alla mente la facoltà di produrre riflessivamente i propri concetti, il rischio che derivava dall'eterogeneità tra pensiero e mondo viene eluso con il ricorso alla figurazione immaginativa, vera e propria finestra della mente sul mondo.

Quel che accade nel processo percettivo dipende in primo luogo dall'intervento dell'immaginazione. Come abbiamo visto, il movimento, cioè l'azione degli oggetti esterni sul senso, determina una vera e propria alterazione fisica del senso ricettivo. La figura del senso risulta di fatto modificata dalla figura dell'oggetto, proprio come suggerisce l'analogia della cera e del sigillo. Il portato qualitativo che riceviamo dall'afferenza sensoriale viene trasferito immediatamente, cioè senza la mediazione delle entità intenzionali, dai sensi esterni al senso comune, inteso come una certa parte del corpo⁵³. Da quest'ultimo viene trasmesso all'immaginazione mediante una successione di impronte o tracce, che si imprimono sulla parte corporea toccata dal sensibile esterno, la quale finisce per assumere la forma o figura di quest'ultimo. Infine, l'immaginazione, trovandosi nel cervello, muove in vario modo i nervi.

Nella *Regola XII* Descartes stabilisce la natura corporea dell'immaginazione: “[è da ritenere che] questa fantasia sia una vera parte del corpo, e di tanta grandezza, che le diverse parti di essa possano assumere parecchie figure distinte fra di loro alquanto

⁵³ L'espressione “senso comune” risale alla psicologia aristotelica. Aristotele la usa nel *De anima* per indicare la sintesi delle sensazioni singolari, che unisce pertanto i dati provenienti dai diversi organi di senso nel riferimento al medesimo oggetto da cui sono affetti. Cfr. *De anima*, 425b, 427a: “[...] è da ritenere che nel momento in cui il senso esterno viene mosso dall'oggetto, la figura che esso riceve è trasportata ad una certa parte del corpo, che si chiama senso comune, nell'istante medesimo e senza reale passaggio di alcun essere da un luogo all'altro: in tutto al modo stesso con cui ora, mentre scrivo, nel medesimo istante nel quale i singoli caratteri si delineano sulla carta, comprendo non soltanto che la parte inferiore della penna si muove, ma che in questa non può esserci nessun anche minimo movimento, senza che nello stesso tempo sia ricevuto in tutta la penna.”

lungamente: e allora si fa quella che è chiamata memoria [che è una versione dell'immaginazione]"⁵⁴. È precisamente questo suo carattere corporeo ciò che permette all'immaginazione di fungere, per usare un'espressione di Jacob Klein, da "ponte" tra l'intelletto e il mondo dei corpi⁵⁵. Questo dipende dal fatto che la funzione operativa dell'immaginazione fornisce ai concetti dell'intelletto un'immagine simbolica e rende così possibile la *mathesis universalis* come teoria delle proporzioni e delle equazioni⁵⁶. Un esempio di tale codificazione del reale in rapporti proporzionali è dato, come abbiamo visto poc'anzi, dalla resa figurativa dei rapporti differenziali fra i colori. Sempre Klein ha dimostrato che il ricorso alla rappresentazione simbolica figurale nelle *Regulae*, limitato alle sole linee nel *Discours sur la méthode*, è funzionale alla *mathesis universalis*, intesa come un'arte generale il cui oggetto, comprensibile solo simbolicamente, coincide con l'*extensio*. L'*extensio* ammette un duplice carattere: da una parte, ha un carattere simbolico in quanto è oggetto dell'algebra, dall'altra ha un carattere reale, cioè definisce la sostanza del mondo corporeo. Il secondo carattere dipende dal primo nella misura in cui per Descartes "the dignity of representing the substantial "being" of the corporeal world accrues to extension precisely by reason of its symbolic objectivity within the framework of the mathesis universalis."⁵⁷.

Si diceva che l'immaginazione consegna all'intelletto una figura simbolica. Per Descartes, l'intelletto (nello specifico, l'intelletto puro) è quella facoltà della mente dotata di *vis cognoscens* che, non mescolandosi con immagini o rappresentazioni, è interamente rivolta a sé e, in tale postura di raccoglimento, non ammette alcun riferimento al corporeo. Esso produce *entia abstracta* o grandezze in generale, che vengono astratte da ciò che l'immaginazione rappresenta in figure. Quando si pretende

⁵⁴ AT X, 414 / trad. it. II, 751.

⁵⁵ J. Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, tr. ingl. E. Brann, Dover, New York, 1968, p. 208.

⁵⁶ Come spiega Klein: "In respect to the intellect, the imagination is defined by its "service" function, which insures the possibility of symbolic knowledge in general and, in particular, of the mathesis universalis as a general theory of proportions and equations. Only that kind of thing can be made the subject of proportions and equations, Descartes argues in Rule XIV, "which accepts the more or less" (quod recipit majus et minus), that is, all such things and none but such things as can be called "magnitudes" [...]. In this sense the mathesis universalis deals only with "magnitudes in general" (magnitudines in genere), which, we may add, are conceived by the intellect as "entia abstracta", *ivi*, pp. 208-209.

⁵⁷ *ivi*, p. 211.

di rilevare nell'immaginazione la figura di un ente astratto che solo l'intelletto è in grado di comprendere — come quando si tenta di immaginare in figura la proposizione “l'estensione non è il corpo” — si è irrimediabilmente destinati ad incorrere in errore⁵⁸. Cionondimeno l'intelletto deve necessariamente servirsi dell'aiuto dell'immaginazione per quelle proposizioni nelle quali i termini sono, sì, enti astratti, ma non sono separati dal contenuto concreto con cui si presentano. È il caso del rapporto tra numero e cosa numerata, che viene risolto proprio con il ricorso ad una figura simbolica. Per numerare, cioè per definire numericamente una molteplicità indeterminata, l'intelletto deve poter separare la sola *moltitudo* da qualsiasi *res numerata*. Per farlo, deve avvalersi della rappresentazione di un “countable in general”⁵⁹, da tenere davanti a sé come un'immagine. Tuttavia, anche qualora l'intelletto si occupi solo di grandezze in generale, proprio perché è costretto a rivolgersi alle operazioni della fantasia per ottenere una figurazione simbolica delle grandezze in generale, bisogna notare che “non si può dire nulla delle molteplicità in genere che non possa venir riferito anche a qualunque loro specie”⁶⁰.

Descartes indica nella *extensio* corporea il riferimento immaginativo dell'intelletto puro, quando quest'ultimo lavora con le grandezze in generale:

Non ci sarà poco d'aiuto trasferire ciò che sapremo essere enunciato delle grandezze in genere, a quella specie di grandezza, che fra tutte si dipinge nella nostra immaginazione nella maniera più facile e distinta: e che questa sia l'estensione reale del corpo astratta da ogni altra cosa, all'infuori del suo essere fornita di figura, segue dalle cose dette nella regola dodicesima, dove comprendemmo che la stessa fantasia insieme con le idee in essa esistenti non è nient'altro che il vero corpo reale esteso e figurato⁶¹.

⁵⁸ Il testo recita: AT X, 444 / trad. it. II, 789.: “[...] se si dice: *l'estensione non è il corpo*, allora la parola estensione assume un significato molto diverso [da quello contenuto nella proposizione “il corpo ha estensione”, dove si comprende che estensione è qualcosa di diverso dal corpo senza nondimeno formare nell'immaginazione due figure distinte, una del corpo e una dell'estensione, ma unicamente quella del corpo esteso]; e in tale significato nessuna idea particolare corrisponde ad essa nella fantasia, ma tutta questa enunciazione è compiuta dall'intelletto puro, che solo ha la facoltà di separare enti astratti di tal genere. E ciò è occasione di errori a moltissimi, i quali non accorgendosi che l'estensione presa in tal senso non può essere contenuto dell'immaginazione, se la rappresentano come una vera idea; e siccome siffatta idea involge necessariamente il concetto di corpo, quando dicono che l'estensione così concepita non è corpo, rimangono imprudentemente impigliati in ciò, che *la stessa cosa sia insieme corpo e non corpo*”.

⁵⁹ J. Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, op.cit., p. 205.

⁶⁰ AT X, 441 / trad. it. II, 785.

⁶¹ *ibid.*

Lo sguardo puro dell'intelletto, tutto involto in sé nell'esercizio della riflessione, trova nell'immaginazione corporea, che "traduce in figura il mondo"⁶², il modo per riconquistare con certezza il contatto con l'essere e le cose del mondo, ridotti alla loro figuralità.

I testi a nostra disposizione indicano che Merleau-Ponty avesse presente con molta lucidità che il rapporto operativo tra la facoltà figurativa dell'immaginazione e l'intelletto puro, cioè tra il mondo della *res extensa* ed il reame della *res cogitans*, costituisce il piano su cui si gioca la partita più difficile della filosofia cartesiana, cioè il rapporto tra l'anima e il corpo. La critica del pregiudizio del mondo determinato e della correlata ipotesi di costanza si rivelano essere, al fondo, una critica dell'impostazione ontologica stabilita da Descartes e lasciata in eredità al pensiero occidentale nel suo complesso, essendo la scienza e la filosofia odierne "deux suites fidèles et infidèles du cartésianisme, deux monstres nés de son démembrement."⁶³

Come abbiamo visto, in *La structure du comportement*, Merleau-Ponty assegna alla *Dioptrique* il compito di mettere fuori gioco il ricorso alle istanze rappresentative delle specie intenzionali. Al contempo, però, nello stesso trattato ottico Descartes ricadrebbe in un quadro epistemologico di tipo causalistico. Egli riesce, è vero, a destituire il principio di somiglianza, sotteso alla dottrina delle *species intentionalis*, e a sbarazzarsi così delle "immagini volteggianti nell'aria" — la cosa esterna e l'impressione corporea correlata alla sua azione non sono più pensate come cause efficienti della percezione sensibile. Cionondimeno egli attribuisce alla cosa esterna e alla connessa impressione il ruolo di cause occasionali dei sentimenti dell'anima, che si producono in corrispondenza dei movimenti che i corpi esterni provocano nel cervello⁶⁴. Merleau-Ponty vede nella funzione di regolazione delle idee-figure, svolta dalla

⁶² A. Ferrarin, *Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio*, in M.M. Sassi (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Edizioni della Normale, Pisa, 2007, pp. 159-189, p. 172.

⁶³ OE 58.

⁶⁴ "[...] si les impressions cérébrales ne sont que les causes occasionnelles de la perception, encore faut-il qu'il existe une correspondance réglée entre certaines impressions cérébrales et certaines perceptions. On s'est débarrassé des mythes qui rendait inévitable l'idée d'un transport réel des choses sensibles dans l'esprit; mais on est obligé de construire des schémas physiologiques qui fassent comprendre comment les impressions sensorielles se préparent dans le cerveau à devenir les occasions adéquates de nos perceptions.", SC 290.

ghiandola pineale, il ritorno ad una struttura esplicativa di mediazione causale, non già transitiva come lo erano le specie intenzionali, ma dotata comunque del potere coattivo di costringere a “chercher dans le corps un équivalent physiologique du perçu”⁶⁵.

A questo punto, però, Merleau-Ponty scorge nell’ontologia causalistica di Descartes la misura per superare ciò che sembra, ed è, il limite imposto dal filosofo di La Haye alle facoltà cognitive del soggetto. Abbiamo visto che l’intelletto puro si trova costretto a servirsi del potere simbolico dell’immaginazione per poter trovare il correlato corporeo dei propri concetti puri. In tale rapporto di raffigurazione tra immagini della *phantasia*, che ha natura *corporea*, e *entia abstracta* dell’intelletto, Merleau-Ponty vede il punto che Descartes avrebbe potuto forzare per squadernare il principio del mondo oggettivo, il quale interpreta la percezione mediante gli *entia abstracta*. Questo punto è costituito dall’esperienza del corpo in quanto “corps mien”, unito in modo irriducibile all’anima, che Descartes mette in luce nella *Meditatio Sexta*⁶⁶. Si tratta, tuttavia, di un’intuizione immediatamente recusata perché, invece di approfondire il rapporto tra intellesione e sensazione sotto il segno della corporeità primitiva, Descartes rinvia alla dimensione teologica il compito di giustificare la connessione tra i due regimi ontologicamente eterogenei. Egli avrebbe accordato alla fede percettiva quella apoditticità che ritrova esclusivamente mediante l’avallo

⁶⁵ SC 291. Merleau-Ponty individua dunque nelle specie intenzionali e nel ricorso cartesiano all’epifisi la genesi della strategia esplicativa che inficia tanto la fisiologia moderna quanto la teoria della forma. Commentando l’*escamotage* della ghiandola pineale, luogo corporeo ove si riuniscono le immagini visive che per via della diplopia oculare si presentano sempre come doppie, e la teoria cartesiana del sistema nervoso, P. Valéry ha formulato questa continuità storico-epistemologica meglio di tutti: “Nous avons de tout autres idées sur les fonctions de [l’épiphyse], qui semble d’ailleurs être un organe directeur de première importance; mais quant à la coordination des images, je crains que nous n’en sachions pas beaucoup plus. Il en est de même pour le fonctionnement du système nerveux: Descartes nous peuple « d’un vent très subtil » qu’il nomme « les esprits animaux », qui lui rend compte de toutes les énergies de la vie, va de la glande pinéale au cerveau et du cerveau en tous les points du corps dont il veut expliquer les modifications, les actions ou réactions. [...] Nous en sommes toujours à nous demander ce qui circule le long de nos nerfs, courant électrique, propagation de nature chimique? Le problème demeure, posé avec beaucoup plus de précision, mais enfin, il demeure. Quant aux relations de l’organisme avec les « faits de conscience » ou la sensibilité subjective, rien de nouveau, depuis 1650.”, P. Valéry, *Une vue de Descartes*, *op.cit.*, p.38-39. Anche Klein nota che la concezione cartesiana dei processi percettivi rimane il presupposto, esplicito o meno, di ogni fisiologia e psicologia fisiologica odierna. J.Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, *op.cit.*, p. 308.

⁶⁶ Il testo recita: AT VII, 75-76 / trad. it. I, 781: “Non senza ragione, ancora, ritenevo che più di ogni altro corpo mi appartenesse quello che, come per uno speciale diritto, chiamavo mio: ed infatti non potevo esserne disgiunto come da tutti gli altri; tutti gli appetiti e gli affetti lo sentivo in esso e per esso; il dolore e il titillamento del piacere, infine, li avvertivo nelle sue parti e non in altre che si trovassero al di fuori di esso”.

teologico, se solo si fosse fidato della sua condizione d'essere sostanziato in un corpo — corpo che parla senza l'assenso dell'intelletto, accoglie nella percezione l'oggetto senza che questo sia stato voluto e, in definitiva, immagina liberamente cose dotate di un indice d'esistenza.

Merleau-Ponty individua una sottilissima linea di demarcazione tra l'interpretazione cartesiana della percezione e l'esperienza percettiva della fenomenologia. Il corpo accoglie, comunica e finisce per coesistere con gli oggetti indubitabilmente presenti, anche se sotto l'aspetto trascendente dei loro profili prospettici. C'è mancato poco perché Descartes riuscisse a rendere conto dell'autentico accesso percettivo alle cose. Il problema della sua teoria non è tanto di aver ricondotto la percezione ad una *inspectio mentis*; anzi, facendo questo, egli è pervenuto ad “abandonner les choses extra-mentales que le réalisme philosophique avait introduites pour revenir à un inventaire, à une description de l'expérience sans rien présupposer d'abord qui l'explique du dehors”⁶⁷. Il punto è che, nella confezione di questo inventario, Descartes non si è fidato della verità autoctona che la percezione sensibile secerne. Egli non ha prestato ascolto a quello che l'immaginazione corporea gli suggeriva: nella ricostruzione intellettuale della percezione, quel “quelque chose qui diffère de mon esprit”, quel qualcosa che, cioè, si presenta senza essere voluto e si oppone ontologicamente agli *entia abstracta* perché non ha origine puramente intellettuale, dice di più di quanto si creda quando lo si riduce a figura. L'alterità che fornisce ai concetti dell'intelletto l'immagine corporea, che per natura manca loro, deve essere presa sul serio e non già considerata un mero vicario operativo della *vis cognoscens*. Bisogna pertanto fidarsi dell'eccesso prospettico, qualitativo, materico, che viene escluso nel processo di figurazione immaginativa.

La “*démarche principale du cartésianisme*” consiste nell'indagare la struttura interna della percezione e nel metterne in luce il senso, indicando quei “*motifs qui assurent la conscience naïve d'accéder à des «choses» et de saisir par exemple dans un morceau de cire un être solide au-delà des apparences transitoires*”⁶⁸. La garanzia della stabilità oggettiva dei corpi è assicurata dal pensiero ridotto grazie all'esercizio del

⁶⁷ SC 295.

⁶⁸ SC 296-296.

dubbio metodico. A differenza del dubbio pirroniano, quest'ultimo non presuppone alcunché e perciò concentra l'attenzione riflessiva esclusivamente su ciò che nella percezione non può essere ulteriormente depennato: il fatto che sono certa di pensare di percepire⁶⁹. Mediante la formulazione di giudizi certi, che ne definiscono ed esauriscono l'essenza, riconosciamo che l'intera esperienza del mondo esiste certamente. Non occorre più ricercare la causa della percezione nell'azione di un sensibile esterno sul senso, né considerare il corpo come mero intermediario di tale azione causale perché tanto l'ente esterno, emanatore delle impressioni secondo la dottrina scolastica, quanto il corpo, preposto dalle *species intentionalis* a riceverle, risultano ricompresi in un "giudizio della cosa" e in un "giudizio del corpo". Il cuore del problema risiede proprio qui: la pretesa di restituire l'esperienza percettiva in una esposizione predicativa e di suturare l'eterogeneità tra la *res extensa* e la *res cogitans* in un significato (il significato-cosa, il significato-corpo), si riduce all'intuizione dell'essenza dell'oggetto, che l'immaginazione fornisce figurativamente all'intelletto. Insomma, l'operazione effettuata da Descartes consiste, ed è ciò che lo rende il padre del pregiudizio del mondo oggettivo, nel considerare il mondo visibile come un in sé su cui insiste lo sguardo riflessivo, astrattivo, separatore della mente, che lo seziona in grandezze per poterlo poi comprendere — porzioni d'estensione che però non sono la veste con cui esso si presenta bensì gli schemi epistemologici che la mente confeziona per ottenere una visione chiara e distinta del mondo. Nel corso *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* del 1960-1961, Merleau-Ponty interpreta proprio in questi termini la teoria della percezione di Descartes:

[Le] premier rapport avec le visible est donné pour modèle du visible, la figure, les détails, les éléments irréductibles. [...] Mais [...] [il] prend pour modèle la figure dans [un] champ ou sur [un] fond et non le champ ou le fond - I.e. ce qui est objet du regard, l'appelle, et par suite est « présent ». Cette présence de la figure est tout ce qui est retenu de la vision. Le reste du champ est composé de telles figures non présentes. Le monde visible est pour moi un monde en soi sur lequel se projette [la] lumière du regard qui découpe choses présentes.

⁶⁹ "Même si je ne vois et ne touche rien qui existe hors de ma pensée, encore est-il que je pense voir et toucher quelque chose et que, sur le sens de cette pensée prise comme telle, des jugements certains sont possibles. Le Cogito ne me découvre pas seulement la certitude de mon existence, mais plus généralement il m'ouvre l'accès à tout un champ de connaissances en me donnant une méthode générale: rechercher, par la réflexion, en chaque domaine, la pure pensée qui le définit; par exemple, en ce qui concerne la perception, analyser la pensée de percevoir et le sens du perçu qui sont immanents à la vision d'un morceau de cire, l'animent et la soutiennent intérieurement.", *ibid.*

Ceci élimine [...] le rapport au fond qui est d'autre sorte (rapport d'enveloppement par le fond visuel, qui comporte un degré zéro de vision qui n'est pas néant [...]).⁷⁰

Mediante la riduzione del visibile a figura simbolica, Descartes astrae dal processo di visibilizzazione della cosa il modello irriducibile della presenza puntuale. Ciò che avvolge l'emergere figurale, ovvero lo sfondo o contesto, non riveste alcun interesse teoretico perché, eclissandosi per rendere visibile la figura, non chiama su di sé lo sguardo e pertanto fugge al regime della presenza. E tuttavia, è proprio perché la figura si staglia su di uno sfondo che la percezione visibile è possibile; lo sfondo è ciò che, silenziosamente, si contrae, si dissolve per un momento e permette alla figura di assumere ai nostri occhi una veste visibile, tangibile, concreta. La molteplicità sensibile, di cui è popolato, diviene un insieme di “figures non présentes”; ciò non comporta affatto un minor indice esistenziale perché lo sfondo non è un nulla, ma si costituisce come il grado zero della visione⁷¹, cioè, la dimensione originaria dell'apparizione della cosa. Il che sottende che esso abbia un potere autonomo di generazione della figura e del senso di quest'ultima. Non spetta, dunque, all'intelletto coadiuvato dall'immaginazione ricavare una figura dalla molteplicità indeterminata, ma è la stessa molteplicità indeterminata che si esprime nella produzione auto-regolata della figura. È, in definitiva, il brulicare dello sfondo a permettere il processo di figurazione. Se, pertanto, l'ordine dell'indagine viene invertito e non si parte più dalla pretesa esplicativa dell'intelletto — cioè dal primato del costruito sul percepito —, ma dalla genesi autoctona del senso nello sfondo, si guadagna una prospettiva genetica sulla figura sensibile e si riesce inoltre a tener conto delle plurime presenze *invisibili* che la rendono altresì possibile. Allora, l'esempio della cera e del sigillo non costituisce più il modello d'elezione per spiegare il processo percettivo. Questo per due motivi. Innanzitutto perché esso costruisce la sensazione per contatto impressionale sul senso e rinvia quindi al paradigma dell'impressione, che Merleau-Ponty rifiuta *in toto*. Ma soprattutto perché è supposto manifestare un carattere che, *de facto*, non appartiene alla

⁷⁰ NC 229.

⁷¹Come ha dimostrato Fabrice Colonna, la formula “degré zéro”, matrice teorica dell'interpretazione merleau-pontyana della nozione strutturalista di “écart”, è ricavata da Wolfgang Metzger. Cfr. F. Colonna, *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Hermann, Paris, 2014, punto 2, cap. IV, pp. 196-213.

percezione per come essa si dà: la ri-costruibilità geometricamente giustificata. Se si riduce la percezione della cera alla pura estensione per ottenere una figurazione conforme alle procedure dell'intelletto, la percezione si dissolve e ciò che otteniamo non è che un'idea ingegneristica⁷² della cera:

La célèbre analyse du morceau de cire saute de qualités comme l'odeur, la couleur, et la saveur, à la puissance d'une infinité de formes et de positions, qui est, elle, au-delà de l'objet perçu et ne définit que la cire du physicien. Pour la perception, il n'y a plus de cire quand toutes les propriétés sensibles ont disparu, et c'est la science qui suppose là quelque matière qui se conserve. La cire « perçue » elle-même, avec sa manière originale d'exister, sa permanence qui n'est pas encore l'identité exacte de la science, son « horizon intérieur » de variation possible selon la forme et selon la grandeur, sa couleur mate qui annonce la mollesse, sa mollesse qui annonce un bruit sourd quand je la frapperai, enfin la structure perceptive de l'objet, on les perd de vue parce qu'il faut des déterminations de l'ordre prédicatif pour lier des qualités tout objectives et fermées sur soi.⁷³

Facendo della cera una figura priva di sfondo, che attende il proprio senso dal regime predicativo, si viene a perdere la struttura percettiva dell'oggetto, che si costituisce internamente ed esternamente secondo rimandi sinestetici e che comunica con il soggetto percipiente secondo l'ordine progettuale delle possibili azioni che questi può esercitare su di essa (“quand je la frapperai”), ricevendo da essa risposta (“sa mollesse qui annonce un bruit sourd...”). La teoria cartesiana della percezione è, quindi, dominata dal primato dei giudizi che l'intelletto formula per supplire alla mancanza di figuratività della sensazione⁷⁴. Il che comporta l'esclusione di quei poteri

⁷² In NC Merleau-Ponty fa riferimento ad un brano de *L'uomo* dove vede la riduzione dell'apertura al visibile al pensiero degli “ingénieurs”. Cfr., NC 181-182.

⁷³ PP 57.

⁷⁴ Cionondimeno nella *Meditatio Sexta* è contenuta, secondo Merleau-Ponty, una nozione di giudizio intellettuale che sfugge dal quadro consolidato di riferimento — quello del pregiudizio del mondo oggettivo — e che imprime una torsione fenomenologica all'operatività della *inspectio mentis*. Quando Descartes dichiara in questa meditazione che: “Ma anche tutte le altre cose che giudicavo a proposito degli oggetti dei sensi mi sembravano essere insegnate dalla natura: del fatto che queste cose fossero tali, infatti, mi ero persuaso già prima di avere valutato un qualsivoglia argomento con cui provarlo”, AT VII, 76 / trad. it. I, 783, avrebbe intravisto che al cuore della riflessione agisce un irriflesso che si sottrae alla presa dell'intelletto. Allora, per Merleau-Ponty occorre dismettere la nozione di intelletto puro delle *Regulae* e delle *Mediationes* precedenti alla *Sexta* in favore di un intelletto che, come sostiene Kant nella *Critica del Giudizio*, si accorda spontaneamente all'immaginazione e, in questa comunione, perviene a scoprire, come Merleau-Ponty afferma in *Phénoménologie de la perception*, l'operatività di “un art caché” della natura. Noi riteniamo che tutta la filosofia di Merleau-Ponty debba andare intesa nella direzione suggerita da questo enunciato. Il passaggio stesso all'ontologia si giustifica con la riflessione su di un nuovo rapporto da meditare tra intelletto e immaginazione — rapporto che è in grado di ottemperare all'allargamento della ragione. Pensiamo inoltre che, nonostante questa indicazione di lavoro sia formulata già nell'opera del '45, in quella sede manca a Merleau-Ponty un'adeguata teoria

occulti della cosa, che la Scolastica aveva altresì presentato senza però riuscire a giustificarli se non ricorrendo ad istanze mediane, di cui Descartes ha dimostrato l'inutilità. Ma, se le *species intentionalis* possono e devono essere accantonate perché raccolgono il flusso percettivo in entità transitive improprie, il contenuto qualitativo di ciò che erano deputate trasmettere va bensì mantenuto e riguadagnato: la forma, la grandezza, il colore opaco e la mollezza della cera. Occorre, pertanto, pensare ad una modalità non rappresentativa e non intellettualmente figurativa della percezione. Occorre, cioè, includere la percezione sensibile in una filosofia prima — mossa inconcepibile per Descartes e obiettivo precipuo di Merleau-Ponty in *L'Œil et l'Esprit*.

§4. Profondità, movimento, qualità. Tra Descartes et Bergson.

La teoria della visibilità, messa a punto in *L'Œil et l'Esprit*, cerca di tenere assieme una valutazione pienamente positiva delle qualità secondarie — innanzitutto il colore — e una definizione dello spazio che, a partire dall'orientamento teoretico anti-cartesiano volto a conferire una dignità filosofica alle qualità secondarie, rompe i lacci angusti della spazialità geometrica. L'obiettivo è concepire un tipo di visione capace di apprezzare la localizzazione contingente delle cose, precisamente per come esse sono là, davanti al nostro corpo, *pur non occupando mai alcun "luogo identico"*. Il che per Merleau-Ponty equivale a dire che le cose, presentandosi al nostro sguardo, ammiccano ad un'alterità topologica che sconfinata, o meglio, appartiene alla sfera trascendente-immanente dell'immaginario. Precisare che le cose sono situate nel loro luogo, ma che questo luogo non è identico a sé, significa che Merleau-Ponty sta escludendo di nuovo una delle espressioni tipiche della riflessione tetica, cioè la pretesa di individuare posizionalmente l'oggetto sulla base della legalità che lo spirito rinviene in esso. Rispetto ai testi degli anni Quaranta, in *L'Œil et l'Esprit* si registra

dell'immaginazione e, nello specifico, dell'immaginario. Essa sarà acquisita grazie al confronto con la psicoanalisi, che, se è presente già in PP (si veda la sezione dedicata al corpo), verrà approfondita (e in termini ontologici) negli anni Cinquanta. Pertanto per affrontare l'intuizione fenomenologica che Merleau-Ponty ravvisa in Descartes, dobbiamo preliminarmente indagare la dimensione immaginaria aperta dalla psicoanalisi; e dunque ci occuperemo di questo importantissimo passaggio cartesiano, che si rivelerà decisivo per la costruzione della filosofia ontologica di *Le Visible et l'Invisible*, nell'ultimo capitolo di questa tesi.

un'importante novità: se il referente polemico è sempre lo stesso (il pensiero oggettivo del mondo), la via scelta per metterlo fuori gioco è il richiamo ad un rigonfiamento immaginario-fantomale delle cose, in ragione del quale esse risultano definitivamente avulse dalla presa dell'intelletto. Naturalmente, il tipo di immaginazione sottesa a questo sdoppiamento del reale in immaginario non può essere concepita in termini cartesiani perché, come abbiamo visto, la *phantasia* si "limitava" a permettere l'astrazione simbolica dell'intelletto. Quale tipo di immaginazione concepisce, allora, Merleau-Ponty? In un certo senso, una permanenza cartesiana c'è: come vedremo nel prossimo capitolo, anche per Merleau-Ponty l'immaginazione è corporea. O meglio, essa attraversa, modifica, influisce sul corpo e sui corpi: il mio, l'altrui, quello della comunità. Si tratta, però, di un'immaginazione che produce *fantasmi*. Nella meditazione merleau-pontyana su Descartes e le altre molteplici oggettivazioni del mondo si è intromesso Freud; e con lui il problema del sogno e dell'inconscio⁷⁵.

Tra le preoccupazioni maggiori di *L'Œil et l'Esprit* vi è quella di esplorare una delle componenti, la più suggestiva, dello spazio: la profondità. Perché la profondità? Perché essa, proprio come il colore, si staglia all'orizzonte del pensiero oggettivo. Profondità e colore sfuggono alla sua cattura: non appena si provi a definirli in termini di estensione e raffigurazione geometrica, l'esperienza percettiva che li portava alla luce si estingue, cosicché la *vis cognoscens* finisce per mancare ciò che inizialmente intendeva esaminare.

In *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty parlava della profondità in questi termini:

Plus directement que les autres dimensions de l'espace, la profondeur nous oblige à rejeter le préjugé du monde et à retrouver l'expérience primordiale où il jaillit ; elle est, pour ainsi dire, de toutes les dimensions, la plus « existentielle », parce qu['] elle ne se marque pas sur l'objet lui-même, elle appartient de toute évidence à la perspective et non aux choses ; elle ne peut donc ni en être tirée, ni même y être posée par la conscience ; elle annonce un certain lien indissoluble entre les choses et moi par lequel je suis situé devant elles [...] En retrouvant la vision de la profondeur, c'est-à-dire une profondeur qui n'est pas encore objectivée et constituée de points extérieurs l'un à l'autre, nous dépasserons encore une fois les alternatives classiques et nous préciserons le rapport du sujet et de l'objet.⁷⁶

⁷⁵ Il confronto con la psicoanalisi costituisce l'oggetto del terzo capitolo.

⁷⁶ PP 304-305.

La profondità obbliga a rifiutare il pregiudizio del mondo perché, se è vero che non si colloca da nessuna parte (né nel soggetto, né nell'oggetto), essa non è però invisibile, come sostengono sia Berkeley che le dottrine intellettualistiche⁷⁷. Entrambi sostengono che la profondità non sia perlopiù passibile di visione e tendono ad assimilarla alla larghezza. L'unico modo di vedere la profondità sarebbe, affermano, quello di osservare "di profilo" la larghezza. Secondo Merleau-Ponty, questo comporterebbe dismettere la propria località corporea in favore di una ubiquità che ha più dell'intuizione divina che dell'intelletto riflettente — intelletto con cui si cerca purtuttavia di esaminare il fenomeno della profondità. Bisogna piuttosto riconoscere che la profondità si diffonde in quell'interstizio prospettico e atopico che è la dimensione di comunione, il "tra" sul quale si organizza l'esperienza percettiva: la profondità accoglie il legame indissolubile tra il soggetto e le cose che la prospettiva dischiude.

Le analisi classiche scompongono la profondità in due fatti che devono essere decifrati: 1) il fenomeno della diplopia, il fatto cioè che entrambi i nostri occhi convergono sul medesimo oggetto e ne ricevono la medesima rappresentazione figurale; 2) il fenomeno della grandezza apparente, cioè il fatto che, ordinariamente, la grandezza di un oggetto non coincide con la sua grandezza effettiva perché viene modificata dalle relazioni con altri oggetti contestuali, dotati di grandezza diversa. Merleau-Ponty non intende ricusare l'autenticità di questi due fenomeni, ma criticare la ricostruzione *ad hoc* e causalmente determinata che di essi producono le dottrine classiche. Il tipo di causalità che pertiene ai due fenomeni della profondità non è d'ordine deterministico, ma motivazionale⁷⁸. Essi non sono determinati in una rigida concatenazione di cause-effetti, bensì sono *sovradeterminati* secondo quel particolare rapporto che è la relazione tra il motivo e la decisione. È la decisione che attribuisce

⁷⁷ Merleau-Ponty ricava la critica dell'interpretazione di Berkeley dal capitolo IV di K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, intitolato "The environmental field: visual organization and its laws". Il problema della grandezza apparente, che dipende da quello della profondità, e che impegnò a lungo i cartesiani, proviene a Merleau-Ponty anche dalla tradizione accademica a lui più recente. In particolare si veda J. Lachelier su Platner (*L'observation de Platner*, in *Études sur le syllogisme, suivis de L'observation de Platner et d'une Note sur le Philèbe*, Alcan, Paris, 1907).

⁷⁸ "Convergence et grandeur apparente ne sont ni signes ni causes de la profondeur : elles sont présentes dans l'expérience de la profondeur comme le motif, même lorsqu'il n'est pas articulé et posé à part, est présent dans la décision.", PP 307-308.

validità ed efficacia al senso del motivo, ma è al contempo quest'ultimo ad agire come antecedente e in ottemperanza all'autonomia che gli è propria⁷⁹.

In *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty attribuisce all'esperienza della profondità la caratteristica di nascere e sostenersi su di un'enigmatica antinomia: le cose sono collocate nei *loci* loro pertinenti poiché rivaleggiano in un'assidua lotta per l'eclissi reciproca. La tendenza delle cose a nascondere l'una taluni degli aspetti propri dell'altra è ciò che, paradossalmente, le insedia “chacune en son lieu”⁸⁰. Occupare il proprio luogo specifico, il proprio *luogo naturale* si sarebbe tentati di dire, non comporta per le cose l'insediarsi in un'immobilità topologica. L'essere là delle cose non equivale, infatti, al mettere radici in un luogo che definisca una volta per tutte la loro identità — un luogo identico, per usare le parole di Merleau-Ponty. Accade proprio il contrario: radicarsi significa per le cose mobilitare costantemente una potenza di riverbero o avvolgimento che straborda e fa oscillare, fa muovere, sconvolge la localizzazione imminente delle altre cose intorno, facendo così slittare ogni possibilità di racchiudere ciascuna cosa in un definitivo confine identitario. L'ombreggiatura che una cosa proietta sull'altra, il potere che essa ha di eclissare uno degli aspetti che disegnano la struttura della sua rivale, è precisamente ciò che definisce l'incavo spaziale (“*creux*”⁸¹) nel quale la cosa si dispone.

Il termine “luogo” e le sue derivazioni (località, localizzazione...) non si trovano frequentemente nella prosa di Merleau-Ponty. Molto più comune è, invece, la tematizzazione dello spazio. È significativo però che il problema del luogo e, nello specifico, la mancanza di un'antinomia tra luogo e spazio, compaia nel capitolo di *L'Œil et l'Esprit* che segue immediatamente la refutazione della teoria cartesiana della visione e che si apre con l'attribuzione di uno statuto metafisico alla pittura. Esso va dunque inserito all'interno della riflessione intorno all'esperienza percettiva della profondità nella fase più tarda della produzione di Merleau-Ponty, quella che disloca il tema dall'ambito prettamente fenomenologico di *Phénoménologie de la perception* ad

⁷⁹ Il regime della causalità sovradeterminata sarà posto a tema nel terzo capitolo. Come vedremo, esso va inserito sotto il segno dell'immaginario.

⁸⁰ OE 64.

⁸¹ Segnaliamo che il termine “*creux*” è impiegato significativamente da Merleau-Ponty nelle note di lavoro di *Le Visible et l'Invisible* per designare il tipo di essere che qualifica l'anima o spirito nei suoi rapporti con il corpo. Ne discuteremo nel quarto capitolo.

un esplicito scenario ontologico. Bisogna tuttavia precisare che il problema del luogo e la rete posizionale che esso comporta vengono affrontati da Merleau-Ponty già nel 1953, anno in cui il filosofo tiene un corso al Collège de France dedicato a *Le monde sensible et le monde de l'expression*. In queste lezioni, si impegna in una “refonte” dell’intelletto volta a mostrare il potere, dispiegato da quest’ultimo, di trasformare il senso, cioè di capovolgere l’opacità del mondo sensibile, traboccante di polimorfismo, in espressione. A tal fine, il movimento risulta essere l’oggetto di studio privilegiato perché è tematizzabile al contempo come oggettività e come “révélateur de l'être”⁸². L’unità prelogica del corpo, inteso come corporeità già da sempre localizzata in vista dell’effettuazione di una *praxis*, rivela che lo spazio non può essere pensato come una omogeneità le cui parti si relazionano secondo il regime della giustapposizione, né tantomeno come un atto proprio dello spirito; esso va invece descritto come un ambiente dinamico, che continuamente si modifica e ristrutturava, effetto dell’installazione mondana del corpo. Ne consegue che il luogo si definisce innanzitutto come situazione — dunque come orientamento del corpo, “prise du corps”⁸³ che comanda la presentazione stessa del percepito. Per circoscrivere una tale teoria della spazialità e del movimento, Merleau-Ponty deve primariamente destrutturare quelle posizioni intellettualistiche che raccordano i temi in gioco ad un primato coscienziale — costruito a partire da un’idea quantitativa dello spazio. Il lessico che Merleau-Ponty impiega in *Le monde sensible et le monde de l'expression* suggerisce che sia Henri Bergson la fonte di ispirazione per la denuncia della procedura di intellettualizzazione dello spazio. Una medesima intonazione bergsoniana, benché più celata e latente, si ritrova nelle pagine di *L'Œil et l'Esprit* consacrate alla nozione di profondità. Si consideri questa definizione: “la profondeur [...] est plutôt l'expérience d'[...]une « localité » globale où tout est à la fois”⁸⁴, dove Merleau-Ponty mette assieme individuazione topologica (“localité”) e simultaneità (“où tout est à la fois”). Teniamo presente che quando qui Merleau-Ponty allude all’esperienza di una enigmatica “località globale” in riferimento alla definizione della profondità e quando

⁸² MSME 174.

⁸³ MSME 73.

⁸⁴ OE 65.

mostra nella pittura dei *modernes* l'apertura di un tipo inedito di spazialità, impermeabile alla rigorosa geometrizzazione cartesiana, sta riflettendo a partire da un'idea di spazio e di luogo che aveva già lavorato nel corso del 1953 e che ha, lo abbiamo già annunciato, in Bergson il fulcro ispiratore. Per quanto riguarda la definizione di profondità poc'anzi citata, si può avanzare che, mentre il tema della simultaneità è chiaramente ascrivibile al vocabolario del grande filosofo parigino, di primo acchito non sembrerebbe così anche per il problema del luogo. Eppure, fu proprio intorno alla questione del τόπος che Bergson si esercitò mentre andava elaborando la prima delle sue celebri opere, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, pubblicata nel 1889. Com'era consuetudine al tempo, infatti, congiuntamente all'*Essai*, Bergson discusse per il diploma di *docteur-ès-lettres* una tesi in latino, *Quid Aristoteles de loco senserit*, che venne pubblicata anch'essa nel 1889 e tradotta in francese solo nel 1948 con il titolo *L'idée de lieu chez Aristote*. Si tratta di un commento estremamente puntiglioso ed erudito della trattazione aristotelica della nozione di “luogo” nel libro IV della *Fisica*, che passa in esame le ragioni per le quali Aristotele avrebbe prediletto il concetto di “luogo” a quello di “spazio” e si conclude con una discussione del complesso rapporto tra la dottrina dello Stagirita e le posizioni di Leibniz e Kant, alla luce dell'idea qualitativa della materia nella fisica moderna. Con questo saggio e con il coevo *Essai*, Bergson si inserisce nel dibattito che aveva animato con forza l'accademia francese intorno al 1880: che ne è della nozione di spazio dopo lo scoperta delle geometrie non euclidee e della nozione di sensazione dopo le affermazioni della sua misurabilità⁸⁵.

Il lavoro esegetico sulla nozione di luogo in Aristotele collima, nei suoi tratti essenziali e nella tensione niente affatto disinteressata che Bergson imprime al testo aristotelico, con un'attenzione teorica di fondo che rimarrà costante nel *corpus* delle sue opere e, nello specifico, quelle opere che vedranno in Merleau-Ponty un avvertito lettore — l'*Essai*, *Matière et Mémoire* e *La Pensée et le Mouvant*. Tale *focus* si attesta all'altezza della relazione tra spazio, tempo (durata) e movimento, che Bergson comincia a definire già nella tesi latina e su cui lavorerà incessantemente.

⁸⁵ Per una ricostruzione dello stato dell'arte nel 1880 si veda: F. Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, PUF, Paris, 1961, pp. 19-27.

Prima di indagare le basi teoriche che conducono Bergson, a partire dalla riflessione sul concetto aristotelico di luogo, a definire lo spazio moderno come spazialità intellettualizzata, teniamo a mente che 1) in *L'Œil et l'Esprit*, come altrove, Merleau-Ponty pone criticamente in rilievo il riduttivismo che deriva dall'adozione dell'idea cartesiana di spazio geometrico ed enfatizza, di contro, la tendenza tipica della profondità, intesa come località globale, a sfuggire da qualsiasi presa schematizzante; 2) proprio per definire la durata, Bergson ha bisogno di evidenziare *per contrasto* una spazialità ideale, vicina allo spazio vuoto pitagorico e allo spazio matematico moderno, che nella tesi latina oppone all'idea di luogo aristotelica. Anticipiamo sin d'ora che, come si vedrà nel terzo capitolo, Bergson concepisce la durata in alternativa alla spazializzazione del tempo, che proprio quella nozione di spazio moderno comporta. Merleau-Ponty, però, non può accettare questo genere di squalifica dello spazio. Se la il tema della simultaneità costituisce probabilmente uno dei prestiti maggiori che egli ricava da Bergson, cionondimeno ricuserà la dottrina della temporalità a-spaziale sottesa alla simultaneità. Del resto, si capisce già dalla centralità della questione cinetica che Merleau-Ponty ha bisogno della nozione di spazio — ancorché non di uno spazio intellettualmente costruito (ecco il perché dell'ambiguo omaggio riservato a Bergson). La meditazione sull'immaginario psicoanalitico, grazie alla quale secondo noi, Merleau-Ponty emenda la dottrina della simultaneità bergsoniana, lo condurrà a delineare nell'ultima fase della sua produzione una paradossale co-generatività di spazio e tempo come modalizzazioni dell'Essere.

§4.1. Vuoto e luogo nella lettura bergsoniana di Aristotele.

Bergson intende dimostrare come nel libro IV della *Fisica* Aristotele giunga ad una distinzione radicale tra la nozione di luogo e la nozione di spazio vuoto. Quest'ultima, elaborata nella sua forma primigenia in particolare da Democrito e Leucippo e, nella lettura bergsoniana, successivamente riattivata dai moderni, indica

per lo Stagirita qualcosa che non ha ragione d'essere. Di contro, il luogo è esistente e manifesta una parentela ontologica con l'estensione *concreta*.

In *Fisica* IV 4, 210b 30 - 211a, Aristotele definisce il luogo come “il contenitore primo della cosa di cui è luogo”, precisando che esso non è “nulla della cosa” di cui risulta essere il contenitore e dunque non può essere identificato né con la forma né con la materia, com'era invece opinione di molti, tra cui Platone⁸⁶. Bergson commenta che, mentre forma e materia non possono in alcun modo essere disgiunte dalla cosa che occupa il luogo e, cioè, “[essi] paraissent s'associer aux destinées du corps et y participer”, il luogo è indipendente dal corpo che ospita e ne è semmai “le témoin immobile de [del corpo] destinées”⁸⁷. Se il luogo non appartiene alla cosa che cionondimeno prende dimora in esso, rimane da chiarire che cosa esso sia rispetto a quest'ultima. Nella misura in cui il luogo viene ontologicamente distinto dalla cosa, la quale è sempre un sensibile corporeo — e ordinariamente il sensibile è ciò che risulta percepibile dai sensi —, il rischio che il luogo venga identificato con un intervallo vuoto, dunque con ciò che non è riempito da nulla di percepibile, è alle porte. Inoltre, il fantasma della vacuità incombe sulla definizione del τόπος per un altro motivo, che concerne il cuore stesso della fisica aristotelica. Il luogo ha attinenza innanzitutto con il moto, anzi più precisamente, esso è essenziale al movimento poiché tutto ciò che è si muove *nel*⁸⁸ luogo⁸⁹. Ciò che è mobile è locale nella misura in cui è lo stesso ordine

⁸⁶ “Pertanto, se il luogo è la prima realtà che avviluppa ciascun corpo, sarebbe un certo limite, cosicché potrebbe apparire come la forma o la figura di ciascuna cosa dalla quale la grandezza e la materia della grandezza sono definiti: questo perché è il limite di ciascun essere. Così, per chi considera le cose in questo modo, il luogo è la forma di ciascun oggetto ma, in quanto sembrerebbe essere la dimensione (διάστημα) della grandezza, è la materia. Però, la dimensione (διάστημα) è altra cosa della grandezza, perché essa a sua volta è compresa e delimitata dalla forma, come da una superficie e da un limite. La materia e l'indeterminato si hanno quando viene meno il limite (πέρας) e le proprietà della sfera; allora non resta altro che la materia. Per tale motivo Platone nel *Timeo* identifica la materia con lo spazio, perché il ricettacolo e lo spazio sono un'unica identica cosa.”, Aristotele, *Fisica* IV 2, 209b 1-13, p. 321.

⁸⁷ ILA 15.

⁸⁸ Per una fondamentale interpretazione dello statuto filosofico del concetto di “in” nella *Fisica* aristotelica rinviamo al capitolo VI, dedicato interamente alla funzione del τόπος, di R. Brague, *Aristotele et la question du monde*, CERF, Paris, 2009, pp. 273-322. Nel *De Caelo*, per esempio, Aristotele afferma che un corpo che abbia come caratteristica l'immobilità (come un ente matematico) non può essere in un luogo perché persino il posto ove un corpo è in riposo è pur sempre ciò verso cui quel corpo è mosso. Cfr. *De Caelo*, III 6, 305 a 25.A

⁸⁹ Ecco perché per Aristotele la ricerca intorno al luogo è di competenza del fisico: tutto ciò che è localizzato è materia d'indagine fisica poiché è il movimento dell'universo stesso che chiama in causa il luogo. In *L'Idée de lieu chez Aristotele*, Bergson critica Aristotele per aver attribuito al fisico lo studio del luogo, dal momento che tutto ciò che riguarda la spazialità pertiene alla matematica.

dell'universo che, nel movimento totale che lo caratterizza, dispiega incessantemente la localizzazione. Tuttavia alcuni pensatori riconducono il movimento al vuoto e individuano proprio in quest'ultimo la sua causa. Essi pensano il vuoto in analogia al luogo, ne fanno cioè una sorta di versione speculare che si differenzia soltanto per una distinta modalità esistenziale. Il luogo sarebbe un ricettacolo pieno, laddove il vuoto individuerrebbe un ricettacolo privo della massa che è destinato a ricevere⁹⁰. Ma c'è di più. I fautori del vuoto rilevano nella processualità motoria un'ulteriore parentela tra il luogo e la vacuità. Essi considerano il movimento concepibile solo in quanto si dà in un luogo "qui s'ouvre au mouvement"⁹¹ o in un vuoto "où rien ne fait obstacle au mouvement"⁹². Il che li autorizza ad affermare che luogo e vuoto si distinguono più per una consuetudine lessicale che per la loro stessa natura. Aristotele non può ammettere tale parentela tra vuoto e luogo, né l'esistenza *tout court* dello spazio vuoto, per una ragione intrinsecamente legata ai principi fondamentali della sua dottrina. Bergson mostra infatti che questo rifiuto dipende innanzitutto dal fatto che il concetto di vuoto non risponde alla dialettica fondativa atto/potenza, cuore della filosofia aristotelica. Per lo Stagirita, il vuoto ammesso dai Pitagorici, da Democrito e da Leucippo è, infatti, improduttivo. Se anche se ne ipotizzasse l'esistenza, il vuoto non sarebbe in grado di produrre niente e, poiché Aristotele "ne conçoit aucune sorte d'existence que celle qui est impliquée dans l'acte ou dans la puissance d'agir"⁹³, bisogna concludere che il vuoto non esiste. In *Fisica*, IV 6, 213 a 34, Aristotele chiama in causa Democrito e Leucippo nella veste di coloro che sostengono l'esistenza di intervalli vuoti tra le cose e, nello specifico, tra gli atomi. Secondo gli atomisti, infatti, ogni corpo è separato dagli altri da un'estensione (διάστημα) che è distinta dai corpi stessi e che fa sì che "il tutto corporeo" (τὸ πᾶν σῶμα) non sia continuo (συνεχής). Aristotele inserisce la contestazione di Democrito e Leucippo all'interno della critica all'insufficienza dei discorsi di chi, come Anassagora, tenta di dimostrare l'inesistenza

⁹⁰«I fautori della sua esistenza sostengono che il vuoto sia una specie di vaso e di luogo che sembra essere pieno quando accoglie la massa di ciò che è destinato a ricevere, invece, quando ne è privo è vuoto. In tal modo, il vuoto, il pieno e il luogo finiscono per coincidere, pur se il loro essere non è lo stesso.», Aristotele, *Fisica*, IV 6 213 a 16-20, p. 347.

⁹¹ ILA 16, 358.

⁹²*ibid.*

⁹³ ILA 52.

del vuoto senza tuttavia confutare la posizione ingenua del senso comune, che intende con vuoto ciò che non è riempito da un ente percepibile dai sensi (σῶμα αἰσθητόν). Nel caso dell'esperimento della clessidra, che Aristotele riprende da Anassagora (DK 59A69), un tubicino viene immerso, senza inclinarlo, in una vasca d'acqua, tenendo una delle estremità chiusa con un dito, di modo che l'acqua non entri per effetto dell'aria presente in esso. Lo scopo di questo esperimento è mostrare che ciò che ordinariamente si ritiene vuoto (il tubicino) è in realtà pieno di qualcosa, in questo caso d'aria. Per Aristotele questo esempio non confuta affatto la credenza popolare circa l'esistenza del vuoto, inteso come ciò che non è riempito da alcun sensibile, poiché l'aria è considerata non percepibile dai sensi, sì che un corpo riempito d'aria risulta vuoto. È invece un altro tipo di ragionamento quello che qui è necessario condurre se si vuole refutare la tesi dell'esistenza dello spazio vuoto: l'enfasi non deve essere orientata su ciò che potrebbe riempire uno spazio vuoto, finendo per sostituire la vacuità con una pienezza senza tuttavia confutare il vuoto in sé, ma sul fatto che non c'è affatto alcuno spazio vuoto da riempire.

Da una parte, Bergson osserva che Aristotele avrebbe colto che il vuoto, per i suoi difensori, costituisce innanzitutto la condizione dell'esistenza delle cose stesse: se esiste, il vuoto deve essere separato dal corpo, non già come un altro corpo distinto da quello, bensì come suo intervallo o estensione (διάστημα). Dunque il corpo potrà dirsi esteso proprio in virtù del διάστημα. Dall'altra, Aristotele costruisce un'ulteriore confutazione del vuoto mostrandone l'incompatibilità con il movimento e contrastando dunque la diffusa opinione circa la parentela di natura tra luogo e vuoto segnalata pocanzi. Per farlo postula, tramite un'endiadi, la connessione tra vuoto e infinito (κατὰ τὸ κενὸν καὶ τὸ ἄπειρον⁹⁴). L'ossatura dell'argomento è la seguente: il movimento è per natura differenziato, ma nell'infinito non vi è alcuna differenza (διάφορα) e, poiché il vuoto è infinito, nell'infinito non può darsi movimento. Aristotele avrebbe così presentito, perlomeno all'altezza delle tesi che voleva confutare, due caratteristiche che saranno specifiche dello spazio moderno: 1) l'estensione come condizione — ancorché, presso i Greci, non di conoscibilità ma di esistenza delle cose,

⁹⁴ *Fisica*, IV, 215 a 7-8.

2) e lo spazio come infinito. Infatti il vuoto, se esistesse, sarebbe estensione, dunque intervallo spaziale che permette al corpo di essere esteso; inoltre sarebbe un intervallo spaziale infinito. L'inseparabilità dell'intervallo spaziale vuoto e delle cose, che derivano da esso la loro ragione d'essere, risulta però contraddittoria: come si può concepire il vuoto se non lo si separa dalle cose di cui costituirebbe la condizione? Delle due l'una: o il vuoto è una cosa, ma allora non è più vuoto, oppure il vuoto non è una cosa, ma il suo essere immanente le cose risulta allora inconcepibile. La non intelligibilità dello spazio vuoto dipende, dice Bergson, dal fatto che per Aristotele è il corpo stesso, sulla base del rapporto teleologico di attualizzazione delle potenzialità delle sue parti, a bastare a sé stesso. Non c'è dunque alcun bisogno per lo Stagirita di distinguere tra il corpo e la condizione della sua estensione. Non soltanto la teoria dell'atto e della potenza permette ad Aristotele di concepire le parti corporee come continue tra loro e teleologicamente orientate all'attualizzazione nel corpo, inteso come intero, ma lo mette inoltre al riparo dal dover ricorrere all'intervallo vuoto, cioè all'estensione, per spiegare la relazione delle parti da loro — intervallo vuoto che avrebbe sconvolto l'intero impianto della filosofia aristotelica, impegnata a rendere conto dell'ordine che governa il cosmo. La dialettica atto/potenza garantisce così ad Aristotele la possibilità di parlare dello spazio senza dover trattare dell'estensione — il διάστημα degli atomisti, che poi secondo Bergson si tramuta nella spazialità moderna. Ma c'è di più: Aristotele avrebbe *seppellito* lo spazio nel luogo, e di qui nel corpo⁹⁵.

⁹⁵ “[...] dans la terminologie aristotélicienne, les deux mots: être et être défini ont le même sens, il s’ensuit nécessairement que tous les objets ayant une existence sont déterminés non seulement par une qualité précise, mais par une grandeur finie. Nous voyons donc le principe métaphysique d’où est parti Aristote pour en venir à nier l’espace tel que nous l’entendons [...] D’ailleurs, s’y ajoute la série des arguments physiques qui auraient amené Aristote, même s’il n’y avait pas été contraint par le reste de sa doctrine, à substituer [*sepelit*] le lieu dans l’espace. [...] Il [Aristote] s’en est donc tenu à la surface du corps et a attribué au corps tout entier un lieu en acte, aux parties, un lieu en puissance, seulement. Cette distinction permit à Aristote et de garder intacte la continuité des parties corporelles entre elles, et de traiter de l’espace sans que la question parût avoir le moindre rapport avec l’extension. Donc dans cette distinction de la puissance et de l’acte, se trouve le noeud de la théorie aristotélicienne, dans la mesure où il sépare le lieu de l’extension. [...]”, ILA 52-55.

§4.2. Corpo, luogo e colore: la riforma dell'intelletto.

Il confronto tra quanto finora raccolto e ciò che Merleau-Ponty dice a proposito del luogo in *Le monde sensible et le monde de l'expression* rivela una strabiliante somiglianza. Non è nelle nostre intenzioni rilevare delle precise corrispondenze tra l'ontologia del sensibile di Merleau-Ponty ed il pensiero aristotelico⁹⁶, né tantomeno far derivare geneticamente la filosofia del francese da un fantomatico substrato teorico greco.⁹⁷ Quello che intendiamo qui evidenziare è che le modalità con le quali Merleau-Ponty descrive la spazialità e conseguentemente il luogo sembrano corrispondere ad un ribaltamento positivo dei termini critici con cui Bergson riflette sulla dottrina aristotelica del τόπος.

Quando Bergson indica che Aristotele avrebbe *seppellito* lo spazio nel luogo poiché l'idea di estensione come spazio vuoto è insostenibile all'interno del suo quadro concettuale, sta conducendo un'interpretazione perfettamente legittima. Bisogna, tuttavia, sottolineare che Bergson sfida Aristotele mediante un'armatura nozionale moderna: il concetto di estensione, inaugurato da Descartes. Ora, in *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty mostra come l'idea cartesiana di estensione sia stata confezionata per racchiudere la proliferazione del percepibile ed innanzitutto del visibile in un *in sé* omogeneo, sì che il reale possa venire docilmente sottomesso alla presa certa e stabile dell'intelletto. Se, infatti, le cose materiali vengono definite esclusivamente dalla loro natura geometrica, se cioè le uniche qualità presenti nei corpi sono le determinazioni dell'estensione, allora gli eventuali abbagli ed illusioni che ci deriverebbero dalla considerazione delle qualità sensibili dei corpi, una volta

⁹⁶ Rinviamo su questo a E. Pagni, *Corpo Vivente Mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*, Firenze University Press, Firenze, 2012.

⁹⁷ Malgrado vi siano plurimi motivi per segnalare l'agire di una concettualità antica nell'impianto fenomenologico husserliano, per quanto concerne Merleau-Ponty questa impresa sarebbe traballante perlomeno dal punto di vista filologico. È noto che nel 1929 Merleau-Ponty ha ottenuto il Diplôme d'études supérieures con una tesi intitolata *La Notion de multiple intelligible chez Plotin*, sotto la direzione di Émile Bréhier. Il testo, tuttavia, è andato perduto. Ma, al di là di qualche sporadica allusione — come l'esempio di vita filosofica fornito da Socrate in *Éloge de la philosophie*, le parche citazioni del nome di Aristotele in *Le monde sensible et le monde de l'expression* o il primo capitolo dei corsi sulla Natura (*L'élément finaliste du concept de nature chez Aristote et les Stoiciens*) — Merleau-Ponty non ha mai intrapreso un'indagine sui risultati speculativi della filosofia antica. Il bacino di riferimento è sempre stata la modernità cartesiana ed i postcartesiani, Malebranche su tutti.

che queste sono state esaurite e completamente riassorbite nell'estensione, non hanno più ragione di turbarci. Avremmo dunque guadagnato un perfetto controllo sul sensibile, reso finalmente razionale ed intelligibile. A questa concezione dell'estensione Merleau-Ponty contrappone un'idea di spazialità incarnata, vale a dire di uno spazio che si abbarbica, si apre e si espande a partire dal *luogo* del corpo. Insomma, anche di Merleau-Ponty Bergson avrebbe potuto dire che seppellisce lo spazio nel corpo, proprio come Aristotele. Salvo che l'ordine di assorbimento dello spazio sarebbe non già dal luogo al corpo, bensì dal corpo al luogo. Infatti, per Merleau-Ponty il luogo è tale, così come lo spazio, precisamente in relazione a quel sistema di potenze e di attualità che è il corpo, il quale, a sua volta, come indicano i testi di *Le Visible et l'Invisible* che commenteremo nell'ultimo capitolo, si innesta su una profondità *spazio-temporale* primordiale, che è la carne dell'Essere.

In *Le monde sensible et le monde de l'expression*, le modalità di apprensione del reale sensibile dispiegate dalla coscienza percettiva sono ancorate ad un duplice ordine. Da una parte vi è il corpo. Esso a) è concepito come irriducibile alla versione meccanicistico-fisiologica che di esso vorrebbero dare le scienze e b) risulta investito di poteri pratico-progettuali correlati alla capacità che gli è propria di governare scenari virtuali e di accogliere, delle cose che percepisce, gli indici immaginari provenienti dalle loro stratificazioni affettive. Dall'altra, vi è il potere specifico delle cose di irretire ed ammaliare il soggetto percipiente. Quest'ultimo è destinatario, spesso inconsapevole, del loro sguardo perturbante. È fatto oggetto di una incalzante, benché tacita, aggressione, alla quale non può fare a meno di rispondere, modulando il proprio atteggiamento motorio di modo che, alla fine, emerga il senso inerente alla configurazione percettiva. Il caso più emblematico di questa invasione subita dal soggetto ad opera delle cose è fornito dalla percezione del pittore. Si tratta di uno dei *topoi* più tipici della riflessione sull'ontologia della pittura di Merleau-Ponty.⁹⁸ La

⁹⁸ Cfr.: "Le peintre vit dans la fascination. Ses actions les plus propres - ces gestes, ces traces dont il est seul capable, et qui seront pour les autres révélation, parce qu'ils n'ont pas les mêmes manques que lui - il lui semble qu'ils émanent des choses mêmes, comme le dessin des constellations. Entre lui et le visible, les rôles inévitablement s'inversent. C'est pourquoi tant de peintres ont dit que les choses les regardent, et André Marchand après Klee : « Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti, certains jours, que c'étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient... Moi j'étais là, écoutant... Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le

messa in luce del fare pittorico come risposta ad un appello emesso dalle cose, che distendono sul pittore i loro raggi e gli rivolgono sguardi e persino parole, è funzionale alla tesi di una consonanza di fondo del soggetto e dell'oggetto a partire dalla medesima appartenenza a quel bacino di senso (e di non senso) che è l'Essere. Il pittore interroga le cose, ma a sua volta è da esse interrogato. Ciò che chiede loro è la rivelazione di come emergano visibilmente ai nostri occhi, di come, cioè, sia possibile l'esistenza precisamente localizzata di *quella cosa lì* e di talaltra. L'attività pittorica costituisce dunque l'esempio privilegiato per esaminare i processi ontologici che sostengono la visibilizzazione fenomenica — quella creazione cosmologica continua e incessante che è rinvenibile nella più misera, apparentemente, delle cose, capace così di farsi “talismano del mondo”⁹⁹.

Sin da *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ha attribuito alle cose percepite e, nello specifico, alle qualità secondarie che le definiscono, il ruolo di categorie affettive. Di contro all'atomizzazione della sensazione prodotta dalle teorie psicologiche impressionistiche, che racchiudono il contenuto della percezione in dati minimali agevolmente maneggevoli dal punto di vista statistico, Merleau-Ponty oppone una valutazione positiva dell'indeterminato, vale a dire dell'atmosfera brumosa con cui si presenta il percepito, che in virtù della propria vaghezza sfugge alle pretese definitive dell'occhio scientifico. È in un contesto di questo tipo, elusivo e

transpercer... J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir. »”, OE 31-32. La citazione nel testo proviene da G. Charbonnier, *Le monologue du peintre*, René Julliard Éditeur, Paris, 1959, pp. 143-145.

⁹⁹ Siamo alla presenza di un rimaneggiamento merleau-pontyano di temi antichi: l'idea della visione come “concentrazione dell'universo” o come “specchio” deriva da Plotino, Cusano, Bergson. Cfr.: “C'est la montagne [la montagne Sainte-Victoire, dipinta da Cézanne fra il 1904 e il 1906] elle-même qui, de là-bas, se fait voir du peintre, c'est elle qu'il interroge du regard. Que lui demande-t-il au juste ? De dévoiler les moyens, rien que visibles, par lesquels elle se fait montagne sous nos yeux. Lumière, éclairage, ombres, reflets, couleur, tous ces objets de la recherche ne sont pas tout à fait des êtres réels : ils n'ont, comme les fantômes, d'existence que visuelle. Ils ne sont même que sur le seuil de la vision profane, ils ne sont communément pas vus. Le regard du peintre leur demande comment ils s'y prennent pour faire qu'il y ait soudain quelque chose, et cette chose, pour composer ce talisman du monde, pour nous faire voir le visible.”, OE 24-25. Già nel precoce saggio del 1945, *Le doute de Cézanne*, Merleau-Ponty evidenzia la capacità del pittore di trasferire sulla tela, deformandola, la configurazione del sensibile presa ad oggetto del quadro. È precisamente questa deformazione che consente allo spettatore di cogliere l'ordine nascente della percezione stessa. Cfr.: “[...] le génie de Cézanne est de faire que les déformations perspectives, par l'arrangement d'ensemble du tableau, cessent d'être visibles pour elles-mêmes quand on le regarde globalement, et contribuent seulement, comme elles le font dans la vision naturelle, à donner l'impression d'un ordre naissant, d'un objet en train d'apparaître, en train de s'agglomérer sous nos yeux.”, SNS 19-20.

nebuloso, che per Merleau-Ponty si presenta la qualità. Non c'è determinatezza nel darsi qualitativo — le qualità cosiddette determinate non sono che l'oggetto tardivo confezionato dalla coscienza scientifica¹⁰⁰ —, bensì emanazione di un senso equivoco, cui il filosofo conferisce un valore espressivo e vitale, piuttosto che un significato logico¹⁰¹.

Merleau-Ponty esamina la rete di rimandi, anche sinestetici, in cui ciascuna qualità si trova collocata al suo apparire. Innanzitutto, appartiene alle qualità secondarie — ai colori, al peso, alla *texture* — annunciare alla coscienza percettiva innanzitutto l'aspetto essenziale della configurazione che prenderà il nome e lo statuto epistemologico di “cosa”: “une couleur n'est jamais simplement couleur, mais couleur d'un certain objet, et le bleu d'un tapis ne serait pas le même bleu s'il n'était un bleu laineux.”¹⁰². Oltre a ciò, le qualità di un oggetto individuale sono immediatamente inserite in un contesto di intercomunicazione, sì che ciascuna qualità implicherà tutte le altre qualità che descrivono l'oggetto osservato¹⁰³. Ma c'è di più: le qualità dell'oggetto considerato suggeriscono alla coscienza percettiva l'agglutinarsi degli altri oggetti intorno al sensibile di partenza¹⁰⁴. Allora, ogni percepito rimanda, in virtù delle qualità che lo animano, a tutti i percepibili che si collocano nelle sue imminenze; ed anche, lo vedremo, nelle sue virtualità — sicché per ciascun oggetto percepito ci sarà un *soubassement* immaginario. Ogni sensibile si comporta nei confronti degli altri secondo un regime di rispecchiamento: “chaque objet est le miroir de tous les autres”¹⁰⁵. Gli esperimenti condotti dagli psicologi della *Gestalt* sui pazienti affetti da agnosia

¹⁰⁰ PP 34

¹⁰¹ *ibid.*

¹⁰² PP 378.

¹⁰³ “Le « réel » est, ce milieu où chaque moment est non seulement inséparable des autres, mais en quelque sorte synonyme des autres, où les « aspects » se signifient l'un l'autre dans une équivalence absolue ; c'est la plénitude insurpassable : impossible de décrire complètement la couleur du tapis sans dire que c'est un tapis, un tapis de laine, et sans impliquer dans cette couleur une certaine valeur tactile, un certain poids, une certaine résistance au son.”, PP 390.

¹⁰⁴ “Quand je regarde la lampe posée sur ma table, je lui attribue non seulement les qualités visibles de ma place, mais encore celles que la cheminée, que les murs, que la table peuvent « voir », le dos de ma lampe n'est rien d'autre que la face qu'elle « montre » à la cheminée. Je peux donc voir un objet en tant que les objets forment un système ou un monde et que chacun d'eux dispose des autres autour de lui comme spectateurs de ses aspects cachés et garantie de leur permanence.”, PP 100-101.

¹⁰⁵ PP 100. E. Lisciani Petrini ha mostrato come il regime di rispecchiamento entro cui ogni sensibile si manifesta è una diretta ripresa della teoria delle immagini di *Matière et Mémoire*. Cfr. E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, 2002, pp. 24-36. In quel testo, Bergson si propone

hanno, infatti, rivelato che le qualità secondarie, specificamente il colore, hanno una relazione privilegiata con il comportamento motorio ed affettivo del soggetto che le riceve. Questo induce a ritenere che le qualità, al loro presentarsi, mettano esse stesse in campo una condotta peculiare — la condotta del blu, per esempio. Essa si accorda e finisce per consonare con quel “certain montage général” che definisce per Merleau-Ponty la collocazione spazio-temporale del soggetto nel mondo. Più precisamente, la qualità si annuncia facendo *impercettibilmente* appello al sistema di potenze percettive che configurano il corpo, le quali si organizzano *ad hoc* in un’attitudine motrice ed affettiva adatta ad accogliere quella specifica qualità ed essa soltanto, conferendole solo allora il nome determinato che le pertiene¹⁰⁶. Dunque,

di definire la materia senza cadere nelle antinomie di idealismo e realismo. La materia si presenta come un insieme di immagini, laddove con “immagine” si intende una esistenza determinata, a metà strada tra le etichette riduttive del soggetto e dell’oggetto. Lisciani Petrini commenta: “[ciò orienta] il discorso verso una dimensione pre-soggettiva e pre-oggettiva, nella quale si danno delle «esistenze» che di fatto sono solo dei plessi relazionali, ancora indeterminati, entro i quali sono ‘compresi’ (presi-insieme) quelli che, poi, ad un successivo e più ‘superficiale’ livello, si costituiscono come gli elementi soggettivi e gli elementi oggettivi propriamente detti.”, *ivi*, p. 28. Il processo di formazione delle immagini è, poi, spiegato da Bergson mettendo in riferimento tali immagini a dei “centri di indeterminazione”, gli esseri viventi, che agiscono rispetto alla materia come degli schermi, che riflettono le immagini e consentono loro di emergere. Lisciani Petrini insiste giustamente sul carattere riflessivo che Bergson attribuisce ai centri-schermo. Le immagini non si dissolvono penetrando nella “carne” dei viventi, ma rimbalzano su di essa pervenendo ad illuminare, per contraccolpo, i contorni della materia dalla quale provengono. È decisivo sottolineare il movimento di riflessione e conseguente individuazione oggettiva perché è precisamente nella veste di specchi delle cose che gli esseri viventi rivelano il dispiegamento della loro possibile attività sulle cose: “[i rimbalzi resi possibili dai corpi viventi] illuminano (ri-flettono) i lati delle cose *corrispondenti all’«attività possibile»* dei centri d’indeterminazione su di esse. Vale a dire, le cose rinviano ai centri d’indeterminazione «come farebbe uno specchio», la *loro* possibile influenza su di esse (cfr. H. Bergson, *Materia e Memoria*, in *Id. Opere*, Mondadori, Milano, 1986, p. 253). Dunque la «cosa» a priori non c’è mai — è la sua immagine a costituirla. La quale immagine *non* è immagine della cosa, ma di *un’azione possibile su di essa.*”, *ivi*, p. 30.

¹⁰⁶ “La signification motrice des couleurs ne se comprend que si elles cessent d’être des états fermés sur eux-mêmes ou des qualités indescriptibles offertes à la constatation d’un sujet pensant, si elles atteignent en moi un certain montage général par lequel je suis adapté au monde, si elles m’invitent à une nouvelle manière de l’évaluer, et si d’autre part la motricité cesse d’être la simple conscience de mes changements de lieu présents ou prochains pour devenir la fonction qui à chaque moment établit mes étalons de grandeur, l’amplitude variable de mon être au monde. Le bleu est ce qui sollicite de moi une certaine manière de regarder, ce qui se laisse palper par un mouvement défini de mon regard. C’est un certain champ ou une certaine atmosphère offerte à la puissance de mes yeux et de tout mon corps. [...] Le vert passe communément pour une couleur « reposante ». « Il me renferme en moi-même et me met en paix », dit un malade. Il « ne nous demande rien et ne nous appelle à rien », dit Kandinsky. Le bleu semble « céder à notre regard » dit Goethe. Au contraire, le rouge « s’enfonce dans l’œil » dit encore Goethe. Le rouge « déchire », le jaune est « piquant » dit un malade de Goldstein. D’une manière générale on a d’un côté avec le rouge et le jaune « l’expérience d’un arrachement, d’un mouvement qui s’éloigne du centre », d’un autre côté avec le bleu et le vert celle du « repos et de la concentration ». On peut mettre à nu le fond végétatif et moteur, la signification vitale des qualités en employant des stimuli faibles ou brefs. La couleur, avant d’être vue, s’annonce alors par l’expérience d’une certaine attitude du corps qui ne convient

presentandosi, le qualità innescano immediatamente un riverbero affettivo nel soggetto. Questo fenomeno non va interpretato come se fosse governato da un nesso causale, ma come una dinamica unitaria e indecomponibile, che descrive le modalità vitali del corpo. Il corpo *vive* immediatamente il colore rosso come ciò che significa “violenza”; ed il fatto, accertato dagli studi gestaltici, che il rosso aumenta l’ampiezza delle nostre reazioni va spiegato come il darsi al e nel corpo di una quasi-presenza del rosso, cioè di un’amplificazione dell’essere motorio del corpo, ovvero delle sue potenzialità¹⁰⁷.

Se, dunque, teniamo assieme l’attribuzione di un valore affettivo-motorio alle qualità secondarie e la loro tendenza a configurare costellazioni e tramature speculari, riusciamo a comprendere perché, in *Le monde sensible et le monde de l’expression*, Merleau-Ponty scrive che le proprietà qualitative dell’oggetto percepito discendono non soltanto dal presentarsi fenomenico dell’oggetto in questione, ma anche dal suo “lieu”¹⁰⁸. Ritorniamo, così, ad un tipo di antinomia simile a quello che caratterizza l’esperienza della profondità, da dove eravamo partiti. Infatti, nel corso del 1953, il concetto di località, proprio come accadrà successivamente in *L’Œil et l’Esprit*, viene applicato ad un’esperienza, quella percettiva *tout court*, che si organizza secondo il paradosso dell’estrema prossimità e dell’estrema distanza della coscienza percettiva dall’oggetto. La cosa risulta impendibile dal punto di vista della volontà di definizione teorica — persino se a condurre l’indagine è un filosofo non più classico, ma di estrazione fenomenologica. “La chose même, appunta Merleau-Ponty, n’est jamais prise par le philosophe: elle est la concrétion d’une expérience infinie, elle n’est donc pas possédée”¹⁰⁹. Turbato dalle obiezioni che Jean Hyppolite et Jean Beaufret¹¹⁰

qu’à elle et la détermine avec précision : « il y a un glissement de haut en bas dans mon corps, ce ne peut donc pas être du vert, ce ne peut être que du bleu ; mais en fait je ne vois pas de bleu » dit un sujet.”, PP 261. Tutte le citazioni, a parte l’ultima concernente il colore blu, sono tratte da K. Goldstein, O. Rosenthal, *Zur Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, in *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, 1930, p. 23-25. L’ultima citazione è ricavata da H. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden I*, in *Zeitschrift für Psychologie*, pp. 152-166, p. 158.

¹⁰⁷ PP 262. Nel suo percorso speculativo, Merleau-Ponty manterrà sempre costante questa teoria della qualità. Infatti, la medesima avversione per la riduzione della qualità in *quale*, inteso come atomo di piena determinatezza, di cui, al fondo, non c’è nulla da dire poiché estrapolato dall’atmosfera di vaghezza con la quale nondimeno si presenta, si ritrova ancora in *Le Visible et l’Invisible*.

¹⁰⁸ MSME 50.

¹⁰⁹ MSME 47.

sollevarono in seguito alla conferenza del 1946 sul “Primat de la perception et ses conséquences philosophiques”, che abbiamo considerato più sopra, Merleau-Ponty si rende conto che quanto esposto nell’opera del 1945 risulta ancora insufficiente rispetto alle intuizioni di fondo. In quel testo sarebbe rimasto intrappolato in schemi e concettualità classici che falsano la tesi, nondimeno valida, del primato della percezione. *In primis* il concetto di coscienza. Si tratta, allora, di riformare la nozione di coscienza ancora attiva nel 1945 a partire dal chiarimento del rapporto antinomico che la coscienza percettiva intrattiene con il suo oggetto — quella distante prossimità “ignoré [e] de la notion de conscience”¹¹¹. Da qui apparirà chiaro che al tipo di ricettività attribuibile all’apparato coscienziale classicamente inteso corrisponde una proliferazione asfissiante di significati (enunciati astratti, definizioni, valori posizionali) che finisce per decretare la morte stessa della coscienza; invece, la coscienza percettiva del 1953 è dotata di una struttura sensibile che non irrigidisce il dato percettivo in significati posizionali, ma ne sposa e glorifica la logica interna mediante il dispositivo ontologico dell’espressione, capace di rispettare il senso tacito degli oggetti senza trasformarlo, per l’appunto, in un enunciato. La definizione che ne dà Merleau-Ponty è la seguente:

La conscience perceptive n’est pas position d’un énoncé, elle est tacite, elle ne porte pas sur des significations libres qui existent pour elles-mêmes à ce titre: ce sont plutôt des significations comme celles du tableau: une touche de vert placée ici fait sourire une joue sans que nous sachions comment, en vertu d’une syntaxe que nous pratiquons sans en avoir la science. Le monde perçu est plein de régions magiques qui affectent les êtres qui y entrent de propriétés imprévues parce qu’elles sont l’habitat d’une catégorie affective. C’est la définition du monde perçu d’affecter l’objet de propriétés qui tiennent non seulement à ce qu’il est mais encore à son lieu. Donc significations liées, non parlantes, structures.¹¹²

¹¹⁰ Hyppolite, sulla scorta di Bréhier, ammette di non cogliere alcun nesso cogente tra la descrizione del funzionamento della percezione presentata nella tesi e l’ambizione di ricavarne una filosofia. Beaufret osserva che i limiti di *Phénoménologie de la perception* sono imputabili al permanere di Merleau-Ponty entro il quadro di riferimento dell’idealismo soggettivo husserliano. La chiave per superare questa *impasse* sarebbe Heidegger. Per una disamina approfondita delle due critiche e del contesto in cui sono state formulate, rinviamo a E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l’appel à l’ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2006, cap. 1. 12 .

¹¹¹ MSME 48.

¹¹² MSME 50. I tratti di sottolineatura non sono posti da noi, ma si trovano nel testo. Il riferimento alla gota che “sorride” grazie ad un tocco di colore verde è ricavata dal *mémoire* che J. Gasquet fece del suo incontro con Cézanne nel 1921 (Cézanne dipinse un ritratto del padre di Gasquet). La medesima citazione si trova già in *Le doute de Cézanne*, SNS 21.

I significati dispiegati dalla coscienza percettiva sono descritti in analogia alle tecniche pittoriche di resa dell'oggetto mediante la composizione dei colori. La disposizione dei dati percettivi che riceviamo dal reale funziona allo stesso modo della sintassi cromatica delle opere d'arte. In altri termini, la condotta affettiva apprezzabile nelle qualità secondarie è attiva anche nella configurazione delle regioni che organizzano il mondo percepito. Allora la strutturazione del quadro e dell'esperienza percettiva reale, nella misura in cui si originano entrambe dal dispiegarsi di categorie affettive, non rispondono ad un ordine intellettuale (i significati liberamente prodotti dall'intelletto), bensì ad una logica magica, ad una sintassi che noi pratichiamo senza esercitare su di essa alcuno sforzo riflessivo. Grazie a questa trasgressione del qualitativo sul concetto Merleau-Ponty può tenere assieme l'individuazione locale dell'*ici* e l'eccesso di significati che paradossalmente tale collocazione dispiega. Lo stare qui del colore verde, proprio in virtù della sua unicità topologica, erompe in un riverbero laterale di significati altri (il sorriso della guancia), resi possibili dal fatto che il pittore *risponde* all'appello che la materia gli indirizza, secondo quella precisa modalità espressiva (il tocco di verde che fa sorridere la guancia). Insomma, la località è sovradeterminata perché è strutturalmente contingente, di una contingenza che si sviluppa secondo una logica magica, estroflessa in strutture di significato tacite, cioè portatrici di una discorsività che è altra rispetto a quella retta dal concetto. Il tipo di contingenza che qui è in gioco non va confusa con una forma di *hasard*. Merleau-Ponty chiarisce in termini anti-fatalistici la sintassi affettiva dell'esperienza percettiva:

[...] le sens perceptif n'est pas un énoncé, un je sais que, il est tacite; il n'est pas fait de significations libres et qui existent pour leur compte et pour soi - P.ex. un vert mis dans un visage vaut comme "sourire" [...]. Ce n'est pourtant pas par hasard. Il y a là des équivalences, une syntaxe du contexte, une vertu de la coexistence ou de la proximité spatiale. Le monde perçu est un monde où les propriétés d'un élément tiennent à son *situs*¹¹³

Come vedremo nel terzo capitolo, la riflessione sulla contingenza costituisce uno dei nodi fondamentali intorno ai quali Merleau-Ponty organizza la sua proposta filosofica. Già in *Phénoménologie de la perception*, egli combatte il rischio di una

¹¹³ MSME 57. Il corsivo è nel testo originale.

caduta nel fatalismo — ed è per fronteggiare figure come quella di Pierre Lachière-Rey, nonché più in generale per cercare di dare una risposta alle domande di senso che suscitano la situazione storica della Seconda guerra mondiale e quella del dopoguerra, che Merleau-Ponty si arma di una corazza anti-fatalistica. Il fatalismo, specialmente nella sua versione panteistica, sembra, in effetti, un'ossessione ricorrente nella prosa di Merleau-Ponty: se ne trova traccia in quasi tutte le opere, ed il nome di Lachière-Rey ritorna spesso.

Il regime strutturale della sintassi percettiva pertanto ammette una sregolatezza costitutiva rispetto all'ordine categoriale dell'intelletto e al contempo implica un riassetto della contingenza topologica in un insieme qualitativamente contraddistinto, capace di discernere autonomamente il proprio senso. Siamo qui di fronte ad un approfondimento a-coscienzialistico delle posizioni del 1945. Non compare più il riferimento al soggetto percipiente o alla coscienza d'oggetto. Merleau-Ponty ha conferito assoluta autonomia all'esperienza stessa, che diviene sempre più un sistema indipendente di equivalenze sensoriali-affettive e sempre meno rapporto, ancorché di coesistenza e comunione, tra soggetto e oggetto, come stabilito in *Phénoménologie de la perception*. Cionondimeno, tra la tesi del 1945 e il corso del 1953 rimane operativa una costante: è imperativo fare fuori la dimensione dell'intelletto. È per questa ragione che Merleau-Ponty parla di “significations non liées” ed esclude le “relations libres, pensées [...] dans un pur objet devant un pur esprit”¹¹⁴. Non è più sufficiente individuare nella percezione sensibile un ordine di senso autoctono. Bisogna affermare con forza che essa non produce significati — è la *vis cognoscens* dell'intelletto che costruisce significati mediante cui ri-ordina il mondo della percezione —, ma è *espressione*. Commentando la *Dioptrique*, nel corso *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, Merleau-Ponty dichiara:

Ici faiblesse de Descartes: 1) pour lui le signe [est] [l'] occasion adéquate de *penser* le signifié. Perception et vision du tableau est « pensée » - [le] signe discriminatif suffisant, nous permettant de « nous représenter » [des] choses. Par exemple, ovale pour cercle, losange pour carré. Il y a le vrai en soi (cercle) et le signe pour nous (ovale) et la pensée reconstruit l'en soi à partir du signe pour nous.¹¹⁵

¹¹⁴ MSME 72.

¹¹⁵ NC 179.

La debolezza di Descartes consiste nel trattare la percezione come una lettura di segni puntuali che il pensiero, cioè l'intelletto puro, effettua per ricavare una definizione certa dagli indizi confusi che pervengono dalle sensazioni. L'ovale ci permette di rappresentare il cerchio non tanto perché la riproduzione grafica di una fisionomia circolare deve essere deformata in un ovale affinché il soggetto percipiente ne riconosca un cerchio; ma perché l'ovale costituisce la causa occasionale (il segno) per l'intelletto, coadiuvato dall'immaginazione, di ricostruire il cerchio. Il cerchio diviene così l'in sé, proiettato nel mondo in quanto verità di un fenomeno spurio. Il riferimento alla dialettica ovale-cerchio è ripreso, ancora una volta, dal *Quatrième Discours* della *Dioptrique* e precisamente dal celebre esempio delle *tailles douces* con cui Descartes stabiliva che il principio di somiglianza non è necessario alla spiegazione della visione¹¹⁶. Quest'ultima, infatti, va pensata in analogia al contatto col mondo che un uomo cieco ha per l'intermediazione di un bastone. Pertanto, affinché le *tailles-douces* rappresentino con vividezza foreste, città, uomini, tempeste, è sufficiente che su di esse si imprimano i contorni, definibili geometricamente, di tali oggetti, proprio come la percezione comincia con il contatto modificante di un sensibile esterno sul senso. In definitiva, ciò che spinge Descartes a spiegare la percezione visiva mediante le *tailles douces* è il fatto che dell'oggetto esse presentano solo la sua forma, il suo mero

¹¹⁶ Cfr.: AT VI, 113-114: “[...] il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent [...]. Comme vous voyez que les tailles-douces, n'étant faites que d'un peu d'encre posée çà et là sur du papier, nous représentent es forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance; et encore est-ce une ressemblance fort imparfaite, vu que, sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps diversement relevés et enfoncés, et que même, suivant les règles de la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles; et des carrés par des losanges que par d'autres carrés; et ainsi de toutes les autres figures : en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ne lui pas ressembler. Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance. Comme, lorsque l'aveugle, dont nous avons parlé ci-dessus, touche quelques corps de son bâton, il est certain que ces corps n'envoient autre chose jusques à lui, sinon que, faisant mouvoir diversement son bâton selon les diverses qualités qui sont en eux, ils meuvent par même moyen les nerfs de sa main, et ensuite les endroits de son cerveau d'où viennent ces nerfs; ce qui donne occasion à son âme de sentir tout autant de diverses qualités en ces corps, qu'il se trouve de variétés dans les mouvements qui sont causés par eux en son cerveau”.

involucro; in tal modo, si esclude dal processo percettivo ciò che non è concepibile con chiarezza e distinzione, come le qualità secondarie. Il problema, osserva Merleau-Ponty, è che, racchiudendo la percezione in un in sé fatto di mere forme, Descartes si è precluso un ben più vibrante accesso al mondo:

S'il avait examiné cette autre et plus profonde ouverture aux choses que nous donnent les qualités secondes, notamment la couleur ; comme il n'y a pas de rapport règle ou projectif entre elles et les propriétés vraies des choses, et comme pourtant leur message est compris de nous, il se serait trouvé devant le problème d'une universalité et d'une ouverture aux choses sans concept, obligé de chercher comment le murmure indécis des couleurs peut nous présenter des choses, des forêts, des tempêtes, enfin le monde.¹¹⁷

Se Descartes ha ragione nel criticare le qualità secondarie in quanto contenuto di fantomatiche istanze rappresentative, per Merleau-Ponty esse rivestono comunque una funzione ontologica decisiva: aprono le porte di un'avventura a-concettuale nel mondo dell'essere. Nell'esperienza percettiva, l'involucro — la forma con cui le *tailles douces* presentano l'oggetto — passa in secondo piano perché l'oggetto prende forma non già dai suoi contorni, ma dalla matericità composita di cui è fatto. *In primis* dal colore, che è quella dimensione che crea da sé l'intera *texture* della cosa, le sue interne differenziazioni, come mostra la pittura di Cézanne¹¹⁸.

Sulla base della pittura dei *modernes* Merleau-Ponty ricava una prospettiva inedita rispetto alle analisi classiche sulla genesi degli oggetti. Abbiamo visto che in *Phénoménologie de la perception* e nel corso del 1953 le qualità secondarie hanno una loro dignità ontologica, che esse sono immediatamente espressive e indicizzate nell'ordine dell'affettività emozionale. Ad esse viene altresì riconosciuto il potere generativo di strutturare un “qualche cosa” e di avvicinare il percipiente al “cuore delle cose”. Ecco perché Merleau-Ponty può dire che, se Descartes avesse tenuto conto della vitalità delle qualità secondarie, avrebbe ricondotto la prospettiva (la riduzione del cerchio a ovale, funzionale al ritrovamento secondario del cerchio nell'ovale) entro un potere ontologico più ampio, quello dispiegato dalle qualità secondarie, che manifestano una *universalità senza concetto* (“universalité [...] sans concept”¹¹⁹). Per riuscire ad

¹¹⁷ OE 33.

¹¹⁸ OE 48.

¹¹⁹ OE 33.

afferrare il senso profondo di questa universalità senza concetto, dovremo preliminarmente esaminare quale “facoltà” secondo Merleau-Ponty riesca a produrre questo genere di universalità. Si tratta dell’immaginazione. Questo sarà il tema del prossimo capitolo, dove vedremo quale genere di immaginazione Merleau-Ponty metta al lavoro nella sua produzione filosofica — si tratterà di una strana forma di *Einbildungskraft*, un po’ kantiana e un po’ husserliana — e quale sia lo spazio operativo del correlativo immaginario. All’interno di questo proposito dimostrativo vi è un ulteriore tema da sviscerare, che sarà trattato nel terzo capitolo: se una delle critiche più radicali che Merleau-Ponty rivolge a Descartes ruota intorno al processo di astrazione simbolica proprio dell’immaginazione, come mai perviene anche lui ad individuare (e ad accordare ad essa un enorme ruolo all’interno del proprio impianto speculativo) nella funzione simbolica non soltanto il tratto distintivo della *praxis* umana (in *La structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception*), ma a partire dagli anni Cinquanta, addirittura una tra le vesti più rilevanti con cui l’Essere si dispiega ?

II

Immaginazione

« Lei non vuole mettere in pratica i miei consigli, — mi rimproverò Sherlock Holmes scuotendo il capo. — Quante volte le ho detto che, una volta eliminato l'impossibile, ciò che resta, *per quanto improbabile*, deve essere la verità? »

A. C. Doyle, *Il segno del quattro*.

In l'*Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty afferma che il privilegio esemplare accordato da Descartes alle *tailles-douces* dipende dal fatto che queste ultime, adottate come istanziazione della percezione visiva, pur destituendo il primato della somiglianza, riassumono rappresentativamente gli oggetti del mondo esterno mantenendone la forma o perlomeno offrendo al soggetto epistemologico un insieme di segni sufficienti alla decifrazione del dato fenomenico. In tal modo, la percezione viene interpretata come una lettura puntuale di indizi segnici. L'informazione percettiva che essa trasmette va affidata non più al dispositivo dell'immagine, com'era per la dottrina delle *species intentionalis*, bensì al segno. La sostituzione, come modello teorico del processo percettivo, del dispositivo semiotico a quello iconico si deve all'assunzione da parte di Descartes del punto di vista meccanicistico esemplificato nell'analogia del bastone dell'*aveugle*¹. La problematicità delle *species intentionalis* risiede nel fatto che il principio di somiglianza ad esse sotteso rende inintelligibile la distinzione tra l'oggetto e

¹ E. Angelini scrive: “[...] attraverso la riduzione della luce a un fenomeno meccanico e utilizzando il paragone con le modalità percettive dell'*aveugle*, Descartes perviene alla conclusione fondamentale che dietro le sensazioni non c'è altro che movimento e, di conseguenza, che non c'è alcuna somiglianza tra le sensazioni e i corpi che le causano. Se abbiamo potuto credere ingenuamente che la vista rifletta i suoi oggetti come farebbe uno specchio, il confronto con il tatto rivela che l'informazione percettiva non si trasmette come un'immagine, ma viene codificata in un segno.”, E. Angelini, *op.cit.*, p. 56. Il rilievo teorico del dispositivo semiotico-figurativo attivo nell'interpretazione cartesiana della percezione si deve a J.-L. Marion, che ha dimostrato come l'impianto esplicativo della *Dioptrique* discenda dall'opzione teorica della figurazione stabilita nelle *Regulae*.

la sua rappresentazione iconica². Questa distinzione va allora condotta al suo fondamento più radicale: la dissomiglianza regolata tra oggetto e rappresentazione. Essa non soltanto estromette la somiglianza implicita nella materialità delle istanze mediane (le specie), ma esclude inoltre la connotazione empirica della dissomiglianza (la mera constatazione che due oggetti sono diversi) in favore della riabilitazione teorica della dissomiglianza come misurabile secondo legge³. Essendo la luce un processo di per sé inintelligibile, per poterne fornire una spiegazione soddisfacente, conviene ricorrere a ciò che, invece, disponiamo come processo conosciuto e intelligibile, cioè l'esperienza del contatto tra il bastone del cieco e l'oggetto che ad esso resiste. Non è rilevante lo statuto ontologico del bastone ma il ruolo esplicativo che esso può rivestire. Descartes, in altri termini, sta lavorando esclusivamente sul registro dell'analogia, ragion per cui può prescindere dal mettere a tema tutti gli usi empirici, virtuali, immaginativi, trascendenti del bastone, per concentrarsi sul suo puro valore di intelligibilità⁴.

Rendere il processo visivo un'impresa di decifrazione segnica impedisce a Descartes di vedere che le qualità secondarie eccedono costitutivamente il paradigma della raffigurazione simbolica. Il comportamento indisciplinato del colore, che non ammette alcuna correlazione statisticamente stabile tra sé e le supposte proprietà *vere* delle cose, non può essere colto all'interno di un quadro epistemologico che prevede la

² AT VI, 112-113: "Et si, pour ne nous éloigner que le moins qu'il est possible des opinions déjà reçues, nous aimons mieux avouer que les objets que nous sentons envoient véritablement leurs images jusques au dedans de notre cerveau, il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent : car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet et son image : mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses; et souvent même, que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire".

³ Cfr. J-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1991, p. 244: "Une dissemblance réglée: telle que, entre l'objet et l'idée, intervienne un écart, certes, mais qu'une lois mesure, qu'une opération de l'esprit assure, bref, qu'une équivalence couvre; déterminer le conditions de la conversion dissemblante de la sensation et de l'objet l'un dans l'autre, tel apparaît le dessein de la *Dioptrique*".

⁴ "[...] le bâton, phénomène empirique et physique, n'intervient ni pour aider à une marche claudicante, ni pour jouer dans un montage mécanique, mais uniquement pour «aider à [...] concevoir en la façon qui [...] semble plus commode» (*Dioptrique IV*, 83, 17-19) telle propriété de l'action de la lumière; il n'est pas en bois, et n'exerce aucune pression, le bâton que Descartes demande à son lecteur de considérer; il faut prendre en vue, et non en main, puisqu'il n'intervient qu'en pensée, pour produire une intelligibilité; [il fenomeno del bastone, assieme ad altre analogie dispiagate nella *Dioptrique*, come la tinozza per la vendemmia, i grappoli d'uva, la palla, il muro sono fenomeni fisici che] n'entrent en jeu qu'intellectuellement - pour rendre intelligible un phénomène décidément physique, la lumière. Ces phénomènes restent physique, mais ils jouent abstraitement, sans considération de leur statut physique, pour ainsi interpréter rationnellement un phénomène qui, lui, garde son entier statut physique.", *ivi*, pp. 245-246.

costruzione concettuale dell'universalità delle informazioni percettive. Il tipo di universalità posseduto dalle qualità secondarie sfugge al dominio del concetto poiché ha a che fare innanzitutto con la corporeità di ciascun individuo e della comunità tutta. Ha ragione Descartes nel sostenere che il colore non sta in un rapporto proporzionale con le proprietà geometriche delle cose. Ma questo non basta per decretarne il disinteresse teoretico, dal momento che il messaggio che esso veicola è comprensibile a tutti. L'informazione percettiva trasmessa dal colore è ricevuta e *ripresa* da una platea globale, ma ciò non dipende dalla sua immissione in un sistema di sapere costruito intellettualmente. Il corpo percipiente dispiega autonomamente un tipo di sapere intenzionale, connotato affettivamente, che gli consente di comprendere senza alcuno sforzo concettuale il significato di questo o di quest'altro colore. Allora, se Descartes avesse esaminato “cette autre et plus profonde ouverture aux choses que nous donnent les qualités secondes, notamment la couleur”⁵, avrebbe spostato l'attenzione speculativa dal primato soggettivo dello spirito “decifratore” al problema di comprendere geneticamente il “comment” dell'azione delle qualità secondarie. Si sarebbe, cioè, interrogato sulle modalità di presentazione degli oggetti che le qualità effettuano. Una radicale riconsiderazione della visione sarebbe stato l'esito consequenziale di questo approccio genetico. Si sarebbe riconosciuto che il potere fondamentale della visione è quello di manifestare, cioè di rivelare e disoccultare ben più di quanto effettivamente ci mostra. Se basta una minima quantità di inchiostro per scatenare davanti ai nostri occhi lo spettacolo grafico di “foreste e tempeste”, come insegna l'esempio delle *tailles-douces* di Descartes, allora la visione non può essere solamente l'esito di un meccanismo di interazione tra luce, movimento, contatto e organo sensibile. Essa, invece, porta con sé la vitalità di un paesaggio che non è solo un paesaggio segnico o iconico, ma è innanzitutto un paesaggio immaginario. La visione è avvolta da una trascendenza, la sua e quella delle cose che ci presenta. È precisamente la scoperta di questa trascendenza immaginaria che consente a Merleau-Ponty di sganciare il fenomeno della percezione visiva dal modello della figurazione simbolica, strumento tecnico dell'intelletto, per conferirgli una condotta universale ancorché a-concettuale.

⁵ OE 32-33.

Inoltre la trascendenza immaginaria costituisce lo sfondo a partire dal quale è possibile guadagnare un vero e proprio punto di vista genetico sulle cose e sul mondo. Pertanto non si parlerà più *della* visione, *dello* spazio, *della* luce (pensiero di percepire), ma si lascerà parlare la visione, lo spazio, la luce.

Da dove deriva questo enorme potere che Merleau-Ponty attribuisce all'immaginario? Quali sono i passaggi teorici che conducono l'autore a collocare nell'immaginazione la possibilità di rendere conto dello strutturarsi fenomenico e di intendere questa organizzazione autoctona come dotata di una costitutiva indipendenza dal regime del concetto? Secondo noi vi sono almeno due livelli e due filiazioni distinte, ma interdipendenti tra loro, su cui Merleau-Ponty gioca il rapporto tra percezione e immaginazione. Il primo risale principalmente a *Phénoménologie de la perception* e chiama in causa Kant e Husserl. Si tratta della relazione tra immaginazione e corporeità intenzionale. Il secondo appartiene al periodo in cui Merleau-Ponty si dedica intensamente allo studio dei contributi psicologici e psicoanalitici (*Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *L'Institution. La Passivité*) e indaga il rapporto tra la dimensione dell'immaginario ed il ripensamento del dispositivo epistemologico della causalità. Si vedrà, poi, che la riformulazione dei rapporti tra percezione e immaginazione, se è direzionata innegabilmente contro il pregiudizio del mondo oggettivo e pertanto contro Descartes, non può cionondimeno prescindere dal recupero del concetto di "simbolo" e da un uso *trascendente* di esso.

§1 Immaginazione e intenzionalità

L'*Avant-propos* di *Phénoménologie de la perception* ha come scopo quello di giustificare l'iscrizione di Merleau-Ponty alla corrente fenomenologica. Sono due gli elementi trattati in questa *Premessa* che risultano interessanti per la comprensione del rapporto tra immaginazione e percezione.

Innanzitutto Merleau-Ponty definisce la fenomenologia come "studio delle essenze", con la precisazione che le essenze vanno ricollocate nell'esistenza perché la prospettiva dalla quale condurre un'indagine fenomenologica — che non è esplicativa,

ma descrittiva — è quella della fatticità di uomo e mondo. Il fenomenologo si impegna, cioè, in una descrizione della nostra esperienza così come essa è, sciolta dai tentativi secondi di spiegazione psicologica o causale. E ciò che trova è l'evidenza primordiale che il mondo è già là, prima di ogni riflessione. L'attenzione è rivolta al *côté* noematico a scapito dell'analisi noetica, che secondo Merleau-Ponty è tipica del criticismo kantiano. O meglio, nella riflessione kantiana Merleau-Ponty vede una versione impropria dell'analisi noetica. Dall'esperienza primordiale del mondo si risale ad un sostrato soggettivo, inteso come condizione di possibilità dello stesso procedere riflessivo e come fondamento della sintesi universale che ri-costruisce l'esperienza mondana. Quest'ultima non sarebbe nulla senza quello sforzo soggettivo di "liaison". Per questa ragione, Husserl avrebbe rimproverato Kant di produrre nient'altro che una psicologia delle facoltà dell'anima⁶. Mentre l'analisi riflessiva farebbe "reposer le monde sur l'activité synthétique du sujet", Husserl subordina la riflessione ad un principio di "docilità ai fenomeni". In tal modo, il compito della riflessione diviene quello di esplicitare l'unità dell'oggetto, che non viene pertanto prodotta costitutivamente da un io ipertrofico⁷. La descrizione fenomenologica dell'oggetto non è

⁶ Il riferimento esplicito a Husserl costituisce un'importante spia dei timori teoretici di Merleau-Ponty: l'autore si rende conto che l'impianto complessivo della sua tesi e specialmente l'utilizzo diffuso di materiali provenienti da studi di psicologia sperimentale potrebbero indurre gli accademici francesi ad interpretare il testo come un mero esercizio di psicologia. Un ulteriore indizio di questa difficoltà è offerto dall'*incipit* stesso della *Premessa*, dove Merleau-Ponty si chiede retoricamente che cosa sia la fenomenologia e risponde: "Il peut paraître étrange qu'on ait encore à poser cette question un demi-siècle après les premiers travaux de Husserl. Elle est pourtant loin d'être résolue.", PP 7. È come se volesse indicare che la natura della sua opera è senza dubbio di stampo fenomenologico e niente affatto psicologico e che nondimeno una sua probabile incomprensione da parte degli accademici francesi dipende dalla sfuggevolezza della stessa fenomenologia. Come si apprende nelle ultime battute della *Premessa*, tale aspetto discende dal carattere di incompiutezza e dai procedimenti incoativi che contraddistinguono la fenomenologia nella misura in cui il suo compito è quello di "révéler le mystère du monde et le mystère de la raison". Essa va pertanto interpretata più che come una dottrina o un sistema (di nuovo la necessità di sfilarsi dalle categorie tradizionali), come un movimento, uno sforzo stilistico e speculativo che la avvicinano all'opera di Balzac, di Proust, di Valéry o di Cézanne. Con essi la fenomenologia condivide "le même genre d'attention et d'étonnement [...] la même exigence de conscience, [...] la même volonté de saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant.", PP 22. In definitiva, la *Phénoménologie de la perception* non è un esercizio di psicologia, ma lo strenuo *effort* di riposizionarsi in una postura di auscultazione genetica dei processi dell'esperienza, colti precisamente al loro "état naissant".

⁷ "L'analyse réflexive, à partir de notre expérience du monde, remonte au sujet comme à une condition de possibilité distincte d'elle et fait voir la synthèse universelle comme ce sans quoi il n'y aurait pas de monde. Dans cette mesure, elle cesse d'adhérer à notre expérience, elle substitue à un compte-rendu une reconstruction. On comprend par là que Husserl ait pu reprocher à Kant un « psychologisme des facultés de l'âme » et opposer, à une analyse noétique qui fait reposer le monde sur l'activité synthétique du sujet,

condotta dal punto di vista dello spettatore esterno che si rivolge all'oggetto attraverso un apparato concettuale e categoriale già preformato illudendosi di possederne il principio costitutivo. Al contrario, essa riposa *nell'oggetto* stesso, in una relazione di intimità, che va intesa come un vero e proprio dimorare nell'oggetto (“ [...] « réflexion noématique » qui demeure dans l'objet”⁸). Si tratta di un'affermazione problematica perché, più oltre, Merleau-Ponty afferma che, rispetto all'oggetto, non si può che rimanere nell'atmosfera che da esso promana. Nei successivi sviluppi del suo pensiero, Merleau-Ponty perverrà ad una riconfigurazione del rapporto noetico-noematico: sì, è possibile dimorare nell'oggetto perché io e l'oggetto davvero conviviamo in un'intimità ontologica che ci è concessa dal fatto che entrambi, l'oggetto con la sua materialità poliforme ed io, che sono fatta di corpo fisiologico e di corpo immaginario, viviamo l'uno nelle propaggini dell'altra. Tutti e due emergiamo da una dimensione d'essere comune che, come una zolla geologica in movimento, ci porta con sé come suoi rilievi, differenziandosi in noi. La soluzione ontologica del suo pensiero emenda, per così dire, le difficoltà che derivano da un'indecisione riguardo ai rapporti di costituzione tra soggetto e oggetto.

Affrontare lo studio del *reale* dal punto di vista costitutivo è improprio e insoddisfacente, dice Merleau-Ponty. Se una costituzione del mondo fosse effettivamente realizzabile, avrei bisogno di giustificare continuamente le rappresentazioni della realtà prodotte dalla mia attività predicativa. L'unica maniera per farlo è elaborare ipotesi *ad hoc* capaci di reintegrare di volta in volta i fenomeni laterali e aberranti con cui la percezione mi sorprende. Insomma, sarei costretta a correggere senza sosta i miei giudizi con altrettanti giudizi — e nel frattempo la percezione fluirebbe e sfuggirebbe alla mia presa esplicativa. La percezione non si lascia assimilare all'ordine del giudizio perché il suo darsi scricchiolante non segue il regime sintetico categoriale, ma vive di sintesi altre:

À chaque moment mon champ perceptif est rempli de reflets, de craquements, d'impressions tactiles, fugaces que je suis hors d'état de relier précisément au contexte perçu et que cependant je place d'emblée dans le monde, sans les confondre jamais avec

sa « réflexion noématique » qui demeure dans l'objet et en explicite l'unité primordiale au lieu de l'engendrer.”, PP 10.

⁸ *ibid.*

mes rêveries. A chaque instant aussi je rêve autour des choses, j'imagine des objets ou des personnes dont la présence ici n'est pas incompatible avec le contexte, et pourtant ils ne se mêlent pas au monde, ils sont en avant du monde, sur le théâtre de l'imaginaire. Si la réalité de ma perception n'était fondée que sur la cohérence intrinsèque des « représentations », elle devrait être toujours hésitante, et, livré à mes conjectures probables, je devrais à chaque moment défaire des synthèses illusoire et réintégrer au réel des phénomènes aberrants que j'en aurais d'abord exclus. Il n'en est rien, le réel est un tissu solide, il n'attend pas nos jugements pour s'annexer les phénomènes les plus surprenants ni pour rejeter nos imaginations les plus vraisemblables.⁹

Il rilievo della compatibilità tra reale e immaginario (“à chaque instant aussi je rêve autour des choses, j'imagine des objets ou des personnes dont la présence ici n'est pas incompatible avec le contexte...”), di cui faccio esperienza ordinariamente, serve a Merleau-Ponty per confutare la pretesa dell'impianto razionalistico di offrire del reale una versione massiccia, glaciale, tutta d'un pezzo. Vale a dire, una versione incontrovertibilmente certa che rende il reale perfettamente dominabile. Questa pretesa viene meno se si osserva che una tale rappresentazione è *de facto* impossibile perché il reale rinvia ad una sua sdoppiatura immaginaria. Le cose, cioè, vivono anche in quel mondo trascendente la percezione che è l'immaginario. Tale raddoppiamento costringe l'intelletto ad una continua riconfigurazione del proprio assetto predicativo, trovandosi in costante ritardo rispetto alle continue aberrazioni che la percezione gli presenta. Merleau-Ponty parla di “aberrazioni” percettive proprio per manifestare il carattere destabilizzante di queste esperienze.

Tuttavia, il riferimento all'immaginario risponde in modo impreciso ad un'esigenza confutativa radicale: la necessità di destrutturare il pregiudizio del mondo oggettivo. Da una parte, Merleau-Ponty ha bisogno di mostrare che non è necessario un apparato categoriale e tetico per restituire filosoficamente la dimensione percettiva. Non mi servono i giudizi per distinguere con chiarezza che i lampi percettivi sono reali, cioè che appartengono *immediatamente* al mondo senza che la loro esistenza debba essere provata alla fine dell'avventura metodica. Il mondo è proprio là dove io guardo. Ciò che percepisco non si *confonde* con le elaborazioni fantastiche che continuamente, e perlopiù inconsciamente, produco a partire dal mio percepire. Il carattere di confusione che Descartes attribuisce ai giudizi percettivi dipende per l'appunto non dal proliferare sensibile, che deve essere pertanto riabilitato secondo Merleau-Ponty, bensì dalle misure

⁹ PP 10-11.

predicative con le quali lo si vuole esorcizzare. Tolti di mezzo questi strumenti ortopedici, non vi è più alcuna ragione di produrre sempre nuove interpretazioni del reale nel tentativo di reintegrare “les phénomènes les plus surprenants”: è il reale stesso che si occupa di presentarsi a noi nel modo più evidente possibile. Ma, allora, posto che sono in tal modo riuscita a fare a meno di dover provare l’esistenza di ciò che percepisco, come giustifico il rivolgersi della mia esperienza percettiva anche ad un al di là immaginativo? Delle *rêveries* immaginarie Merleau-Ponty afferma, infatti, che non sono mai incompatibili con il contesto percettivo, ma che tuttavia non si mescolano con esso perché appartengono ad un al di là dal reale (“ils ne se mêlent pas au monde, ils sont en avant du monde, sur le théâtre de l’imaginaire.”). La sdoppiatura immaginaria del reale è, cioè, volta a minare la versione minerale che del mondo dà ogni razionalismo, ma non è giustificata dal punto di vista teorico. Rischia anzi di configurarsi come una dimensione isolata, un “au de là” teatrale, una sovrastruttura applicata al dettato del reale. Sarebbe più efficace affermare che, non solo reale e immaginario sono compatibili, ma che sono compresenti proprio in questo mondo qui, che la fenomenologia intende descrivere. Allora, forse, lo scacco al razionalismo sarebbe davvero realizzato — ed è esattamente questo passaggio che Merleau-Ponty tenterà di effettuare nella sua ontologia.

§1.1 Tra Kant e Descartes: il fondo naturale del soggetto.

Il tema dell’immaginario subisce un ripensamento radicale e una vera e propria glorificazione solo dopo il testo del 1945, trasformandosi da alternativa al reale a nuovo modo di presenza del reale. Ciò è stato possibile perché, nella tesi di dottorato, Merleau-Ponty effettua un vero e proprio dispiegamento trascendente dell’immaginazione. Vediamo in che modo.

Si è detto che la percezione sfugge alla presa categoriale perché è collocata in un regime sintetico altro rispetto a quello mobilitato dall’attività riflessiva, che consegna all’“acte de liaison” del soggetto pensante il ruolo di fondamento di ciò che è “lié”, cioè

dello spettacolo percettivo¹⁰. Nell'*Avant-Propos* l'esplicitazione del tipo di sintesi pertinenti alla percezione è lasciata in sospeso ed il discorso viene dislocato su un piano contiguo — quello dell'intenzionalità. È qui che Merleau-Ponty introduce il riferimento all'immaginazione produttiva kantiana¹¹. L'intenzionalità, espressa nella celebre formula "ogni coscienza è coscienza di qualche cosa", viene ricondotta alla scoperta kantiana che il mondo, inteso come connessione dei fenomeni, è anticipato nella coscienza della mia unità soggettiva¹². Il discrimine tra l'intenzionalità fenomenologica e il rapporto individuato da Kant tra il soggetto e un possibile oggetto di conoscenza risiede nel fatto che "l'unité du monde, avant d'être posée par la connaissance et dans un acte d'identification expresse, est vécue comme déjà faite ou déjà là"¹³. L'atto tetico non fa che ri-conoscere ciò che è da sempre presente al soggetto nel suo posizionarsi spazio-temporalmente nel mondo: l'unità del mondo, il tessuto solido del reale che non attende alcuna verifica soggettiva per presentarsi. Inoltre il successivo passaggio alla definizione fenomenologica di quel tipo di intenzionalità che costituisce l'unità ante-riflessiva del mondo e della nostra vita, cioè l'intenzionalità fungente, è effettuato tramite il richiamo all'arte nascosta dell'immaginazione kantiana, secondo una formula utilizzata dal filosofo di Königsberg nella *Critica della ragione pura*¹⁴. Si tratta di un

¹⁰ pp 9.

¹¹ Sul confronto tra Merleau-Ponty e Kant segnaliamo: il quarto capitolo di M. Carbone, *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 95 sgg.; A. Nuzzo, *Transcendental Philosophy and the Challenge of the Human Body: Merleau-Ponty and Kant*, in *Paradigmi*, Fascicolo 1, Franco Angeli, Milano, 2012, p. 157-171; D. A. Landes, *Between Sensibility and Understanding: Kant and Merleau-Ponty and the Critique of Reason*, in *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 29, n. 3, 2015, pp. 335-345; S. Gardner, *Merleau-Ponty's phenomenology in the light of Kant's Third Critique and Schelling's Real-Idealism*, in *Continental Philosophy Review*, Vol. 50, n. 1, pp. 5-25.

¹² "Nous pouvons maintenant en venir à la notion d'intentionnalité, trop souvent citée comme la découverte principale de la phénoménologie, alors qu'elle n'est compréhensible que par la réduction. « Toute conscience est conscience de quelque chose », cela n'est pas nouveau. Kant a montré, dans la Réfutation de l'Idéalisme, que la perception intérieure est impossible sans perception extérieure, que le monde, comme connexion des phénomènes, est anticipé dans la conscience de mon unité, est le moyen pour moi de me réaliser comme conscience.", PP 17-18.

¹³ *ibid.*

¹⁴ Merleau-Ponty utilizza l'espressione kantiana "arte celata nelle profondità dell'[anima] umana" senza citare il filosofo tedesco e sostituendo all'originario "anima" il termine "natura". Il luogo della *Critica della ragione pura* in cui viene enunciata questa formula è la parte dell'*Analitica trascendentale* dove Kant introduce la dottrina dello schematismo trascendentale per rendere conto della modalità con cui i concetti incontrano i dati provenienti dall'intuizione sensibile. Cfr.: "[...] a fondamento dei nostri concetti sensibili puri stanno non già immagini degli oggetti, bensì schemi. Nessuna immagine di un triangolo potrebbe mai essere adeguata al concetto di un triangolo in generale. Essa non potrebbe infatti raggiungere l'universalità del concetto [...]. Lo schema del triangolo non può mai esistere altrove se non

riferimento importantissimo perché Merleau-Ponty individua nell'attività dell'immaginazione, considerata però nella tematizzazione offerta da Kant nella *Critica del Giudizio*, ciò che permette di stabilire *de jure* il condizionamento estetico dell'attività categoriale. Kant suggerirebbe dunque la via per retrocedere l'atteggiamento concettuale da primato soggettivo a posizione predicativa di secondo grado rispetto alla condotta sregolata (sregolata se considerata sulla base della scala

nel pensiero, e indica una regola della sintesi della capacità di immaginazione, riguardo a figure pure nello spazio. Molto meno si può dire, che un oggetto dell'esperienza, o l'immagine di questo, raggiunga mai il concetto empirico: quest'ultimo, piuttosto, si riferisce sempre immediatamente allo schema della capacità di immaginazione, come ad una regola per la determinazione della nostra intuizione, conformemente ad un certo concetto universale. [...] Questo schematismo del nostro intelletto, a riguardo delle apparenze e della loro semplice forma, è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana: difficilmente impareremo mai dalla natura le vere scaltrezze di quest'arte, in modo da poterle presentare senza veli. Possiamo dire soltanto questo: l'immagine è un prodotto della facoltà empirica della capacità produttiva di immaginazione; lo schema di concetti sensibili (come quelli delle figure nello spazio) è un prodotto - e per così dire un monogramma - della capacità pura *a priori* di immaginazione.", I. Kant, *Critica della ragione pura*, tr.it. G. Colli, Adelphi, Milano, 2007, p. 221. Il termine "monogramma" compare in *Phénoménologie de la perception* all'interno del terzo capitolo della Prima parte, intitolato "La spatialité du corps et la psychologie classique". Esso è impiegato per caratterizzare la differente strutturazione del campo percettivo nel soggetto normale rispetto al soggetto malato. Mentre il primo polarizza il campo percettivo sulla base delle proprie intenzioni, che segnano il campo come un monogramma, il campo percettivo del soggetto malato manca completamente della plasticità che consente al soggetto normale di modulare a piacimento il proprio contesto o perlomeno di modificare a proprio favore e secondo le proprie intenzioni le informazioni da esso ricevute. Cfr.: "Chez le normal l'objet est « parlant » et significatif, l'arrangement des couleurs « veut dire » d'emblée quelque chose, tandis que chez le malade la signification doit être apportée d'ailleurs par un véritable acte d'interprétation. - Réciproquement, chez le normal les intentions du sujet se reflètent immédiatement dans le champ perceptif, le polarisent, ou le marquent de leur monogramme, ou enfin y font naître sans effort une onde significative. Chez le malade le champ perceptif a perdu cette plasticité.", PP 164-165. In una coeva conferenza sul cinema, intitolata "Le cinéma et la nouvelle psychologie", Merleau-Ponty riprende sia il rapporto tra immaginazione e intelletto, abbandonando però sia il tono concordistico della tesi, sia il termine "monogramma". Qui l'autore accentua il dominio dell'immaginazione sull'intelletto in campo artistico per rendere conto con il massimo vigore dello sforzo di creatività aconcettuale e dell'origine sensibile delle idee nella produzione di un'opera d'arte: "Kant dit avec profondeur que dans la connaissance l'imagination travaille au profit de l'entendement, tandis que dans l'art l'entendement travaille au profit de l'imagination. C'est-à-dire : l'idée ou les faits prosaïques ne sont là que pour donner au créateur l'occasion de leur chercher des emblèmes sensibles et d'en tracer le monogramme visible et sonore. Le sens du film est incorporé à son rythme comme le sens d'un geste est immédiatement lisible dans le geste, et le film ne veut rien dire que lui-même. L'idée est ici rendue à l'état naissant, elle émerge de la structure temporelle du film, comme dans un tableau de la coexistence de ses parties. C'est le bonheur de l'art de montrer comment quelque chose se met à signifier, non par allusion à des idées déjà formées et acquises, mais par l'arrangement temporel ou spatial des éléments. Un film signifie comme nous avons vu plus haut qu'une chose signifie : l'un et l'autre ne parlent pas à un entendement séparé, mais s'adressent à notre pouvoir de déchiffrer tacitement le monde ou les hommes et de coexister avec eux. Il est vrai que, dans l'ordinaire de la vie, nous perdons de vue cette valeur esthétique de la moindre chose perçue. Il est vrai aussi que jamais dans le réel la forme perçue n'est parfaite, il y a toujours du bougé, des bavures et comme un excès de matière.", SNS 73. Nel corso "Le concept de Nature" del 1956-1957, Merleau-Ponty scrive che "l'*Einbildung* kantienne, l'imagination productrice [...] joue un rôle positif dans l'organisation de notre expérience. C'est, pour Kant, ce par quoi un sens produit un «monogramme» de lui-même dans le sensible, ce qu'un sens marque dans le sensible.", N 66-67.

valoriale del concetto) della percezione sensibile. Nell'esperienza estetica del bello Merleau-Ponty vede l'esempio più illustre del fatto che l'immaginazione produttiva condizioni l'attività categoriale. In tale esperienza, il soggetto esperisce liberamente un accordo del sensibile e del concetto, accordo che si produce senza concetto. Il soggetto dismette così la postura di pensatore universale al centro di "un système d'objets rigoureusement liés" perché si scopre essere "une nature spontanément conforme à la loi de l'entendement"¹⁵. Ora, per Merleau-Ponty, il modello che Kant lascia scorgere, quello di uno spontaneo conformarsi alla legge dell'intelletto, dovrebbe essere esteso all'ambito gnoseologico nel suo complesso. Ciò consegue dall'aver respinto la priorità costitutiva della potenza tetica e dall'aver contro-proposto come *fatto primitivo* il rapporto vissuto tra il soggetto ed il mondo quale unità già da sempre là. Unità che, mostrandosi, *prescrive* alla conoscenza il testo su cui essa elabora, in modo derivato, le sue costruzioni. Trasferire al rapporto conoscitivo la spontaneità dell'unità dell'immaginazione e dell'intelletto, che si verifica nell'esperienza del bello, comporta la ridefinizione della stessa conoscenza. Essa va pensata come il dirigersi irresistibile della "conscience" verso il mondo, "un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède"¹⁶. Il riferimento alla coscienza induce a ritenere che l'auspicio di revisionare il processo conoscitivo vada di pari passo con l'applicazione della spontaneità tipica dell'immaginazione produttiva alla stessa coscienza fenomenologica. Come suggerisce Ettore Rocca, per Merleau-Ponty l'immaginazione della terza *Critica* costituirebbe non tanto una delle facoltà dell'anima, bensì il "fondo naturale del soggetto"¹⁷, ciò che seminalmente fonda l'attività categoriale, l'unità della coscienza e la possibilità della comunicazione intersoggettiva. Non si capirebbe altrimenti l'enigmatico enunciato di implicazione utilizzato da Merleau-Ponty:

Mais s'il y a une nature du sujet, alors l'art caché de l'imagination doit conditionner l'activité catégoriale, ce n'est plus seulement le jugement esthétique, mais encore la

¹⁵ *ibid.*

¹⁶ "Il s'agit de reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde, destinée à un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède, mais vers lequel elle ne cesse de se diriger, — et le monde comme cet individu préobjectif dont l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but.", PP 17-18.

¹⁷ E. Rocca, *L'essere e il giallo. Intorno a Merleau-Ponty*, Pratiche Editrice, Parma, 1993, p. 40.

connaissance qui repose sur lui, c'est lui qui fonde l'unité de la conscience et des consciences.¹⁸

Nell'esperienza del bello il soggetto è una *natura* che si gusta come spontaneamente conforme alla legalità dell'intelletto e non già come amministratrice del molteplice intellettualmente governato. Tale natura viene estesa da Merleau-Ponty alla soggettività *tout court*. Il fondo naturale dell'immaginazione deve condizionare l'intero impianto conoscitivo del soggetto, cioè l'attività categoriale, e, ancora più radicalmente, l'unità della coscienza che accompagna ogni rappresentazione, nonché l'intercomunicazione tra le coscienze. L'elemento qui più significativo è il legame di coimplicazione segnalato tra l'unità della coscienza e l'immaginazione produttiva, intesa come natura. Per concepire l'unità delle produzioni soggettive c'è bisogno di *immaginare* un fondo autonomo che, almeno in un'esperienza, è stato dimostrato avere una condotta indipendente dal regime dell'intelletto; un fondo a partire dal quale tutte quelle produzioni soggettive si ingenerano; un fondo detto *naturale* perché dentro la parola "natura" vanno inserite l'incarnazione del soggetto epistemologico in un corpo senziente, immaginante e pensante, la situazione storica, i desideri, le valutazioni, il paesaggio propri di quel soggetto, che pertanto solo in seconda istanza può essere considerato come puramente epistemologico. È per questa ragione che, sempre nell'*Avant-propos*, Merleau-Ponty riformula il *Cogito* in termini di eccettà del singolo rispetto alle proprie produzioni intellettuali e alla propria autocoscienza. In quelle pagine si legge che la riduzione fenomenologica, a lungo indagata da Husserl, non deve essere interpretata come un ritorno alla coscienza trascendentale, aperta sulla supposta trasparenza assoluta del mondo. Si ricadrebbe in una forma di idealismo, dove il mondo risulterebbe spogliato "de son opacité et de sa transcendance"¹⁹ e il problema della compresenza di me e dell'altro sullo sfondo comune del mondo coinciderebbe con un mero fenomeno di valore. L'*epoché* non va pertanto limitata alla tematizzazione dell'esperienza della coscienza, "pointe extrême de la réflexion", ma va proseguita scavando il suolo coscienziale così attento sino a rilevare l'evidenza che, precisamente nel momento in cui io esperisco la mia esistenza, mi accorgo di mancare "de cette

¹⁸ PP 17.

¹⁹ PP 12.

densité absolue qui me ferait sortir du temps et je découvre en moi une sorte de faiblesse interne qui m'empêche d'être absolument individu et m'expose au regard des autres comme un homme parmi les hommes ou au moins une conscience parmi les consciences"²⁰. È questa debolezza intima del *Cogito* ciò che rompe il soliloquio della coscienza riflessiva e la apre al mondo e all'alterità. Il *Cogito* va spalancato sull'esistenza: non è quest'ultima ad essere garantita dalla coscienza di esistere, ma è l'incarnazione del soggetto in una *natura*, cioè in una situazione mondana, a permettere che la coscienza si eserciti riprendendo razionalmente i fili intenzionali che polarizzano il contesto situazionale dove è collocata ed esiste²¹. Nel corso *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, Merleau-Ponty caratterizza questa "fragilità" del soggetto cogitante come una forma di disposizione non sostanziale ad accogliere tanto la presentazione di qualcosa o qualcuno, quanto quella di sé a sé. "Ego sum, ego existo", i termini con cui la *Meditatio Secunda* formula il *Cogito*, non vanno interpretati in senso empirico perché non è di un "io" empirico o di un "sono" ordinario che Descartes sta parlando. Essi vanno semmai intesi come parole-indizi, indici di una interrogazione che si rivolge al fondo dell'esistenza preriflessiva sul quale si sostiene la relazione speculare, e solo in quanto tale irriducibilmente valida, di dubbio e certezza. Tale interpretazione si basa su un brano delle *Secundæ Responsiones*, dove il dispositivo del dubbio e ciò che, con uno scarto semantico rilevante rispetto alla certezza, Descartes chiama "croyance", risultano simultanei. È significativo che Merleau-Ponty impieghi in modo sinonimico "certitude" e "croyance". Come vedremo nell'ultimo capitolo, ciò dipende dal fatto che la certezza epistemica raggiunta da Descartes mediante l'*epoché* metodica viene eguagliata all'evidenza che si produce abbandonandosi all'apertura veritativa della "foi". Limitiamoci ad evidenziare che, secondo Merleau-Ponty, tale simultaneità di dubbio e certezza consentirebbe a Descartes di disarticolare il paradigma dell'essere-oggetto e di scoprire una forma di coscienza pre-riflessiva. Il testo è il seguente:

[Tra le cose percepite chiaramente dall'intelletto] ce ne sono alcune tanto perspicue, e insieme, tanto semplici, che non possiamo mai pensarle senza credere che siano vere: ad esempio che io, mentre penso, esisto, che ciò che è accaduto una volta non sia accaduto, e

²⁰ PP 13.

²¹ *ibid.*

altre cose simili, a proposito delle quali è manifesto che una siffatta certezza si dà. Infatti, non possiamo dubitare di queste cose senza pensarle; ma non possiamo pensarle senza credere che siano vere, come si è assunto; dunque non possiamo dubitarne senza credere al tempo stesso che siano vere, ossia non possiamo mai dubitarne²².

Il fatto che Descartes ammetta che vi siano delle cose pensabili e, in quanto pensabili, non suscettibili di essere sottomesse al vaglio del dubbio, indica che dubbio e credenza non sono se non due modalità del medesimo essere: “douter est ici la manière de croire et croire la bonne manière de douter — On est par-delà doute et croyance”²³. L’ “ego sum” si colloca al di là del dubbio e della credenza perché costituisce il fondo esperienziale a partire dal quale la conoscenza dubitativa e ogni *cogitatio* riposano e si sviluppano. Dubbio, credenza, certezza, *cogitatio* derivano dall’esperienza che ciascuno di noi fa di essere inalienabili a sé stessi (“je suis inaliénable pour moi”²⁴). Questa esperienza è descritta dalla celebre formula “ego sum, ego existo” e va a formare quel “savoir pré-réflexif inné, i.e. que nous avons du seul fait que nous sommes”²⁵. Di questo sapere preriflessivo vi sarebbe traccia nell’incipit *Sextæ Responsiones*:

È vero, senz’altro, che *nessuno può esser certo di pensare, né di esistere, se non sa che cosa sia il pensiero, e che cosa sia l’esistenza*. Non che per questo si richieda una scienza riflessa o acquisita attraverso dimostrazione, e tanto meno una scienza di scienza riflessa per la quale qualcuno sappia di sapere e, di nuovo, di sapere di sapere e così all’infinito, quale non si può mai avere di cosa alcuna. Ma basta senz’altro che lo sappia attraverso quella conoscenza interna che precede sempre quella riflessa e che, relativamente al pensiero ed all’esistenza, è così innata in tutti gli uomini che, per quanto, forse, avvolti dai pregiudizi ed attenti più alle parole che al significato delle parole, possiamo fingere di non averla, non possiamo tuttavia non averla realmente. E così, quando qualcuno si accorge di pensare e che da qui segue che esiste, sebbene in precedenza non abbia forse mai ricercato che cosa sia il pensiero, né che cosa sia l’esistenza, non può tuttavia non conoscere abbastanza l’uno e l’altra per essere soddisfatto su questo punto²⁶.

Merleau-Ponty ricava da questo brano una duplice stratificazione. Da una parte c’è il livello dell’idealizzazione, cioè della conoscenza, riflessa, espressa e acquisita; dall’altra, vi è la fonte di senso di questo livello di idealizzazione, che è costituita dall’esperienza del pensiero esistente, “sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l’acquise”. Questo tipo di sapere preriflessivo definisce ciò che siamo. Anche

²² AT VII, 145-146 / trad. it. I, 873.

²³ NC 246.

²⁴ NC 249.

²⁵ NC 249.

²⁶ AT VII, 422 / trad. it. I, 1213.

se le idee delle *Meditationes* rispondono al regime della rappresentazione e si basano su una forma di astrazione del pensiero (pensiero di pensiero) o di astrazione del soggetto (l'io ridotto all'attività predicativa), la formula "ego sum, ego existo" descrive invece l'essere attuale e effettivo del pensiero, "la pensée existante"²⁷. In altri termini, Merleau-Ponty sta qui scomponendo il testo cartesiano alla luce di un obiettivo speculativo preciso: ritrovare, nelle formule del padre del pregiudizio oggettivo, la *vis* operante che sostiene la possibilità di formulare il primato del pregiudizio egologico sul mondo. Ritrovare, cioè, il fondo pre-riflessivo sul quale si stagliano idealizzazioni e *cogitationes*. Tale fondo pre-riflessivo altro non è se non l'esperienza che ciascuno di noi fa di esistere:

[...] quand il s'agit de moi, l'existence ne peut être simple négation de l'essence, j'existe avant de me savoir expressément. Je me sais implicitement? Oui - mais, cela veut dire: il y a en moi *semina* de l'idée de moi, *cogitatio* opérante qui a la *vis nativa* de se concevoir elle-même, de réaliser une réflexion qui [non è] retour à soi constituant. [...] La *Cogitatio* ou *natura cogitans* est mon essence, mais une essence active, une essence qui me destine, dispose à penser. [...] Cette proposition: *je suis, j'existe* est nécessairement vraie [...]. Sa vérité d'énoncé vient de ce que l'existence pré-réflexive soutient et porte tout énoncé. [...] La nature intellectuelle ou nature pensante dégagée réflexivement est l'être, par représentation ou objectif, de mon être primordial, de cette pensée existante qui n'est pensée que parce qu'elle est moi et que je la suis, qu'elle est mienne²⁸.

Almeno due sono gli elementi da mettere in luce in questa interpretazione della lettera cartesiana. In primo luogo, il riconoscimento che l'essenza operante del soggetto va insediata sul piano dell'esistenza. Merleau-Ponty sta riproducendo, qui, la medesima formula proposta nell'*Avant-propos* di *Phénoménologie de la perception*: l'essenza di ogni essere cogitante è costituita dalla sua esistenza in quanto disposizione a..., progettualità, apertura sul mondo e sull'alterità in senso lato. La fenomenologia era, infatti, definita come lo studio delle essenze ricollocate nell'esistenza, cioè dell'uomo e del mondo a partire dalla loro fatticità. Anche qui l'esistenza fattuale costituisce lo sfondo della produzione di idealità, il seme di ogni ideazione. In secondo luogo, ciò che annuncia la scoperta dell'esistenza pre-riflessiva come condizione di ogni possibile

²⁷ NC 249.

²⁸ NC 250-251. I corsivi sono nel testo.

cogitatio, è l'avvento contingente, ma sempre razionalizzabile, di un *aliquid*, di quel "qualche chose" di cui avevamo parlato nel primo capitolo:

Ego sum, ego existo - [...] ce qui est constaté: [...] fonction primordiale, égale dans la dénégation et dans l'évidence de fait: le il *m'apparaît* que... Il y a apparition de quelque chose à moi (ce qui implique: je *m'apparais*, je me suis caché à moi, être soi, c'est cette non-dissimulation).²⁹

La *vis* operante dispiega la sua attività e il suo sapere innato su qualche cosa che la soggettività, in quanto apertura, disposizione, progetto, accoglie in sé. Si potrebbe anche dire che un *aliquid* erompe nel Cogito attraverso le sue fessure interne dato che, come abbiamo visto, esso è caratterizzato da una intrinseca debolezza, che lo rende accessibile alle incursioni da parte dell'alterità in senso lato. Presentandosi, questo "qualche cosa" sollecita il soggetto e lo induce non soltanto a sviluppare una percezione, ma anche ad appercepire se stesso. Il contatto con qualcosa che oppone resistenza è, in definitiva, ciò che rivela l'io nella sua primordiale pre-riflessività³⁰.

²⁹ NC 245.

³⁰L'interpretazione del *Cogito* come doppiamente stratificato in percezione corporea e appercezione è di origine biraniana. Cfr. M. de Biran, *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, in *Id.*, *Oeuvres de Maine de Biran*, a cura di P. Tisserand, tomo XI, PUF, Paris, 1939, pp. 81-146. L'unità del fatto primitivo non indica il primato di un termine unico, il soggetto logico o sostanziale, ma la relazione duale tra la volontà e il "corps propre", termini interni all'unità della coscienza. La volontà, che è il fondamento dell'autocoscienza, è intesa come una "force hyperorganique" soprasensibile, non sottomessa alle leggi di necessità naturale in quanto autodeterminantesi secondo la libertà. Il corpo è, invece, il termine di applicazione dell'*effort* della volontà, ma non si pone come un puro oggetto esteriore di fronte alla coscienza epistemologica in quanto si dà immediatamente con essa. Cfr. I. Malaguti, *Maine de Biran lettore di Kant. La soggettività come effort*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 61, n. 4, supplemento: *Momenti della ricezione di Kant nell'Ottocento*, 2006, pp. 53-61; G. Petri, *Teoria della coscienza e fondazione del sapere. Un confronto tra la Wissenschaftslehre di J.G. Fichte et La science de l'homme di Maine de Biran*, tesi di dottorato. Per un'analisi fenomenologica della dottrina biraniana: M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 2011; G. Jean, *Force et temps. Essai sur le "vitalisme phénoménologique de Michel Henry*, Hermann, Paris, 2015; B. Baertschi, *L'idéologie subjective de Maine de Biran et la phénoménologie*, in *Revue de théologie et philosophie*, n. 113, 1981, pp.109-122; J. Duchêne, *Merleau-Ponty lecteur de Biran: à propos du corps propre*, in *Revue philosophique de Louvain*, 2005, pp. 42-64; C. Da Silva-Charrak, *Merleau-Ponty: le corps et le sens*, PUF, Paris, 2015.

§1.2 I giudizi naturali. Dalla geometria naturale di Descartes al *Panthéon* di Sartre.

Abbiamo visto che in *Phénoménologie de la perception* l'immaginazione produttiva kantiana diviene per il filosofo francese il fondo *naturale* del soggetto e che in *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* la *natura cogitans* è fatta coincidere con un tipo particolare di pensiero, il pensiero esistente. Tra gli anni Quaranta e gli anni Sessanta assistiamo pertanto allo strutturarsi di una relazione a doppio filo tra il tema dell'immaginazione, quello della natura ed il problema dei rapporti tra pensiero ed esistenza. Uno dei *loci* nei quali queste questioni interagiscono in modo lampante è la quarta lezione tenuta da Merleau-Ponty all'interno del corso *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, nel biennio 1947-1948. Pur non costituendo tematicamente una novità nella meditazione di Merleau-Ponty, i problemi ivi considerati sono messi in fila e coordinati tra loro con straordinaria lucidità e trasparenza. In questa sede, Merleau-Ponty riprende la consueta disamina della *Dioptrique* concentrandosi sul *Sixième Discours*, dove Descartes risolve il problema della percezione della profondità ammettendo l'operatività di un "jugement enveloppé"³¹, cioè di un ragionamento che rivela nell'uomo la disposizione a decifrare la distanza di un oggetto sulla base di una "géométrie naturelle", che fa sì che tale distanza venga apprezzata mediante una dinamica percettiva perlopiù inconsapevole. Il processo visivo di un oggetto a distanza non è assimilabile ad un ragionamento geometrico esatto (infatti Descartes dice analogicamente che tale visione avviene "comme par une Géométrie naturelle") perché sarebbe assurdo supporre che tutti gli uomini possiedano l'insieme delle conoscenze matematiche necessarie a calcolare con precisione la distanza dall'oggetto (la linea di intervallo tra gli occhi, ciascuno dei quali contiene un'immagine dell'oggetto, e gli angoli che si formano tra la linea dell'intervallo e gli assi ottici che si protendono verso l'oggetto). Con "géométrie naturelle" Descartes intende, invece, la produzione nel soggetto senziente di una idea di distanza che avviene immediatamente, non appena gli occhi convergono su di un

³¹ UAC 27.

oggetto posto ad un certo intervallo. Elisa Angelini, seguendo in questo senso Ferdinand Alquié e Jean-Luc Marion, ha dimostrato che una lettura di stampo intellettualistico della dottrina della percezione della distanza di Descartes risulta insostenibile se commisurata alla lettera dei testi. Riferendosi al triangolo distanziometrico utilizzato da Kepler nei *Paralipomena ad Vitellionem* come modello geometrico per il calcolo della distanza, la studiosa spiega come in Descartes tale dispositivo subisca un processo di vera e propria fisiologizzazione. Nella *Diottrica*, il triangolo di Kepler diviene “una modalità percettiva sensibile” perché “la triangolazione viene riferita direttamente all’apparato visivo e coinvolge la posizione degli occhi, la tensione muscolare, la convergenza degli assi oculari.”³². Ecco perché la geometria naturale di Descartes non produce alcuna riflessione geometrica in senso stretto. Vi è peraltro un’ulteriore ragione a sostegno di questa interpretazione. La geometria naturale va collocata dal lato della sensibilità piuttosto che da quello dell’attività noetica. Se è vero che Descartes parla di un’azione del pensiero, come messo in luce da Merleau-Ponty, il tipo di ragionamento di cui qui si tratta non è una deduzione matematica, ma coinvolge la natura corporea dell’immaginazione. Descartes infatti scrive: “une action de la pensée, qui, n’étant qu’une imagination toute simple, ne laisse point d’envelopper en soi un raisonnement tout semblable à celui que font les arpenteurs, lorsque, par le moyen de deux différentes stations, ils mesurent les lieux inaccessibles.”³³. Pertanto, se ci attenessimo ad una lettura prettamente filologica, l’esposizione che Merleau-Ponty dà della geometria naturale potrebbe risultare scorretta. Egli infatti scrive: “Descartes, dans le «Discours VI» de sa *Dioptrique*, interprète la perception de la profondeur dans un esprit intellectueliste”³⁴. Tuttavia ciò che Merleau-Ponty vede nella geometria naturale non è la matematizzazione della percezione, com’è il caso, ad esempio, dell’interpretazione intellettualistica di Nancy Maull³⁵, ma un’erronea impostazione del problema: per spiegare il procedimento visivo della distanza Descartes non farebbe che considerare “le

³² E. Angelini, *Le idee e le cose, op.cit.*, p. 96. Per una ricostruzione delle teorie della visione prima di Descartes, si veda D. C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, University Press of Chicago, Chicago, 1976.

³³ AT VI, 138.

³⁴ UAC 26.

³⁵ N. Maull, *Cartesian Optics and The Geometrization of Nature*, in *The Review of Metaphysics*, Vol. 32, n.2, 1978, pp. 253-273.

sujet percevant en se plaçant en dehors de lui: attitude de savant, et non attitude du sujet.”³⁶. Anche quando nelle *Meditationes* Descartes cambia punto di vista sul problema della visione, dismettendo la postura dell’osservatore esterno per adottare quella dell’“homme faisant l’expérience de la perception”³⁷, la geometria naturale viene fatta coincidere con un vero e proprio ragionamento che l’anima produce da sé. Si badi che qui Merleau-Ponty sta forzando i termini del discorso allo scopo di far risaltare per contrasto la soluzione che Malebranche fornisce al problema della percezione della distanza: i “giudizi naturali”. Genealogicamente essi derivano dalla strutturazione cartesiana del processo percettivo, ma al contempo ne rappresentano una forma (precaria, oscillante) di superamento. Per Merleau-Ponty questa opzione teorica consente infatti a Malebranche di mediare tra il primato della produzione auto-cosciente (il per sé) ed il mutismo del sensibile (l’in sé), ciò che non risulta possibile a Descartes, il quale, come abbiamo visto nel primo capitolo, deve ricorrere ad un uso figurativo-simbolico dell’immaginazione per rompere la prigionia dell’intelletto, separato dal mondo sensibile. Ora, per Merleau-Ponty la dottrina dei giudizi naturali di Malebranche è scevra da questo tipo di intellettualismo. Il problema di Malebranche è che nella percezione visiva c’è più di quanto effettivamente vediamo. Ma ciò, ovviamente, non nel senso della filosofia di Merleau-Ponty che vede nella percezione un eccesso di sapere corporeo, un *soubassement* immaginario, un’apertura sempre rinnovabile sul mondo. Per Malebranche, ciò che si vede a distanza è immediatamente oggetto di un primo giudizio, che riconosce nel sensibile una grandezza determinata la cui distanza è compresa in una sensazione composta e dipendente dal sistema percettivo del soggetto; segue poi un secondo giudizio, di tipo causale, che si occupa di ricondurre la percezione della distanza alla sua causa. Mentre il primo giudizio, il giudizio naturale della distanza, ha una sua legittimità perché è identificato con la sensazione, il secondo giudizio è ingiustificato perché la causa che suscita il giudizio naturale di distanza non pertiene alla mente, ma a Dio. Merleau-Ponty riassume questo problema malebranchiano formulando la seguente domanda: “Comment puis-je avoir conscience des résultats d’une opération intellectuelle qui se passe en dehors de moi?”. La

³⁶ UAC 27; 51.

³⁷ UAC 27.

coscienza malebranchiana è eminentemente una coscienza di sentimento, dal momento che non viene più riconosciuta in quanto sede del primato gnoseologico, ma di quel peculiare sentimento interiore che si limita a riconoscere che una cosa è, senza tuttavia essere capace di averne una conoscenza (“Rien n’est plus sûre que le sentiment intérieur pour prouver qu’une chose est, mais il ne sert à rien pour faire connaître ce que c’est.”³⁸). Perciò la certezza epistemica è rinviata all’intervento divino, il quale garantisce la validità dell’impianto conoscitivo umano. Le idee che si presentano al soggetto non sono suoi prodotti, ma sono collocate in lui proprio da Dio, loro fondamento non coglibile intellettualmente, dal momento che è esclusa la possibilità, per un essere dotato di tale universalità, di venire compreso mediante un essere particolare come l’idea. Ne risulta che la percezione della distanza è, sì, una forma di giudizio, ma un giudizio naturale che Dio instilla in noi. Non si pone più il problema di giustificare la percezione di un sensibile esterno dal punto di vista della teticità della coscienza proprio perché Malebranche ricorre alla sovrastruttura teologica³⁹. Con tutti i suoi limiti, l’espedito dottrinario messo in campo da Malebranche costituisce, per Merleau-Ponty, un tentativo di sganciarsi dal modello cartesiano della riduzione dell’esperienza ad opera dell’intelletto e dei suoi giudizi. Per quanto riguarda quest’ultimo paradigma, sovrapponendo l’analisi cartesiana del pezzo di cera, che, “en tant que quantité immuable d’étendue, n’a de sens que pour l’esprit”, a quella che Alain fornisce del cubo⁴⁰, “«le cube est jugé» puisque la définition même du cube n’a d’existence que pour la pensée: le cube n’est jamais vu comme cube”⁴¹, Merleau-Ponty ricava che in entrambi i casi la percezione coincide con un’attività predicativa. Sia per Descartes che per Alain, l’intero procedimento percettivo viene fatto discendere da una “puissance posante”, l’unica in grado di rendere conto della totalità degli aspetti di un’esperienza che, presa

³⁸ Malebranche, *Réponses à Arnauld*, t.1, pp. 273-274; cit. in UAC 18.

³⁹ Per una presentazione chiara della questione dei giudizi naturali in Malebranche rinviamo al medesimo articolo studiato da Merleau-Ponty per la preparazione della lezione considerata: E. Bréhier, “Les « jugements naturels » chez Malebranche”, in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, T. 125, mars-avril 1938, pp. 142-150. Si tratta di un contributo prezioso perché Bréhier mostra come con la dottrina dei giudizi naturali Malebranche tenti di concepire un *mélange* di sensazione e atti intellettuali. Cfr.: “Les [...] jugements naturels ne sont donc ni de pures sensations, quoi que dise Malebranche, ni des actes intellectuels; ils sont un mélange de deux, et ils réalisent cette sorte d’hybride entre la sensation et l’entendement qui est ce qu’il peut y avoir de plus inattendu chez Malebranche.”, p. 149.

⁴⁰ Alain, *Eléments de philosophie*, Gallimard, Paris, 1973, cap. I.

⁴¹ UAC 27.

nel suo darsi naturale, non sarebbe che prospettica e parziale. Ciò significa che ogni percezione, inclusa quella della distanza, viene ricondotta al “geometrico” che la giustifica teoricamente. In altri termini, la prospettiva (sottesa al triangolo distanziometrico) è tutta risolta nella costruzione dell’oggetto e dell’universo. Ancora una volta, siamo all’altezza del pregiudizio del mondo oggettivo.

Questa posizione è anche quella di Sartre. Tutta la difficoltà della teoria sartriana della coscienza e della correlata dottrina dell’immaginario risiede sull’incapacità, una volta postulata una coscienza pura, di rendere conto dell’effettivo “engagement” corporeo di questa coscienza nel mondo sensibile. Nell’equazione che Sartre costruisce per definire il processo immaginativo, questo “engagement” rappresenta l’incognita mancante. L’equazione risulterà pertanto irrimediabilmente idealistica. Nel ragionamento di Merleau-Ponty, Sartre farebbe riferimento al piano della materialità iletica senza però considerare, nel processo di presentificazione dell’immagine, l’organizzazione corporea, il *situs* del corpo. Sullo sfondo: la coscienza definita da una perfetta coincidenza di sé con sé che la rende leggera, traslucida, vuota. Nella dinamica immaginativa, tale coscienza vuota e immateriale ha però a che fare con una materialità iletica. Quando intenziono immaginativamente il Panthéon, secondo Sartre, l’immagine del Panthéon me lo restituisce in uno stato di paradossale presenza-assenza. La presenza immaginaria dell’edificio parigino non è altro che la sua assenza⁴². Ciò rende impossibile, per l’immagine, d’essere osservata, come invece succede per ogni presentazione percettiva in carne e ossa. Mentre il mondo dell’esperienza percettiva è il reame dell’inesauribilità esplorativa perché in esso le cose appaiono promettendo una completezza osservativa che non sarà mai soddisfatta, l’immaginario si configura come una dimensione di estremo impoverimento proprio perché non consente alcuna osservazione e dunque non fornisce alcun appiglio al processo di apprendimento. L’immagine, fatta di assenze non osservabili, dischiude poi un meccanismo analogico. La materia di un quadro viene investita da una intenzionalità immaginante che la trasforma in un *analogon* dell’oggetto intenzionato, il quale permane assente⁴³.

⁴² “[il Panthéon] existe ailleurs et il se donne précisément comme existant ailleurs : ce qui est présent, en quelque sorte, c’est son absence”, J.-P. Sartre, *L’imagination*, PUF, Paris, 1994. p. 172.

⁴³ “Tant que je considère ainsi le tableau, c’est-à-dire tant que je me contente de le percevoir sans plus, le personnage n’apparaîtra pas. Il ne le fera que si la conscience change d’attitude et se fait conscience

Insomma, mediante l'istanza analogica, l'oggetto intenzionato è presente "par procuration"⁴⁴. Ora, al concetto di *analogon* è sottesa l'idea che la mediazione funzioni perché sussiste un rapporto d'efficacia tra l'oggetto intenzionato e il dispositivo mediano, il tutto ricompreso entro l'attività costituente dell'intenzionalità formale della *morphé*. Ma, dice Merleau-Ponty:

Quand j'imagine, il n'y a pas seulement devant moi un analogon de l'être absent: l'être absent me paraît mystérieusement présent, présent d'une quasi-présence magique. Comment puis-je me donner cette quasi-présence? Je l'évoque, comme on évoque l'esprit des morts. La conscience, ici, se prend à son jeu. Il y a entre elle et l'image un rapport de complicité, de fascination. Mais si ma conscience est fascinée, il y a donc un rapport secret entre elle et sa *hylé*. Ce problème nous conduit ainsi au-delà de l'idéalisme.⁴⁵

Il rapporto tra la coscienza e la presenza dell'oggetto assente è definito da Sartre stesso in termini di magia, di fascinazione. Se il mistero dell'immaginario risiede nella relazione magica tra la coscienza immaginante e l'oggetto intenzionato, per Merleau-Ponty ciò significa che non ha più senso concepire una distinzione netta tra la materia dell'immaginato e la forma che la coscienza in postura intenzionale applica ad esso. È il rapporto tra la coscienza e la materia ciò che nella contemplazione immaginaria costituisce la fascinazione attiva. Il senso dell'articolazione immaginativa risiede in questo legame segreto tra la coscienza e l'immagine. Esso è immanente al rapporto di fascinazione e non già distribuito alla materia inerte da una coscienza formale, innalzata a coscienza costituente. L'accostamento del problema cartesiano della percezione della distanza e quello sartriano della dinamica immaginaria è legittimato dal fatto che ambedue testimoniano l'insostenibilità del postulato idealista del "per sé" distinto dall' "in sé". Bisogna invece ricercare una "connivence entre le pour soi et l'en soi"⁴⁶, proprio come è necessario pensare l'immaginario a partire dalla

imagineante. A ce moment-là, it travers les touches matérielles du tableau, l'objet absent, en l'occurrence le personnage, apparaît. Le tableau devient analogon. L'acteur de théâtre fournit un autre exemple de la même transformation: l'acteur qui joue Hamlet se sert de son corps comme analogon du personnage imaginaire inventé par Shakespeare. [...]. Imaginer un ami, ce n'est pas se le représenter de façon purement intellectuelle, c'est le viser à travers les affects qui me lient à lui et les mouvements qui caractérisent mon attitude face à lui.", F. Colonna, *Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire*, in *Chiasmi international* n.5, 2003, pp. 111-144, p. 119.

⁴⁴ J.-P. Sartre, *L'imagination*, *op.cit.*, pp. 164.

⁴⁵ UAC 29.

⁴⁶ UAC 30.

fascinazione della coscienza e della materia. La soluzione proposta da Merleau-Ponty è di “revenir à la perception elle-même, prendre la conscience déjà à l’oeuvre, déjà située”⁴⁷. Del resto, già in un precoce testo del 1936, nel quale recensisce *L’Imagination* di Sartre, Merleau-Ponty rileva che uno dei possibili nodi problematici dell’impianto sartriano è costituito dai rapporti tra forma e materia. L’amico avrebbe, infatti, costruito la propria lettura dell’immaginazione di contro alle analisi psicologiche classiche della nozione di immagine, accusate — a ragione, secondo Merleau-Ponty — di produrre una coscientizzazione della dinamica immaginativa sulla base del primato intellettualistico della forma sulla materia. Ma, rileva in ultima battuta Merleau-Ponty, “on peut trouver que Sartre juge sévèrement la distinction de matière et forme dans l’image, quand il la trouve chez certains psychologues, et accorde trop vite à Husserl sa distinction de *hylé* et de *morphé*”⁴⁸. Inoltre, la critica rivolta da Sartre alla dottrina bergsoniana dell’immagine in *Matière et mémoire* potrebbe cadere se si osserva che “en représentant le monde comme un ensemble d’« images », Bergson a voulu suggérer que la « chose » ne devait être ni résolue en « états de conscience » ni cherchée au-delà de ce que nous voyons, dans une réalité substantielle”⁴⁹. Certo, vi sono almeno due punti legittimi nelle osservazioni sartriane: Bergson 1) non ha disambiguato la nozione di soggetto, facendo talvolta presentire la necessità di “déduire la conscience”⁵⁰, talvolta accordando un potere sostanzialistico alle cose-immagini, 2) né formulato una corretta dottrina della memoria perché si sarebbe limitato a registrare la condotta virtuale di certi supposti ricordi immemoriali. Cionondimeno, Merleau-Ponty si spinge a suggerire che, fondando la realtà del mondo sulla qualità immaginaria delle cose (il mondo come insieme di immagini), Bergson si è strepitosamente avvicinato al concetto husserliano di noema⁵¹. Come vedremo, nell’ultimo periodo della produzione di Merleau-Ponty questa considerazione apparentemente cursoria ritornerà, in termini modificati⁵², nel recupero

⁴⁷ UAC 28.

⁴⁸ PARCOURS 1 53-54.

⁴⁹ PARCOURS 1 53.

⁵⁰ PARCOURS 1 46.

⁵¹ *ibid.*

⁵² Merleau-Ponty non parlerà più di un “*pressentiment du noema* de Husserl” nella dottrina bergsoniana, ma ne adotterà la metamorfosi immaginativa applicata ai sensibili e, soprattutto, l’idea che, nella virtualità della memoria, nulla passi e tutto si mantenga. Tratteremo di questo recupero nel capitolo terzo.

della teoria bergsoniana della simultaneità. Già qui, comunque, Merleau-Ponty intuisce di dover accordare un peso teorico assoluto a quella enigmatica condotta delle cose che fa sì che esse si presentino ritraendosi sempre in un manto di invisibilità, di celatezza immaginaria.

La dottrina dell'immaginario di Sartre non è poi così distante dalla ricostruzione della visione che fornisce Descartes. In entrambi i casi, secondo Merleau-Ponty, viene attribuita una funzione costituente al soggetto epistemologico, del quale però si oblitera la posizione all'interno della dinamica percettiva e di quella immaginativa. Il nodo della questione non è tanto rimarcare la diversità, dal punto di vista intenzionale, tra l'esperienza percettiva e l'esperienza immaginativa. Merleau-Ponty è, in questa sede⁵³, d'accordo con la prospettiva fenomenologicamente ortodossa di Sartre, che nelle due esperienze rileva una differente presentazione dell'oggetto. Il punto è semmai che, escludendo dal discorso la collocazione esistenziale del soggetto e rinviando al potere formale del giudizio l'onere di imporre una "forma" alla materia dell'immaginario, Sartre non è in grado di distinguere tra loro la "conscience imageante" e la "conscience jugeante". Ciò significa che Sartre ripropone l'opposizione intellettualistica dell'in sé e del per sé e postula, come Descartes e Alain, un "pensée non située qui se trouverait au-delà du perçu"⁵⁴. Non deve ingannare l'ambiguità con cui Merleau-Ponty, all'interno di un *détour* sulla dottrina dell'immaginario, passa continuamente dalla dimensione dell'immagine a quella del percetto. Ciò che gli interessa è precisamente l'elemento di fascinazione che è comune all'ostensione dell'immagine e del "perçu". Si tratta, cioè, del rapporto di complicità tra il noema e l'atto noetico, riconoscendo il quale si è costretti a concepire la coscienza non più in posizione costituente, ma in quanto colpita, aggredita, irretita da un essere che, emergendo come "qualche cosa", impone al soggetto la propria presenza o, se si considera la coscienza in quanto vita nell'immaginario, quasi-presenza. Pertanto, il problema dell'immaginario si intreccia alla questione della percezione, fenomenologicamente individuata a partire dal riconoscimento che qualsiasi tipo di strutturazione percettiva si fonda e va dunque soppesata, in sede di

⁵³ Vedremo nel terzo e quarto capitolo come Merleau-Ponty finisca per rifiutare *in toto* la dottrina sartriana.

⁵⁴ UAC 28.

esplicitazione, relativamente alla situazione del corpo percipiente. A sua volta, la situazione del corpo proprio, il suo luogo o *situs*, definisce il basamento ad un tempo estetico e progettuale su cui si innalza il *Cogito*, considerato come “pensée esistente”.

Non siamo ancora all'altezza di un ripensamento dei rapporti tra immaginario e reale che consenta di conferire al primo una vera e propria autonomia ontologica. Cionondimeno, grazie al confronto con l'idea della geometria naturale di Descartes, che postula il primato della teticità nell'esperienza percettiva; grazie alla previa estensione ontologica dell'immaginazione produttiva da facoltà a fondo naturale del soggetto, che sconfessa il monopolio legislativo dell'intelletto e dell'attività categoriale; e grazie al raffronto critico con la dottrina sartriana dell'immaginario, sul finire degli anni Quaranta Merleau-Ponty intuisce la necessità di prescindere dalle distinzioni canoniche tra immaginario e reale per mettere a tema il rapporto di fascinazione cui è sottoposta la coscienza nel corso delle due esperienze. Come vedremo nel prossimo capitolo, questo interesse per la questione dei rapporti tra immaginario e reale trova il suo naturale sviluppo nell'attenzione, rivolta da Merleau-Ponty, all'istanza psicoanalitica. Prima di richiamare l'esame merleau-pontyano dei contributi offerti dalla psicoanalisi, occorre soffermarsi sulla relazione tra immaginazione e intenzionalità corporea in *Phénoménologie de la perception*. La critica, che Merleau-Ponty rivolge a Descartes e a Sartre, di decifrare l'enigma della percezione prescindendo dal posizionamento esistenziale del soggetto trova, infatti, una sua giustificazione teoretica in una peculiare lettura dello schematismo kantiano, che interpreta gli schemi alla luce del primato della corporeità motoria. Il portato più rilevante di questa “perversione” della dottrina kantiana è una teoria dell'ideazione che riconduce il lavoro dell'intelletto ad una genesi sensibile nella sfera della pre-riflessività. Nel corso degli anni Cinquanta, la medesima dimensione ante-predicativa guiderà Merleau-Ponty nella riflessione psicoanalitica. Questa viene affrontata avendo preliminarmente rifiutato la logica intellettualistica nello studio dell'immaginario e nello studio genetico dei processi ideativi. In definitiva, nel pensiero di Merleau-Ponty, rimane sempre costante la scoperta, resa possibile da una “rêverie” ermeneutica sull'immaginazione produttiva kantiana, di un fondo primordiale del soggetto.

§2 Il caso della somma degli angoli interni di un triangolo: tra immaginazione e intenzionalità corporea

Nel capitolo di *Phénoménologie de la perception*, intitolato “Le Cogito”, Merleau-Ponty utilizza una lettura molto particolare dello schematismo kantiano. Analizzando il modo con cui il soggetto acquisisce una conoscenza geometrica come quella della somma degli angoli interni di un triangolo, interpreta lo schematismo in termini di schematismo motore e riconduce l’attività dell’immaginazione produttiva al cuore dell’intenzionalità corporea.

Per Merleau-Ponty, la conoscenza del triangolo non si dà attraverso la messa al lavoro del nostro apparato concettuale perché nessuna costruzione logica della definizione di un triangolo potrà mai equivalere “en fécondité [alla] vision de la figure et [non potrà mai permetterci], par une série d'opérations formelles, d'atteindre à des conclusions qui n'auraient pas d'abord été établies à l'aide de l'intuition”⁵⁵. Sono dunque gli atti intuitivi della costruzione che ci forniscono una prima conoscenza geometrica. Scopriamo immediatamente che per Merleau-Ponty la nozione di intuizione è collegata a doppio filo tanto con la pratica concreta, dunque con la progettualità inventiva, quanto con il reame dell’immaginario. Infatti, per scoprire che la somma degli angoli interni è equivalente a 180 gradi, dobbiamo, ed è sufficiente farlo una volta sola, considerare un triangolo “dessiné sur le papier, sur le tableau ou dans l'*imaginaire*, sa physionomie, l'arrangement concret de ses lignes, sa Gestalt”⁵⁶. Dato questo triangolo, ci basterà poi far intervenire una retta parallela ad uno dei suoi angoli ed osservare che, per ricavare la somma degli angoli interni, è sufficiente ricorrere ad una delle proprietà delle rette parallele. Tuttavia, per conoscere la somma degli angoli interni il solo dispiegamento di un atto intuitivo non basta. Se, per esempio, disegno casualmente delle linee sulla pagina, da ciò non risulterà alcuna dimostrazione. È necessario invece che l’atto costruttivo sia sotteso da una particolare intenzione, quella di costruire una figura che mostri l’insieme delle proprietà condivise da tutti i triangoli possibili. Si dovrà pertanto

⁵⁵ PP 445.

⁵⁶ PP 445. Il corsivo è nostro.

costruire una figura che sia al contempo sensibile — si procede innanzitutto disegnando o *immaginando* una figura — e generale, una figura che mostri cioè le proprietà comuni alla famiglia dei triangoli nel suo complesso. Per designare il tipo di atto intuitivo dotato di tale generalità, Merleau-Ponty ricorre alla dottrina dell'immaginazione kantiana. Egli afferma esplicitamente che si tratta di un “acte de l'imagination productrice”⁵⁷. Tale riferimento all'immaginazione kantiana, contestualmente all'esigenza di produrre una figura che afferisce al dominio della sensibilità possedendo al contempo un quoziente epistemico, induce a supporre che Merleau-Ponty stia in qualche modo cercando di utilizzare, nella propria filosofia, la capacità di tenere assieme sensibilità e concetto che Kant attribuisce allo schema. Per fare ciò, Merleau-Ponty deve preliminarmente compiere un *détour* intorno alla collocazione motoria del corpo nella percezione. Il tipo di atto intuitivo che determina la costruzione geometrica rinvia segnatamente alla condizione spazio-localizzata del nostro corpo:

De même que la localisation des objets dans l'espace, selon Kant lui-même, n'est pas une opération spirituelle seulement et qu'elle utilise la motricité du corps, le mouvement disposant les sensations au point de sa trajectoire où il se trouve quand elles se produisent, de même le géomètre, qui étudie en somme les lois objectives de la localisation, ne connaît les relations qui l'intéressent qu'en les décrivant au moins virtuellement avec son corps. Le sujet de la géométrie est un sujet moteur. Cela signifie d'abord que notre corps n'est pas un objet, ni son mouvement un simple déplacement dans l'espace objectif, sans quoi le problème ne serait que déplacé, et le mouvement du corps propre n'apporterait aucun éclaircissement au problème de la localisation des choses, puisqu'il en serait une lui-même. Il faut qu'il y ait, comme Kant l'admettait, un « mouvement générateur de l'espace » qui est notre mouvement intentionnel.⁵⁸

In questo passo la lettura di Kant è mediata dall'interpretazione dello schematismo elaborata da un neokantiano francese della generazione immediatamente precedente a quella di Merleau-Ponty, Pierre Lachière-Rey⁵⁹. Nell'articolo “Utilisation

⁵⁷ PP 446.

⁵⁸ PP 446-447. La citazione sul “mouvement générateur de l'espace” proviene da P. Lachière-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, in *Recherches philosophiques*, 1933-1934, p. 132.

⁵⁹ L'unico contributo che, a nostra conoscenza, indaga il rapporto tra Merleau-Ponty e Lachière-Rey alla luce dello schematismo kantiano è l'articolo di S. Matherne, *Kantian Themes in Merleau-Ponty's Theory of Perception*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 98 (2), 2016, pp. 193-230. Matherne basa la sua interpretazione di Lachière-Rey fonte della lettura merleau-pontyana di Kant su due articoli che il neokantiano dedica allo schematismo e che sono effettivamente citati da Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception (Réflexions sur l'activité spirituelle constituante)*, in *Recherches philosophiques*, 1933-1934, pp. 125-147, e *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception*, in *Les Études Philosophiques*, 11 Année, No. 3/4, 1938, pp. 30-34.). Per una

possible du schématisation kantien pour une théorie de la perception”, Lachière-Rey afferma che per Kant il darsi di un’esperienza percettiva non può dipendere esclusivamente dalla capacità dell’intelletto di produrre concetti e giudizi. Certamente, concetti e giudizi costituiscono gli strumenti con cui l’intelletto si dirige verso il mondo. Ma, affinché si rivolga al mondo in siffatto modo, è indispensabile che l’intelletto sia, per così dire, sostenuto da un orientamento intuitivo attraverso schemi e immaginazione. Concetti, da una parte, e schemi dall’altra vengono definiti con il termine fenomenologico di “intenzioni” perché essi sono appunto le modalità con le quali il soggetto si volge al reale. Concetti e schemi costituiscono allora due tipi distinti di intenzione: i primi implicano una intenzione intellettuale, mentre i secondi sottendono una intenzione intuitiva. Come affermato in un altro articolo, “Réflexions sur l’activité spirituelle constituante”, le intenzioni intuitive hanno il compito di orientarci verso l’incarnazione di oggetti ideali, ovvero verso l’apparenza sensibile del concetto. Ma, affinché si produca un’esperienza percettiva, la cooperazione delle due intenzioni non è tuttavia sufficiente. Manca ancora il passaggio che assicuri la realizzazione concreta, reale, *nel mondo*, delle intenzioni intuitive implicate nello schema. Il luogo che garantisce la realizzazione dello schema è individuato da Lachière-Rey nell’attività motoria del corpo. Senza la motricità corporea, infatti, lo schema si limiterebbe ad indicarci le condizioni sotto le quali un certo concetto può essere applicato, ma non già la sua applicazione concreta⁶⁰. In effetti, sottolinea Lachière-Rey, per Kant lo spazio ed il tempo non sono pluralità *partes extra partes*, ma spazio spazializzante e tempo temporalizzante, ovvero potenze o intenzioni di sviluppare lo spazio ed il tempo. Tali intenzioni si realizzano solo tramite la motricità del corpo, il quale, muovendosi, conserva immanentemente la traiettoria spaziale su cui le sensazioni si distribuiscono e ricevono così la loro stessa localizzazione⁶¹.

ricognizione del kantismo di Lachière-Rey rinviamo a B. Bourgeois, *Le Kantisme de Pierre Lachière-Rey*, in J. Quillien, G. Kirscher (a cura di), *Cahier Eric Weil III Interprétations de Kant*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1992, pp. 105-128.

⁶⁰ Cfr. S. Matherne, *Kantian Themes in Merleau-Ponty’s Theory of Perception*, *art.cit.*, p. 205.

⁶¹ Secondo Lachière-Rey, il tema che lo schematismo kantiano è in grado di illustrare nel modo più eminente è il problema della localizzazione delle qualità sensibili nell’esperienza percettiva: “La plupart des psychologues reconnaissent en effet, aujourd’hui, qu’on ne peut comprendre la localisation qu’en admettant, à l’intérieur de la perception, une différence fonctionnelle entre le distribué et l’instrument de la distribution, et ils considèrent également, d’une manière générale, que l’organe de la distribution ne

Facendo perno su questa interpretazione, che ha il pregio di porre la corporeità al centro del rapporto schematico tra attività categoriale e attività immaginativa, Merleau-Ponty procede innanzitutto epurando tale lettura dall'elemento che la potrebbe vanificare, ovvero l'identificazione del movimento corporeo a mero intermediario tra l'intenzione intuitiva e la sua realizzazione concreta. Ridurre il corpo motorio ad istanza mediana significa postulare nuovamente una coscienza costituente come correlato soggettivo del movimento. In quanto potenza costruttiva, tale coscienza, è destinata a ritrovare nel movimento solo ciò che preliminarmente vi ha messo, declassando il corpo ancora più in "basso" rispetto alla funzione di intermediario, cioè considerandolo in realtà come oggetto tra oggetti⁶². Per contro, bisogna intendere la potenza spazializzante del movimento, la capacità che il movimento ha di generare lo spazio, sciogliendola dal postulato razionalistico che purtuttavia è stato in grado di immaginarla. Secondo questo postulato, il mondo come obiettivo intenzionale dell'orientamento schematico non è che un sistema compatto di oggetti da raccogliere in un gesto sintetico. Per Merleau-Ponty, invece, il movimento è, sì, generatore dello spazio, ma di uno spazio aperto dove gli oggetti non sono dislocati nella mera attesa di subire un ordinamento intellettuale. Essi, al contrario, si organizzano come un insieme aperto verso il quale il soggetto si proietta. Dunque, la traiettoria, generata dal movimento, non sarà più abitata da sensazioni puntuali che ricevono il loro senso dalle sintesi dell'intelletto, ma indicherà il dirigersi da un "qui" verso un certo "là", il cui senso emerge in relazione alla localizzazione del corpo e alle capacità virtuali che esso ha di andare incontro alle cose. Ciò significa, per Merleau-Ponty, che il movimento del corpo svolge una funzione generativa rispetto alla percezione perché è innanzitutto una intenzionalità originale, cioè "una manière de se

peut être que le mouvement. Mais le mouvement est incapable de rendre le service qu'on lui demande si on le considère comme un mouvement en soi ou comme réduit à la nuance qualitative qui appartient aux sensations musculaires; pour servir d'instrument à la localisation, il faut qu'il recèle intrinsèquement l'immanence d'une trajectoire spatiale qui seule peut permettre de le penser comme mouvement, et nous sommes ainsi ramenés au schématisme. Il faut, d'autre part, se rappeler que l'espace et le temps ne sont nullement, chez Kant, pluralités *partes extra partes*, mais espace spacialisant et temps temporalisant, puissance ou intention de développer l'espace et le temps. Cette intention ne peut se réaliser que par l'intermédiaire de la motricité du corps qui lui sert d'instrument. Et quand l'organe moteur est en même temps un organe sensible, les sensations viennent naturellement se situer, au fur et à mesure qu'elles sont éprouvées, le long de la trajectoire ainsi décrite.", P. Lachièze-Rey, *Utilisation possible...*, *art.cit.*, p. 32-33.

⁶² PP 447.

rapporter à l'objet distincte de la connaissance"⁶³ che, in quanto tale, precede e rende possibile lo sviluppo stesso di una conoscenza. È, insomma, il fondo immaginativo-naturale della percezione, con il suo indice di corporeità situata e orientata intenzionalmente, la culla su cui riposa geneticamente ogni attività predicativa.

Se le cose stanno così, allora la costruzione geometrica del triangolo diviene una delle possibilità implicite nella presa percettiva dello spazio da parte del soggetto che vi è collocato — una delle possibilità che si ritagliano virtualmente nella traiettoria intenzionale prodotta dalla corporeità motoria.

§2.1. Essenza e verità nei processi di ideazione

Cosa succede effettivamente quando si dimostra che la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a due angoli retti? Si costruisce, secondo regole, la figura del triangolo. Tale figurazione fa emergere talune proprietà essenziali del triangolo: sulla figura appaiono iscritte delle relazioni che pertengono eminentemente all'essenza del triangolo. La dimostrazione grafica permette di conseguire un risultato certo poiché lascia scorgere un nesso necessitante tra l'insieme dei dati di partenza, che costituiscono l'ipotesi costruttiva, e la conclusione ricavata. È la necessità di questo legame ciò che assicura al soggetto di poter reiterare tale operazione su un numero indefinito di figure empiriche. Questa necessità discende dalla permanenza del triangolo nella coscienza: non importa quanti rapporti vengano introdotti nella figura, il triangolo rimane una struttura stabile in relazione intenzionale con la coscienza costruttiva. Tuttavia, per Merleau-Ponty, la costruzione che permetterà di concludere che la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a due angoli retti non è contenuta eminentemente nell'essenza del triangolo. Bisogna invece dire che essa è soltanto possibile a partire dall'essenza. Ciò significa che la costruzione del triangolo non è se non una delle plurime possibilità dispiegate dall'essenza del triangolo. I diversi passaggi in cui consta la costruzione sono possibili solo se si prende in considerazione la fisionomia del triangolo, la sua *Gestalt*, cioè la conformazione che esso assume nel

⁶³ PP 447.

momento in cui occupa lo spazio, immaginario o reale, in cui il soggetto lo inserisce. Merleau-Ponty enfatizza la configurazione spaziale del triangolo, che in seconda battuta il soggetto scopre essere temporalmente stabile a mezzo della certezza stessa della dimostrazione, per rendere evidente il ruolo dell'intuizione nella costruzione geometrica. Come abbiamo visto, per realizzarsi, la formalizzazione geometrica richiede un atto intuitivo. Anzi, è meglio dire che le conclusioni raggiunte mediante la costruzione sono già state stabilite preliminarmente mediante l'intuizione. Questo perché il pensiero intuitivo è precisamente quel "lieu où se fait la certitude et où apparaît une vérité"⁶⁴. In un passaggio fulminante Merleau-Ponty stabilisce un'analogia tra il rapporto ipotesi-conclusione ed il rapporto costruzione della dimostrazione-configurazione strutturale del triangolo. Per procedere alla deduzione è necessario innanzitutto ritenere vera l'ipotesi di partenza — la verità dell'ipotesi non è una sua proprietà intrinseca, ma presuppone l'esperienza della verità di fatto. Ecco perché la costruzione con cui si dimostra una delle proprietà fondamentali del triangolo non può che riferirsi alla sua configurazione di fatto, cioè alle relazioni intrecciate dal triangolo rispetto alla corporeità spaziale del soggetto che effettua la dimostrazione, a prescindere che questi lo stia immaginando o lo stia riproducendo su un foglio di carta. Dunque Merleau-Ponty conclude:

[...] J'opère sur un triangle sensible ou imaginaire, c'est-à-dire situé au moins virtuellement dans mon champ perceptif, orienté par rapport au « haut » et au « bas », à la « droite » et à la « gauche », c'est-à-dire encore [...] impliqué dans ma prise générale sur le monde. La construction explicite les possibilités du triangle considéré, non pas selon sa définition et comme idée, mais selon sa configuration et comme pôle de mes mouvements [...]. Je « considère » le triangle, il est pour moi un système de lignes orientées, et si des mots comme « angle » ou « direction » ont pour moi un sens, c'est en tant que je me situe en un point et de là tends vers un autre point, en tant que le système des positions spatiales est pour moi un champ de mouvements possibles. C'est ainsi que je saisis l'essence concrète du triangle, qui n'est pas un ensemble de « caractères » objectifs, mais la formule d'une attitude, une certaine modalité de ma prise sur le monde, une structure. En construisant, je m'engage dans une autre structure, la structure « parallèles et sécante ». Comment cela est-il possible ? C'est que ma perception du triangle n'était pas, pour ainsi dire, figée et morte, le dessin du triangle sur le papier n'en était que l'enveloppe, il était parcouru par des lignes de force, de toutes parts germaient en lui des directions non tracées et possibles. En tant que le triangle était impliqué dans ma prise sur le monde, il se gonflait de possibilités indéfinies dont la construction réalisée n'est qu'un cas particulier. Elle a une valeur démonstrative parce que je la fais jaillir de la formule motrice du triangle. Elle exprime le pouvoir que j'ai de faire

⁶⁴ PP 445.

apparaître les emblèmes sensibles d'une certaine prise sur les choses qui est ma perception de la structure triangle⁶⁵.

Si tratta di un brano molto importante perché, tramite un esempio cursorio rispetto ai temi che solitamente gli sono più familiari (l'ostensione geometrica di una proprietà fondamentale del triangolo), Merleau-Ponty mostra che l'attività categoriale del soggetto si origina in una esperienza percettiva, in questo caso la visione — concreta o immaginaria — del triangolo, a partire da cui si deduce una delle sue proprietà. È l'attività percettiva che preannuncia e anticipa l'attività categoriale. L'esempio della costruzione del triangolo serve a Merleau-Ponty per mostrare come persino un processo astrattivo come quello geometrico implichi il riferimento genetico a quel fondamentale rapporto tra corpo percipiente e oggetto percepito elaborato dalla fenomenologia. Tale rapporto esclude la priorità del soggetto costituente e si sbilancia a favore di una delle possibilità intenzionali suggerite dall'oggetto dell'esperienza percettiva. Naturalmente, questa possibilità non esaurisce percettivamente l'oggetto, di cui peraltro il soggetto fa esperienza solo a partire dalla propria condizione di essere situato, rispetto ad esso, in una certa località spaziale. Il caso della costruzione figurativa della proprietà del triangolo rivela, in altri termini, che il carattere di necessità esibito dalla dimostrazione è attinto non già *uscendo* dalla coscienza percettiva in direzione dell'*eidos* del triangolo, bensì mediante l'interazione sintetica del corpo con la figura. Cosicché la nozione stessa di essenza è ricavata, in definitiva, dal mondo della percezione e viene a coincidere con quella forma di costruzione teorica che prende il nome di “cosa”, astrazione effettuata in ambito ordinario e in ambito scientifico presupponendo possibile il raggiungimento della sintesi completa di ciò che, invece, la percezione ci offre come prospetticamente frammentato⁶⁶. È significativo che, qui, Merleau-Ponty faccia coincidere *eidos* e “cosa”, intesa come costruzione teoretica. Ciò significa che, già molto precocemente, l'autore si avvede dell'astrattezza che caratterizza la ricerca delle essenze. Astrattezza che, nondimeno, risulta inevitabile nei percorsi che la ragione filosofica compie esplorando il mondo della vita. Precisamente attorno a questi temi, come vedremo nel quarto capitolo, ruota il testo incompiuto de *Le Visible et l'Invisible*. Limitiamoci, ora, a notare che

⁶⁵ PP 446.

⁶⁶ PP 447-448.

Merleau-Ponty chiama “pensiero intuitivo” proprio l’andare del soggetto verso la struttura motoria del triangolo — lasciando intendere, così, che sia il rapporto intenzionale tra soggetto e oggetto a costituire il basamento sul quale si innesta il processo di ideazione. Ma Merleau-Ponty sta suggerendo qualcosa di ancor più radicale: che l’attività categoriale, il risultato dell’applicazione dell’immaginazione produttiva (la costruzione geometrica), dipende nella sua verità da una *esperienza veritativa*. Si tratta di una preliminare esperienza di certezza, che funge da matrice in base alla quale il soggetto assegnerà lo statuto di verità a quei pensieri che lo meritano. Nel ricondurre geneticamente l’attività categoriale all’ambito della percezione, Merleau-Ponty si oppone al modello epistemologico che separa il mondo del pensiero ed il mondo dell’estensione e che elabora una nozione di *vero* a partire dalla riduzione della pluriformità delle cose a esseri semplici, suscettibili di una comprensione certa e distinta. Il bersaglio polemico è, naturalmente, la dottrina cartesiana. Merleau-Ponty punta il dito contro un tipo di filosofia che, da una parte, subordina la percezione ad un pensiero del percepire, dall’altra impone un modello conoscitivo basato sui criteri della chiarezza e della distinzione, elaborabili solo se si procede a rimuovere le componenti di opacità, illusione e immaginario che animano la vita percettiva e l’esistenza stessa. Ecco perché, come abbiamo visto, in *L’Œil et l’Esprit* Merleau-Ponty si concentra a lungo sulla *Dioptrique*, considerata come il più illustre tentativo cartesiano di neutralizzare la problematicità e l’enigmaticità del mondo visibile, attraversato e retto da un intreccio di reale e di immaginario. Non solo la percezione è radicalmente inesauribile e ciò impedisce al soggetto, situato in una relazione spaziale con le cose, di ottenere una apprensione completa del dato percettivo. Ma, nella percezione è già da sempre attivo un raddoppiamento immaginario che fa sì che la visione sia sempre in eccesso su se stessa, ovvero mostri *più* che sé stessa. Essendo la visione, per Descartes, un testo offerto alla decifrazione del nostro pensiero, egli oblitera tale disposizione immaginaria del visibile per poi ricostruire quest’ultimo secondo un modello che il pensiero stesso si dà. In altri termini, egli concepisce il rapporto tra l’atto della visione e l’oggetto visto come un rapporto del soggetto a ciò che è in sé *extra nos in re*. Per chiudere la proliferazione del visibile in un in sé omogeneo e farne pertanto l’oggetto di una

preensione intellettuale certa e stabile, Descartes trasforma il visibile in figure. Egli lavora con le figure (e non già con le apparenze sensibili del mondo per come esse si danno) perché la figurazione rende razionale e conferisce intelligibilità al sensibile: se, infatti, ci affidassimo unicamente alla testimonianza dei sensi, mancheremmo il piano veritativo della cosa e ci attesteremmo su una dimensione di mera apparenza, sprofondando nella confusione. Per Merleau-Ponty, invece, la figurazione mostra in modo eminente che l'intelligibilità è già da sempre contenuta e generata dal sensibile. Da questa origine estetica dipende il fatto che, nella dimostrazione della somma degli angoli interni di un triangolo, per tutti gli oggetti appartenenti alla classe dei triangoli siamo in grado di individuare con certezza la proprietà invariante. Ecco, inoltre, perché il caso geometrico analizzato è inserito proprio nel capitolo dedicato al Cogito. Il Cogito cartesiano va ridefinito in termini di pensiero esistente, come abbiamo visto in *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, ma già in *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty procede ad una ristrutturazione del legame di verità tra la sensazione ed il pensiero, tra la percezione sensibile ed il concetto. Il criterio della certezza sarà soddisfatto non già se si espunge la componente di equivocità tipica dell'esperienza del mondo (è il tema delle *specie intentionalis*), ma se si presta fede a quella coltre di confusione:

Quand [...] je suis sûr d'avoir senti, la certitude d'une chose extérieure est enveloppée dans la manière même dont la sensation s'articule et se développe devant moi: c'est une douleur *de la jambe*, ou c'est *du rouge*, et par exemple du rouge opaque sur un seul plan, ou au contraire une atmosphère rougeâtre à trois dimensions. L'« interprétation » que je donne de mes sensations doit bien être motivée, et elle ne peut l'être que par la structure même de ces sensations, si bien qu'on peut dire indifféremment qu'il n'y a pas d'interprétation transcendante, pas de jugement qui ne jaillisse de la configuration même des phénomènes, - et qu'il n'y a pas de sphère de l'immanence, pas de domaine où ma conscience soit chez elle et assurée contre tout risque d'erreur⁶⁷.

L'opacità del mondo ospita *in nuce* la certezza dell'esistenza e la certezza di una cosa esterna coincide con lo stesso strutturarsi delle sensazione. Il che significa che la sensazione è sempre indice di una esistenza certa perché, come abbiamo visto nel capitolo precedente, essa genera autonomamente il proprio senso e rivolge un appello al

⁶⁷ PP 435.

soggetto percipiente. Questi, grazie ai nessi intenzionali che lo legano alle cose e in ragione della propria postura motoria, produce un giudizio sulla sensazione; giudizio che è comandato dalla configurazione stessa del fenomeno sensibile. Non c'è più alcun motivo di postulare una divaricazione tra la sensibilità e la sfera immanente del pensiero, nella quale l'autocoscienza possa salvare la certezza epistemica e scampare pertanto all'errore. I due ambiti comunicano e, anzi, il primo va ricondotto geneticamente al secondo. L'atto intuitivo dell'immaginazione produttiva, dispiegato nella figurazione geometrica, ricucisce la divergenza tra pensiero e sensibilità, mostrando che ogni processo ideativo ha a che fare innanzitutto con l'intenzionalità del corpo, che diviene così la prima condizione di possibilità della sintesi⁶⁸.

§3. Attività categoriale e vita naturale

In *Phénoménologie de la perception*, il problema dell'attività categoriale nella sua tematizzazione fenomenologica e la correlativa questione della descrizione genetica del processo di ideazione vengono affrontati da Merleau-Ponty a partire dagli esperimenti dei teorici della *Gestalt*. Gelb e Goldstein, in particolare, dimostrano che, nel caso di turbe neurologiche, l'attività categoriale è dismessa in favore di un'attitudine esclusivamente concreta riguardo ai dati percettivi. Nel paziente si registra la totale assenza della capacità di produrre una classificazione dei dati, cioè di sussumere categorialmente oggetti particolari sotto una classe omogenea. Alla richiesta di enunciare il nome del colore che gli viene mostrato in un campione cromatico o, viceversa, di indicare il colore al quale il termine si riferisce, il paziente non è in grado di riconoscere quel dato colore come rappresentativo di una classe di colori. Ciò non dipende, come si credeva, da un deficit linguistico, bensì dal fatto che per il malato il significato concettuale del colore, compreso e impiegato senza difficoltà da un soggetto normale in regime di atteggiamento categoriale, non ha più alcuna risonanza di senso.

⁶⁸ Il corpo rende possibile ogni forma di sintesi (sintesi geometriche e acquisizioni culturale): "Notre corps en tant qu'il se meut lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est inséparable d'une vue du monde et qu'il est cette vue même réalisée, est la condition de possibilité, non seulement de la synthèse géométrique, mais encore de toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel.", PP 448.

Nei casi di afasia amnesica il comportamento categoriale è impedito dal fatto che le parole hanno perduto il loro senso e i nomi “blu” o “rosso” non significano più nulla. Il senso della parola non è un *surplus* nozionale che si aggiunge, per qualificarla, ad una sequenza di lettere, ma nasce dalla stessa articolazione segnica, è coesistente con essa. Merleau-Ponty dice: “le sens habite le mot”⁶⁹. Ma, come dimostra per l’appunto l’afasia amnesica, il dimorare del senso nella parola non è una condizione stabile, guadagnabile una volta per tutte. Il senso può staccarsi dalla parola, esiliarsi da essa e lasciarla vuota, financo nel suo aspetto sensibile⁷⁰. L’eventualità che il senso si ritiri dalla parola discende dal fatto che le parole *sono* “la prise de position du sujet dans le monde de ses significations”⁷¹. Le parole, cioè, *dicono* le modalità che il soggetto impiega per muoversi, assumere, riorganizzare mediante significati il contesto mondano nel quale è inserito. Più radicalmente: la stratificazione categoriale-concettuale, cioè la vita culturale-linguistica del soggetto, è l’esito di un processo ingenerato dalla vita naturale ma destinato a trascenderla. In quanto soggetto incarnato, il soggetto è in grado di muoversi nel mondo e di prendere posizione in esso secondo un duplice senso: a) dal punto di vista della collocazione spaziale e b) nella prospettiva di una ripresa categoriale-significante del mondo stesso. È precisamente il potere categoriale ciò che manca al soggetto patologico per riuscire a produrre una catalogazione concettuale dei dati sensibili. Ma, proprio perché l’atto di significazione è un atto di trascendenza dei poteri naturali del corpo, il disturbo neurologico non colpisce l’intelletto⁷², ma l’immaginazione produttiva, essendo quest’ultima il fondo naturale a partire dal quale ogni processo ideativo prende forma. In definitiva, il disturbo amnesico affetta la presa intenzionale sul sensibile che la spontaneità incarnata ordinariamente possiede:

⁶⁹ PP 234.

⁷⁰ “Mais visiblement le mot quand il perd son sens, se modifie jusque dans son aspect sensible, il *se vide*. L’amnésique à qui l’on donne un nom de couleur, en le priant de choisir un échantillon correspondant, répète le nom comme s’il en attendait quelque chose. Mais le nom ne lui sert plus à rien, ne lui dit plus rien, il est étranger et absurde, comme pour nous les noms que nous répétons trop longtemps”, PP 234; 265. Il corsivo è nel testo. Merleau-Ponty riprende questa fenomenologia della parola da Gelb e Goldstein, *Über Farbennamenamnesie*, in *Psychologische Forschung*, 1925, p. 158.

⁷¹ PP 234.

⁷² Vi sono infatti dei casi di afasia nei quali i malati “chez qui les mots ont perdu leur sens gardent quelquefois au plus haut point le pouvoir d’associer les idées”, *ibid*.

Tel est le trouble de la « pensée » que l'on découvre au fond de l'amnésie ; on voit qu'il concerne moins le jugement que le milieu d'expérience où le jugement prend naissance, moins la spontanéité que les prises de cette spontanéité sur le monde sensible et notre pouvoir de figurer en lui une intention quelconque. En termes kantien : il affecte moins l'entendement que l'imagination productrice.

L'attività categoriale, che il malato non è più in grado di svolgere, va pertanto intesa non più solo in termini gnoseologici, ma anzitutto e radicalmente come “une certaine manière de se rapporter au monde, et corrélativement un style ou une configuration de l'expérience”⁷³. Il soggetto patologico non riesce più a realizzare il collegamento immaginativo tra sensazione e concetto. Nell'individuo sano, tale collegamento sottende un'intenzionalità progettuale corporea, cioè una disposizione motoria e teleologicamente connotata nei confronti dell'esperienza, che verrà pertanto trasformata in una configurazione significativa. D'altra parte, nelle *Ricerche Logiche*, Husserl descrive il processo di variazione immaginativa come ciò che fornisce al processo ideativo il materiale invariante su cui esercitarsi. La variazione immaginativa procede alla neutralizzazione di ogni posizione di esistenza (in matematica, per esempio, non ha alcuna importanza che i prodotti della figurazione geometrica trovino o meno nella realtà empirica una corrispondenza) e orienta la procedura sul registro del possibile. Solo in tale registro, infatti, si perviene ad individuare l'*eidōs* di ciò che si ricerca. Affinché, cioè, un oggetto esistente possa partecipare al processo ideativo, deve preliminarmente essere ridotto al suo *eidōs*, ovvero alla condizione di pura possibilità tra le possibilità. Si capisce, allora, perché nei casi di turbe neurologiche il soggetto manchi della capacità categoriale, essendo quest'ultima una delle possibilità che il soggetto in condizioni neurologiche normali ha di organizzare il proprio contesto esperienziale. È il registro del virtuale, di ciò che è possibile perché de-realizzato in un processo di variazione immaginativa, ciò che manca al malato. Il malato si ritrova privo di iniziativa, bloccato nella rigidità della contingenza percettiva e incapace di dislocare il pensiero sul piano dell'immaginativo⁷⁴. Per questa ragione, Merleau-Ponty parla in

⁷³ PP 232.

⁷⁴ PP 237-238.

questo caso di un'affezione dell'immaginazione produttiva e non già di un deficit intellettuale⁷⁵.

Infine, l'attività dell'immaginazione produttiva è operante anche all'altezza di quel peculiare processo di ideazione che coinvolge l'autoriflessione del pensiero stesso. Così come la dimostrazione della somma degli angoli interni del triangolo non può che iniziare da un atto intuitivo particolare, l'atteggiamento di contemplazione con cui pensiamo il pensiero è stato messo a punto sulla base di precedenti esperienze nelle quali ci è capitato di pensare "quelque chose": "Penser la pensée, c'est adopter envers elle une attitude que nous avons d'abord apprise à l'égard des « choses », et ce n'est jamais éliminer, c'est seulement reporter plus haut l'opacité de la pensée pour elle-même"⁷⁶. In questa peculiare dinamica per la quale, quando pensiamo una cosa o pensiamo il pensiero stesso non facciamo che dislocare un po' più oltre la non trasparenza a sé del *Cogito* ("l'opacité de la pensée pour elle-même"), risiede la ragione per cui Merleau-Ponty identifica certezza e dubbio, laddove invece Descartes costruisce un cammino metodico che dal dubbio conduce alla certezza. Quando il processo di ideazione ci porta a fissare l'essenza di un oggetto, la configurazione ideale alla quale

⁷⁵ Anticipiamo che i rapporti tra reale e possibile subiranno un radicale capovolgimento nel corso degli anni Sessanta. Ne parleremo nel quarto capitolo. Per quanto riguarda, invece, il tema del reale e del possibile nella sua esibizione gestaltica si veda l'articolo di A. Gurwitsch dedicato al confronto tra il concetto fenomenologico di ideazione e l'interpretazione dell'attitudine concreta e dell'attitudine categoriale nei lavori di Gelb e Goldstein: A. Gurwitsch, *Gelb-Goldstein's Concept of «Concrete» and «Categorical» Attitude and the Phenomenology of Ideation*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 10, n. 2, 1949, pp. 172-196. Egli scrive: "Overwhelmed by the actuality of factual experience, the patients in question are unable to conceive of possibilities; they cannot imagine any actual experience to be possibly different from what is actually is. In the case of the patients, the very precondition of ideation, which we found to be conception of facts as actualized possibilities and free variability of the latter in and by imagination, is not realized. Expressing it in Kantian terms, Merleau-Ponty speaks of an affection of productive imagination rather than understanding ("entendement"). By its very structure, the perceptual experience of the patients resists being subjected to imaginational operations, processes, and transformations. Thus we are brought back before the rigidity in the perception of the patients in contrast with what we tentatively described as plasticity in the perceptual experience of normal person", *ivi*, p. 195. La percezione del soggetto ordinario infatti è caratterizzata da una certa plasticità: "In the perception of the normal person, there is then a certain readiness to receive forms of organization imposed from without, a certain ambiguity and plasticity which are in marked contrast to the rigidity characteristic of the perception of the patient. To the normal person's mind, the things perceived do not appear as mere actual data and facts, as they do to the patient, but rather, without in the least being divested of their character of real things given in actual experience, as eventual examples, as potential varieties of an invariant. Even when the normal person does not adopt the "categorical" attitude, his perception is not mere perception in a "pure" state, but, we tentatively submit, is pervaded and permeated by some consciousness or awareness of possibilities, of possible reference to a non perceptual order", *ivi*, p. 191.

⁷⁶ PP 456.

atingiamo presuppone che il soggetto “cesse de d’interroger au moins sous ce rapport-là”⁷⁷ in quanto ha finalmente raggiunto una certezza (a prima vista) ineludibile. Ma al contempo, questa certezza nasconde un intero universo di sedimentazioni esperienziali che sono lì a sostenerla, rimanendo silenziosamente latenti. È il caso dell’esperienza dei triangoli vissuti e dell’esperienza della nostra collocazione corporea rispetto al triangolo considerato, esperienze di cui si fa carico l’immaginazione produttiva quando raccorda l’ambito del sensibile alla sfera concettuale. La validità epistemica ottenuta nella dimostrazione geometrica ignora di diritto le pratiche immaginative e concrete che l’hanno altresì resa possibile. Questo portato di non esplicito è contemporaneamente ciò che, neutralizzato nell’attività tetico-categoriale, dà senso e certezza all’idea e ciò che, una volta portato alla luce, mina la stabilità epistemica dell’idea stessa e sospinge *ad libitum* la potenza dubitativa⁷⁸. Così, quando diciamo di possedere una verità (“Habemus ideam veram”), in fin dei conti non abbiamo che una prova (“épreuve”) di verità — cioè un’attestazione basata su esperienze pregresse e sul riconoscimento della bontà del risultato conseguito. Insomma, agiamo in ottemperanza ad un atto di *fede*. In quanto tale, questa prova di verità non si configurerà mai come sapere assoluto perché il sapere assoluto presuppone la fuoriuscita del soggetto dalla sua irrecusabile condizione di essere situato. Ma è proprio l’essere situato del soggetto, la sua incarnazione irriducibile, ciò che gli permette di avventurarsi nei processi di ideazione e nelle prove di verità⁷⁹. Nell’articolo “Le philosophe et la sociologie”, pubblicato nel 1951 nei *Cahiers internationaux de sociologie* e ristampato in *Signes*, Merleau-Ponty afferma che se in *Ideen I* il dispositivo della variazione immaginativa consente di trarre “d’une expérience infime un trésor d’affirmations éidétiques”, ciò significa che in realtà Husserl ha già agito come se fosse

⁷⁷ PP 456.

⁷⁸ “Dans ce que j’appelle ma raison ou mes idées à chaque moment, si l’on pouvait en développer tous les présupposés, on trouverait toujours des expériences qui n’ont pas été explicitées, des apports massifs du passé [453] et du présent, toute une « histoire sédimentée » qui ne concerne pas seulement la genèse de ma pensée, mais en détermine le sens.”, PP 455-456.

⁷⁹ “*Habemus ideam veram*, nous tenons une vérité, cette épreuve de la vérité ne serait savoir absolu que si nous pouvions en thématiser tous les motifs, c’est-à-dire si nous cessions d’être situés. La possession effective de l’idée vraie ne nous donne donc aucun droit d’affirmer un lieu intelligible de pensée adéquate et de productivité absolue, elle fonde seulement une « téléologie » de la conscience qui, avec ce premier instrument, en forgera de plus parfaits, avec ceux-ci de plus parfaits, et ainsi sans fin.”, PP 456.

necessario abbandonare il paradigma della riflessione formale, la quale implica il riassorbimento dell'ordine delle cose attuali nel registro del possibile, poiché la sua concezione di intuizione eidetica ha sempre funzionato nei termini di una "constatation" e non già come una "détermination synthétique de tous les possibles". Cosicché la fenomenologia si rivela una pratica del pensiero come "expérience". Nei testi maturi di Husserl questo orientamento verso il concreto del mondo ottiene la massima esplicitazione e la filosofia diviene non già un prepossesso pregiudiziale della verità, "le passage à un autre ordre qui résorbe celui des choses actuelles", ma innanzitutto "la récupération et la première formulation d'un Logos épars dans notre monde et notre vie, lié à leurs structures concrètes", cioè la lucida presa di coscienza del nostro radicamento nello strutturarsi concreto delle cose e del mondo⁸⁰. Poco dopo, nel corso del 1951-1952 tenuto alla Sorbonne, "Méthode en psychologie de l'enfant", Merleau-Ponty riprende ad indagare i rapporti tra l'intelligenza e la percezione a partire dal caso del piccolo Gauss, che Max Wertheimer illustra nel libro postumo, *Il pensiero produttivo*⁸¹. Da questo caso risulta evidente che le produzioni categoriali vanno ricondotte geneticamente alla logica sensibile. Wertheimer riporta un aneddoto riguardante la vita del celebre matematico Carl Friedrich Gauss. All'età di sei anni, Gauss risolve seduta stante un compito di aritmetica proposto dall'insegnante, che consisteva nel trovare il più rapidamente possibile la somma di 1+2+3+4+5+6+7+8+9+10. Per Wertheimer, la velocità con la quale Gauss trova la risposta dipende dalla ristrutturazione gestaltica del problema. Gauss *intuisce* che tra la somma algebrica finale e la progressione costante degli intervalli tra i numeri che compongono la sequenza indagata, *esiste* una relazione:

Il maestro diede un compito di aritmetica e disse alla classe: "Chi di voi troverà per primo la somma di 1+2+3+4+5+6+7+8+9+10?". Assai presto, mentre gli altri erano ancora immersi nei calcoli, il piccolo Gauss alzò la mano: "*Ligget se*" disse, che significa "Ecco Fatto". "Come diavolo hai fatto a finirlo così presto?" esclamò il maestro sorpreso. Il piccolo Gauss rispose [...]: "Se l'avessi fatto sommando 1 più 2, poi 3 al risultato, poi 4 al nuovo risultato, e così via, avrei impiegato molto tempo, e cercando di arrivare presto molto probabilmente avrei fatto degli sbagli. Ma vedete, 1 + 10 fa undici, 2 + 9 fa di nuovo - e deve fare!- 11. E così via! Vi sono cinque coppie di questo tipo: 5 volte 11 fa 55". Il

ragazzino aveva scoperto il nocciolo di un importante teorema $S_n = (n+1) \frac{n}{2}$.⁸²

⁸⁰ S 170-171.

⁸¹ M. Wertheimer, *Il pensiero produttivo*, Giunti, Firenze, 1997, pp. 121-157.

⁸² *ivi*, p. 122.

Wertheimer mostra che Gauss ha potuto formulare il proprio teorema perché si è appoggiato sull'intuizione di una certa costante nella strutturazione dei rapporti dei numeri fra loro — cioè su “une certaine manière de percevoir la série des nombres”⁸³. La tesi che Merleau-Ponty ricava da qui è la seguente: “Quelque soit l'originalité de l'intelligence, elle reste homogène à la perception, car elle ne dépasse jamais totalement les données structurale telles qu'elles apparaissent dans la perception”⁸⁴. Infatti, i processi ideativi dispiegati dall'intelligenza riprendono *retrospettivamente* i dati percettivi. Sussiste tuttavia una differenza d'ordine tra l'intelligenza e la percezione. Mentre la percezione risponde ai dati percettivi (“Ce qui recommande [nell'esperienza della percezione] telle ou telle transformation de la figure, ce sont les propriétés mêmes de la figure sensible”⁸⁵), la riorganizzazione intellettuale risponde ad una domanda che il soggetto rivolge ai dati. L'efficacia del questionamento sul sensibile dipende teleologicamente dalla “tâche intellectuelle” che il soggetto si prospetta nell'indagare la strutturazione percettiva. Insomma, nei processi ideativi il soggetto ha già in vista “une solution”, cioè *anticipa* la verità finale, la quale “manifeste son efficacité avant que la transformation [applicata sulla compagine percettiva dall'intelligenza] ait eu lieu”⁸⁶. Il risultato ideativo è già immanente alla ricerca, all'operazione ideativa, rimanendo nondimeno assente: è già là, orienta la ricerca, senza essere a tutti gli effetti presente. La verità del risultato è guadagnata con un movimento riflessivo che la anticipa nelle dimostrazioni, postulando che essa sia già operante prima di ogni passaggio dimostrativo:

Il y a une unité intellectuelle finale du raisonnement, mais qui n'est pas réalisée avant la fin du raisonnement: elle est rétrospective. C'est dans le même sens que Bergson parle du mouvement rétrograde du vrai. La vérité nous paraît pas être née avec l'acte intellectuel qui l'a perçue. Elle nous semble antérieure. Il y a **reprise rétrospective** des données perceptives par l'intelligence, ce qui fait apparaître les données perceptives comme portant en elles l'opération intellectuelle.⁸⁷

⁸³ PPE 537.

⁸⁴ *ibid.*

⁸⁵ PPE 536.

⁸⁶ *ibid.*

⁸⁷ *ibid.* Il grassetto è nel testo.

Pertanto, i movimenti ideativi vanno interpretati sulla base di una “conception structurale de la vérité”, che colloca il momento veritativo all’interno del dispiegarsi strutturale dei dati percettivi senza però far discendere causalmente l’ordine dell’intelligenza da quello della percezione, ma suggerendo che l’intelligenza si configura come una riorganizzazione attiva del campo percettivo sulla base di un “approfondissement des relations déjà ébauchées dans le monde perçu”⁸⁸. Il “completamento” che l’intelligenza apporta alla logica sensibile è, come dicevamo, anticipato dalla formulazione del compito dimostrativo. Questa *tâche*, dice Merleau-Ponty, utilizza una serie di “«hasards» (souvenirs)”⁸⁹ a partire dai quali la relazione tra dati percettivi e atti ideativi diviene una relazione di motivazione. L’atto ideativo non si esaurisce nel riferimento al dato, ma si trova motivato da esso. Il dato ricompare nel processo ideativo già da subito cristallizzato nella memoria di un evento pregresso, subendo infine una ri-sistematizzazione ai fini dell’ideale dimostrativo⁹⁰. Con la dimensione del ricordo, luogo in cui la dimostrazione si dispiega, Merleau-Ponty ritrova nei processi ideativi la centralità del riferimento alla disposizione situata del corpo motorio-progettuale e correlativamente la nozione di verità come immanente alla strutturazione ideativa nel suo contatto con i dati percettivi.

Verità e corpo comunicano sullo sfondo della vita pre-riflessiva — il fondo naturale dell’immaginazione produttiva.

⁸⁸ *ibid.*

⁸⁹ *ibid.*

⁹⁰ P. Bozzi spiega: “Nel complesso, quali sono i dati che utilizza lo sperimentatore? Sono eventi della sua esperienza, che dipendono dalla sua comprensione di una descrizione, e questa descrizione è stata costruita sulla struttura che la memoria immediata aveva conservato (spesso non senza che intervenissero modificazioni) di un atto noetico, il quale, nell’intenzione, dovrebbe essere l’oggetto dello studio dello sperimentatore.”, P. Bozzi, *Sul metodo di Wertheimer*, 1964 (presentazione in M. Wertheimer, *Il pensiero produttivo*, *op.cit.*).

III

Immaginario

In kissing, do you render or receive?

W. Shakespeare, *Troilus and Cressida*.

E io arrossisco e tutti arrossiscono di essere qui in quest'angolo. E divago, nel mancamento, alla ricerca di un'immagine, immaginina mia come una mosca, io.

A. Zanzotto, *Possibili prefazi o riprese o conclusioni*.

§1. Perché la psicoanalisi?

Nel 1951, in occasione delle “Rencontres Internationales”, Merleau-Ponty tiene a Ginevra un'importante conferenza, intitolata *L'Homme et l'Adversité*. Tema di questa prolusione, che suscita le “réactions les plus vives et les plus profondes”¹, sono le invarianti essenziali che, secondo l'autore, hanno caratterizzato il panorama filosofico europeo dei primi cinquant'anni del secolo scorso. Merleau-Ponty muove dall'osservazione che tutto ciò che culturalmente si era prodotto fino ad allora va interpretato come il tentativo di dare ragione dell'esperienza che costituisce la cifra fondamentale del suo tempo, ovvero “expérience de la contingence”².

Come sottolinea Jean Beaufret, il tema della contingenza costituisce uno dei principali nodi concettuali intorno ai quali si coagula lo sforzo filosofico moderno. Beaufret ravvisa in Félix Ravaisson il pensatore che per primo ha individuato nella meditazione sulla contingenza lo scarto dei moderni rispetto agli Antichi. Di più: dalle

¹ Trasmissione radiofonica INA condotta da J. Amrouche, “Maurice Merleau-Ponty: l'homme et l'adversité”, 15 settembre 1951. <http://www.ina.fr/playlist-audio-video/304345>.

² S 390.

prime pagine del *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle* (1867), Ravaisson segnalerebbe che “c’est l’honneur de la philosophie française (bien que Schelling l’ait aussi compris) d’avoir situé la « contingence » à la racine des choses.”³ A proposito di Descartes, nel *Rapport*, Ravaisson scrive:

Descartes parut [...]. L’esprit purgé de tant de fantômes qui hantaient l’imagination ténébreuse des docteurs de l’École, et dont elle avait tout peuplé, il vit la réalité comme à nu. Sous cette confusion de formes équivoque, semi-logiques et semi-personnelles, il vit de grandes lignes à tirer, une grande distinction à faire: d’un côté, la pensée, ce simple et un que nous connaissons clairement en nous-mêmes: de l’autre, ce que nous voyons clairement hors de nous, cette existence multiple et diffuse qui forme le corps, ou l’étendue. La philosophie alors, depuis longtemps en l’air parmi les fictions, prend pied, devient positive. Elle n’est plus seulement chose de raisonnement, elle est chose de fait, chose expérimentale. [...] Il introduit, comme un attribut du principe supérieur qui se manifesta par la pensée, ce que l’antiquité, préoccupée surtout de ce qu’il a de déterminé et de déterminant et par où il est la source de l’ordre, n’avait guère attribué qu’au principe matériel et inférieur, comme une cause de multiplicité et, par suite, de désordre et imperfection, savoir: l’infinité. L’infinité, pour la première fois, devient le caractère trouvée dans la parfaite et absolue volonté. Il ne fallait pas, disait Descartes, s’imaginer la Divinité conformant ses résolutions aux données de son intelligence: ce serait là ramener le Jupiter antique, assujetti au Destin; il fallait admettre que toute opération divine se réduisait, comme à son principe, à une volonté infiniment libre⁴.

Ravaisson riabilita la contingenza, assegnando l’aspetto casualistico alla necessità meccanica (“le règne aveugle du hasard”) e identificando la contingenza con la libertà. Egli indica nel fenomeno dell’abitudine, cui dedica l’omologo *De l’Habitude*, un’esperienza intuitiva della contingenza. Contrarre un’abitudine, infatti, significa, “communiquer avec la contingence s’abaissant au-dessous d’elle-même, jusqu’à frôler le mécanisme”⁵. Con Ravaisson viene così a porsi una tematica decisiva per la storia del pensiero filosofico francese postcartesiano e, in particolare, per l’impianto complessivo della filosofia di Merleau-Ponty: il fatto che l’esperienza della contingenza evenemenziale, sottratta al dominio della causalità esogena⁶ e riconosciuta nei suoi rapporti con il corpo e le sue potenzialità, consente di destrutturare il principio intellettualistico sotteso al “fantasma” del meccanicismo. Nell’interpretazione di

³ J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècles. De Maine de Biran à Bergson*, Vrin, Paris, 1984, p. 32.

⁴ F. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Fayard, Paris, 1984, pp. 57-58.

⁵ J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècles. De Maine de Biran à Bergson*, op.cit., p. 30.

⁶ Ravaisson, da buon spiritualista, ammette comunque il primato dello spirito, cui la grazia divina è immanente come l’atto alla potenza.

Beaufret, se i moderni inaugurano il recupero positivo della contingenza, è altresì vero che furono gli stessi Antichi a suggerire una tale direzione teoretica — e in particolare Aristotele, il filosofo che più di tutti, nell'Antichità, ha tentato di pensare “il concreto”. Allo Stagirita Ravaisson dedicò un'opera che fece scuola, il celebre *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* con il quale vinse il concorso, indetto da Victor Cousin nel 1835, per “faire connaître l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique”⁷. Questo testo contribuì in maniera determinante a fare di Aristotele uno degli imprescindibili punti di riferimento dell'Accademia francese. Un esempio è fornito dalla tesi bergsoniana *Quid Aristoteles de loco senserit*, che abbiamo esaminato nel primo capitolo. Nel caso di Ravaisson, la concezione dell'abitudine è costruita a partire dal riconoscimento che nella materia vi sarebbe un dinamismo inconscio, di cui parlerebbe già Aristotele nella dottrina dell'atto e della potenza. A onor del vero, il concetto ravaissoniano di abitudine conosce anche una seconda filiazione: il tema era stato analizzato da Maine de Biran nel testo del 1803, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. In generale, possiamo dire che nel *De l'Habitude* Ravaisson recupera la valorizzazione aristotelica del concreto nelle sue dimensioni più elementari e irriflesse, cioè negli aspetti inorganici, involontari, passivi, dei fenomeni di ciò che Merleau-Ponty chiamerà in *Phénoménologie de la perception* il “corps habituel”. Nel *De anima*, Aristotele, tentando di invalidare la teoria platonica dell'anima auto-motrice, pone il movimento come centrale per l'attività dell'anima, malgrado la loro incompatibilità (*De anima*, 405 b 31 - 407 b 28). Nell' *Essai sur la métaphysique d'Aristote* e soprattutto ne *De l'Habitude*, Ravaisson fa del movimento il *milieu* essenziale dell'esperienza, “le centre d'où nous nous orientons dans le monde des phénomènes”⁸. Ciò dipende dal fatto che il movimento è concepito come mediazione tra la potenza, che ospita un'attività inconscia ma orientata, e la forma, che si definisce al contempo come atto e fine, causa finale e limite del processo informativo. Ora, noi sappiamo che è precisamente nel movimento, e in particolare nella motricità percettiva del corpo, che fin da *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty radica l'apertura del soggetto al mondo. Un caso particolare di movimento, che sarà adottato da Merleau-Ponty come esempio eccellente del

⁷ F. Ravaisson, *Essai sur la “Métaphysique” d'Aristote*, Cerf, Paris, 2007, p. 11

⁸ F. Ravaisson, *De l'Habitude*, *op.cit.*, p. 1.

“soubassement” immaginario e inconscio dell’esistenza e dell’essere, è proprio l’abitudine. Nell’opera del 1945, Merleau-Ponty afferma che il “corps propre” possiede il potere di adattarsi alle situazioni contingenti riorganizzando il proprio schema interno in funzione delle plurime attività da eseguire. L’acquisizione di un’abitudine si sostiene sul l’apprezzamento motore del senso nascosto delle cose, ovvero della loro inesauribilità percettiva. Al di sotto delle pretese sistemiche di apprensione oggettiva del reale, come sappiamo, agisce indisturbata la “couche” primordiale organica e passiva, rivelata dall’esperienza percettiva. L’abitudine si dirige verso un non-sapere familiare perché, procedendo per sintesi non intellettuali e per adattamento motorio al contesto, è dotata di un potere estremamente predittivo. Questa valutazione dell’abitudine ricorda da vicino la concezione ravaissoniana. Adottando le categorie dello Schelling della filosofia dell’identità, Ravaisson afferma che l’abitudine è il luogo dell’identità di reale e ideale, di soggettivo e oggettivo, nella misura in cui essa costituisce il legame tra l’organico e l’inorganico, l’ontologico e lo psicologico. La definisce “la manière d’être générale et permanente”, “la loi primordiale et la forme la plus générale de l’être, la tendance à persévérer dans l’acte même qui constitue l’être”⁹. Come suggerisce Dominique Janicaud, Ravaisson sposta il luogo dell’identità dall’ego trascendentale, dove Schelling l’aveva posto, verso quell’istanza autonoma e anonima che è l’abitudine¹⁰. L’abitudine rivela nel modo più evidente il carattere attuale della potenza poiché la passività sensibile che essa mediatizza ospita in realtà l’attività minimale della facoltà di adattamento tipica della vita. Ciò è dedotto dall’osservazione che l’indebolimento di una sensazione ripetuta, per esempio il fatto che l’ascolto ripetitivo di una ninna nanna finisce per provocare il sonno, si accompagna sempre al dispiegamento di una “attività segreta” che ha per *telos* quello di distruggere la sensazione stessa. Per dirla con Merleau-Ponty, la percezione si incammina gradualmente verso l’impercezione. Quando la causa della sensazione, cioè il rumore, cessa, cessa anche il sonno e il bambino tende a svegliarsi¹¹. Abbiamo visto che in *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty accorda all’esistenza carnale il ruolo di sfondo naturale da cui il pensiero può emergere.

⁹ *ivi*, p. 49.

¹⁰ Cfr. D. Janicaud, *Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling*, in *Les Études philosophiques*, 4, ottobre-dicembre 1984, pp. 451-466.

¹¹ F. Ravaisson, *De l’Habitude*, *op.cit.*, p. 30.

Se il corpo è in grado di sottrarsi improvvisamente da ogni relazione con il mondo esterno per chiudersi nella propria circolarità organica, esso è specularmente capace di “s’annexer des choses qui cessent d’être objets pour devenir de quasi organes contribuant à notre ouverture au monde”¹². L’abitudine diviene una delle maggiori espressioni dell’esistenza incarnata in quanto il corpo diagnostica nelle sue imminenze dei vettori affettivi, delle matrici immaginarie, che gli sono fornite dalle cose in quanto fonti emozionali, *loci* di sovradeterminazione simbolica, assi esistenziali, temporalità e spazialità provenienti per discesa dall’essere. Nell’appendice “Trois notes sur l’inconscient freudien” del corso sulla passività, che analizzeremo più tardi, Merleau-Ponty suggerisce un confronto analogico tra la sedimentazione percettivo-temporale inaugurata da un evento traumatico ed il dispositivo dell’abitudine:

L’événement traumatisant, en tant qu’il m’advient dépose en moi une catégorie ou un existentiel. Ce qu’on traduit en disant qu’on a vécu quelque chose, c’est précisément cet enseignement, c’est l’événement comme fécond comme sédimentant un être dans le monde. Généralité du refoulé, extraordinaire subtilité de notre perception, de sa parenté avec toute une série de données. [...] Cf. généralité de notre corps, notre main qui n’est pas fragment individuel concret, mais puissance d’un système de gestes, lieu ensemble d’équivalences fondées par événements enseignants (acquisitions de l’habitude)¹³.

La generalità abitudinale del nostro corpo è come raddoppiata a livello psichico dal deposito percettivo della struttura evenemenziale. Il corpo, per usare un’espressione di Schilder che ricorre nelle lezioni alla Sorbona, è “imago”, cioè costellazione di vissuti, desideri, incorporazioni di oggetti, di corporeità altre. Come ha mostrato E. de Saint Aubert nel testo succitato, trasferendo la dinamica immaginaria rivelata dagli studi psicoanalitici al corpo estesiologico di *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty attribuisce alla corporeità una struttura libidinale. Essa è da intendersi, però, non già in termini di pulsionalità freudiana, ancora troppo legata al regime della spazializzazione meccanicistica, ma di “desiderio”. Tale desiderio non è riconducibile ad alcuno stato affettivo specifico, ma è esteso ad indicare una “maniera d’essere” del corpo in generale. L’abitudine pertanto è uno di quei fenomeni che, come vedremo a

¹² E. de Saint Aubert, *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013, p. 107

¹³ IP 259.

proposito del sogno, unifica la contingenza dell'evento in una percezione avvolta dall'immaginario.

Ne *L'Homme et l'Adversité*, la contingenza ammette un duplice significato. Da una parte, essa indica un'*avversità* tutta immanente alla strutturazione dell'esistenza, una sorta di inerzia, di resistenza passiva, che non va giustificata ricorrendo al dispositivo del genio maligno perché non è causalmente attribuibile ad una volontà, ma emerge spontaneamente dalla configurazione dei nostri rapporti con il corpo, con il linguaggio, con il mondo in generale. Dall'altra, la contingenza si presenta nella veste di ciò che ci accade stando qui, della situazione che ci definisce e che è in nostro potere assumere e trasformare a nostro favore. Essa rappresenta il terreno sul quale l'uomo si costruisce in quanto uomo dispiegando tutte le proprie risorse per dare senso a quanto gli accade. Di fronte all'evento, che fa tutt'uno con la vita, il soggetto è in grado di ripiegarsi su di sé per esprimere l'evento stesso, che subisce così una metamorfosi espressiva. Nella contingenza si registra "la constatation continuée d'une jonction étonnante entre le fait et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la violence et la vérité"¹⁴. Da qui discende l'inutilità e il danno di ricorrere ad una sovrastruttura di tipo esplicativo per rendere conto della contingenza. La spiegazione presuppone un impianto teorico fatto di principi e di deduzioni o induzioni di ordine causale. Proprio perché la spiegazione si limita a disporre una serie ordinata di rapporti causalmente determinati, essa risulterà inadeguata ad esplicitare il modo che l'uomo ha di constatare e rielaborare la congiunzione tra fatto contingente e senso. Questa ripresa, che trasfigura in senso l'evento, riposa esclusivamente su sé stessa, cioè non è dipendente da alcun principio eterodiretto, come invece suppone il registro esplicativo. Pensare, dice Merleau-Ponty, è vedere qualche cosa emergere. Lo stato nascente che inaugura il processo di pensiero non è mai colto dalla rete causale, che si occupa di darne una giustificazione, mancando pertanto il momento "miracoloso" nel quale qualche cosa viene alla luce¹⁵. Nelle novità culturali della prima metà del secolo scorso Merleau-Ponty ravvisa lo sforzo di elaborare un tipo di riflessione non causalmente orientata, capace di osservare l'emergere del senso nella contingenza e di

¹⁴ S 393.

¹⁵ S 394.

riconoscere in questo processo tanto “les menaces de l’adversité”, quanto “les métamorphoses de la Fortune”¹⁶.

Il primo nodo storico-concettuale preso in considerazione, quello che qui ci interessa in modo precipuo¹⁷, è costituito dalla novità dirompente della psicoanalisi. Per Merleau-Ponty, la peculiarità della psicoanalisi è data dalla messa a tema tanto della passività dell’essere umano quanto dei processi immaginari e simbolici che ne scandiscono l’esistenza. Nella prefazione all’opera dello psicoanalista A. Hesnard, *L’Œuvre et l’esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*, Merleau-Ponty afferma che, in quanto “vue du monde”¹⁸, la psicoanalisi converge con altri tentativi di delucidazione della nostra inerenza al mondo, in particolare con la fenomenologia. Psicoanalisi e fenomenologia non si incontrano in modo cursorio, ma molto più radicalmente esse “se dirigent toutes deux vers la même latence”¹⁹. Sottoposte alla medesima pressione *surriflessiva*, il tipo di universalità che entrambe permettono di concepire, infatti, è un universale senza concetti e senza rastremazione egologica. Grazie ad una “prodigieuse intuition des échanges”²⁰ che governano la nostra vita (scambi di ruolo, scambi psicosomatici, scambi “de l’imaginaire et du réel”²¹), la psicoanalisi porta alla luce un “universel de promiscuité”²², espresso metodologicamente nelle procedure della sovradeterminazione e dei complessi. Si tratta di categorie non intellettualistiche che denunciano la conformazione archeologica “indestructible”²³ della nostra struttura temporale e spaziale. Analogamente, come vedremo nell’ultimo capitolo, la fenomenologia mette a punto un universale di sensorialità, un *logos* del mondo estetico, che costituisce il fondamento procedurale del nuovo genere di ontologia che Merleau-Ponty intende elaborare.

Dislocando la sede del processo di soggettivazione dal *côté* intellettuale alla dimensione corporea, che si scopre investita di significati pratico-simbolici, la

¹⁶ S 396.

¹⁷ Gli altri sono i rapporti tra coscienza e linguaggio, la situazione politica e, per finire, un breve accenno delle diatribe in seno alla Chiesa cattolica.

¹⁸ PARCOURS 2 276.

¹⁹ PARCOURS 2 283.

²⁰ PARCOURS 2 278.

²¹ *ibid.*

²² PARCOURS 2 278.

²³ PARCOURS 2 283.

psicoanalisi riesce a rendere conto, specialmente in ambito clinico, di una modalità di strutturazione dell'esistenza in grado di rifuggire la presa del modello epistemologico della determinazione causale, facendo emergere il senso pre-tetico delle azioni e delle passioni umane. È precisamente questa attenzione rivolta al senso autoctono degli eventi ciò che della dottrina freudiana Merleau-Ponty saluta favorevolmente.²⁴ Della psicoanalisi Merleau-Ponty ritiene quel che essa porta in luce — il dialogo tra il *soma* e la *psyché*, l'autorità significativa delle espressioni corporee, la sovrapposizione degli strati sensoriali e intellettivi dell'esistenza, l'apertura originaria della singolarità ad altre singolarità — senza validarne l'apparato metapsicologico costruito per giustificare e conferire dignità epistemica alle scoperte cliniche. Nella prefazione succitata, Merleau-Ponty scrive che la psicoanalisi deve essere interrogata filosoficamente per essere posta nelle condizioni di formulare “le trésor d'expérience qui est caché dans la communication psychanalytique”²⁵. La clinica custodisce, cioè, un sapere di veritiero in grado di insegnare qualcosa di decisivo alla filosofia. Il genio di Freud risiede per l'appunto qui, nella “écoute des rumeurs d'une vie”²⁶. Con questa bellissima immagine, Merleau-Ponty sintetizza il portato di universale concretezza della psicoanalisi. Il fatto cioè che, al di qua delle astrazioni metapsicologiche, essa coglie l'essenza concreta dell'esistenza soggettiva e intersoggettiva: “la perception polymorphe des paroles, des

²⁴ “[...] Le freudisme [contesta la dicotomia dell'anima e del corpo e trasforma] ainsi notre idée du corps comme notre idée de l'esprit. « Les faits psychiques ont un sens », écrivait Freud dans un de ses plus anciens ouvrages. Cela voulait dire qu'aucune conduite n'est, dans l'homme, le simple résultat de quelque mécanisme corporel, qu'il n'y a pas, dans le comportement, un centre spirituel et une périphérie d'automatisme, et que tous nos gestes participent à leur manière à cette unique activité d'explicitation et de signification qui est nous-mêmes. Au moins autant qu'à réduire les superstructures à des infrastructures instinctives, Freud s'efforce à montrer qu'il n'y a pas d'« inférieur » ni de « bas » dans la vie humaine. On ne saurait donc être plus loin d'une explication « par le bas ». [...] Avec la psychanalyse l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps passe dans l'esprit.”, S 372-373. Per quanto riguarda la pseudo-citazione che Merleau-Ponty attribuisce a Freud, possiamo riportare il seguente brano tratto dalle *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, che illustra efficacemente in che termini Freud concepisce il senso inerente ai fatti psichici: “Queste piccole cose, gli *atti mancati* come le *azioni sintomatiche e casuali*, non sono così insignificanti come si è pronti ad ammettere per una specie di tacito accordo; si tratta al contrario di atti perfettamente sensati, perlopiù interpretabili con facilità e sicurezza in base alla situazione in cui accadono, e risulta che anch'essi portano ad espressione impulsi e intenzioni che sono stati respinti e devono restar celati alla nostra coscienza; oppure che addirittura derivano dai medesimi impulsi di desiderio e complessi rimossi nei quali abbiamo ormai riconosciuto i creatori dei sintomi e gli artefici delle immagini oniriche. Essi meritano dunque la giusta valutazione dei sintomi e il loro esame, come quello dei sogni, può portare alla scoperta del materiale celato nella vita psichica.”, S. Freud, *Opere 1909-1912. Casi clinici e altri scritti*, Vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino, 1974, p. 155.

²⁵ PARCOURS 2 277.

²⁶ PARCOURS 2 278.

actes, des rêves, de leur flux et de leur reflux, des contrecoups, des échos, des substitutions, des métamorphoses”²⁷.

In *La structure du comportement*, a causa del suo assetto esplicativo di tipo meccanicistico, la psicoanalisi viene ricondotta all’alveo delle dottrine incapaci di apprezzare l’autocostituirsi del senso della vita nella coimplicazione di corpo e mondo. Sulla base della critica di Georges Politzer a Freud, Merleau-Ponty interpreta la teoria dei sogni come fondata sull’induzione di un “savoir véritable”²⁸ a partire dall’insieme dei fatti psicologici raccolti clinicamente. Il punto debole della metapsicologia, che rischia di inficiare l’intero impianto freudiano, è costituito da una sistematica generalizzazione induttiva imperniata su *explananda* causali. Secondo Merleau-Ponty, “les conflits mêmes dont [Freud] parle, les mécanismes psychologiques qu’il a décrits, la formation des complexes, le refoulement, le transfert, la compensation, la sublimation [non esigono] le système de notions causales par lequel il les interprète”²⁹ perché tali fatti descritti da Freud non indicano affatto che la struttura psichica del soggetto sia sottomessa ad una legge di efficacia causale. La causalità è introdotta *successivamente* nella ricostruzione esplicativa dei fatti proposta dall’analista. I fatti si limitano, invece, a rendere evidente “la possibilité d’une vie de conscience fragmentée qui ne possède pas en tous ses moments une signification unique”³⁰. Pertanto la possibilità di fornire una spiegazione causale della condotta del soggetto va considerata esclusivamente in una relazione di proporzionalità con “l’insuffisance des structurations accomplies par le sujet”³¹. Ciò significa che il complesso, investito di efficacia causale, che Freud colloca per spiegare le difficoltà psicologiche del paziente non è che una sorta di riparo epistemico, la scelta di offrire del paziente un’immagine sclerotizzata, facilmente maneggevole in ambito teorico, ma del tutto infedele all’effettiva strutturazione della sua singolarità. Quel che effettivamente accade al paziente è un regresso ad un ordine di

²⁷ PARCOURS 2 277. Se la psicoanalisi deve essere interrogata filosoficamente, è altresì vero che la ricerca indiretta dell’inaccessibile originario diviene il modello emblematico dell’ontologia stessa, a tal punto che in una nota di lavoro di *Le Visible et l’Invisible*, Merleau-Ponty auspica che si elabori una psicoanalisi della natura. Il senso di questo enunciato programmatico sarà esaminato nell’ultimo capitolo.

²⁸ G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, PUF, Paris, 2017, p. 75.

²⁹ SC 268.

³⁰ SC 270.

³¹ SC 271.

comportamento più elementare. Bisognerà pensare allora ad un'altra forma di causalità, distinta dall'efficacia energetico-meccanicistica. Un tipo di causalità non deterministica. Un tipo di causalità che non si applica soltanto al quadro dei casi patologici, ma all'esistenza umana in generale. Paradossalmente, è la stessa psicoanalisi a fornire il prototipo di questa causalità. Infatti, nella conferenza del 1951 da cui siamo partiti, Merleau-Ponty attribuisce alla psicoanalisi la scoperta che nell'uomo *tout court* tutti i gesti, senza alcuna gerarchia d'efficacia, concorrono a definirlo, cioè "participent à leur manière à cette unique activité d'explicitation et de signification qui est nous-mêmes"³². La psicoanalisi è la prima teoria di cui Merleau-Ponty espone la novità proprio perché di essa si può fare qualcosa d'altro che una dottrina causalistica del soggetto patologico. Sottoposta alla giusta pressione ermeneutica, essa può divenire un approccio *filosoficamente* rilevante alla situazione di crisi in cui versa l'umanità nel suo complesso, non solamente quella porzione di essa che è psicologicamente malata. La psicoanalisi può restituire una riflessione non esplicativa di ciò che rende uomo l'uomo: l'insopprimibile sforzo di trasfigurare i dati in compagni di senso, l'inesausta tendenza a riprendere per proprio conto la contingenza degli eventi, il momento in cui "une vie tissée de hasards se retourne sur elle-même, se ressaisit et s'exprime"³³. Insomma, la psicoanalisi può rendere conto dell'eccesso del soggetto rispetto alla coincidenza di sé con sé, del decentramento dei processi di soggettivazione, della fuoriuscita dalla mineralità di un rapporto a sé di tipo cosale in favore invece di una serie di pratiche di estroflessione nelle quali l'uomo "se représente à lui-même, se voit, s' imagine, se donne de lui-même des symboles, rigoureux ou fantastiques"³⁴.

³² S 372-373.

³³ S 392.

³⁴ S 366.

§2. Alla ricerca di una nuova causalità: sovradeterminazione e simbolismo.

Il nuovo tipo di causalità estrapolabile dagli insegnamenti della psicoanalisi è costituito dalla teoria della sovradeterminazione dei sintomi, alla quale Merleau-Ponty lega la teoria politzeriana del simbolismo non convenzionale. La dottrina della sovradeterminazione dei sintomi è ciò che salva Freud dalla tematizzazione sostanzialistica dell'inconscio, che pure talvolta egli ha presupposto. Influenzato dalla lettura di Politzer, Merleau-Ponty ravvisa in un certo Freud, ma soprattutto in una cattiva lettura del freudismo, un'interpretazione dell'inconscio come secondo soggetto, operante alle spalle del soggetto empirico e dotato di un'efficacia determinante. L'inconscio sarebbe portatore di un sapere occulto sulla base del quale l'individuo elabora quel secondo *récit* che diviene l'oggetto d'esame del sapere dell'analista. A quest'ultimo non resterebbe che ricondurre la latenza dell'inconscio, messa a disposizione nel racconto di secondo grado, sul binario della comprensione conscia e guidare così la riorganizzazione energetica del soggetto patologico. L'attribuzione all'inconscio di un sapere *refoulé* che, agendo all'insaputa del soggetto, ammette comunque un'articolazione logica traducibile nel linguaggio ordinario, sottende un'operazione teoretica di tipo positivo-idealistico. L'inconscio e il manifesto, il *ça* e il *moi*, vengono infatti sussunti sotto l'idea-guida della coscienza idealisticamente intesa. Da una parte vi sarebbe la materialità passiva ed estesa dell'inconscio, dall'altra un Io penso che sovrintende alle operazioni coscienti del soggetto. Ma una struttura coscienziale di questo tipo non è in grado di spiegare come mai, se il contenuto latente di espressioni inconscie come il sogno si riducesse effettivamente alla trascrizione di un *récit* dettato dal fondo oscuro del soggetto, in tali espressioni si produce comunque una distensione del desiderio. Le due istanze psichiche non vanno concepite come trasponibili l'una nell'altra, ma come coesistenti tra loro: la resistenza psichica e il sapere coscivo devono essere inseriti all'interno di una struttura che contempli l'imminenza del latente nel conscio del soggetto. Le resistenze inconscie non sono integrabili nella vita *cogitante* del soggetto, come se tra la latenza, con la sua compagine di oscurità, confusione e inesattezza, e la coscienza, caratterizzata da chiarezza, ordine

ed esattezza, sussistesse una continuità pacifica. La vagheggiata razionalizzazione dell'inconscio in un arsenale di significati piani si scontra con la trasgressiva operatività delle stesse compagini inconse. Anche se trascriviamo in termini chiari e distinti l'oscurità dell'inconscio, ne produciamo solo una versione pacificata che non spiega niente, e il sogno continuerà a manifestare una distensione del desiderio. Politzer corregge questo impianto riduzionistico e definisce l'inconscio come pensiero non convenzionale o simbolismo. L'inconscio è un sapere originario, che non ha nulla a che vedere con il *diktat* legislativo dell'Io e risulta in eccesso rispetto al monopolio dell'intelletto perché non si colloca in un "dietro" esorcizzabile, non parla un linguaggio ordinario, ma si dispiega in una rete sovradeterminata di sintomi che emergono nella vita cosciente del soggetto come indici corporei di una vita primaria, che al contempo è deputata riassumere tutta la vita del soggetto.

In *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty spiega che nelle analisi cliniche è Freud stesso a dismettere il pensiero causale "quand il fait voir que les symptômes ont toujours plusieurs sens, ou, comme il dit sont « surdéterminés ». Car cela revient à admettre qu'un symptôme, au moment où il s'établit, trouve toujours dans le sujet des raisons d'être, de sorte qu'aucun événement dans une vie n'est à proprement parler déterminé du dehors"³⁵. I sintomi, cioè, hanno sempre più di un senso e trovano la loro ragione d'essere nell'esistenza complessiva del soggetto. Non ammettono una spiegazione al di fuori di essa, ma significano o, per meglio dire, simbolizzano l'incisione di un evento nella vita soggettiva. Tale capacità simbolizzante deriva dal più generale potere di simbolizzare l'esistenza che è tipico del corpo in quanto realizzazione dell'esistenza stessa. La definizione più precisa del simbolismo corporeo si trova nel corso "Nature et logos: le corps humain" del 1959-1960:

³⁵ PP 195. Cfr.: "Vi rendete conto ormai come lo psicoanalista si distingue per una fiducia singolarmente ferma nel determinismo della vita psichica. Per lui non vi è nulla di insignificante, di arbitrario e casuale nelle manifestazioni psichiche; egli si aspetta sempre una motivazione esauriente laddove di solito non si avanza siffatta pretesa; anzi egli è preparato a una *motivazione multipla* del medesimo effetto psichico, mentre la nostra esigenza causale, presuntamente congenita si dichiara soddisfatta di un unico motivo psichico.", S. Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, in *Id., Opere di Sigmund Freud*, vol. 6, trad.it., pp. 155-156.

le corps humain est symbolisme = non pas au sens superficiel = un terme représentatif d'un autre, tenant lieu d'un autre, mais au sens fondamental de: expressif d'un autre.³⁶

Un sintomo è capace di simbolizzare l'intera esistenza del soggetto perché, come vedremo tra poco, esso *esprime* il nodo problematico intorno al quale quell'esistenza si è articolata. In una nota de *Le visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty ricorre al dispositivo dell'"omen" per definire la peculiare modalità con cui un evento sovradetermina la vita del soggetto con una forza che ha valore necessitante pur non essendo causalmente originata³⁷. L'omen gli consente di concepire una forma di accidentalità che non presuppone alcuna soggettività eterogeneamente diretta e che implica al contempo una quota di deviazione espressiva. Nella tradizione divinatoria latina, il concetto di "omen"³⁸ indica un tipo specifico di premonizioni orali, la cui particolarità consiste nel deviare dal significato ordinario di una parola verso un altro oggetto secondo regole analogiche e allusive. Il divinatore elabora l'omen a partire da elementi messi a disposizione dal caso, sui quali viene impresso un movimento di perversione semantica in rapporto alla volontà soggettiva cui viene riferito. Il presagio risulterà efficace se la messa in relazione di elementi casuali provocherà nel soggetto una risonanza di senso che lo induce ad accettare e a fare propria la premonizione. Nella struttura ominale, dunque, si ritrovano l'istanza dell'accidentalità, la riconduzione di quest'ultima ad una soggettività individuale — unico luogo nel quale la contingenza può trasformarsi in compagine di senso — e l'equivalenza simbolica che cambia di segno un espresso per consentirgli di rinviare a qualcosa di altro da sé. Ecco perché Merleau-Ponty interpreta le associazioni di ricordi, oggetto della psicoanalisi, come rapporti di espressione sovradeterminati: i ricordi risuonano e assumono il loro senso solo al cuore della storia singolare del soggetto, dimensione nella quale la contingenza fortuita degli eventi viene investita di

³⁶ N 261.

³⁷ Si tratta della nota datata marzo 1960 e intitolata "Rayons de passé. De monde", VI 289.

³⁸ "Le trait caractéristique de l'omen parlé, c'est-à-dire le hasard, la spontanéité imprévue, se retrouvant dans tous les accidents fortuits où la préoccupation du surnaturel faisait découvrir des signes de la volonté divine, l'analogie fit entrer tous ces présages, quels qu'ils fussent, dans la catégorie des omina. [...] Le principe le plus général dont cette habitude atteste le crédit est que l'omen n'a point une valeur et une efficacité indépendante de la volonté de celui qui l'observe, mais qu'il est créé par celui-ci avec les éléments qui lui fournit le hasard. Une phrase claire, acceptée dans son sens réel, un mot rapporté à son objet véritable, ne constituent pas un omen; il faut pour cela que la parole soit détournée de son sens et appliquée, par voie d'allusion, à un autre objet.", A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, 1879-1882, Millon, Grenoble, 2003, pp.134-136.

un potere semiotico in grado di articolare la vita psichica dell'individuo. Da ciò dipende inoltre il carattere simbolico che Merleau-Ponty conferisce agli elementi sovradeterminati. Il simbolismo permette di rendere conto di una connessione di senso che ha una certa necessità pur essendo in eccesso rispetto alla misura seriale della spiegazione di tipo causalistico. Esso indica una relazione espressiva tra termini che, però, non si presenta come una mera sostituzione semantica di una parola all'altra. Non si tratta di un travaso prosaico di significati, ma di un processo di eccedenza del senso che cavalca i riferimenti semantici stessi. Se non si esaurisce in essi, al contempo la relazione simbolica non può mai realizzarsi senza di loro³⁹. Il rapporto è pertanto sovradeterminato, cioè sopravanza i medesimi termini che mette in comunicazione, perché squarcia la superficie della designazione rivelando così l'eccesso di ciascun termine sulla propria stessa articolazione. Non si tratta di un rapporto allusivo, ma di una relazione che ci costringe a pensare una consistenza che è sempre in avanti rispetto alla presa che di essa possiamo avere nel linguaggio e nella vita ordinari. Perciò l'ambito di operatività del simbolismo non può essere il reale, ma l'immaginario: “[...] la fonction symbolique doit toujours être en avance sur son objet et ne trouve le réel qu'en le devançant dans l'imaginaire”⁴⁰. Solo nell'immaginario la funzione simbolica ritrova il reale e ne rivela l'intima sovradeterminazione. L'obiettivo di Merleau-Ponty è quello di disarticolare il nostro pregiudizio sulla compattezza del reale e far emergere la sua porosità precategoriale e preoggettiva, cioè l'evidenza che il reale non è impermeabile ma sempre infiltrato di immaginario e pertanto arricchito di sovrassignificati, il più determinante dei quali è quello sessuale⁴¹.

³⁹ Cfr.: “Le propre d'un symbole consiste justement à ne jamais pouvoir fonctionner sans l' « altérité » qu'il désigne ; seul, il ne signifie rien ; rapporté à son autre, le symbole prend au contraire consistance et signification.”, C. Guillaume, *Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tomo 133, n.4, 2008, p. 443-464, p. 452.

⁴⁰ S 198.

⁴¹ “L'interprétation n'est pas simple double explicite du donné: c'est sa conversion en significations disponibles, «objectives», et il n'a jamais été connu comme tel. D'où la difficulté, la tâche est moins de donner clef sexuelle, transcription sexuelle en pensée conventionnelle que de faire retrouver la sursignification du sexuel dans la vie préobjective.”, IP 212.

§3. La sessualità è l'atmosfera dell'esistenza.

Merleau-Ponty ritiene che la dottrina freudiana si presenti innanzitutto come una radicale revisione del concetto di istinto⁴². Ordinariamente il termine istinto indica che, nell'organismo, è operativa una legalità che garantisce l'elaborazione di condotte adeguate in risposta a situazioni di fatto, che si presentano nell'ambiente circostante. Questa definizione standard non può essere applicata alla teoria psicoanalitica della sessualità perché, se è vero che Freud parla di istinto sessuale, egli intende non già un rapporto binario stimolo-risposta, bensì un sistema tensivo fatto di attrazioni, repulsioni e incorporazioni che si istituisce nel tempo e che risulta storicamente determinato. In altre parole, l'attività sessuale è il termine ultimo di un complesso processo di accadimenti emotivi, affettivi e financo intellettivi che il soggetto deve affrontare nel corso della sua esistenza⁴³.

Nella dottrina freudiana della sessualità il tempo si rivela un fattore decisivo del processo di costituzione soggettiva; è nel tempo che si modifica l'approccio al sessuale; è sempre nel tempo che si accavallano i ricordi e le interpretazioni che i pazienti danno della propria storia. Inoltre, il percorso di maturazione sessuale è teleologicamente anticipato nella prematurazione infantile della vita adulta. Merleau-Ponty fa riferimento all'elezione, da parte del bambino, di regioni corporee dotate di potere erogeno, come la bocca o gli apparati sfinterici. La permanenza nella vita sessuale di una predominanza di questi modi di rapporto primordiale con l'altro indica una fissazione patologica, che sottende un'iscrizione simbolica dei rapporti a *autrui*. Dal punto di vista

⁴² S 370.

⁴³ “[...] Le propre du freudisme est bien de montrer qu'il n'y a pas, en ce sens-là, d'instinct sexuel chez l'homme, que l'enfant « pervers polymorphe » n'établit, quand il le fait, une activité sexuelle dite normale qu'au terme d'une histoire individuelle difficile. [...] La réalité psychologique dernière est pour Freud le système des attractions et des tensions qui relie l'enfant aux figures parentales, puis, à travers elles, à tous les autres, et dans lequel il essaie tour à tour différentes positions, dont la dernière sera son attitude adulte.”, S 370-371. Per Merleau-Ponty, Freud illustra una vera e propria storia del soggetto, dall'età infantile all'età adulta, nella quale la sessualità subisce una progressiva trasformazione. Dal costituire per il bambino un “pouvoir d'investissement [...] absolu et universel”, che si riversa dispoticamente su uno dei due genitori, essa diviene, se non insorgono disturbi e patologie, una forma di amore dell'altro che dismette la pretesa assolutistica per farsi accettazione dell'altro “comme il est, à sa distance et dans son autonomie”, S 371.

epistemologico, il ricorso ad una lettura dei “segni” corporei per decifrare ciò che è psicologico segna la caduta della divaricazione corpo-coscienza e la scoperta della loro coimplicazione pre-tetica⁴⁴. Il corpo ha immediatamente un significato psicologico perché sconfinava nell’esistenza totale e, viceversa, l’esistenza sconfinava nel corpo. Il correlato di questa logica di *empiétement* è la relazione di tipo osmotico con cui in *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty definisce i rapporti tra esistenza e sessualità⁴⁵. Esistenza e sessualità si diffondono a tal punto l’una nell’altra che risulta impossibile determinare se un atto dell’esistenza si qualifica o meno come sessuale. La sessualità, non distinguendosi positivamente dall’esistenza complessiva del soggetto, copre in tutta la loro estensione i modi mediante i quali quest’ultimo sporge sul mondo. Pertanto la libido dice, esprime, simbolizza il potere generale del soggetto di condurre sé stesso nel mondo — di aderire in modo non causale a diversi *milieux*, di acquisire nuove strutture di comportamento, di riassumere su di sé determinate esperienze mediante il dispositivo della fissazione. Ciò dipende dalla struttura indeterminata dell’esistenza stessa, ovvero dal suo carattere di irriducibile apertura e di insopprimibile sporgenza sull’esperienza. Quindi l’esistenza si annuncia come movimento di ripresa di una situazione di fatto, nel quale ciò che sembra accidentale e contingente viene dotato di senso e fatto ragione⁴⁶. Poco oltre Merleau-Ponty anticipa l’obiezione all’idea che l’esistenza non ha attributi fortuiti e che l’organizzazione del corpo non è affatto contingente perché un uomo privo di apparato sessuale sarebbe inconcepibile. L’obiezione è: l’essenza dell’uomo è definita sulla base del registro empirico e “les caractères de ce tout donné qui n’y ont été assemblés que par la rencontre de causes

⁴⁴ S 373.

⁴⁵ PP 207-208.

⁴⁶ “Ainsi il y a dans l’existence humaine un principe d’indétermination [...]. L’existence est indéterminée en soi, à cause de sa structure fondamentale, en tant qu’elle est l’opération même par laquelle ce qui n’avait pas de sens prend un sens, ce qui n’avait qu’un sens sexuel prend une signification plus générale, le hasard se fait raison, en tant qu’elle est la reprise d’une situation de fait. [...] . Elle ne se quitte jamais elle-même. Ce qu’elle est ne lui reste jamais extérieur et accidentel, puisqu’elle le reprend en elle. La sexualité, pas plus que le corps en général, ne doit donc être tenue pour un contenu fortuit de notre expérience. L’existence n’a pas d’attributs fortuits, pas de contenu qui ne contribue à lui donner sa forme, elle n’admet pas en elle-même de pur fait parce qu’elle est le mouvement par lequel les faits sont assumés.”, PP 208. Il carattere misto di contingenza e necessità dell’esistenza umana è ciò che permette di pensare ad essa come necessariamente incarnata eppure non deterministicamente orientata secondo una legge necessitante a priori. Senza predeterminazione, l’esistenza si configura allora come quel movimento di trascendenza capace di assumere e riprendere anche razionalmente tutto ciò che le accade.

multiplés et par le caprice de la nature”⁴⁷ vengono collegati con un nesso necessitante a indice apriorico. Merleau-Ponty risponde che non si tratta di assicurare retrospettivamente una necessità d’essenza a quanto si osserva nello strutturazione corporea dell’uomo, bensì di constatare una “nécessité d’existence”. Se il discorso, cioè, viene dislocato dal piano della costruzione oggettiva a quello dell’esistenza, allora ci si rende conto che

il est impossible de distinguer dans l’être total de l’homme une organisation corporelle, que l’on traiterait comme un fait contingent, et d’autres prédicats qui lui appartiendraient avec nécessité. Tout est nécessité dans l’homme, et, par exemple, ce n’est pas par une simple coïncidence que l’être raisonnable est aussi celui qui se tient debout ou possède un pouce opposable aux autres doigts, la même manière d’exister se manifeste ici et là. Tout est contingence dans l’homme en ce sens que cette manière humaine d’exister n’est pas garantie à tout enfant humain par quelque essence qu’il aurait reçue à sa naissance et qu’elle doit constamment se refaire en lui à travers les hasards du corps objectif⁴⁸.

Il carattere misto di contingenza e necessità dell’esistenza umana è ciò che permette di pensare ad essa come necessariamente incarnata eppure non deterministicamente orientata secondo una legge necessitante a priori. Senza predeterminazione, l’esistenza si configura allora come quel movimento di trascendenza capace di assumere e riprendere anche razionalmente tutto ciò che le accade. La sessualità possiede il carattere di segnalatore dell’esistenza precisamente perché, per pensare l’esistenza come operazione di ripresa, bisogna preliminarmente concepirla come esistenza incarnata. Una volta esclusa la disgiunzione tra anima e corpo e reintegrato il corpo nel registro dello spirituale e viceversa, si può osservare che l’esistenza è primariamente trascendenza, “ce mouvement par lequel l’existence reprend à son compte et transforme une situation de fait”⁴⁹, nella misura in cui il corpo è il luogo in cui essa si realizza e trova la sua attualità. Il corpo, a sua volta, vive anche e innanzitutto secondo una condotta erotica, che spiega sia l’incontro intenzionale con altri soggetti, che sono per prima cosa altri corpi, sia la possibilità che tra due corpi si instauri un legame di desiderio. In questo senso, l’esistenza è immersa in un’atmosfera

⁴⁷ PP 209.

⁴⁸ *ibid.*

⁴⁹ PP 208.

di sessualità⁵⁰ e ogni condotta soggettiva possiede un significato sessuale, laddove “sessuale” non indica in senso stretto il genitale, cioè una localizzazione organica, bensì il processo di investimento del desiderio mediante il quale il soggetto si espone al rapporto con il mondo e con l’altro. Merleau-Ponty ha bisogno, da un punto di vista teoretico, di disgiungere “sessuale” e “genitale” pena la ricaduta in un ordine concettuale di tipo causalistico. Attribuendo invece una dimensione semantica ipertrofica alla nozione di sessualità, si assicura di poter utilizzare l’erotica come manifestazione dell’ambito pretetico dell’esistenza. La sessualità è adottata come segnalatrice di uno strutturarsi dell’esistenza che non risponde all’ordine dell’intelletto perché, più di tutti gli altri registri corporei, essa rivela la coesistenza di spirituale e corporeo. Ciò è visibile massimamente nella sintomatologia sessuale, come mostreremo tra poco.

§3.1. L’intenzionalità erotica è cieca.

In *Phénoménologie de la perception*, l’a-causalità dell’istanza sessuale è giustificata dal carattere di intenzionalità che Merleau-Ponty le attribuisce. La sessualità è una forma, la più promettente e forse fondamentale, di atteggiamento intenzionale perché ha sempre a che fare con un lavoro di elaborazione del senso. Merleau-Ponty parla esplicitamente di una intenzionalità erotica e tale formula, come abbiamo visto per l’intenzionalità corporea *tout court*, implica un duplice riferimento all’ordine non intellettuale dell’esperienza e, in termini più latenti, alla sfera dell’immaginazione.

Il carattere dell’intenzionalità è assegnato da Merleau-Ponty alla percezione erotica dopo aver esaminato il problema delle disfunzioni sessuali nei soggetti patologici. Come nei casi di amnesia cromatica, le disfunzioni sessuali vanno interpretate non già come un indebolimento della capacità rappresentativa ma come un’alterazione della struttura stessa della vita sessuale, da ricondurre al più ampio registro dell’impoverimento della vita percettiva. Spiegare i deficit sessuali mediante il dispositivo della rappresentazione significa mobilitare un apparato esplicativo di tipo

⁵⁰ PP 206.

classico, dove l'affettività è intesa come un mosaico di stati affettivi e le rappresentazioni soggettive sono deputate trasmettere gli stimoli del piacere e del dolore sulla base delle leggi di associazione o del riflesso condizionato. Tuttavia, se l'affettività funzionasse effettivamente sul modello dello stimolo-risposta, allora la lesione circoscritta alla sfera occipitale che affetta Schneider dovrebbe comportare una liberazione degli automatismi di riflesso e trascinare il paziente in una condotta sessuale accentuata. Al contrario, il paziente manifesta un disinteresse totale per la sfera erotica, manca completamente di iniziativa e tutte le stimolazioni percettive hanno perduto per lui il loro significato sessuale. Ciò dimostra che bisogna ricomprendere l'affettività al di qua delle categorie classiche. L'allentamento della libido nei soggetti patologici indica la presenza di una “une zone vitale où s'élaborent les possibilités sexuelles du malade”⁵¹, modalizzazione alterata della funzione che nel soggetto normale garantisce una regolare vita sessuale. Tale funzione va ricondotta all'insieme dei poteri corporei di cui dispone il soggetto — Merleau-Ponty parla di “puissances internes du sujet organique”⁵² — che gli permettono di investire gli stimoli esterni di significati erotici e di raggiungere eroticamente altri corpi. L'interazione tra corpi e l'attività sessuale *tout court* discende dalla capacità di simbolizzazione del corpo, cioè dalla capacità che il corpo oggettivo ha di distribuire significati sessuali e di individuare fisionomie erotiche intorno a sé. Allora la percezione erotica possiede, sì, un indice intenzionale, ma di un tipo di intenzionalità non coscienziale perché “à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience”⁵³. Infatti, mediante la fattualità acoscienziale dell'incontro desiderante tra due corpi, Merleau-Ponty mostra l'insostenibilità della tesi classica che legge la sessualità in chiave rappresentativa. Il significato erotico di uno spettacolo (di un oggetto, di un corpo, di un'interazione tra corpi) non dipende dal nesso che l'intelletto costruisce tra lo spettacolo ed il suo possibile riferimento agli organi sessuali, cioè dall'assunzione intellettuale di ciò che vedo in una rappresentazione che avrà così valore erotico. Uno spettacolo ha significato erotico perché “il existe pour mon corps, pour cette puissance toujours prête à nouer les stimuli donnés en une situation

⁵¹ PP 199.

⁵² *ibid.*

⁵³ PP 194.

érotique et à y ajuster une conduite sexuelle”⁵⁴. Mentre l’intelletto riconduce l’esperienza sotto l’idea, il desiderio erotico connette tra loro due corpi e lo fa “aveuglement”⁵⁵. Ritorna, di nuovo, l’uso di un campo semantico che allude all’esperienza dell’immaginazione produttiva kantiana: il protagonista è ancora il corpo, qui esaminato nella sua veste erotica; il suo comportamento sessuale dà luogo ad una forma pre-intellettuale di comprensione che funziona ciecamente⁵⁶, cioè senza porre in campo alcun sapere coscienziale, come stabilito invece dall’interpretazione rappresentazionale della sessualità. Infine, la percezione erotica non ammette una comprensione intellettuale perché essa ha a che fare con l’estensione dell’esistenza del soggetto nel suo complesso. Così, la sessualità implica tanto i poteri del corpo, capaci di trasfigurazione, quanto un tipo di intenzionalità “qui suit le mouvement général de l’existence et qui fléchit avec elle”⁵⁷. Ecco perché Schneider manifesta dei deficit sessuali: egli non è più capace di vivere in situazione, non vi è più impegnato e, conseguentemente alla dismissione della presa sull’esistenza, non è più in grado di avere una condotta sessuale normale.

§3.2. Il sintomo racconta l’esistenza. Può Sartre renderne conto?

La sintomatologia costituisce il terreno privilegiato per evidenziare l’inconsistenza dell’interpretazione rappresentazionale dell’erotica e al contempo per epurare la dottrina freudiana dall’ombra del causalismo energetico. I sintomi non configurano affatto un sistema di riequilibrio energetico che l’organismo costruirebbe in risposta ad una causalità estrinseca, ma vanno intesi come le “espressioni simboliche del corpo nella sua complessità”⁵⁸. Ciò è illustrato dall’esame del caso clinico, analizzato da L. Binswanger, di una ragazza che, in seguito al divieto impostole dalla madre di rivedere il giovane che ama, perde progressivamente il sonno,

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ *ibid.*

⁵⁶ Cfr.: “La sintesi in generale [...] è il semplice effetto della capacità di immaginazione, di una cieca, ma indispensabile funzione dell’anima, senza la quale non avremmo assolutamente mai una conoscenza, ma della quale siamo coscienti solo di rado.”, I. Kant, *Critica della ragione pura, op.cit.*, p. 131.

⁵⁷ PP 194.

⁵⁸ L. Vanzago, *La psicoanalisi ontologica di M. Merleau-Ponty*, in *Rivista di psicoanalisi*, LX, n. 2, 2014, p. 455-468. “I sintomi sono da intendere piuttosto come espressioni simboliche del corpo nella sua complessità, anche se si manifestano localmente.”, *ivi*, p. 458.

l'appetito ed infine l'uso della parola. Per Merleau-Ponty, si può rintracciare la genealogia sessuale di questa forma di afonia solo dopo aver precisato che innanzitutto il significato di questo sintomo ha carattere esistenziale. Se esso venisse qualificato "solo" come sessuale, non si capirebbe la portata invalidante con cui sconvolge l'esistenza complessiva della ragazza. Non c'è dubbio che, nella storia della libido di questa paziente, il sintomo abbia un'origine sessuale e vada ricondotto alla fase orale della sessualità. Ma la fissazione della fase orale va interpretata in senso largo come un disturbo delle relazioni con l'altro, essendo la parola il veicolo dell'intersoggettività e la funzione corporea più collegata all'esistenza in comune⁵⁹. Questo caso clinico dimostra che il sintomo, ricondotto alla sua genesi sessuale, non si esaurisce nel ciclo sclerotico dell'attività sessuale ma sporge immediatamente sull'impianto globale dell'esistenza, piano su cui effettivamente insiste la malattia. Il sintomo è pertanto rivelatore di un'istanza latente: la resistenza sintomatica non è l'esito meccanico di un trauma, ma sottende un rapporto intenzionale al ricordo traumatico al quale resiste. Tale relazione non si articola in termini classici come un rapporto del soggetto *di fronte* all'oggetto, bensì come una relazione *espressiva* tra il sintomo e il ricordo. Il sintomo esprime l'oblio del ricordo, il rifiuto inconscio di una certa regione della vita che il soggetto rimuove perché riveste per lui un certo significato spiacevole. In questo modo, Merleau-Ponty piega in termini esistenzialistici la caratura sessuale dei sintomi. Ma fa di più: a partire dal comportamento rivelatore del sintomo, individua un genere di conoscenza tipica della sintomatologia che rende ragione dell'attività preriflessiva della percezione erotica, rafforzando quanto già affermato circa la condotta pre-intellettualistica della sessualità. Il sintomo, infatti, segnala l'iscrizione dell'esistenza soggettiva in una regione sottostante la coscienza tetica⁶⁰. Questo dipende dal fatto che il sintomo funziona sostenendosi su una capacità di comprensione che si colloca al di qua del sapere e dell'ignoranza positivi. Non si può dire che il paziente non sappia cosa significhi la resistenza sintomatica che pure scandisce la sua esistenza; correlativamente non si può neppure sostenere che il soggetto conosca positivamente il significato del sintomo. Il sintomo dà luogo ad una forma di non-sapere la cui

⁵⁹ PP 198.

⁶⁰ PP 201; 231.

peculiarità è di “celare mentre manifesta”⁶¹. Il significato dei ricordi, che il sintomo tenta di obliterare, è colto dal protagonista secondo questa forma di sapere non positivo che è data dal fatto che il soggetto aderisce precisamente alla zona corporea abitata dai ricordi e affetta dal sintomo⁶². Pertanto il senso dei sintomi non è di tipo cognitivo, ma si organizza come un non-sapere corporeo, che agisce al di sotto della coscienza tetica. È per questo che la comprensione erotica non appartiene all’ordine dell’intelletto, ma si avvicina piuttosto alla sregolatezza dell’immaginazione cieca.

Il tipo di rapporto segno-significato, che contraddistingue l’intenzionalità sintomatologica e si estende correlativamente alle modalità esistenziali dispiegate dal corpo, è pensato in analogia al rapporto immaginario della quasi-presenza dell’oggetto nel quadro:

Mais si le corps exprime à chaque moment les modalités de l'existence, on va voir que ce n'est pas comme les galons signifient le grade ou comme un numéro désigne une maison : le signe ici n'indique pas seulement sa signification, il est habité par elle, il est d'une certaine manière ce qu'il signifie, comme un portrait est la quasi présence de Pierre absent.
⁶³

Il riferimento del segno al significato nell’intenzionalità corporea, descritta a partire dall’esame del significato dei sintomi, va inteso non già come un rapporto designativo tra due termini estrinseci uniti rappresentativamente, bensì come il dimorare del significato nel segno stesso. Il significato del sintomo non viene ricostruito dalla coscienza in una giustificazione positiva, ma fa tutt’uno con la sua espressione corporea. Abbiamo visto, infatti, che l’afonia della paziente di Binswanger significa immediatamente il suo rifiuto di avere rapporti con l’altro. Non si tratta né di un silenzio concertato né di una paralisi organica perché, una volta che la ragazza viene sottoposta al trattamento e le viene levato il divieto di rivedere l’amato, il sintomo sparisce rivelando la propria reversibilità. Dicevamo che, per Merleau-Ponty, il tipo di complicità che sussiste tra il sintomo ed il suo significato sessuale-esistenziale è il medesimo sotteso alla presenza immaginaria di Pierre nel quadro, studiata da Sartre.

⁶¹ L. Vanzago, *La psicoanalisi ontologica di M. Merleau-Ponty*, art.cit., p. 458.

⁶² (nel caso dell’afonia di Binswanger è la bocca): “À travers elle [la zona corporea cui il soggetto aderisce] nous les [i ricordi] « avons » encore, mais juste assez pour les tenir loin de nous”, PP 200.

⁶³ PP 199.

Pierre è assente, non c'è in carne ed ossa nel quadro, eppure è al contempo presente in una forma di fascinazione magica che lo cristallizza e me lo restituisce. Il sintomo è in un rapporto di fascinazione con la struttura complessiva dell'esistenza singolare, della quale costituisce una forma cristallizzata, sclerotizzata. Proprio come nell'immagine del Panthéon, dice Sartre, il monumento "existe ailleurs et se donne précisément comme existant ailleurs: ce qui est présent, en quelque sorte, c'est son absence"⁶⁴, anche lo statuto ontologico del sintomo si configura come ciò che è presente (il suo significato sessuale) rimanendo cionondimeno assente, latente. Proprio in virtù di questa paradossale dinamica di presenza e assenza, il sintomo diventa decisivo.

Come abbiamo avuto modo di vedere, è intorno al problema della fascinazione e della correlativa incisività dell'immaginario sul reale che Merleau-Ponty comincia ad elaborare la propria critica alla dottrina sartriana dell'immaginario. Nel paragrafo dedicato ai rapporti del bambino con l'immaginario, contenuto nel corso del 1949-1950, *Structure et conflits de la conscience enfantine*⁶⁵, egli approfondisce questa critica mobilitando l'arsenale offerto dallo studio psicologico e psicoanalitico della coscienza infantile. Bisogna precisare che in questa sede Merleau-Ponty assume ancora un atteggiamento ambivalente rispetto a Sartre, sposando alcuni elementi essenziali della sua teoria dell'immaginario, in particolare il principio di non osservabilità⁶⁶, il concetto di *analogon*⁶⁷, la tesi secondo la quale la credenza che noi accordiamo all'immagine risulta "du fait que nous avons perdu le contact avec le réel", e infine l'idea che l'immaginario non sia che "un pouvoir de s'irréaliser en dehors des choses"⁶⁸. Cionondimeno, proprio il confronto con la psicopatologia lo rende avvertito che l'opposizione sartriana tra la presenza percettiva (di cui peraltro già in *Phénoménologie de la perception* escludeva lo statuto di pienezza che Sartre cartesianamente conferiva alla presentazione originale della percezione) e la povertà dell'immaginario non regge. I disegni dei bambini, così come le parole dell'allucinato o le crisi delle nevrotiche

⁶⁴ J.P. Sartre, *L'Imagination*, PUF, Paris, 1994, p. 172.

⁶⁵ PPE 171-240.

⁶⁶ PPE 229.

⁶⁷ PPE 226.

⁶⁸ PPE 229. Per una ricognizione approfondita dei debiti e delle critiche di Merleau-Ponty verso la dottrina dell'immaginario sartriana, si veda A. Dufourcq, *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2012.

abbandoniche, mostrano che il *clivage* tra il reale e la dimensione immaginaria va smussato fino a renderlo evanescente. Nel primo caso perché, come accade nella pittura di Cézanne benché il coinvolgimento psichico sia diverso, gli atti intenzionali della coscienza sono condotti secondo una logica primordiale che rifugge il primato dell'intelletto. Nei disegni infantili, che simbolizzano la vita inconscia del bambino⁶⁹, la contrapposizione tra immaginario e reale si assottiglia fino a scomparire. Merleau-Ponty contrappone la teoria del disegno infantile che Sophie Morgenstern delinea in *Psychanalyse infantile: symbolisme et valeur clinique des créations imaginatives chez l'enfant*⁷⁰ e la dottrina del simbolismo non convenzionale di Politzer. Mentre la psicoanalista sostiene che il disegno costituisce per il bambino e per l'adulto una modalità di sublimazione, Merleau-Ponty commenta che, se nel disegno degli adulti è possibile vedere all'opera la simbolizzazione inconscia di resistenze psichiche, nel bambino "il est impossible de concevoir un mécanisme de censure comparable à celui de l'adulte. Il y a plutôt qu'une dualité du contenu latent et du contenu manifeste, un seul texte dont la signification n'est plus déterminée"⁷¹. Ciò dipende dal fatto che, come ha mostrato Politzer, nei bambini e nella dinamica onirica in generale, non si deve vedere una dialettica tra il contenuto latente e quello manifesto perché il senso inconscio è immediatamente simbolizzato dal supporto attraverso il quale emerge. Il sintomo, la materia onirica, il disegno dicono *d'emblée* il senso sessuale loro immanente. Ecco perché essi ne sono il simbolo: non c'è un rapporto designativo tra il significato inconscio e la veste con la quale esso appare, perché tra i due non si registra quella distanza che garantirebbe l'efficacia della designazione. "Si le rêveur rêve de maison, il ne pense pas tout d'abord aux organes sexuels; il pense directement à la maison qui est immédiatement expression sexuelle. De même chez l'enfant les symboles évocateurs d'immensité, de masculinité au sens large et représentent directement le conflit enfant-parent. La symbolisation chez l'enfant ne repose pas sur la connaissance séparée

⁶⁹ Cfr.: F. Dolto, *Au jeu du désir. Essais cliniques*, Seuil, Paris, 1981; *Id.*, *Destins d'enfants*, Gallimard, Paris, 1995; *Id.*, *Les étapes majeures de l'enfance*, Gallimard, Paris, 1995.

⁷⁰ S. Morgenstern, *Psychanalyse infantile: symbolisme et valeur clinique des créations imaginatives chez l'enfant*, Bibliothèque des introuvables, Paris, 2003.

⁷¹ PPE 223-224.

de deux termes objet-symbole; le sens sexuel est immanent au dessin.”⁷². Nei casi, invece, degli allucinati e delle abbandoniche, la coscienza patologica lavora su un livello di realtà trafitto dalla sregolatezza dell’immaginario, cioè su una dimensione del reale che ha subito una devalorizzazione, e che, pur essendo penetrata e stravolta dalla compagine immaginaria, non è affatto meno reale. Se la realtà del soggetto patologico è devalorizzata sul piano percettivo — negli episodi deliranti “le malade ne peut plus, comme le sujet sain, *opposer* le monde vécu à l’imaginaire”⁷³ —, essa non è per questo ridicibile ad un’assenza. Il che significa che Sartre non è riuscito a rendere conto del carattere *realmente* impressionante dell’immagine, che sia essa pittorica, onirica o allucinata. In fin dei conti, la dottrina sartriana dell’immaginario non permette di comprendere come mai il sintomo, che procede analogamente all’immagine, modulando una dialettica di presenza ed assenza a livello semantico, esprima l’esistenza complessiva del soggetto. Si tratterà pertanto di scandagliare più in profondità i rapporti tra l’immaginario e il reale al fine di rafforzare ulteriormente la tesi della condotta espressivo-simbolica del corpo nei riguardi dell’esistenza e restituire correlativamente una dignità al sintomo. Questa, ci sembra, è la linea-guida del corso del 1954-1955, *Le problème de la passivité: le sommeil, l’inconscient, la mémoire*, ed in particolare del capitolo dedicato al sogno.

⁷² PPE 224. T. Welsh commenta in questi termini: “Thus, affective relations are not behind or beneath children’s perceptions (occasionally causing certain kinds of depictions); they are intrinsic to perception itself. The concept that emotional states “cause” the child to draw in a certain matter — a theory of drawing in an expressive function — has a certain truth to it, but an incomplete one. It is true that children are expressive, emotional artists. However, it isn’t the case that they have an emotion and subsequently are forced by this emotion to draw in a particular manner. This interpretation argues that the child’s affective states are internal, removed from their perceptual experience. We *learn* to create divisions between affects and the senses; we are not born with such distinctions.”, T. Welsh, *The Child as Natural Phenomenologist. Primal and Primary Experience in Merleau-Ponty’s Psychology*, Northwestern University Press, 2013, p. 119.

⁷³ PPE 239.

§4. L'immaginario del sogno e l'onirismo della vita desta.

Merleau-Ponty definisce il sogno come “symbolisme” perché nel sogno “quelque chose signifie tout autre chose”⁷⁴. Solo un esame radicale dei rapporti di espressione che il sogno dispiega, rapporti non sottomessi all’omogeneità puntuale del pensiero categoriale, può far comprendere la peculiare intenzionalità che caratterizza la condotta del dormiente. Sartre ha ragione nel sostenere che colui che dorme si immerge nel sonno per assentarsi dalla realtà. Tuttavia, per Merleau-Ponty, in questa assenza di realtà non si registra affatto un annullamento della coscienza poiché il tipo di realtà cui il dormiente accede nella dimensione onirica non è che un’ulteriore modalizzazione della sua vita. Ciò dipende dalla tramatura ontologica del sogno stesso, che è dell’ordine dell’immaginario — Merleau-Ponty parla di una “surface imaginaire”⁷⁵ del sogno —, la cui proprietà precipua è far apparire, cioè esprimere, come in filigrana e sotto forma di immagini deformanti, il precipitato esistenziale degli eventi della vita del dormiente. Per questa ragione Merleau-Ponty parla di una “conscience onirique [che vuol dire] noyaux d’existence, *imagines*, sens institué par événements”⁷⁶ e le attribuisce un ambito di effettuazione illimitato. Non è possibile produrre un inventario esaustivo dei contenuti di un sogno perché questi sono regolati dalla logica della sovradeterminazione e come tali non risultano mai catalogabili esaurientemente. Come abbiamo visto, questa logica disinnescava la causalità classica in favore di una rete complessa di riferimenti, espandibile all’infinito senza che questi trovino senso al di fuori della rete stessa. I contenuti del sogno trovano il loro senso in quanto modalizzazioni della vita, articolandosi come *rêveries* in eccesso su di essa. Della vita, essi tendono pertanto a produrre plurime equivalenze simboliche. Per di più, il sogno non ha una circoscrizione temporalmente definita e, proprio in virtù delle matrici simboliche con cui riprende ed esprime le invarianti di desiderio, angoscia, paura che costellano l’esistenza, sfilaccia la compagine temporale con cui queste invarianti sono organizzate nella vita desta. In tal

⁷⁴ IP 200.

⁷⁵ IP 206.

⁷⁶ IP 206. Il corsivo è nel testo.

modo, le invarianti si ritrovano distribuite in una dimensione atopica e ubiqua, condizione che consente loro di esprimere massimamente la propria potenza determinante. Come vedremo, questa disarticolazione del tempo ordinario, effettuata dal sogno, si ribalta sul tempo ordinario stesso, che risulta in definitiva aperto sul registro della simultaneità.

Le matrici simboliche precisano l'intenzionalità propria del sogno: “non intentionnalité d'actes, posant objets, mais exhibition de concrétions qui «tapissent» notre vie”⁷⁷. Nel sogno si registra non già un annullamento della coscienza o un suo comportamento ingannevole, come vorrebbe Sartre, bensì il dispiegamento di una comprensione non tetica dell'esistenza. L'esistenza viene ricondotta alle sue cristallizzazioni di senso: grazie alle condensazioni di cui si nutre, il sogno delinea un “universel subjectif”, la cui peculiarità è di fondarsi sul fatto che “la conscience ici ne constitue pas un monde par exhibition des concepts dans une intuition. Elle voisine avec son rêve”⁷⁸. Non soltanto la coscienza onirica non lavora in termini categorialmente definiti, ma nemmeno in termini di pura immaginazione produttiva perché il suo comportamento non costituente non è ascrivibile all'ambito dell'intuizione. Il sogno si costituisce semmai secondo quel rapporto lasciato in sospeso nell'*Avant-propos* di *Phénoménologie de la perception*: la compenetrazione operante di immaginario e reale. Immaginario e reale sono due dimensioni che “empiètent l'une sur l'autre”⁷⁹, ovvero sconfinano l'una nell'altra a tal punto che lo stesso stato di veglia si ritrova ancorato ad un principio onirico:

Nos relations de la vieille avec les choses et surtout avec les autres ont par principe un caractère onirique: les autres nous sont présents comme des rêves [...] et ceci suffit à contester le clivage du réel et de l'imaginaire.⁸⁰ Notre vie réelle, en tant qu'elle s'adresse à des êtres, est déjà imaginaire. [...] Il y a donc un onirisme de la vieille, et inversement un caractère quasi perceptif du rêve.⁸¹

⁷⁷ IP 207.

⁷⁸ IP 209.

⁷⁹ IP 268.

⁸⁰ IP 268.

⁸¹ IP 194.

Questa relazione di “empiétement”⁸² introduce tra i tradizionali termini di costituente e costituito un rapporto di fondamentale promiscuità che viene opposto all’impianto epistemologico classico. Quest’ultimo concepisce un piano della costituzione, luogo del soggetto trascendentale, ed un correlato piano del costituito, dipendente da quello. Immaginario e reale non possono essere disgiunti perché, sconfinando l’uno nell’altro, non sono riconducibili, nella loro fondazione, ad un’istanza costituente che ne assicuri tanto la separatezza quanto la diversa efficacia. Ma se non c’è un “io costituente” al cuore della dinamica onirica, la domanda da porsi è allora: chi sogna nel sogno?

Come appurato a proposito del sintomo, anche il contenuto latente del sogno non proviene dalla voce di una soggetto *dietro* il soggetto, ma abita la condotta soggettiva *tout court*. Abbiamo visto che il suo senso a) risiede nella figurazione condensata di quella condotta e b) si esaurisce nella sovradeterminazione di certe invarianti esistenziali⁸³. Pertanto, il contenuto latente del sogno va smarcato dalla rappresentazione che ne offre la metapsicologia. Il sogno non si presta ad un travaso esplicativo perché non c’è affatto, come essa vorrebbe, un “pensée au fond de nous” da portare ad esplicitazione. La metapsicologia raccorda la comprensione dell’esistenza fornita dal sogno (un non-sapere inconscio analogo al non-sapere del sintomo) ad un soggetto supposto sapere in termini costitutivi ciò che, invece, emerge come un sapere sciolto dalle pratiche categoriali e funzionante secondo un regime di manifestazione occulta del significato⁸⁴. Correlativamente, l’inconscio non è “quelqu’un en moi qui pense en clair une vie dont je n’aurais que l’apparence”⁸⁵. La coscienza e l’inconscio vanno pensati inscindibilmente assieme, come una sola unità composta di modalizzazioni infinite e

⁸² Per un’analisi approfondita del concetto operativo di “empiétement”, rinviamo ai lavori di E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l’être*, Vrin, Paris, 2004; *Id.*, *La «promiscuité»: Merleau-Ponty à la recherche d’une psychanalyse ontologique*, in *Archives de philosophie*, n. 69, 2006, pp. 11-35; *Id.*, *Conscience et expression chez Merleau-Ponty*, in *Chiasmi International*, 10, Paris-Milan-Memphis, Vrin-Mimesis - University of Memphis, 2008, pp. 85-107.

⁸³ IP 209.

⁸⁴ “[...] ne pas de représenter le contenu latent comme pensée au fond de nous dans le mode de la pensée conventionnelle, comme le ferait l’observateur absolu. L’inconscience de l’inconscient [c’est] l’inconnu; mais non connu par quelqu’un au fond de nous. L’inconscience [c’est l’]abandon des normes de l’expérience éveillée, *i.e.* de la symbolique comme symbolique de soi, langage direct, qui supposent distance et participation à la catégorie. [...] l’inconscient comme pulsation du désir n’est pas derrière nos dos.”, IP 210.

⁸⁵ IP 211.

tutte compostibili. Pertanto l'inconscio "n'est pas un autre: il est ce à quoi je résiste, dont je sais que c'est moi"⁸⁶. Ciò significa che il sapere esibito nella dimensione immaginaria del sogno non è un'alternativa al sapere convenzionale della coscienza desta, ma è quel nodo di resistenza che appartiene all'esistenza nella sua unitarietà e la definisce da cima a fondo. In altri termini, il sogno porta ad espressione simbolica quella difficoltà per risolvere o sopportare la quale l'esistenza organizza, *senza saperlo di un sapere positivo*, tutta la sua vita. Conseguentemente, proprio perché sussiste una unità indivisa di immaginario e reale, il contenuto latente si esprime secondo una logica che non è quella dell'esattezza⁸⁷ ma quella della condensazione, fatta di echi, di rapporti alogici, di negazioni e di plurimi centri di irradiazione del senso. Il sogno *deve* esprimersi secondo questa logica perché, amplificando in un "système d'échos" un invariante esistenziale, segnala l'asse intorno a cui l'esistenza si riprende e articola — asse che non può emergere nel linguaggio ordinario del pensiero tetico, il quale non ammette che il principio ordinatore dell'esistenza sia indipendente dalla volontà costituente del soggetto.

Se l'onirismo si infila nella vita desta, Merleau-Ponty afferma che, viceversa, il sogno si configura come una dimensione quasi-percettiva: "Il y a donc un onirisme de la vieille, et inversement un caractère quasi perceptif du rêve"⁸⁸. Questo enunciato, a prima vista ellittico e oscuro, testimonia dell'estensione che Merleau-Ponty imprime al concetto di percezione. La percezione non individua solamente l'esperienza sensoriale, ma, come abbiamo visto precedentemente, indica in senso generale la modalità di accesso al mondo che è concessa all'individuo incarnato. Se le cose stanno così e se il sogno è definito come una modalizzazione dell'esistenza, allora è il corpo stesso, in quanto progettualità motoria ed affettiva, a sognare. O meglio, è il corpo a qualificarsi come il soggetto primario del sogno⁸⁹. Riprendendo nell'immaginario ciò che accade nel

⁸⁶ IP 211.

⁸⁷ "1) dans le rêve même, il y a imminence du sens latent (dans le rêve non réduit au premier récit); 2) ce qui empêche de dire ouvertement le sens latent, c'est que l'idée même de *ouvertement* ou de *exactitude* n'a pas de sens ici, non pas simplement parce qu'on est dans l'imaginaire (raison formelle), mais parce que l'unité est indivise.", IP 204.

⁸⁸ IP 194.

⁸⁹ "Donc le corps, comme mise au point perceptive, en général, comme rapport à des situations de drame, est le sujet du rêve, et non pas la «conscience imageante»", IP 196. Merleau-Ponty oppone questa tesi alla dottrina dell'immaginario sartriano, come si evince dalla formula della coscienza immaginante. Il

reale, il sogno dispiega una compagine quasi-percettiva e rivela, ancora una volta e al massimo grado, il fondo a-logico dell'esperienza percettiva. In questo senso, il sogno diviene il luogo privilegiato per osservare l'opera l'inconscio come "sédimentation de la vie perceptive" perché mette in evidenza che "vivre [n'est pas] avoir conscience"⁹⁰. La presa di coscienza è soltanto un avvento di secondo grado rispetto all'insieme degli eventi contingenti che costellano l'esistenza. Correlativamente, l'inconscio attivo nel sogno porta con sé, come se fosse un fossile, le concrezioni di tutti quegli eventi contingenti di cui possiamo essere coscienti solo "après-coup". Ciò che nella vita desta assumiamo percettivamente viene cristallizzato, ripreso, modulato ed esteso illimitatamente nella vita immaginaria del sogno. La vita è comunque una sola. Pertanto, essa è unità indivisa di reale percettivo e di immaginario.

Vi è un'altra ragione per la quale Merleau-Ponty concepisce l'inconscio, "verbalizzato" nel sogno e nel sintomo, come la sedimentazione della vita percettiva. Essa ha che fare con la tendenza asintotica della percezione alla verità, che abbiamo tematizzato nello scorso capitolo. In *La passivité*, Merleau-Ponty riprende questo tema di *Phénoménologie de la perception*, estendendone il raggio d'azione all'inconscio. La coscienza percettiva opera sulla base di un possesso seminale della verità. Il vero che orienta l'esperienza percettiva non è che un germe di verità, un'idea della verità che si staglia all'orizzonte del processo percettivo e che quest'ultimo tratta analogamente alla condotta sintomatica del non-sapere: "la conscience perceptive, tout en offrant une semence de vérité, [...] ne l'offre qu'en horizon, la cache parce qu'elle la montre"⁹¹. Ciò che contraddistingue primariamente la coscienza percettiva è il fatto di essere

concetto di dramma, invece, è stato sviscerato in PPE e deriva dalla dottrina di Politzer e dagli studi dello psichiatra austriaco J. Levi Moreno (PPE 163-171). A. Dufourcq commenta così il tema del dramma nei suoi rapporti con il registro dell'immaginario e del simbolico nel sogno: "Le fait que tout sens ne se donne que diffracté dans une diversité de variations et de refl ets plonge ainsi l'homme dans un véritable « drame » : une « lutte de soi contre soi ». Ce drame se joue de façon exacerbée dans les rêves et dans les symptômes névrotiques : le sujet se cherche lui-même, peut se faire du mal, s'entraver, se haïr, haïr les autres et lui à travers eux. L'opacité symbolique du sens est alors, dans ces cas particuliers, portée à son paroxysme et le rapport à soi de l'homme apparaît dans son caractère problématique et conflictuel. Mais ce drame est l'existence même car le sens est toujours symbolique et le moi toujours diffracté en une multitude de reflets, l'existence est par conséquent la quête incessante de soi-même à travers des symboles confus et elle est inévitablement conflit avec soi en raison de la dimension d'étrangeté qui nous envahit toujours.", A. Dufourcq, *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2012, p. 137-138.

⁹⁰ IP 213.

⁹¹ IP 212.

“imperception en tant que perception”⁹², formula paradossale con la quale Merleau-Ponty intende dire che la possibilità stessa della percezione, cioè dell’incontro con le cose, è legata ad una unica e imprescindibile condizione, quella di non costituire le cose che essa percepisce. Ammettere che la coscienza percettiva non pone ciò che esperisce non significa però ipotizzare una “dynamique constituante” che lo farebbe al posto suo, perché si ricadrebbe in un’idea sostanzialistica della coscienza. Significa invece pensare la coscienza percettiva come “apertura a...”: in virtù di questa sporgenza insopprimibile, la coscienza si fa stratificazione di eventi, di incontri con altri soggetti, di progettualità e financo di traumi. Allora, l’inconscio freudiano, in quanto luogo della verità del soggetto su cui questi non può vantare alcuna giurisdizione, funziona analogamente alla coscienza percettiva, cioè come sedimentazione veritativa⁹³. Proprio perché l’inconscio sovradetermina gli eventi accolti percettivamente dal soggetto (simbolismo primordiale), tra l’inconscio ed il processo percettivo vi è una omogeneità fondamentale. L’inconscio cristallizza gli episodi veritativi dell’esistenza, che acquisiscono così abbastanza forza per insistere sulla vita del singolo. Ciò è possibile innanzitutto perché essa è vita percettiva, cioè si trova sempre estroflessa sul reale e sull’immaginario.

⁹² IP 212.

⁹³ “L’inconscient comme conscience perceptive est la solution que cherche Freud: car il faut que la vérité soit là pour nous, et qu’elle ne soit possédée.”, IP 212. Ciò emerge chiaramente nell’intervento che Merleau-Ponty fece al colloquio sull’inconscio organizzato a Bonneval nel 1960. Non disponiamo del testo manoscritto dell’autore, ma soltanto di un riassunto ad opera di J.-B. Pontalis. L’inconscio deve essere pensato non tanto in termini di linguaggio, come vorrebbe Lacan, bensì come il simbolismo primordiale dell’articolazione percettiva. Cfr. PARCOURS II 273-275.

§5. Il sogno da Freud a Bergson: la percezione e i ricordi.

Le “Notes de lecture - Freud” con cui si chiude la trascrizione del corso sulla passività terminano con un commento dei paragrafi C, D, E e F del settimo e ultimo capitolo dell’*Interpretazione dei sogni* di Freud, intitolato “Psicologia dei processi onirici”. In questi paragrafi, Freud si interroga sulle dinamiche che danno avvio al sogno ed in particolare sulle trasformazioni che subiscono i materiali psichici diurni per poter essere “accolti nel sogno”⁹⁴. La formazione del sogno si colloca indubabilmente nel sistema dell’inconscio perché è quest’ultimo che offre al materiale diurno la forza motrice per irrompere nella dimensione onirica. D’altra parte, affinché il sogno prenda forma, è necessario che l’inconscio stesso si allacci “a pensieri onirici che fan parte del sistema preconsciouso”⁹⁵. Per comprendere questi meccanismi, è essenziale tenere a mente che, per Freud, il sogno è un racconto del desiderio soggettivo; un racconto che si dipana secondo una logica desiderante del tutto difforme dalla logica predicativa del pensiero vigile nella misura in cui, a differenza di quest’ultimo, il sogno non produce pensieri, non calcola e non giudica, ma “si limita a trasformare”⁹⁶. Il desiderio, infatti, sostiene contenutisticamente e formalmente lo sviluppo del sogno perché trova in esso la dimensione più adatta al proprio appagamento. Ciò dipende dal fatto che il desiderio inconscio è la cristallizzazione più antica e pervicace dell’essenza soggettiva, agisce orientando l’esistenza e organizza la trasfigurazione onirica anche di quei desideri dei quali siamo perfettamente coscienti⁹⁷. I contenuti desti che precipitano nel sogno lo possono fare innanzitutto perché sono fatti di desiderio e correlativamente perché la loro qualità desiderante è sottomessa all’autorità titanica del desiderio essenziale, che per Freud è sempre un desiderio infantile⁹⁸. Infatti, i residui diurni non bastano da soli a

⁹⁴ S. Freud, *L’interpretazione dei sogni*, in *Id., Opere*, vol. 3, p. 506. I paragrafi C, D, E, F si intitolano rispettivamente: “Appagamento del desiderio”, “Il risveglio per mezzo del sogno. La funzione del sogno. Il sogno d’angoscia”, “Il processo primario e il processo secondario. La rimozione”, e “L’inconscio e la coscienza. La realtà”.

⁹⁵ *ivi* p. 501.

⁹⁶ *ivi* p. 470.

⁹⁷ Freud afferma addirittura che il desiderio costituisce il dispositivo fondamentale di ogni attività psichica del soggetto: “[...] è ovvio che il sogno sia l’appagamento di un desiderio, dato che nulla, all’infuori di un desiderio, è in grado di mettere in moto il nostro apparato psichico.”, *ivi* p. 517.

⁹⁸ “Questi desideri sempre desti, per così dire immortali, del nostro inconscio, che ricordano i leggendari Titani, sui quali da tempo immemorabile gravano pesanti massi, che, rotolati su di loro dagli dei vincitori,

mobilitare la formazione del sogno, ma devono essere rinforzati dall'inconscio stesso. Quest'ultimo è composto da istanze desideranti che, fin dalla loro formazione infantile, rimangono attive e anelano a "procurarsi un'espressione, qualora si offra l'occasione di allearsi con un impulso proveniente dal conscio"⁹⁹.

Ciò che attira l'attenzione di Merleau-Ponty su questi paragrafi è l'esame della condizione liminare del sonno, soglia in cui la dimensione del reale e quella dell'immaginario vengono messe in comunicazione. Il sonno le coinvolge in una dinamica di "intrication"¹⁰⁰, cioè di mutuo scambio di materiali che, a quel punto, subiscono un processo di sovradeterminazione simbolica. Freud parla proprio di una persistenza nel sogno di *pensieri* vigili, che si trasformano in *pensieri* onirici traendo dall'inconscio l'involucro stilistico per potersi presentare e sviluppare nel sogno. I pensieri vigili sono pertanto sovradeterminati dall'istanza inconscia, che ne modifica lo statuto intenzionale, portandoli a significare altro rispetto al senso più o meno pacifico che essi incarnavano nella condizione della veglia.

Del resto, nel mondo filosofico francese il problema dello statuto del sonno e del significato del sogno costituiva un *topos* ben consolidato, che deve senz'altro avere avuto influenzato, perlomeno tematicamente, la meditazione merleau-pontyana. Ci riferiamo nello specifico alla conferenza del 1901 che Bergson tenne all'Institut général psychologique e che intitolò per l'appunto "Le rêve". In questo testo egli si chiede che cosa ci sia propriamente nel sogno. C'è forse un nulla? L'esperienza onirica, il défilé di "toute sorte d'objets" che non possiedono alcun carattere d'esistenza ("aucun d'eux n'existe effectivement"¹⁰¹), designa solamente un'esperienza illusoria o bisogna forse riconoscere al sogno uno statuto analogo alla condizione vigile, visto che nel sogno il dormiente incontra persone e cose "comme si elles étaient réellement présentes"¹⁰²?

ancor oggi di tanto in tanto sussultano al fremito delle loro membra, questi desideri rimossi, dico, sono però essi stessi di origine infantile, come sappiamo dall'indagine psicologica delle nevrosi. [...] *il desiderio che si rappresenta nel sogno dev'essere un desiderio infantile.*", *ivi* p. 505. Il corsivo è nel testo.

⁹⁹ *ivi* p. 504.

¹⁰⁰ E. de Saint Aubert, *Être et Chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, Vrin, Paris, 2013, p. 155. Cfr. anche *Id.*, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris, 2004, sezione B.

¹⁰¹ R 85.

¹⁰² *ibid.*

Bergson riconosce che, similmente a quanto accade nella vita desta, anche nel sonno avviene una trasmissione di dati percettivi agli organi senzienti (vista, udito, tatto). Rispetto alla percezione desta, qui le impressioni sono meno precise, ma comunque presenti. Più preminenti ancora delle informazioni percettive veicolate esteroceettivamente ai sensori esterni, sono le sensazioni di quella particolare facoltà sensibile che è il “toucher intérieur”¹⁰³. Si tratta di una sorta di centro di irradiazione interocettiva, che emana dati sensibili dalla fodera interna dell’organismo e in particolare dalle viscere. Durante l’attività onirica tale centro assume una rilevanza molto maggiore di quella dispiegata nella vita desta perché spinge il dormiente a “rentrer” in sé stesso. Il sonno, mediante le sensazioni interocettive, che sono confuse e indeterminate¹⁰⁴, modifica l’obiettivo e l’intensità dell’attenzione e riconduce il soggetto da una vita attenzionalmente proiettata ed estroflessa all’esterno entro il quadro biologico interno¹⁰⁵. Così, se nel sonno le impressioni esterne sono affievolite, gli organi sensori ritrovano “beaucoup d'impressions « subjectives » qui passaient inaperçues pendant la veille, quand nous nous mouvions dans un monde extérieur commun à tous les hommes, et qui reparaissent dans le sommeil, parce que nous ne vivons plus alors que pour nous”¹⁰⁶. Dunque, come per Freud, anche per Bergson nel sonno si registra la permanenza della modalità percettiva e dei dati sensibili. Il punto è comprendere cosa accade a questa materia sensibile nel corso dell’attività onirica, come e in quale *forma* essa possa essere ammessa nella dimensione del sogno. Il problema è pertanto il medesimo posto da Freud: quali trasformazioni deve subire il materiale vigile per poter divenire materia onirica? Bergson postula che sia una precisa attività spirituale, il ricordo, a governare l’indeterminatezza delle sensazioni interne, imprimendo una *forma* a ciò che si presenta come amorfo e confuso¹⁰⁷. Bergson non si limita, però, ad attribuire al ricordo il ruolo di potenza informatrice che converte in oggetti precisi e determinati

¹⁰³ R 91.

¹⁰⁴ R 92.

¹⁰⁵ R 91.

¹⁰⁶ R 92.

¹⁰⁷ “Le souvenir est net et précis, mais sans intérieur et sans vie. La sensation voudrait bien trouver une forme sur laquelle fixer l’indécision de ses contours. Le souvenir voudrait bien obtenir une matière pour se remplir, se lester, s’actualiser enfin. Ils s’attirent l’un l’autre, et [il ricordo], se matérialisant dans la sensation qui lui apporte du sang et de la chair, devient un être qui vivra d’une vie propre, un rêve.”, R 97.

“les vagues impressions” ricevute dai sensori esterni. Ciò non basterebbe a spiegare il carattere *impressionante* del sogno. Se il ricordo fosse soltanto un’operazione formale, non si capirebbe perché un certo sogno si costruisca proprio con quella precisa materia sensibile. Il ricordo, tanto nella vita desta quanto nella vita onirica, è perlopiù frammentario e lacunoso. È questa incoerenza ciò che spiega, per Bergson, il legame solidale che i ricordi allacciano gli uni con gli altri sul terreno della memoria. Nelle profondità della memoria si agita una trama di reminiscenze che sono cristallizzate in modo indefinitamente permanente perché la memoria conserva ogni dettaglio dell’esistenza, anche il più recondito. Nel sonno essa mette a disposizione del dormiente tutta questa compagine di ricordi. Questo giustifica che nel sogno “l’image évoquée est celle d’un objet ou d’un fait perçu distraitement, presque inconsciemment, pendant la veille”¹⁰⁸. Se un fatto sfugge alla postura attenzionale della coscienza desta, non per questo si dissolve nel nulla. Ad ogni *défaillance* della vita attenta, nella quale si formano i ricordi presenti, corrisponde una massa infinita di “milliers et [...] milliers d’autres [ricordi], en bas, au-dessous de la scène illuminée par la conscience”¹⁰⁹, che precipitano nelle profondità della memoria e attendono il sonno per poter riemergere come immagini oniriche. Il dettaglio dimenticato acquista nella memoria lo statuto di “fantôme invisible”¹¹⁰. In quanto dati fantasmatici, i ricordi possiedono una temporalità transdimensionale, una temporalità cioè che scompagina l’ordinaria tripartizione del tempo in passato, presente e futuro, e inaugura una condizione di immemorale attualità. I ricordi-fantasma ritornano in superficie solo nel sonno, quando la coscienza lascia cadere le barriere che costringono l’attività mnemonica desta a concentrarsi sull’impellenza del momento¹¹¹. Ma non tutti i ricordi emergono nel sogno: “Ils

¹⁰⁸ R 94.

¹⁰⁹ R 95.

¹¹⁰ *ibid.*

¹¹¹ [...] les souvenirs que ma mémoire conserve ainsi dans ses plus obscures profondeurs y sont à l’état de fantômes invisibles. Ils aspirent peut-être à la lumière ; ils n’essaient pourtant pas d’y remonter ; ils savent que c’est impossible, et que moi, être vivant et agissant, j’ai autre chose à faire que de m’occuper d’eux. Mais supposez qu’à un moment donné je me désintéresse de la situation présente, de l’action pressante, enfin de ce qui concentrait sur un seul point toutes les activités de la mémoire. Supposez, en d’autres termes, que je m’endors. Alors ces souvenirs immobiles, sentant que je viens d’écartier l’obstacle, de soulever la trappe qui les maintenait dans le sous-sol de la conscience, se mettent en mouvement. Ils se lèvent, ils s’agitent, ils exécutent, dans la nuit de l’inconscient, une immense danse macabre. Et, tous ensemble, ils courent à la porte qui vient de s’entrouvrir.”, *ibid.*

voudraient bien passer tous. Ils ne le peuvent pas, ils sont trop”¹¹². Qual è il criterio che definisce il tipo di ricordi suscettibili di informare, nel sonno, la materia sensibile? Secondo Bergson sono le impressioni organiche interocettive ed esteroceettive a decidere dello strutturarsi del sogno; dunque è in definitiva la vita percettiva nel suo complesso che, unita alla forza formale del ricordo fantasmatico, organizza la trama del sogno. Solo quei ricordi che riescono ad allacciarsi alle sensazioni provenienti dall’esterno (“la poussière colorée que j’aperçois, les bruits du dehors et du dedans que j’entends, etc.”¹¹³) e ad armonizzarsi con “l’état affectif général que mes impressions organiques composent”¹¹⁴, possono accedere allo statuto di materia onirica: “Quand cette jonction s’opérera entre le souvenir et la sensation, j’aurai un rêve”¹¹⁵.

È importante, qui, rilevare che tra la dinamica percettiva e la dimensione immaginaria del sogno Bergson riconosce una comunicazione non soltanto fisiologica, ma anzitutto trasformativa e sovradeterminante. Il sonno costituisce il punto di soglia tra i due mondi precisamente perché inaugura la condizione *disattenta* della coscienza, che rende possibile la riemersione dei ricordi e la selezione della materia sensibile più adeguata al loro dispiegamento onirico. Vita percettiva e vita onirica dischiudono “à peu près”¹¹⁶ la stessa condotta, definita da Bergson come “hallucinatoire”¹¹⁷. Della materia su cui si esercitano, entrambe, infatti, sviluppano una medesima intellesione allucinata. Si prenda, per esempio, il caso della lettura di un articolo di giornale. Quel che accade percettivamente è non già l’appercezione di ogni singola lettera che compone le parole degli enunciati, e nemmeno il coglimento di tutte le parole di ogni frase, ma il coglimento dei loro tratti caratteristici, cioè di quanto basta per poter indovinare il resto e guadagnare l’intelligibilità del contesto. Il “resto” non è effettivamente percepito, ma viene intuito dalla memoria in un completamento anticipatorio. La memoria proietta fuori di sé, “sous une forme hallucinatoire”¹¹⁸, il ricordo di percezioni passate (in questo caso di lettere e parole di una frase), che vanno

¹¹² R 96.

¹¹³ *ibid.*

¹¹⁴ *ibid.*

¹¹⁵ *ibid.*

¹¹⁶ R 97.

¹¹⁷ R 98.

¹¹⁸ *ibid.*

automaticamente a integrare la percezione frammentaria attuale, restituendo così il senso globale di quanto letto. Vediamo così che la definizione dell'oggetto percepito e la trama dell'esperienza onirica vengono entrambe spiegate ricorrendo alla medesima esterizzazione allucinata di ricordi che solidarizzano con le sensazioni. Ma per quanto Bergson ammetta la somiglianza procedurale tra percezione e sogno, ne precisa anche la costitutiva differenza ("Mais alors, où est la différence entre percevoir et rêver?"¹¹⁹), che è data dallo scarto dell'attenzione. Nella percezione vigile la coscienza concentra la propria attenzione sul presente e ricerca il ricordo capace di aderire il più perfettamente possibile alla sensazione ricevuta dal sensorio esterno, che a sua volta viene selezionata tra una pluralità indefinita di sensazioni esterocettive e interocettive. Nel sogno, invece, la tensione della concentrazione sparisce, la censura della soglia d'attenzione viene meno e la coscienza può disinteressarsi del contesto globale e lasciare i ricordi liberi di accordarsi alle sensazioni. In definitiva, per Bergson il sogno coincide con lo stato psicologico nel quale la coscienza abbandona sé stessa¹²⁰. Non si tratta di una nientificazione della coscienza, ma di una sua distensione, del congedo riposante che essa prende dallo sforzo di concentrare la propria attenzione sulla scelta del miglior adeguamento tra sensazione e ricordo.

Nella misura in cui riconduce il meccanismo del sogno alla permanenza transtemporale del ricordo nella memoria, dove tutto è attualmente presente e *simultaneo*, la fenomenologia del sogno di Bergson ha un evidente debito nei confronti della teoria della durata, inaugurata nell'*Essai*. In quel testo, l'autore scriveva:

Ce qui prouve bien que notre conception ordinaire de la durée tient à une invasion graduelle de l'espace dans le domaine de la conscience pure, c'est que, pour enlever au moi la faculté de percevoir un temps homogène, il suffit d'en détacher cette couche plus superficielle de faits psychiques qu'il utilise comme régulateurs. *Le rêve nous place précisément dans ces conditions; car le sommeil, en ralentissant le jeu des fonctions organiques, modifie surtout la surface de communication entre le moi et les choses extérieures. Nous ne mesurons plus alors la durée, mais nous la sentons*¹²¹.

La teoria della temporalità dispiegata nell'analisi del sogno consente a Bergson di non cadere nel medesimo errore compiuto da Sartre e, prima di lui, da Alain —

¹¹⁹ R 100.

¹²⁰ R 103.

¹²¹ E 94. Corsivo nostro.

l'errore di ammettere una nullificazione della coscienza nella vita onirica. Come abbiamo visto, nel sogno la coscienza non si "anéantit", ma cessa semplicemente di applicare ai ricordi la censura dell'attenzione. Ciò, unito ai rapporti con la memoria, lo fa divenire una delle esperienze più autentiche della temporalità de-spazializzata e de-intellettualizzata della durata. Lo stato coscienziale onirico, a differenza della coscienza desta, non subisce alcuna invasione da parte dello spazio e non si configura nemmeno come una successione di stati di coscienza perché ha abbandonato la tendenza ad interpretare il mondo come un in sé omogeneo e compatto. L'io onirico si appercepisce semmai come un io fusionale di percezioni e ricordi, riemersi dalle profondità della memoria e pertanto mai dissolti. La domanda da porsi è dunque: sulla base di quanto acquisito sui processi onirici, in che senso la durata va purificata dall'egemonia intellettualistica dello spazio?

§5.1. La durata si sottrae allo spazio: il regime della simultaneità.

Se ci ricollegiamo ora all'esegesi bergsoniana dell'idea di luogo in Aristotele tematizzata nella primo capitolo, ciò risulterà più chiaro.

Dopo aver osservato che, nella critica ai fautori del vuoto, Aristotele collega luogo e vuoto "par les liens de parenté les plus étroits"¹²² mantenendo comunque la refutazione del vuoto, Bergson rileva che tale opposizione costituisce un punto debole della teoria aristotelica giacché l'idea dello spazio vuoto, cioè di uno spazio vuoto omogeneo, ci è *necessaria* non soltanto per operare cognitivamente la distinzione tra i diversi oggetti che incontriamo, ma ancor più radicalmente per distinguere "les notions des notions"¹²³. In *Fisica IV*, 213 b 22-27 Aristotele riporta che la dottrina pitagorica conferisce esistenza al vuoto poiché solo ammettendo il vuoto è possibile rendere conto della separazione tra i numeri. Il vuoto costituisce il principio di determinazione, eminentemente dei numeri ma anche delle altre nature, poiché è dotato di una quasi-realtà che ne fa il principio di distinzione (di discontinuità, direbbe Bergson) di ciò che è consecutivo. Il vuoto consente di definire una cosa come tale perché la

¹²² ILA 16.

¹²³ "...nécessaire à notre pensée, pour distinguer les objets des objets et même les notions des notions", ILA 19.

struttura ontologica di tutte le cose è il numero. La ragione per la quale il numero e la numerabilità colgono strutturalmente l'essere delle cose è che essi costituiscono la condizione in base alla quale è pensabile il cosmo come un cosmo ordinato secondo una giusta misura (τάξις). Infatti, l'ordine riposa sul fatto che le cose presenti in esso si delimitano reciprocamente, il che le rende contabili. A sua volta, lo stesso ordine del mondo coincide con la vera natura delle cose. Se esso si basa sulla possibilità di distinguere le cose, cioè di contarle, ne consegue che l'essere ultimo delle cose è il numero¹²⁴. Ai fini del nostro discorso, è importante qui sottolineare che i Pitagorici individuano nella determinazione quantitativa ciò che costituisce l'essere delle cose. Ammettendo il vuoto, dunque, la dottrina pitagorica ha colto nella *separazione* il principio ordinatore di tutti i processi razionali, sia di quelli volti alla comprensione di rapporti materiali sia di quelli incentrati su oggetti ideali. Per questa ragione, Bergson afferma che i Pitagorici “ont étonnement, me semble-t-il, au moins sur ce point, dépassé les autres”¹²⁵. Contemporaneamente, nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergson afferma che idee e oggetti sono dispiegati nello spazio e fra loro governa un regime di discontinuità. È tale regime a consentire la precisione della cattura intellettuale¹²⁶. Tale presa avviene secondo un processo di sintesi continuativa. Si tratta dunque di capire in che senso la distinzione analitica degli oggetti nel pensiero, resa possibile dalla discontinuità, riveli al fondo una curvatura sintetica, un coronamento sotto il segno della continuità.

Pur difendendo la nozione pitagorica di vuoto, Bergson deve valorizzare l'aspetto qualitativo a scapito di quello quantitativo, pena la trasformazione del movimento riflessivo in un calco sterile dei protocolli scientifici, i quali procedono eliminando “l'élément essentiel et qualitatif”¹²⁷. Lo fa a partire dall'esame del processo

¹²⁴“The general point of view governing the efforts of the Pythagoreans might be sketched out as follows: They saw the true grounds of the things in this world in their countableness, inasmuch as the condition of being a “world” is primarily determined by the presence of an “ordered arrangement” — and this means a well-ordered arrangement — while any order, in turn, rests on the fact that the things ordered are delimited with respect to one another and so become countable.”, J. Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, *op.cit.*, p.64.

¹²⁵ ILA 19.

¹²⁶ “Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace. En d'autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu'entre les objets matériels.”, E, *Avant-propos*, p.VII.

¹²⁷ E 72.

di formazione del numero e della correlata intuizione di un “milieu vide homogène”¹²⁸. Si tratta, questa, di una formula centrale nell’ultimo capitolo della tesi latina, dove Bergson fa reagire l’una sull’altra la concettualità aristotelica e quella moderna. Per l’autore parigino, il pensiero (moderno) è in grado di concepire lo spazio come vuoto e infinito perché è anzitutto capace di trasgredire il percepibile sensibile. Ne *L’idée de lieu* tale potere è ricondotto alle funzioni pure dell’intelletto kantiano, mentre nell’*Essai* l’omogeneità spaziale diviene il correlato dei processi di figurazione simbolica per astrazione dal qualitativo¹²⁹. Nella tesi latina la pensabilità dello spazio vuoto e infinito è giustificata da un’altra ragione d’ordine teorico. Una volta definita l’estensione dei corpi come originata dalla giustapposizione delle parti, lo spazio diviene “ce qui permet la juxtaposition et ses changements”¹³⁰. Come abbiamo visto, il corpo per Aristotele si definisce per l’inseparabilità delle sue parti, governate dal regime della potenzialità; ciò che invece definisce il corpo nei moderni è una sorta di emorragia delle sue parti — il corpo costituito *partes extra partes*. La giustapposizione caratterizza i corpi materiali, ma anche gli enti ideali come il numero. Per formare l’idea di numero, dobbiamo collocare nello spazio vuoto dei punti matematici, che rappresentano figurativamente la molteplicità distinta delle cose nello spazio. Questi punti si comportano come se in loro fosse iscritto un destino numerico, cioè come se fossero predestinati a rendere evidente l’atto dello spirito che li sussume, dopo averli percorsi visivamente, in una sola unità numerica. Essi hanno infatti la tendenza ad erompere la fissità del loro darsi puntuale per svilupparsi secondo linee — un’immagine che Bergson confeziona per rappresentare appunto la reazione che i punti-cose oppongono all’ispezione della nostra attenzione quando essa “se détache

¹²⁸ E 46.

¹²⁹ Come sappiamo, la procedura simbolica è stata teorizzata da Descartes, ma Bergson non cita il nome del filosofo di La Haye en Touraine. Il fatto che nel secondo capitolo dell’*Essai* Bergson non definisca mai lo spazio moderno come condizione dell’esistenza dell’oggetto, ma si limiti ad affermare che ogni operazione di conteggio degli oggetti materiali *implica* la rappresentazione degli oggetti stessi nello spazio, sembra indicare che Bergson si fosse accorto della problematicità di collegare l’idea di vuoto con la rappresentazione figurativa e ci lascia intuire che avesse in mente la *querelle* tra Descartes e Pascal circa l’ammissibilità o meno dell’esistenza del vuoto. Descartes ha imposto alla storia della filosofia, alla teoria e alla pragmatica della scienza moderna il paradigma della figurazione geometrica senza tuttavia dover includere l’idea di uno spazio vuoto. Non è lo spazio a decidere dell’esistenza degli oggetti, ma sono gli oggetti che implicano l’esistenza dello spazio, sì che l’idea di uno spazio vuoto si rivela assurda.

¹³⁰ ILA 52.

d'eux". I punti si sviluppano in linee "comme s'ils cherchaient à se rejoindre les uns aux autres", giuntura che risulta effettiva una volta che abbiamo formato il numero. La discontinuità puntuale, e la pluralità delle cose che essa rappresenta a livello geometrico, lascerà dunque il posto ad un insieme che presenta "tous les caractères de la continuité"¹³¹. La distinzione che lo spirito opera tra le cose rende possibile la loro stessa contabilità, ma ciò si realizza solo all'interno di un contesto vuoto ed omogeneo: solo così le cose potranno risaltare nei loro contorni netti e precisi. Mediante la loro disposizione in una spazialità vuota e omogenea, numeri e corpi materiali risultano parimenti intelligibili.

Dal secondo capitolo dell'*Essai* si evince che per Bergson la giustapposizione non descrive soltanto la modalità con cui le parti (di un corpo o di un ente ideale) si relazionano fra loro, ma più profondamente, essa costituisce l'operazione spirituale sottesa al coglimento di ciò che si dà come molteplicità, collezione di unità. Insomma, è *comodo* scandire la molteplicità in parti giustapposte perché la nettezza che in tal modo si guadagna rende più facile produrre una rappresentazione stabile e unitaria della pluralità. Il che equivale a dire che il molteplice non è naturalmente composto *partes extra partes*, ma è la ricostruzione oggettiva che di esso fornisce lo spirito a renderlo pensabile come costituito di parti giustapposte. Nel caso della formazione dell'idea di numero, è l'aritmetica ad insegnarci la frammentazione all'infinito delle unità del numero, che generalmente viene definito come una collezione di unità. Ecco perché si dice che il numero è composto da una legge determinata, ma è scomponibile da una legge qualsiasi. Ciò significa che, solo all'ultimo livello del processo di costruzione del numero, nella fase in cui la giunzione dei punti matematici con cui si raffigurano le unità del numero è completata, il numero può apparire come "indéfiniment divisible"¹³². Ma il senso comune è "assez porté à construire le nombre avec des indivisibles"¹³³ poiché attribuisce alle componenti unitarie del numero un regime di semplicità tale che esse risultano isolabili e dunque irriducibili. Tuttavia il numero non è in sé costituito da unità indivisibili: è l'atto dello spirito che non può

¹³¹ E 62.

¹³² E 85.

¹³³ E 63.

esimersi dal considerarlo così. Quando lo spirito passa in rassegna l'unità successiva produce una oggettivazione dell'unità precedente e ciò garantisce al gesto matematico la possibilità di valutare le unità come “unités provisoires, susceptibles de se morceler indéfiniment” e di fare di ciascuna di esse una “somme de quantités fractionnaires, aussi petites et aussi nombreuses qu'on voudra l'imaginer”¹³⁴. Pertanto il matematico è posto nella condizione di scomporre il numero secondo una legge arbitraria e di confezionare una oggettività a partire dalla pluralità di unità sottese. Ne consegue che, affinché lo spirito formi un numero qualsiasi, è preliminarmente necessario effettuare una visione intuitiva dello spazio e non già ritenere le parti come situate nel tempo. Se il processo di dislocazione dei punti matematici in linee fosse innescato a partire da una loro considerazione temporale, si rimarrebbe bloccati nella difficoltà di produrre una sintesi degli istanti tipici di ciascun punto capace di offrirne una visione simultanea. Bergson pone che le parti dei corpi siano dislocate nello spazio, siano cioè visibili attualmente o virtualmente all'attenzione dello spirito, il quale è però proprio colui che porziona lo spazio in modo da ricavarne il numero. Ciò significa che l'atto sintetico mediante cui lo spirito somma tra loro le unità del numero è già al lavoro nella stessa posizione delle unità, cioè nella giustapposizione. In altri termini, è lo spirito stesso che opera con una materia estesa, lo spazio, della quale decide di ritenere una porzione come unità irriducibile e di costruire così il numero¹³⁵.

Nell'atto sintetico che l'*esprit* effettua per costruire il concetto di numero non c'è posto per il tempo. Anzi, l'abitudine ordinaria di pensare la numerazione come temporalmente connotata è una mera illusione, di cui è imperativo disfarsi. La tesi è la seguente: se è possibile percepire nel tempo una successione, non è altrettanto possibile percepire temporalmente un'addizione. Questo il caso scelto da Bergson: per immaginare il numero cinquanta, il senso comune pensa di ripetere tutti i numeri a partire dal numero uno finché non raggiunge la cinquantesima unità. Si tratterebbe

¹³⁴ E 60.

¹³⁵ “Ce qui appartient en propre à l'esprit, c'est le processus indivisible par lequel il fixe son attention successivement sur les diverses parties d'un espace donné ; mais les parties ainsi isolées se conservent pour s'ajouter à d'autres, et une fois additionnées entre elles se prêtent à une décomposition quelconque : ce sont donc bien des parties d'espace, et l'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place.”, (E 63). Cfr.: V. Goldsmith, *Le vide pythagoricien et le nombre chez Bergson*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 159 (1969), pp. 259-266, p. 264.

però di una mera successione temporale e non già di una somma. Per ottenere l'idea del numero cinquanta è necessario che ciascun termine sia conservato nella considerazione del successivo. L'unico modo per *ritenere* il termine precedente è localizzarlo spazialmente: i distinti momenti lasciano nello spazio delle tracce durevoli. È su di esse che ci fissiamo per realizzare la somma¹³⁶.

I problemi messi in campo da Bergson in questo capitolo dell'Essai — l'intuizione dello spazio, la rappresentazione simbolica, la costruzione del numero, l'atto sintetico con cui lo spirito raggruppa le unità distinte — sono chiaramente di filiazione kantiana. L'atto sintetico che completa la ricognizione quantitativa delle unità e il ricorso alla figurazione spaziale del numero si trovano già in Kant, ma per questi il concetto aritmetico di numero è essenzialmente temporale. Se per Kant la figurazione spaziale del numero ha uno statuto meramente empirico, Bergson ne fa una funzione psicologica¹³⁷. Dalla differenza teorica di fondo tra Kant e Bergson sullo statuto temporale del numero derivano due distinte modalità di concepire la costruzione del numero e la sua rappresentazione schematica. Nella *Sintesi della ricognizione del concetto*, Kant scrive che l'unità e la riproducibilità della serie delle rappresentazioni è garantita dalla coscienza. Senza di essa, le rappresentazioni si limiterebbero a susseguirsi e a scomparire nell'anonimato di una processione senza fine. Il concetto di numero è perciò costruito sulla base dell'unità di sintesi operata dalla coscienza¹³⁸. Per Bergson, l'atto sintetico dell'intelletto kantiano produce una mera unificazione quantitativa, incapace di cogliere che, pur nella somiglianza assoluta delle unità, fra loro vi deve essere uno scarto minimale, pena la dissoluzione stessa

¹³⁶Cfr.: E 70-71.

¹³⁷ Anche Bergson, come Kant utilizza l'esempio delle palline dell'abaco. Si legga Kant: “[in matematica] il concetto di quantità cerca un appoggio e un senso nel numero; quest'ultimo, a sua volta, cerca ciò nelle mani, nelle palline dell'abaco, oppure nei tratti e nei punti che vengono posti dinanzi agli occhi.”, I. Kant, *Critica della ragione pura*, tr. it. G. Colli, Adelphi, Milano, 2007, p. 316. Ora Bergson: “On verra que nous avons commencé par imaginer une rangée de boules, par exemple, puis que ces boules sont devenues des points, puis enfin que cette image elle-même s'est évanouie pour ne plus laisser derrière elle, disons-nous, que le nombre abstrait.”, E 58. Le due citazioni si trovano anche nel saggio già citato di V. Goldsmith alle pp. 260-261.

¹³⁸ Cfr.: “Se nel contare io dimentico, che le unità ora presenti ai miei sensi sono state da me aggiunte gradualmente l'una all'altra, non potrò conoscere la produzione di una pluralità attraverso questa successiva addizione di un'unità all'altra, e quindi non potrò nemmeno conoscere il numero: tale concetto, difatti, consiste unicamente nella coscienza di questa unità della sintesi”, I. Kant, *Critica della ragione pura*, *op.cit.*, p. 166-167.

della somma in un confuso agglomerato di parti. Come abbiamo visto, è la traccia che nello spazio lascia ciascuno dei momenti che impiego per contare le unità del numero ciò che conferisce allo spazio il ruolo di materia sulla quale lo spirito costruisce il numero. Insomma, mentre per Kant è necessario ricorrere all'unità sintetica della coscienza per garantire la ritenzione della successione delle unità del numero, che dunque si dislocano su un ordine temporale, Bergson contesta la disposizione in successione delle unità e le considera come meramente giustapposte, dunque spazialmente collocate¹³⁹.

Un altro tema kantiano che si ritrova nell'*Essai* è la riflessione sulla meccanica¹⁴⁰. Per Bergson la scienza meccanica lavora con il tempo solo a condizione di “en éliminer d’abord l’élément essentiel et qualitatif”¹⁴¹, cioè essa espunge dal tempo la durata e dallo spazio il movimento. I trattati di meccanica si preoccupano di costruire equazioni tra durate, intese come uguali intervalli di tempo nei quali due corpi identici sono posti in una medesima condizione iniziale (vale a dire che sono posti all’inizio dei due intervalli identici e sottoposti alle medesime azioni) e finale (avranno percorso il medesimo spazio alla fine degli intervalli). Se di primo acchito può apparire che la meccanica operi sul tempo — essa si propone di misurare due intervalli di tempo — in realtà si limita a lavorare con lo spazio finale percorso dai corpi considerati, che è in effetti “la seule chose qui soit [...] mesurable”¹⁴². Ciò dipende dal fatto, come vedremo, che la temporalità non è misurabile perché è impermeabile a qualsiasi tentativo di oggettivazione, che invece può esercitarsi e si esercita soltanto sullo spazio. Di contro, gli intervalli della durata esistono solo per noi, cioè a partire dai nostri stati di

¹³⁹ Nell’interpretazione di Goldsmith, le tracce lasciate dai momenti di addizione delle unità costituiscono la versione bergsoniana dello schema kantiano. Lo schema, di pertinenza dell’immaginazione, si distingue dall’immagine poiché utilizza metodologicamente quest’ultima per fornire al concetto la rappresentazione di una molteplicità. Ora, lo schema opera quando ci si trova all’altezza di un pensiero della generalità. Non ricorriamo allo schema del numero per enumerare, per esempio, cinque elementi presenti fenomenicamente ai nostri occhi, bensì quando dobbiamo lavorare “in generale” e l’appello ad una raffigurazione empirica delle unità costituirebbe una scocciatura, se non propriamente un’impossibilità. Bergson non si premura di distinguere tra l’uso empirico delle immagini e l’uso immaginativo dello schema. Egli considera l’immagine costituita dall’insieme delle tracce lasciate dai momenti nello spazio al contempo come a) uno strumento psicologico di supporto empirico (immagine kantiana) e b) il miraggio euristico che si staglia all’orizzonte di qualsiasi processo di numerazione e sul quale possiamo fare all’occorrenza affidamento (Cfr.: E 70-71.).

¹⁴⁰ Cfr.: I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, §10, tr. it. P. Carabellese, Laterza, Bari, 2016.

¹⁴¹ E 86.

¹⁴² E 86.

coscienza. Per mostrare che l'intervallo di durata non è tematizzato dalla scienza meccanica, Bergson riporta l'esempio di un ipotetico scenario fisico nel quale la velocità dei movimenti dell'universo aumentasse di "deux ou trois fois"¹⁴³. Tale incremento di velocità non cambierebbe nulla a livello delle formule meccaniche. Insomma, l'algebra utilizzata in meccanica può certamente rendere conto dei risultati ottenuti in un certo lasso di tempo e delle posizioni che il mobile occupa nello spazio, ma non già della durata e del movimento stessi. La durata ed il movimento sono, infatti, delle sintesi mentali e non delle cose¹⁴⁴ (E 89). Questo fa sì che la durata propriamente detta sia "sans analogie avec le nombre"¹⁴⁵ e dunque non possa venire irrigimentata in un'equazione.

Da tutto ciò, si ricava che la trattazione bergsoniana del numero come costruzione eminentemente spaziale e l'idea di spazio vuoto e omogeneo ad essa sottesa servono al filosofo parigino per ricavare una concezione di tempo che sia del tutto avulsa dal primato quantitativo espresso dall'ordine spaziale — e che, anzi, si ponga a livello genetico come condizione psicologica e logica dello spazio stesso. Si tratta, per l'appunto, dell'idea di durata.

Il tempo concepito come successione quantitativa, "milieu indéfini et homogène"¹⁴⁶, è l'esito di una spazializzazione della temporalità; più precisamente questa spazializzazione del tempo, che governa le pratiche scientifiche e di cui non ci si avvede perché siamo immersi nell'illusione di contare secondo il tempo e non già secondo lo spazio, denuncia la tendenza dello spazio ad ossessionare in modo fantasmatico la coscienza moderna¹⁴⁷. Di contro al tempo spazializzato, Bergson definisce la durata come successione qualitativa. Vi sono due possibili concezioni della durata. La prima è del tutto priva di mescolanza con lo spazio ed indica il regime degli stati di coscienza quando sono vissuti dall'io senza separazione tra lo stato anteriore e quello presente. Il rischio che la durata non *duri* è alle porte: se l'io si immerge interamente nella sensazione suscitata dallo stato di coscienza, vi sprofonda e

¹⁴³ *ibid.*

¹⁴⁴ E 89.

¹⁴⁵ *ibid.*

¹⁴⁶ E 72.

¹⁴⁷ "[...] nous ferons voir comment le temps, conçu sous la forme d'un milieu indéfini et homogène, n'est que le fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie", *ibid.*

cessa di durare; se, invece, dispone gli stati anteriori in una trama geometrica dove risultano giustapposti allo stato attuale, l'ordine fissato trasforma la successione di stati in una rappresentazione spaziale. Si ottiene così la seconda concezione di durata, quella che introduce surrettiziamente l'idea di spazio. Curiosamente, la metafora utilizzata da Bergson per descrivere la condotta della durata è la medesima che punteggia numerose pagine merleau-pontyane: la frase musicale¹⁴⁸. Le note che compongono la melodia danno luogo ad un insieme che si spande nell'io e doppia se stesso mediante stati di coscienza. Questi non sono ordinabili e distinguibili in una successione: gli stati di coscienza sono profondamente compenetrati l'uno nell'altro. È il potere astrattivo dello spirito spazializzante a spezzare l'intima solidarietà degli stati di coscienza.

La durata è dunque descritta come un processo di organizzazione di stati di coscienza — l'interiore reazione dell'io agli accadimenti fenomenici che si affastellano nel reale — che si compenetrano mutuamente fino a costituire una fibra temporale indistinta. Gli stati non sentono alcuna necessità di esteriorizzarsi l'uno rispetto all'altro; è l'incudine spazializzante che ne imbastisce un calco oggettivo — una riproduzione omogenea e misurabile — snaturando l'eterogeneità pura che contraddistingue il modo degli stati coscienziali. Mentre gli oggetti materiali si presentano come una molteplicità localizzabile — individuabile — nello spazio e

¹⁴⁸ “La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité ? La preuve en est que si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute, mais le changement qualitatif apporté par là à l'ensemble de la phrase musicale. On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire”, E 75. O ancora: “[...] on ne saurait établir un ordre entre des termes sans les distinguer d'abord, sans comparer ensuite les places qu'ils occupent on les aperçoit donc multiples, simultanés et distincts en un mot, on les juxtapose, et si l'on établit un ordre dans le successif, c'est que la succession devient simultanée et se projette dans l'espace. [...] L'idée d'une série réversible dans la durée, ou même simplement d'un certain ordre de succession dans le temps, implique donc elle-même la représentation de l'espace, et ne saurait être employée à le définir.”, E 76.

risultano agevolmente contabili e misurabili, gli stati affettivi non si collocano, di per sé, spazialmente; è altresì vero che la psicologia moderna ha fatto della misurazione della sensazione e delle correlate emozioni l'obiettivo precipuo delle proprie ricerche. Bisogna dunque ammettere che, in qualche modo, anche gli stati affettivi siano suscettibili di venire contati. Si rende necessario produrre una spazializzazione della durata — la distensione degli stati affettivi in un contesto omogeneo e vuoto. Ma se ci si limitasse a spazializzare gli stati di coscienza, non si vedrebbe in che cosa consti la loro differenza rispetto alla semplice molteplicità materiale. Per contare gli oggetti di quest'ultima, è sufficiente pensarli “séparément d'abord, simultanément ensuite, dans le milieu même où ils se présentent à notre observation”¹⁴⁹. Quando prendiamo in considerazione gli stati affettivi o rappresentazioni diverse dalle rappresentazioni visive o tattili, per esempio le rappresentazioni uditive, “les termes n'étant plus donnés dans l'espace, on ne pourra guère les compter, semble-t-il, a priori, que par quelque processus de figuration symbolique”¹⁵⁰. È significativo che Bergson riconosca nella figurazione simbolica il processo necessario alla misurabilità degli stati di coscienza e delle rappresentazioni uditive. Come abbiamo visto, infatti, la durata è definita proprio in alla frase musicale. Contare i suoni di una melodia equivale a porli in un ambito omogeneo, dissociarli tra loro e svuotarli delle loro qualità. Ciò è possibile perché, susseguendosi, i suoni lasciano tra loro un intervallo vuoto. Il solo strumento che ci permette di misurare gli stati di coscienza e dunque di produrne una spazializzazione è la raffigurazione simbolica. Questo perché la molteplicità degli stati di coscienza è di tipo qualitativo e non presenta alcuna affinità con la molteplicità quantitativa che forma il numero¹⁵¹.

Dopo aver destrutturato l'opinione comune sulla temporalità della numerazione, precisato la parentela dello spazio omogeneo con il numero ed evidenziato la sua differenza costitutiva con la durata, Bergson sorprendentemente riconduce la genesi dello spazio proprio alla durata. Nelle profondità confuse della coscienza opera, spesso a nostra insaputa, un processo dinamico, che si rivela essere

¹⁴⁹ E 64.

¹⁵⁰ *ibid.*

¹⁵¹ E 70.

il motore stesso di ciò che avviene al livello del pensiero astratto della spazialità¹⁵². Senza la preliminare molteplicità qualitativa — che in fenomenologia diviene l'esperienza vissuta, libera dalla presa scarnificante dell'oggettivazione scientifica — non potremmo formulare l'idea di una molteplicità distinta, spazializzata, misurabile e contabile. La numerazione delle unità che compongono il numero implica la loro distribuzione nello spazio omogeneo; ma come si addizionino tra loro queste unità quantitative è reso possibile solo da quella carica residuale qualitativa che ciascuna di esse porta con sé e, per così dire, riversa nel processo quantitativo influenzandone il ritmo complessivo, lo *stile*¹⁵³. L'aspetto interessante di questa teoria è che, non soltanto riconduce l'idea della quantità senza qualità (lo spazio vuoto omogeneo dei moderni) alla materia qualitativa stessa, esautorata ma nondimeno presente nel processo astrattivo *ab origine*; ma suggerisce che la qualità continui incessantemente a proliferare negli strati più profondi della vita psicologica. Proprio là dove si formano i ricordi immemoriali che riemergono nel sonno.

Il legame istituito da Bergson durata e destrutturazione dell'ideale intellettualistico del mondo come in sé è salutato con favore da Merleau-Ponty nella undicesima lezione de *L'union de l'âme et du corps*. Qui egli evidenzia come Bergson si spinge fino a formulare un'idea della percezione come durata, sottraendo la percezione al riduzionismo di tipo meccanicistico. Essa, infatti, è costantemente aperta sul tempo perché consiste in una “incalculable multitude d'éléments remémorés”¹⁵⁴, che la identificano in definitiva con la memoria stessa. Nell'analisi del sogno Bergson concepisce la formazione onirica come dipendente dall'iscrizione nella memoria di tutte le percezioni sotto forma di ricordi. Ma già in *Matière et mémoire*, secondo

¹⁵² “Quand nous comptons explicitement des unités en les alignant dans l'espace, n'est-il pas vrai qu'à côté de cette addition dont les termes identiques se dessinent sur un fond homogène, il se poursuit, dans les profondeurs de l'âme, une organisation de ces unités les unes avec les autres, processus tout dynamique, assez analogue à la représentation purement qualitative qu'une enclume sensible aurait du nombre croissant des coups de marteau ? En ce sens, on pourrait presque dire que les nombres d'un usage journalier ont chacun leur équivalent émotionnel.”, E 91.

¹⁵³ “[...] le processus par lequel nous comptons des unités et en formons une multiplicité distincte présente un double aspect : d'un côté nous les supposons identiques, ce qui ne se peut concevoir qu'à la condition que ces unités s'alignent dans un milieu homogène ; mais d'autre part la troisième unité, par exemple, en s'ajoutant aux deux autres, modifie la nature, l'aspect, et comme le rythme de l'ensemble : sans cette pénétration mutuelle et ce progrès en quelque sorte qualitatif, il n'y aurait pas d'addition possible. - C'est donc grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité, sans qualité.”, E 92.

¹⁵⁴ MM 167.

Merleau-Ponty, egli intuirebbe una peculiare forma percettiva della memoria — la memoria del corpo, con i suoi sistemi sensorio-motori organizzati dall’abitudine. In questa “*mémoire du corps*” Merleau-Ponty scorge il tentativo bergsoniano di “*doter le corps d’une fonction dans la constitution du temps*”¹⁵⁵. Attraverso la memoria la percezione possiede, infatti, un accesso diretto alla temporalità de-spazializzata e de-intellettualizzata. In questo modo si riconosce un’intelligenza al corpo stesso, che si muove nel mondo sapendo ciò che fa prima ben prima dell’intervento del giudizio. Si definisce altresì la durata come il principio di unità interna dell’organismo. A proposito dei rapporti tra la durata, il corpo e la percezione in Bergson, nelle lezioni sulla natura Merleau-Ponty commenta che “*l’organisme n’est jamais identique à son passé, mais il n’en est jamais non plus séparé: il se continue. La durée en devient le principe d’unité interne*”¹⁵⁶. Cita poi il celebre enunciato bergsoniano “*Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre ou le temps s’inscrit*”¹⁵⁷, e interpreta il registro in termini di istituzione, ovvero come “*un acte inaugural qui embrasse un devenir sans être à l’extérieur de ce devenir*”¹⁵⁸. Allora, il peculiare primato di costituzione del tempo accordato al corpo va ritrascritto all’altezza dell’immanenza della vita organica al divenire temporale stesso.

La temporalità bergsoniana, grazie al rifiuto di definire lo scorrere del tempo sul modello dello spazio geometrico, cioè in termini di successione, va intesa come una “*ontologie du simultané*”¹⁵⁹. La nozione di memoria come profondità omnitemporale impone che passato e presente non siano collocati in una linea dove un segmento temporale succede all’altro, ma coesistano sovrapponendosi in un raddoppiamento che li amplifica e che, di fatto, non li fa passare¹⁶⁰. L’importanza teorica della simultaneità

¹⁵⁵ UAC 89.

¹⁵⁶ N 89.

¹⁵⁷ Merleau-Ponty trae la citazione da H. Bergson, *L’Évolution créatrice*, Quadrige, Puf, Paris, 2007, p. 16.

¹⁵⁸ N 89.

¹⁵⁹ F. Colonna, *Merleau-Ponty et la simultanéité*, in *Chiasmi International*, 4, 2002, pp. 211-235, p. 212.

¹⁶⁰ “*Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s’il ne se crée pas au fur et à mesure de la perception même. Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c’est qu’il se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques, dont l’un retombe vers le passé tandis que l’autre s’élançait vers l’avenir. [...] Nous n’avons que faire du souvenir des choses pendant que nous tenons les choses mêmes*”, H. Bergson, *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, in *Id., L’énergie spirituelle, op.cit.*, pp. 131-132.

consiste non tanto nell'ammettere un raddoppiamento dei tempi, quanto nell'assegnare al tempo de-spazializzato una dimensione di permanente "jaillissement", di eternità "à l'état naissant", come direbbe Merleau-Ponty. In tal modo, si dismette la postura classica della compartimentazione dei tempi in favore di una dimensionalizzazione del tempo *tout court*, colto geneticamente, cioè nel momento della sua emersione¹⁶¹. La simultaneità permette di pensare fino in fondo l'interrogazione che il soggetto rivolge alle cose in reazione al fatto di essere da loro irretito, stregato, "hanté", "tapissé". L'esplorazione visiva delle cose è, come sappiamo, un'avventura visiva irriducibilmente incompleta. Ciò dipende dalla loro tendenza a coesistere all'orizzonte, cioè ad opporsi e al contempo a scivolare l'una nell'altra, integrandosi e formando così il paesaggio visibile. Il paesaggio è tale perché le cose, simultaneamente, si manifestano e si eclissano — dinamiche, queste, che rimangono invisibili nella figurazione finale che il paesaggio ci restituisce. La resistenza che esse oppongono alla nostra ispezione è "précisément leur réalité, leur «ouverture», leur *totum simul*"¹⁶². La loro simultaneità diviene l'emblema di una temporalità indipendente dalla pretesa idealistica della costituzione soggettiva perché le cose gestiscono autonomamente la loro reciproca coesistenza e, presentandosi sotto questo aspetto di paradossale compostibilità, sorprendono il soggetto che le guarda. Allora il tempo non può essere pensato

¹⁶¹ Si legga il bellissimo commento di G. Deleuze nell'articolo *Bergson 1859-1941*, che venne commissionato da Merleau-Ponty per essere pubblicato nella volume collettaneo *Les philosophes célèbres*, da lui diretto. "Le passé ne se constitue pas après qu'il a été présent, il coexiste avec soi comme présent. Si l'on y réfléchit, on voit bien que la difficulté philosophique du passé dans sa notion même vient de ce qu'il est coïncé en quelque sorte entre deux présents: le présent qu'il a été et l'actuel présent par rapport auquel il est maintenant passé. [...] Mais en fait "la mémoire ne consiste pas du tout dans une régression du présent au passé". Ce que Bergson nous montre, c'est que, si le passé n'est pas passé en même temps qu'il est présent, non seulement il ne pourra jamais se constituer, mais il ne pourra pas davantage être reconstitué à partir d'un présent ultérieur. Voilà donc en quel sens le passé coexiste avec soi comme présent: la durée n'est que cette coexistence elle-même, cette coexistence de soi avec soi. Alors le passé et le présent doivent être pensés comme deux degré extrêmes coexistant dans la durée, degrés distingués l'un par son état de détente, l'autre par son état de contraction. [...] Si le passé coexiste avec soi comme présent, si le présent est le degré le plus contracté du passé coexistant, voilà que ce même présent, parce qu'il est le point précis où le passé se lance vers l'avenir, se définit comme ce qui change de nature, le toujours nouveau, l'éternité de vie. On comprend qu'un thème lyrique parcourt toute l'oeuvre de Bergson: un véritable chant en l'honneur du nouveau, de l'imprévisible, de l'invention, de la liberté.", G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Minuit, Paris, 2002, pp. 39-41. E nel testo *La conception de la différence chez Bergson*, Deleuze scrive: "Mais la durée est [...] une coexistence réelle, une simultanité.", *ivi*, p. 67.

¹⁶² VI 268. Per un'analisi del significato teoretico della formula "totum simul", rinviamo a F. Colonna, *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, *op.cit.*, pp. 398-405.

geneticamente “comme *création* d’un supplément de temps qui repousserait au passé toute la série précédente”¹⁶³, perché abbiamo esperienza dello stare assieme delle cose nonché dell’indistruttibilità dei ricordi nella memoria. Poiché solo la simultaneità riesce a rendere conto della trascendenza del passato nel suo farsi presente, Merleau-Ponty utilizza questa teoria temporale per rafforzare teoreticamente la tesi della impossibilità di una prensione intellettualistica delle cose nello spazio. Il legame tra temporalità e visione percettiva è esplicitamente tematizzato in una nota di novembre 1960, “Nature”:

Il s’agit de trouver dans le présent [...] un « toujours neuf » et « toujours le même » — Une sorte de temps du sommeil (qui est la durée naissante de Bergson, toujours neuve et toujours la même). Le sensible, la Nature, transcendent la distinction passé présent, réalisent un passage par le dedans de l’un dans l’autre. [...] le paysage visible sous mes yeux est, non pas extérieur à, et lié synthétiquement aux... autres moments du temps et au passé, mais les a vraiment *derrière lui* en simultanéité, au dedans de lui et non lui et eux coté à coté « dans » le temps¹⁶⁴

Si evince chiaramente l’importanza della mossa bergsoniana di concentrare l’attenzione non sullo statuto delle dimensioni temporali, ma precisamente sul sorgere del tempo. La durata permette di pensare il venire alla luce di una novità evenemenziale che, in virtù dell’iscrizione memoriale, si configura immediatamente anche come una medesimezza. Ecco perché l’esplorazione del paesaggio visibile coincide con l’esperienza di un affastellarsi simultaneo di temporalità, ciascuna delle quali si attaglia ad una componente sensibile del paesaggio, che può trasfigurarsi affettivamente, sinesteticamente, rimanendo però sempre la stessa. Si tratta dell’apparizione del sensibile, il “surgissement” delle qualità fenomeniche già da sempre raddoppiate nell’immaginario, la presenza che si attualizza con l’eclissarsi fantomatico degli adombramenti. Nella nota di *Le Visible et l’Invisible*, “Transcendance de la chose et transcendance du fantôme”, del maggio 1959, Merleau-Ponty aveva infatti già messo in correlazione 1) l’impossibilità di produrre una comprensione completa della cosa e 2) la tendenza del sensibile a “precipitare” nelle cristallizzazioni dell’immaginario, cioè a

¹⁶³ VI 235. “le nouveau présent est lui-même un transcendant: on sait qu’il n’est pas là, qu’il vient d’être là, on ne coïncide jamais avec lui”.

¹⁶⁴ VI 315.

trasfigurarsi negli esistenziali e nelle matrici simboliche¹⁶⁵. Del resto, nelle lezioni sulla passività, l'analisi psicoanalitica dell'esperienza del sogno aveva reso Merleau-Ponty avvertito dei processi di sovradeterminazione simbolica che stratificano il materiale sensibile. Nelle note de *Le Visible et l'Invisible* egli non fa altro che unire nel regime temporale della simultaneità il movimento di fenomenalizzazione del visibile e la ritrascrizione simbolica scoperta dalla psicoanalisi.

§5.2. Di nuovo Freud. Percezione e Inconscio.

Ritornando ora a Freud, segnaliamo che, come Bergson, egli attribuisce all'istanza percettiva un ruolo operativamente decisivo nel “déclenchement” e sviluppo del sogno. Freud illustra l'organizzazione dell'apparato psichico mediante una schematizzazione sistematica. La psiche si articolerebbe in componenti strutturali chiamate “sistemi ψ ”¹⁶⁶ e sarebbe orientata secondo una direzione che procede dall'istanza percettiva [P], posta alla periferia dell'apparato psichico assieme alla coscienza, e termina nel sistema motorio [M], il quale dischiude la motilità. Il sistema *P* è intrinsecamente connesso alla funzione memoriale delle tracce mnestiche, anche se in senso oppositivo. Infatti, il soggetto non conserva il contenuto delle percezioni che agiscono sul sistema *P* poiché queste risultano collegate nella memoria. Ciò dipende da un principio di ordine economico: le percezioni dispongono di una certa quantità di energia mobile, “susceptible de surinvestir tel ou tel élément”¹⁶⁷, che risulterebbe ostacolata nei processi di investimento se dovesse di volta in volta confrontarsi con il residuo di un'associazione percettiva precedente¹⁶⁸. Pertanto, “il fondamento dell'associazione risied[e] piuttosto nei sistemi mnestici”¹⁶⁹. In questo modo Freud

¹⁶⁵ “Les sens sont des appareils à faire des concrétions avec de l'inépuisable, à faire des significations existantes, — Mais la chose n'est pas vraiment *observable*: il y a toujours enjambement dans toute observation, on n'est jamais à la chose même. Ce qu'on appelle le *sensible*, c'est seulement que l'indéfini des *Abschattungen* précipite — Or, inversement, il y a une précipitation ou cristallisation de l'imaginaire, des existentiels, des matrices symboliques —”, VI 242. Il corsivo è nel testo.

¹⁶⁶ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, *op.cit.*, p. 490.

¹⁶⁷ J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1967, p. 94.

¹⁶⁸ “Il sistema *P* non ha facoltà di conservare mutamenti, non ha dunque memoria: da ciò deriva tutta la varietà delle qualità sensoriali della nostra coscienza”, S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, *op.cit.*, p. 493.

¹⁶⁹ *ivi* p. 492.

stabilisce il libero decorso percettivo e individua nel sistema memoriale, composto da diversi elementi mnestici, il suolo dove si depositano le eccitazioni propagate dalle percezioni, che qui trovano l'ambito nel quale potersi fissare. Così, il contenuto onirico del sogno ha, sì, a che fare con ciò che nel corso della vita il soggetto ha esperito e percepito, ma questo materiale percettivo trova nuova vita — e precisamente una vita memoriale — nelle profondità dei sistemi mnestici, dove si organizza secondo quelle fissazioni che trovano nel sogno una delle condizioni della loro espressione¹⁷⁰.

Inoltre, come Bergson, anche Freud assegna al sogno e alla percezione una condotta allucinatoria¹⁷¹. Infatti, mentre nella coscienza vigile la direzione dell'energia psichica procede dalla percezione alla motilità, nel sogno si registra una regressione dalla motilità alla percezione. Così il contenuto onirico viene ricondotto alla materia prima, all'immagine sensoriale, da cui è sorto. I ricordi in generale si presentano come un regredire dell'atto rappresentativo alla traccia mnestica sulla quale si basano. Ma “durante la veglia [...] questo riandare al passato non va mai oltre le immagini mnestiche; esso non è in grado di produrre il ravvivamento allucinatorio delle immagini percettive.”¹⁷² Invece, nel sogno, la rappresentazione regredisce a tal punto da trasformarsi in un'immagine sensoriale vera e propria, oltrepassando pertanto la stessa traccia mnestica. La regressione è un retrocedere nella normale articolazione dell'apparato psichico che rivitalizza antiche formazioni psichiche utilizzando modi espressivi primitivi rispetto al pensiero ordinario. Infatti, l'estremità percettiva del sistema psichico costituisce, secondo Freud, anche l'istanza più antica e formalmente più primitiva della topologia psichica¹⁷³.

¹⁷⁰ Come abbiamo visto poc'anzi, anche Bergson concepisce un nesso solidale tra i contenuti sensoriali-percettivi e la loro ritrascrizione immemorale nel sottosuolo della coscienza, ovvero la memoria. Certamente, egli non parla in termini economici e non attribuisce al regime delle fissazioni energetiche e dei ricordi primari il principio di organizzazione del sogno, ma contempla comunque un sodalizio, seppur di tipo integrativo, tra sensazioni e ricordi.

¹⁷¹ “Il sogno dunque pensa prevalentemente, ma non esclusivamente, per immagini visive. Si serve anche di immagini uditive, e in misura minore, di impressioni degli altri sensi. Esattamente come nello stato vigile, molte cose vengono semplicemente pensate o rappresentate. [...] Il sogno allucina, sostituisce cioè pensieri con allucinazioni. Da questo punto di vista non esistono differenze tra rappresentazioni visive e acustiche; si è notato che il ricordo di una serie di suoni, uditi prima di addormentarsi, si tramuta nel sonno profondo, nell'allucinazione della stessa melodia”, S. Freud, *ivi* pp. 55-56.

¹⁷² *ivi* p. 495.

¹⁷³ Cfr. *ivi* paragrafo B, VII capitolo.

Infine, Freud e Bergson attribuiscono, quest'ultimo alla memoria ed il primo all'inconscio, un tipo di temporalità che scardina il regime della successione e della serialità lineare. L'indistruttibilità dei desideri inconsci è la cifra operativa della temporalità che Freud attribuisce all'inconscio: “nell'inconscio nulla può essere portato a termine, nulla è trascorso o dimenticato”¹⁷⁴. L'inconscio definisce una condizione psichica di permanente attualità, che può percorrere a piacimento le dimensioni temporali senza subire alcun affievolimento. L'intemporalità dell'inconscio non descrive pertanto una situazione fuori dal tempo come immota *immobilità*, stasi o concrezione; ma un divenire incessante, una stratificazione di eventi caratterizzati da una condotta carsica, magmatica, *operante*, sempre pronti ad attualizzarsi grazie al sostegno offerto dai contenuti preconsoci. La strategia mediante la quale l'inconscio lavora nel senso del divenire, anche se in esso Freud dice che nulla trascorre, è precisamente la traslazione che subiscono i contenuti figurativi del sogno. La metamorfosi impressa a tali contenuti è l'effetto onirico che rende traducibile la paradossalità dell'inconscio: se in esso nulla trascorre perché nulla lascia andare, ma tutto trattiene, è altresì vero che la deformazione subita dai ricordi vigili mostra la mutabilità dell'inconscio stesso, o meglio la sua ostinata tendenza a sfruttare tutto il materiale possibile per esprimere la voracità dei propri desideri. Così l'inconscio utilizzerà innumerevoli travestimenti per dire sempre la stessa cosa, cioè sé stesso. Insomma, proprio grazie all'indistruttibilità dei suoi desideri, l'inconscio reitera le proprie coazioni, “contrabbandando” il titanismo che lo caratterizza nelle immagini deformate del sogno. Esso ha tanta forza da riuscire a raggirare, per usare il linguaggio della seconda topica, le cesure dell'Io; ma per farlo ha bisogno di mettersi in cifra, cioè di celarsi mentre si manifesta¹⁷⁵.

¹⁷⁴ *ivi* p. 517.

¹⁷⁵ Questa condotta di contrabbando dell'inconscio è, secondo Blumenberg, l'*escamotage* teoretico che permette a Freud di produrre una dottrina psicologica capace di pretendere ad uno statuto scientifico obiettivo. Osservando gli effetti dell'inconscio nelle tracce dei suoi plurimi travestimenti, Freud riesce a dimostrare l'operatività e pertanto l'esistenza dell'inconscio stesso e di qui elabora una ermeneutica dei *segni* dell'inconscio, che una volta resi leggibili, rendono a loro volta inoppugnabilmente certa la stessa pratica di lettura che li ha decifrati. Cfr.: H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984.

Nelle ultime pagine delle “Notes de lecture - Freud”, Merleau-Ponty mette in fila il carattere allucinatorio delle formazioni oniriche e l’intemporalità titanica dell’inconscio per poi sostenere che Freud corre il pericolo di elaborare una concezione spaziale dell’apparato psichico. Egli precisa subito, però, che all’interno dello stesso testo freudiano è già indicata una forma di auto-correzione, che si tratta di prendere sul serio e approfondire. Muovendo dalla tripartizione del processo di regressione nel quale il contenuto onirico si allucina in regressione topica, temporale e formale, Merleau-Ponty vi riallaccia l’idea dell’indistruttibilità degli atti psichici inconsci e costruisce l’equazione:

(Perception et désir) hallucination = désir.¹⁷⁶

con la quale evidenzia la collaborazione tra la materia percettiva (la materia prima bruta, che precede la traccia mnestica nella scansione temporale della fissazione) e il desiderio che essa trascina con sé — desiderio che, nella formazione onirica, trova appagamento. Questo sodalizio dà luogo all’allucinazione, con la quale si descrive sia la condotta propria della raffigurazione onirica, sia la forma assunta da alcune sintomatologie patologiche, come quelle tipiche dell’isteria. L’allucinazione, composta di percezione e desiderio, è eguagliata al desiderio *tout court*, che per Freud, come sappiamo, è anzitutto un desiderio infantile. Ciò dipende dal fatto che la dinamica allucinatoria del sogno, cioè la trasformazione di pensieri in immagini sensoriali, specialmente visive, è “la conseguenza dell’*attrazione* che il ricordo rappresentato in modo visivo, e tendente a un ravvivamento — “qui cherche à reprendre vie”, recita il testo francese su cui lavora Merleau-Ponty —, esercita sul pensiero escluso dalla coscienza, che lotta per esprimersi.”¹⁷⁷. Così, l’allucinazione del sogno è l’effetto della “*traslazione sul materiale recente della scena infantile*”¹⁷⁸ e di fatto è *identica* al desiderio che sorge dall’esperienza di quella scena.

¹⁷⁶ IP 292.

¹⁷⁷ S. Freud, *L’interpretazione dei sogni*, *op.cit.*, p. 498-499.

¹⁷⁸ *ibid.* Il corsivo è nel testo. Laplanche e Pontalis scrivono: “[...] le modèle du rêve [...] conduit Freud à postuler que la visée du processus inconscient était d’établir par les voies les plus courtes, une identité de perception, à savoir de reproduire, sur le mode hallucinatoire, les représentations auxquelles l’expérience de satisfaction originelle a conféré une valeur privilégiée”, J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op.cit.*, p. 342.

§5.3. Il tempo non si sottrae allo spazio perché nascono assieme nella profondità.

Ora, nel paragrafo F Freud ammette che nella suddivisione dell'apparato psichico in processo primario e processi secondari¹⁷⁹, cioè in sistema dell'inconscio e del preconcio, si è affidato euristicamente ad un "paragone di ordine spaziale"¹⁸⁰. Merleau-Ponty commenta:

Freud corrige lui-même ce qu'il pourrait y avoir du spatial dans ses schémas: il n'y a pas tant "deux systèmes" que "deux espèces d'écoulement de l'excitation". [...] remplacer le spatial par le dynamique."¹⁸¹

Il rischio di spazializzare l'apparato psichico è dato dal fatto che, assegnando a ciascun processo energetico una localizzazione ben precisa, il decorso dell'eccitazione dall'inconscio al preconcio e infine alla coscienza viene interpretato come una vera e propria successione di cambiamenti di luogo che avvengono in precise aree organiche del sistema nervoso. L'idea di cambiamento di luogo suppone che una località si dissolva e venga sostituita da quella successiva, che dipende causalmente dall'assenza della prima. A livello analitico, questo porterebbe a postulare la rimozione di un pensiero e la sua rielaborazione da parte di un secondo pensiero dislocato rispetto al primo, ma dipendente *causalmente* da questo. Ma, come abbiamo visto, per Merleau-Ponty il più grande pregio della dottrina freudiana consiste nella concezione della sovradeterminazione, che sconfessa ogni tentativo di trascrivere i processi psichici in una serialità deterministicamente ordinata. Pertanto, il decorso dell'eccitazione non

¹⁷⁹ La definizione di "processo primario", caratteristico dell'inconscio, e "processi secondari", tipici del preconcio, si trova nel paragrafo E della *Traumdeutung*. Nel processo primario l'energia psichica fluisce liberamente, supera le resistenze della coscienza a mezzo delle strategie dello spostamento e della condensazione e perviene ad appagare il desiderio investendo le diverse rappresentazioni materiali. Nel processo secondario il pensiero del soggetto, mediante funzioni intellettuali come l'attenzione, il giudizio e il ragionamento, impone una regolarizzazione all'esperienza psichica concentrandosi sui legami tra le rappresentazioni, riuscendo in tal modo ad esorcizzare l'intensità psichica con cui esse potrebbero essere investite.

¹⁸⁰ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, *op.cit.*, p. 555.

¹⁸¹ IP 294. Merleau-Ponty estrapola le citazioni dal seguente brano del paragrafo F: "Guardando più attentamente, non è l'esistenza di *due sistemi* posti vicino all'estremità motoria dell'apparato [inconscio e preconcio], ma quella di *due processi* o *modi di decorso dell'eccitamento*.", *ivi* p. 555. Il corsivo è nel testo.

può essere interpretato in termini spaziali, ma deve essere considerato in termini dinamici: “un investimento energetico viene trasferito su un determinato dispositivo o ne viene ritirato, di modo che la struttura psichica viene a trovarsi sotto il dominio di un’istanza o ne viene distolta.”¹⁸². Così, ciò che accade psichicamente non viene *spiegato* mobilitando un apparato esplicativo di tipo causale, che lo riprodurrebbe in un’istantanea fisiologica capace di valutarne l’efficacia sull’evento successivo. Il fatto psichico viene ricompreso in un processo di strutturazione e riorganizzazione continue, che meglio si attaglia alla valorizzazione merleau-pontyana del regime dell’evento e della contingenza. A differenza dello “spatial”, il “dynamique” rispetta la configurazione di non sapere o sapere di celatezza che caratterizza le formazioni psichiche inconscie e le rende simili alla condotta percettiva. All’istanza processuale (l’inconscio o il preconscious) non viene assegnato alcun potere causale su quanto si iscrive spazialmente in essa perché l’accadimento psichico è già da subito riconosciuto come catalizzatore dell’intera compagine psichica. Il massimo che si possa dire è che quest’ultima si trova *sotto l’influenza* di una delle sue istanze e che, orientata in questo senso, accoglie strutturalmente l’evento. Inoltre, la sostituzione del regime dinamico a quello spaziale ribadisce che gli eventi psichici possiedono lo statuto di prove veritative, cioè di matrici della storia complessiva del soggetto. In tal modo, la psiche freudiana fuoriesce dal paradigma deterministico perché si mostra in tutta la sua sovradeterminazione, cioè nel fatto che tutto ciò che ad essa accade ha un indice temporale e cioè, una volta accaduto, “il ne peut pas cesser d’être”¹⁸³. L’evento interviene nella storia del soggetto trascinando con sé un numero infinito di riorganizzazioni psichiche e di riattivazioni di quanto ha portato al soggetto¹⁸⁴. Merleau-Ponty definisce “istituzione”, sulla scorta del concetto husserliano di *Stiftung*, questo processo temporale :

¹⁸² *ibidem*. Poche righe dopo Freud appunta: “Eppure mi sembra utile e giustificato continuare a utilizzare una rappresentazione plastica dei due sistemi. Per evitare ogni abuso basta ricordare che rappresentazioni, pensieri, formazioni psichiche in generale, non possono affatto venire localizzare in elementi organici del sistema nervoso, ma per così dire tra questi.”, *ivi*, p. 556.

¹⁸³ IP 36.

¹⁸⁴ Merleau-Ponty interpreta in termini di istituzione il complesso di Edipo. IP 55-63.

[con istituzione si intendono] ses événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toutes une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire — ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir¹⁸⁵.

L'evento non cessa mai di essere attuale: non la smette di sovradeterminare le modalità soggettive di incontro con il mondo, di avviare un ordine non successivo ma “durable” di esperienze, rispetto alle quali non si comporta come il loro principio deduttivo, ma come ciò a cui esse devono il proprio senso. Il senso di queste esperienze, a sua volta, modifica retrospettivamente il senso di quell'evento scatenante. In questa impossibilità, per l'evento, di cessare d'essere, Merleau-Ponty vede ad un tempo 1) l'indipendenza del senso evenemenziale dal potere costituente del soggetto (l'evento “a sens sans moi”¹⁸⁶), 2) l'indissolubile riferimento dell'evento a quel preciso e insostituibile soggetto (l'evento “n'a de sens que pour moi”¹⁸⁷).

Per questa ragione, il modello epistemologico della spazialità che, come insegna Bergson, ossessiona il tempo, va sostituito con il regime dell'evento. Il riduzionismo del modello spaziale non può sostenere la sedimentazione dell'evento, il cui senso depositato prosegue “sans que cette suite soit déterminée”¹⁸⁸, perché ne restituirebbe al massimo una rappresentazione minerale. Anche la condotta desiderante del sogno e l'apertura al futuro, che sono sovradeterminati dallo spessore immaginario del passato, a sua volta coagulato intorno ad un desiderio indistruttibile, non rientrano nel paradigma spaziale¹⁸⁹.

Il linguaggio spaziale non conviene ad una definizione dell'apparato psichico che si voglia autentica, né tantomeno alla descrizione del processo temporale perché in entrambi i casi espone all'ingerenza del pensiero obiettivo (causalità e costituzione). Tuttavia, Merleau-Ponty crede che dello spazio sia possibile evidenziare una condotta

¹⁸⁵ RC 61.

¹⁸⁶ IP 37.

¹⁸⁷ IP 37.

¹⁸⁸ IP 38.

¹⁸⁹ Il corso sulla passività termina con la citazione che conclude la *Traumdeutung*: “Rappresentandoci un desiderio come appagato, il sogno ci porta verso il futuro [Le rêve nous mène dans l'avenir puisqu'il nous montre nos désirs réalisés]; ma questo futuro, considerato dal sognatore come presente, è modellato dal desiderio indistruttibile a immagine [del] passato [mais cet avenir, présent pour le rêveur, est modelé, par le désir indestructible, à l'image du passé].”, S. Freud, *L'interpretazione dei sogni, op.cit.*, p. 565. Tra parentesi, la versione francese utilizzata in IP 294.

impermeabile al dispositivo causalistico e alle sustruzioni categoriali. La messa in luce di una spazialità non euclidea, di uno spazio che è temporalmente attraversato e che, paradossalmente, risulta persino in grado di ingenerare a sua volta il tempo, è ciò che si evince da alcune note di *Le Visible et l'Invisible*, dal corso *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* e in *L'Œil et l'Esprit*, da cui eravamo partiti all'inizio di questo percorso.

Bergson ha ragione, dice Merleau-Ponty, ad epurare il tempo dall'idea della successione, precipitato dello spirito geometrico. Come abbiamo visto, la dottrina bergsoniana della simultaneità è salutata con favore perché permette di osservare il “jaillissement” del tempo. Cionondimeno essa risulta ancora troppo astratta e ripropone, senza avvedersene, una definizione *seriale* del tempo. Certo, Bergson non considera la temporalità come una successione temporale, tuttavia assegna al passato il potere di organizzare la *catena* dei ricordi, i quali, sono fusi e onnipresenti nella memoria, ma comunque compresi in una serialità. Il che significa, per Merleau-Ponty, che gli sforzi bergsoniani di rivelare la durata al di sotto della successione temporale sono del tutto vanificati:

Les successifs ne font pas une ligne: où les alignerions-nous? La symbolisation spatiale du temps le transforme, le déforme, c'est l'extérieur substitué à l'intérieur, la division à l'indivision, de sorte qu'il faudrait retrouver [un] contact avec [la] “fusion” et [l'] “interpénétration”: ce serait encore série, simplement spirituelle. [...] La cohésion du temps n'est pas celle d'une chaîne qui va de *Matière* à *Mémoire*: le passé existe pour moi parce que je l'ai vu, i.e. par sa chair et par ma chair, et en tant qu'il est, non fondu avec mon présent, mais justement impossible avec lui. Cohésion par l'impossibilité. [...] Et ce retour au temps n'est pas polémique contre l'espace: c'est précisément la spatialité de ce que j'ai vu, sa rivalité avec ce que je vois dans un même Espace, où son fantôme demeure (qui a *son* passé) qui fait que le passé existe¹⁹⁰.

La coesione del tempo, apprezzabile nella percezione di oggetti e soggetti spazialmente situati, che sono lì rivaleggiando con la mia occupazione dello spazio, va slacciata dall'ordine del concatenamento bergsoniano. In primo luogo perché costituisce una processione de-materializzante che va dal tempo della materia a quello della memoria e trasfigura la componente sensibile in un'immagine puramente spirituale. Il tempo specifico del *perçu* è ricondotto all'ambito del tempo coscienziale, con il quale si

¹⁹⁰ NC 199.

fonde e si confonde. Ne risulta l'impossibilità di cogliere la resistenza caratteristica del *perçu* in quanto tale — e si finisce per fraintendere anche lo statuto della soggettività, che non è un processo di ipertrofia memoriale, ma una coesistenza simultanea, nel tempo e nello spazio, di soggetto e alterità. In secondo luogo, Bergson si limita a definire lo spazio come mera giustapposizione di parti, perdendo di vista la fecondità dell'istanza percettivo-materica da cui però fa partire la dinamica di temporalizzazione. Ora, noi sappiamo che per Merleau-Ponty la percezione definisce l'accesso soggettivo al mondo e che essa si nutre della plurime prospettive che le cose organizzano tra loro. Sappiamo anche che la profondità è la dimensione che esprime al meglio la trascendenza delle cose e il suolo della loro coesistenza perché:

La profondeur est le moyen qu'ont les choses de rester nettes, de rester choses, tout en n'étant pas ce que je regarde actuellement. C'est la dimension par excellence du simultané¹⁹¹.

Gli oggetti vanno intesi innanzitutto come trascendenti, cioè la loro pienezza presuntiva, in virtù della quale siamo portati a definirli “cose”, non è che la cifra della loro inesauribilità. Ogni cosa si dispone in un'attualità, in una presenza temporale, che è paradossalmente un'assenza perché “cette actualité totale elle la promet, puisqu'elle *est là*”¹⁹². L'essere-qui della cosa comporta sempre uno sfuggimento: la cosa è “*toujours «derrière», au-delà, lointaine...*”, come recita una nota del 20 maggio 1959, intitolata “(Bergson) La transcendance — l'oubli — le temps”¹⁹³. In una nota del novembre dello stesso anno, Merleau-Ponty precisa che l'idea di trascendenza non implica la scelta teoretica di rinviare l'evidenza noematica “à l'infini”, cioè di schiacciare la cosa in un'analisi noetica infinita che peraltro è sempre effettuabile, come se dipendesse in qualche modo da noi, dall'analisi che siamo in grado di condurre, che le cose non si danno completamente. Il fatto che le cose sfuggano alla nostra presa risulta, invece, dal loro stesso processo di presentazione: “*Ne faut-il pas dire que l'idée de transcendance = renvoie à l'infini tout ce que nous croyons toucher ou voir? Non cependant: le visible, il*

¹⁹¹ VI 268.

¹⁹² VI 242. Si tratta della nota già citata “Transcendance de la chose et transcendance du fantôme”.

¹⁹³ VI 246.

est toujours «plus loin», est présenté en tant que tel.”¹⁹⁴. Con la nozione di trascendenza Merleau-Ponty infrange la presunta compattezza dell’oggetto, esibita dalle dottrine del pregiudizio oggettivo, e interpreta l’oggetto come una dimensionalità capace di accogliere molto di più rispetto a quanto mostri di primo acchito. L’istanza psicoanalitica e le analisi sui sogni mostrano infatti che intorno all’oggetto e a partire da esso si articolano matrici simboliche, assi esistenziali, sogni, fantasmi. Insomma, la dimensione dell’immaginario. In una nota di febbraio 1959 Merleau-Ponty scrive: “Dire qu’il y a transcendance, être à distance, c’est dire que l’être [...] est ainsi gonflé de non-être ou de possible, qu’il n’est pas *ce qu’il est* seulement”¹⁹⁵. La profondità giustifica la riabilitazione dello spazio, dopo la refutazione bergsoniana, perché è capace di concepire lo spazio del soggetto e dell’oggetto al di fuori della logica della successione. Dove sono gli aspetti *cachés* delle cose, le *Abschattungen* che precipitano e cristallizzano in matrici simboliche? Si collocano in una spazialità profonda, in una distanza che è al contempo spaziale e temporale perché l’ordine percettivo che presenta l’oggetto *nascondendolo* inaugura un tempo comune a noi e alle cose, — un tempo che ha una trascrizione immediatamente spaziale. Allora, lo spazio va ripensato in termini di profondità primordiale, nella quale si registra la spazialità “de ce que j’ai vu” ed il fatto che essa rivaleggia con “ce que je vois dans un même Espace”. Merleau-Ponty riconduce così spazio e tempo ad una comunicazione reciproca, condizione per cui oggetto e soggetto sono colti percettivamente nella spazialità in cui dimorano e immediatamente ricompresi nella specifica temporalità di quello spazio. Non vi è più dunque un’opposizione tra spazio e tempo, ma essi coesistono nella profondità. In fin dei conti, tempo e spazio abitano quello lo stesso dispositivo che Merleau-Ponty mobilita per destrutturare le pretese oggettivanti dell’empirismo e dell’idealismo: la trascendenza. Essa agisce sia come strumento tecnico di descrizione fenomenologica, sia come dimensione percettiva.

Così Merleau-Ponty può scrivere che lo spazio ed il tempo sono “horizons qui empiètent l’un sur l’autre: je lis le temps dans l’espace et je lis de l’espace dans le

¹⁹⁴ VI 266.

¹⁹⁵ VI 232.

temps”¹⁹⁶. Si tratta di un approfondimento ontologico di quanto già scoperto nel corso del 1953, “Le monde sensible et le monde de l’expression”, intorno al movimento. In quel contesto, l’organizzazione spaziale del campo percettivo, che è inaugurata dal movimento, apre a sua volta un ordine temporale. Tale ordine proviene dalla configurazione spaziale stessa e non dipende in alcun modo dal supposto primato soggettivo del tempo coscienziale.

Cette distribution englobe jusqu’aux propriétés du perçu qui ne paraissent lui venir que de son rapport à une conscience. On a tendance à les dériver de référence à temps absolu de la conscience. Cependant le temps lui-même est pris dans la configuration: échange entre articulation spatiale du champ et ses propriétés temporelles. [...] Il n’y a pas temps par le sujet seul, il y a temps du sujet, il y a entre ce qui’il perçoit et lui un rapport latéral, il ne reçoit pas seulement le temps du sujet, il le lui rend, il n’est pas seulement objet pour le sujet, il participe de lui. Le temps d’un champ est une émanation de sa structure totale (spatiale), n’est pas autre chose que sa spatialité, selon une équivalence qui n’est pas pensée.¹⁹⁷

Il riferimento alla “configuration” del “champ” richiama l’idea fenomenologico-gestaltica dello spazio come distribuzione globale-locale di figure. Per emergere, il senso esige una certa temporalità, la temporalità propria di ciascuna figura, spazialmente individuata. In tal modo, spazio e tempo coesistono in una dimensione pre-categoriale. Merleau-Ponty lo può affermare perché ha preliminarmente rifiutato di assegnare la costituzione del tempo all’ordine soggettivo e ha posto tra il tempo, che si sviluppa nell’incarnazione spaziale dell’oggetto, ed il tempo vissuto dal soggetto una relazione di partecipazione laterale. Tra tempi-spazi sussiste un rapporto di metessi che si realizza a prescindere dal processo di costituzione riflessiva.

Ora, nelle meditazioni che occupano Merleau-Ponty sul finire degli anni Cinquanta, il piano della metessi è fatto slittare, mediante il dispositivo della simultaneità, scoperto da Bergson e corretto mediante la reintegrazione della componente spaziale, dal piano dell’esperienza percettiva *tout court* al piano dell’Essere. Tempi e spazi rivelano la deiscenza dell’Essere, cioè l’incessante processo di deflagrazione che lo fa implodere in un “tourbillon d’onto-genèse” che comprende in sé il soggetto e la sua storia, i tempi e gli spazi:

¹⁹⁶ NC 200.

¹⁹⁷ MSME 115.

Temps et espace sont des horizons et non pas série de choses. Et des horizons qui empiètent l'un sur l'autre: je lis le temps dans l'espace et je lis de l'espace dans le temps (que serait un temps qui n'advierait pas dans un Espace et dans le même espace?). Une seule grande différenciation d'un seul Être.

Et moi non pas au croisement de ces lignes, puisqu'il n'y a pas de lignes, mais au creux d'un tourbillon d'ontogenèse qui projette et distribue les espaces et les temps.¹⁹⁸

Il carattere temporale dello spazio, il fatto che venga ricondotto ad una dimensione primordiale rigonfia di tempo (la profondità), costituisce lo sfondo teorico della critica, mossa in *L'Œil et l'Esprit*, alla intellettualizzazione della percezione di Descartes. Descartes ha trasformato il potere qualitativo delle sensazioni percettive in figure d'estensione e ha reso lo spazio una dimensione omogenea, sorvolabile dal pensiero impersonale del soggetto epistemologico. La pittura dei moderni, ed in particolare di Cézanne, mostra i limiti di questa costruzione dello spazio perché rivela lo spessore pluridimensionale della spazialità. Se lo spazio si organizza secondo "axes rectangulaires", questa configurazione va interpretata come una differenziazione ontologica: "les dimensions [dello spazio] sont prélevées par les diverses métriques sur une dimensionnalité, un Être polymorphe, qui les justifie toutes sans être complètement exprimé par aucune"¹⁹⁹.

¹⁹⁸ NC 200.

¹⁹⁹ OE 48.

§6. Nella simultaneità non c'è più posto per la *Sinngebung*.

Nella riflessione sulla temporalità — suggerita dalla meditazione sull'evento e dalla frequentazione con l'istanza psicoanalitica —, nonché nel correlato recupero dello spazio come dimensione co-esistente con il tempo, possiamo leggere la direzione assunta dalla filosofia di Merleau-Ponty, a partire dagli anni Cinquanta, verso un pensiero che non si vuole più soltanto a-categoriale, ma radicalmente a-coscienziale. L'autore si accorge che l'idea, elaborata fin da *Phénoménologie de la perception*, di un pensiero pre-riflessivo che rivela l'iscrizione estesiologica delle produzioni ideali, deve essere ulteriormente rafforzata. Non basta più osservare l'emergere del senso nell'incontro tra il soggetto e l'oggetto. Nella misura in cui precipitano entrambi nella profondità di spazio e tempo, soggetto ed oggetto vanno ricompresi entro il movimento di differenziazione che li ingenera. Vanno, cioè ricollocati, nella dimensione che, in *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty chiama “respiration dans l'Être”²⁰⁰. In essa non c'è più alcuno spazio per l'atto della *Sinngebung*, ma solo per l'esperienza ontologica della visibilità, raddoppiata dall'abisso invisibile dell'Essere. La struttura temporale dell'evento, il cui precipitato psicoanalitico è l'inconscio con le correlate formazioni oniriche, insegna che la coscienza non può essere definita come atto di donazione di senso (*Sinngebung*)²⁰¹. A più riprese, nel corso sulla passività, Merleau-Ponty afferma che la vita del soggetto non è ancorata ad alcun principio di causalità esogena, come vorrebbe il meccanicismo fisiologico e ogni teoria empiristica della percezione; non si organizza neppure, come vorrebbe l'idealismo, sulla base di una causalità endogena o *Sinngebung* pura, dispiegata dall'attività costituente dell'autocoscienza. Bisogna invece ricondurre la *Sinngebung* all'articolazione evenemenziale, cioè a quella punto

²⁰⁰ OE 32.

²⁰¹ Cfr.: “Thus if we are able to abandon such model (the *Sinngebung*) we will become aware of the fact that activity is never without its own passivity, the two are never actually separated. In order to “see”, we need to substitute an understanding based on spatial models (the unconscious as the bottom layer that is never attainable and yet is there), with one based on the notion of event. The event itself, furthermore, is not simply that which happens, empirically and casually, to the subject, but is rather the index of a structure that is being instituted (*gestiftet*), thus realizing a dimension, an existential difference, a step in the subject's history.”, L. Vanzago, *Passivity and Time On Merleau-Ponty's Lectures on Passivity*, in *Epekeina*, 1, n. 1-2, 2012, pp. 127-141, p. 130.

complesso del passato che inaugura l'istituirsi di nuove dimensioni soggettive e, pertanto, rende possibile lo stesso lavoro di donazione di senso:

[...] la vie de la conscience n'est pas *Sinngebung* au sens constituant mais le fait qu'il *advient* quelque chose à quelqu'un.²⁰²

[...] la genèse a double sens: du donné à nous, et aussi de nous au donné. [...] Ou plutôt, non pas deux mouvements contraires ([...] même nos *Sinngebung* s'appuient sur configuration du passé, sont *urgestiftet* en lui): ce qui est donné c'est leur croisement, l'articulation l'une sur l'autre des perspectives.²⁰³

Sempre nelle note di lettura della *Traumdeutung*, Merleau-Ponty precisa che il sogno non è l'esperienza di un "je pense que", ma un pensiero sorretto e giustificato da "noyaux signifiants", ovvero da matrici simboliche la cui presentazione non è dello stesso tipo della presentazione degli oggetti. Egli intende dire che le espressioni inconscie dell'attività onirica non sono passibili di determinazione categoriale perché non sono conoscibili alla stregua del processo di sustruzione teoretica con cui ordinariamente confezioniamo le cose, ma si articolano in un non sapere che ci costringe a conoscerli in altro modo. In che modo? Facendo dell'istituzione evenemenziale, che li ha portati ad apparire, un'esperienza percettiva, laddove con percezione si indica la sporgenza non costituente del soggetto sul mondo reale e su quello immaginario (espungendo, in questo caso, la tendenza all'auto-oblio della percezione in strutture significanti) :

La passivité: ne peut être comprise qu'à partir de la *pensée événementielle*. Ce qui en est constitutif, c'est que la signification est ici, non pas *Sinngebung* [...] mais accueil fait à un événement dans une situation, situation et événement n'étant eux-mêmes pas *connus*, mais saisis par engagement, perceptivement, comme configuration, épreuve de réalité, relief sur... *i.e.* par des existentiels et non des catégories. Le fait fondamental, c'est qu'il y a des structures en elles-mêmes *non analysées* à l'aide desquelles nous "comprendons" tout le reste.²⁰⁴

Per coglierne il senso, non è necessario riprodurre il mondo in un pensiero adeguato. Questo, infatti, si presenta autonomamente:

²⁰² IP 280.

²⁰³ IP 178-179.

²⁰⁴ IP 280.

C'est que la perception peut avoir sens sans que ses éléments soient composés en une pensée adéquate. [...] Le fait fondamental est que la clarté, le sens, la vérité sont devant nous, non en deçà. Nous pouvons nous diriger dans une expérience d'après des styles, des rapport sûrs, sans que cependant la signification organisatrice soit possédée.²⁰⁵

Il pensiero onirico, emblema di una logica esistenziale non riflessiva, si configura pertanto come uno dei modi del pensiero dell'evento, il quale esclude il modello epistemologico della *Sinngebung*. Infatti del sogno Merleau-Ponty afferma l'ubiquità, dunque la capacità di connettere più località spaziali simultaneamente grazie al simbolismo non convenzionale, e correlativamente la transtemporalità ("La conscience onirique: elle touche tous les temps et ne comporte pas ce clivage [del tempo della coscienza e del tempo del suo oggetto]). Ma soprattutto, il potere di erompere l'altro *clivage*, quello tra reale e immaginario:

Rêve [est] commencé par ce qui en nous reçoit [les] événements et les classe par rapport à nos dimensions intersubjectives acquises. — Onirisme en filigrane dans toute la vie éveillée²⁰⁶.

Se il sogno è organizzato secondo l'incisione degli accadimenti della vita vigile (e in particolar modo quegli eventi dotati di potere istituyente), allora Merleau-Ponty ribalta la questione e afferma specularmente che il pensiero evenemenziale del sogno non è relegato alla vita dormiente, ma traluce in filigrana nella vita desta. L'efficacia sovradeterminante della struttura temporale dell'evento fa sì che l'intera esperienza vigile sia re-interpretata alla luce della fragilità del pensiero costituente; poiché il sogno è per eccellenza la forma alogica di pensiero e poiché la vita nel suo complesso è scandita dal regime dell'istituzione evenemenziale, allora per analogia anche la vita desta, quella cioè che la tradizione filosofica concepiva come sede della riflessione concettuale, si rivela strutturata secondo matrici simboliche a-concettuali.

Nelle lezioni sulla passività si registra, così, una svolta decisiva, che è al contempo un ripensamento ed un approfondimento radicale delle acquisizioni di *Phénoménologie de la perception*. Nell'opera del 1945 Merleau-Ponty asseriva che il senso autoctono del mondo si *constituisce* nel commercio che l'esistenza incarnata del

²⁰⁵ *ibid.*

²⁰⁶ IP 208.

soggetto, già da sempre intersoggettivamente relata, intreccia con esso. Il suolo primordiale di ogni *Sinnggebung* è individuato precisamente in questo incontro che secerne senso. Lì, Merleau-Ponty colloca anche la risoluzione del problema di comprendere che statuto dare alla decisione soggettiva — se essa sia puro *fatum* o libertà assoluta. Il punto è, però, che per retrocedere l'attività di significazione al piano del commercio con il mondo e per definire quale genere di libertà possa esercitare il soggetto, Merleau-Ponty ha dovuto preliminarmente elaborare una teoria della temporalità come auto-manifestazione del soggetto. La struttura temporale viene fatta coincidere con quei processi di strutturazione soggettiva mediante cui il soggetto diviene se stesso. Divenire se stessi è una conquista mai compiuta e perennemente asintotica perché, se il tempo è il *luogo* dove il soggetto si fa ed è per definizione uno scorrere fluido, il soggetto risulta ininterrottamente volto a raccogliersi in tale ineludibile dispersione temporale. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Merleau-Ponty indica nel fondo naturale pre-soggettivo, nella generalità anonima del corpo, la stratificazione primordiale sulla quale si erge la vita della coscienza. Ciò dipende dalla scoperta che, operante al di sotto dei processi ideativi e categoriali, agisce un tipo di intenzionalità che organizza il nostro incontro percettivo con le cose, rapporto fondativo e primario rispetto alle sovrastrutture di pensiero. Ma la lezione della psicoanalisi insegna che la vita onirica e quella dell'inconscio si sottraggono al nesso soggetto-oggetto che l'intenzionalità, ancorché operante, costituisce, perché trasfigurano tale nesso sul piano dell'immaginario e della temporalità onnipervasiva. Il risultato è che la psicoanalisi rivela una temporalità che non ammette il *clivage* tra soggetto ed oggetto. Pertanto, la teoria temporale definita in *Phénoménologie de la perception*, che poneva una coincidenza tra tempo e soggettivazione, risulta ancora troppo sbilanciata sul lato del soggetto. Non è in grado di pensare fino in fondo l'irruzione dell'evento nell'esperienza e la metamorfosi in emblemi simbolici imposta ad oggetti (e soggetti) perché si limita a considerare l'incidenza del tempo solo nella prospettiva del soggetto. Questo disequilibrio indebolisce il vigore con cui Merleau-Ponty tenta di fornire della vita percettiva una descrizione non inficiata dal pregiudizio del mondo oggettivo (causalità esogena o potere endogeno del soggetto epistemologico). Se si vuole mostrare

l'emergere del senso nell'*entre-deux* di soggetto ed oggetto, ricalcando la temporalità sulla soggettività si perdono di vista le profondità passive che si agitano in quel "tra" e si finisce per suggerire ambiguamente che, forse, non si è poi così lontani dal concepire la soggettività come portatrice di una *Sinngebung* costituente²⁰⁷.

Ma allora, dove *sono* il soggetto e l'oggetto se non è nel loro incontro che si giustificano e assumono il proprio senso?

E l'evento, da dove prende la sua efficacia ominale, il suo potere non causalmente determinante?

C'è bisogno di una nuova piattaforma teorica che escluda la minima tentazione di attribuire ad uno dei due poli una preminenza nell'ordine della donazione di senso. Merleau-Ponty risponde dislocando il discorso sul piano dell'essere. È l'essere che, ora, si occupa di secernere il senso, il soggetto e l'oggetto. Essi si iscrivono, sprofondandovi geneticamente, nella trama ontologica pre-spaziale e pre-temporale, dalla quale emergono come sue differenziazioni o modalizzazioni.

In effetti, il *résumé* del corso sulla passività si apre riproponendo il problema con cui si era chiuso l'ultimo capitolo di *Phénoménologie de la perception*, dedicato alla questione della libertà. Là Merleau-Ponty si chiedeva che cosa diviene la libertà quando si osserva il soggetto nel suo strutturarsi al contempo come donatore e ricettore di senso, cioè quando si descrive il rapporto del soggetto con l'altro dal soggetto al di qua delle interpretazioni di secondo grado del pregiudizio obiettivo. In quest'ottica il soggetto si rivela come portatore di una *Sinngebung* centrifuga ed insieme come il destinatario di una *Sinngebung* centripeta. Se da una parte "c'est lui, en surgissant, qui fait paraître sens et valeur dans les choses, et comme aucune chose ne peut l'atteindre qu'en se faisant par lui sens et, valeur"²⁰⁸, dall'altra il soggetto è completamente investito dai fili intenzionali che provengono da fuori, dalle cose, dagli eventi e dalla storia, sì che bisogna riconoscere "autour de nos initiatives et de ce projet rigoureusement individuel qui est nous, une zone d'existence généralisée et de projets déjà faits, des significations qui traînent entre nous et les choses et qui nous qualifient comme homme"²⁰⁹. Allora, la

²⁰⁷ Cfr.: L. Vanzago, *Passivity and Time. On Merleau-Ponty's Lectures on Passivity*, op.cit.

²⁰⁸ PP ; 558.

²⁰⁹ PP ; 574.

libertà si configura come la possibilità sempre aperta di *faisance* soggettiva, di ripresa della contingenza; e poiché è la contingenza che va innanzitutto salvata dal rischio di essere interpretata come determinazione causale o, al contrario, come un nulla, la libertà verrà definita come quella condizione priva di necessità che, però, risulta indisgiungibile da una componente di alienazione emanata dai rapporti di esteriorità.

L'incipit del *résumé* recita:

Comment concevoir que le sujet rencontre jamais des obstacles? S'il les a lui-mêmes posés, ce ne sont pas des obstacles. Et si vraiment ils lui résistent, nous sommes ramenés aux difficultés d'une philosophie qui incorporent le sujet à un ordre cosmique et fait du fonctionnement de l'esprit un cas particulier de la finalité naturelle²¹⁰.

La questione dell'avvento della contingenza è qui il problema che scatena la riflessione sulla passività, portata a tema dalla psicoanalisi. Si tratta di pensare lo statuto dell'ostacolo ed il rapporto che il soggetto intraprende con esso, senza scadere in un sovranismo del soggetto e nemmeno in un determinismo naturale. Poche righe dopo Merleau-Ponty riconosce che il tema dell'evento è il problema contro cui “se heurte toute théorie de la perception”, lasciando intendere che anche la sua teoria fenomenologica trovi lì un'*impasse*. Pertanto l'obiettivo del corso è quello di “prolonger au-delà de la nature sensible l'ontologie du monde perçu” e pervenire ad una definizione autentica della passività, che si rivela possibile “à condition que «avoir conscience» ne soit pas «donner un sens» que l'on détient par-devers soi à une matière de connaissance insaisissable, mais réaliser un certain écart, une certaine variante dans un champ d'existence déjà institué, qui est toujours derrière nous, et dont le poids, comme celui d'un volant, intervient jusque dans les actions par lesquelles nous le transformons”²¹¹. Rispetto all'idea di libertà della *Phénoménologie de la perception*, qui Merleau-Ponty assegna all'evento e al suo potere istituente il compito di sganciare la temporalità dalla struttura della soggettività. Per cui, se nel 1945 Merleau-Ponty poteva dire che “C'est moi qui donne un sens et un avenir à ma vie, mais cela ne veut pas dire que ce sens et cet avenir soient conçus, ils jaillissent de mon présent et de mon passé et

²¹⁰ RC 66.

²¹¹ RC 67.

en particulier de mon mode de coexistence présent et passé”²¹², nel 1955 è alla profondità indistruttibile dell’inconscio, e alle metamorfosi immaginario-simboliche da esso impresse alla struttura dell’evento, che spetta l’organizzazione della ripresa soggettiva e della storia psichica nel suo complesso. Egli fa, così, defluire la dottrina della temporalità in una teoria ontologica che, slacciato il tempo dall’ordine del soggetto, lo fa sprofondare negli abissi indistruttibili dell’essere, da dove emerge assieme, ma non identico, al soggetto. In tal modo, Merleau-Ponty si mette nelle condizioni di poter giustificare, senza scivolare nel determinismo, il non sapere percettivo che, pure, aveva tematizzato lungamente nella tesi di dottorato.

²¹² PP 510.

IV

Ragione

La raison peut sortir de la peau sans perdre sa transcendance et la peau s'élargir en raison sans renoncer à la chair.

M. Pradines, *Le beau voyage*, 1958.

Un'annotazione, inserita entro parentesi quadre e posta tra le righe del testo *L'entrelacs — Le chiasme* di *Le Visible et l'Invisible*, indica in che termini bisogna intendere i rapporti tra l'ordine sensibile — da cui eravamo partiti nella prima sezione — e la dimensione del pensiero. Come sappiamo, Merleau-Ponty ha lavorato sin dall'inizio per riabilitare la dignità filosofica del sensibile, epurando le pretese predicative, che tradizionalmente imbrigliano l'esperienza percettiva, e riconducendo allo strato preteoretico la genesi dell'idealità. Nelle pagine incompiute che ora analizzeremo, egli ripensa daccapo la dialettica del sensibile e del pensiero, mostrando che, non soltanto quest'ultimo si ingenera nel sensibile, ma ne costituisce altresì il compimento. In questo contesto, risulta essenziale appoggiarsi su di una precauzione ermeneutica: mentre descrive il pensiero come “potenza” del sensibile, dunque mentre riflette da un punto di vista endogenetico, Merleau-Ponty sta contemporaneamente ridefinendo le modalità riflessive che ci permettono di assumere tale punto di vista. La difficoltà risiede proprio nel tenere assieme questi due piani cercando di esprimere l'ordine nascente di sensibile e pensiero. Riportiamo il testo:

Dès l'instant que nous disions VOIR, VISIBLE, et que nous décrivions la déhiscence du sensible, nous étions, si l'on veut, dans l'ordre de la pensée. Nous n'y étions pas dans le sens que le penser que nous avons introduit était IL Y A, et non IL M'APPARAÎT QUE... (apparaître qui ferait tout l'être, s'apparaître). Notre thèse est qu'il faut ce IL Y A d'inhérence, et notre problème de montrer que pensée, au sens restrictif (signification pure,

pensée de voir et de sentir) ne se comprend que sublimation du IL Y A et réalisation d'un invisible qui est exactement l'envers du visible, la puissance du visible¹.

Che il sensibile ospiti l'intelligibile è una delle tesi classiche della filosofia di Merleau-Ponty. Questo brano, però, aggiunge una precisazione decisiva: l'ordine del pensiero è imposto dal momento descrittivo stesso, ovvero dal tentativo di portare ad espressione il processo di differenziazione in cui è coinvolto il sensibile. Ciò, non nel senso che ragionare del sensibile, produrre un pensiero del sensibile, equivarrebbe all'attività intellettuale *tout court*. Questa è la soluzione cartesiana al problema. Il pensiero del sensibile è, semmai, l'effetto della discesa del sensibile. Cionondimeno, parlare del pensiero come "effetto" della differenziazione del sensibile non rende ancora giustizia allo sforzo merleau-pontyano di costruire una filosofia al di qua delle antitesi classiche. A rigore, bisognerà dire che sensibile e intelligibile stanno tra loro in un rapporto di strettissima intimità, di groviglio, di intreccio. C'è questa apertura ontologica primaria, definita da Merleau-Ponty con la formula assertiva "il y a", e poi c'è il lavoro riflessivo su di essa, che torna su di sé per rivelarsi in quanto sporgenza riflessa, rovescio speculare, dell'apertura. Ancora una volta, l'esigenza sottesa a questa idea di lavoro riflessivo è mostrare che non c'è un pensiero puro che si esercita sul sensibile rendendolo inoffensivo mediante il dispiegamento di concetti puri, di una logica e di un'analitica pure. Il pensiero è già da subito in relazione al sensibile. La posta in gioco non è, quindi, obliterare il pensiero, ma rivelarne l'inizio a-concettuale, a-logico, non analitico. Si tratta di trasferire il pensiero dai cieli sistematici all'ambito della fenomenalità e di individuare, in questo dominio, su che cosa esso precisamente si eserciti. Il testo che abbiamo trascritto ci offre l'enigmatica risposta: il pensiero è "réalisation d'un invisible qui est exactement l'envers du visible, la puissance du visible". Ma cosa significa che il pensiero va inteso come realizzazione di un invisibile, contropartita del visibile, potenza del visibile? È in questi termini che Merleau-Ponty gioca la sua scommessa sulla ragione: la ragione sorge e trascina con sé un fondo invisibile di s-ragione. Egli cerca di escogitare un modo per portare ad esplicitazione questa invisibilità, ciò che in termini tradizionali verrebbe derubricato come mera

¹VI 188.

irrazionalità, a cui invece assegna il ruolo di fondare lo statuto delle evidenze e l'universalità del sensibile. Quello che Merleau-Ponty compie è un cammino verso l'ubiquità di un non luogo, verso il fuoco invisibile di un cerchio infinito, cioè verso una forma non concettuale di ragione: la ragione della fede percettiva.

§1. Il rapporto enigmatico di *Urdoxa* e riflessione.

Il lavoro incompiuto de *Le Visible et l'Invisible* prende avvio dall'attestazione della fede percettiva² o *Urdoxa*, quella credenza inverificabile, “adhésion qui se sait au-delà des preuves”³, che governa il regime aperto sul mondo e sulle cose della nostra vita. Essa è comune tanto all'uomo naturale quanto al filosofo poiché entrambi dispongono di un corpo che, come sappiamo, costituisce la soglia d'accesso alla verità del mondo, l'ambito nel quale si realizza l'incontro veritativo con le cose. Il corpo, anche in questo testo, risulta dirimente nello sviluppo delle argomentazioni. Cionondimeno è possibile affermare che, rispetto alla produzione precedente, qui risulta chiaro come Merleau-Ponty assegni ad esso un duplice statuto metodologico. Da una parte, il corpo costituisce l'evidenza più luminosa del regime paradossale della fede percettiva; dall'altra, viene assunto come prototipo della riflessione. Per cui diremo che l'intreccio del piano endogenetico e del piano teoretico trova nella meditazione sulla corporeità, piegata in termini ontologici, la sua sede precipua.

La caratteristica principale della fede percettiva è il suo manifestarsi ambigualmente, l'essere cioè sdoppiata in “luce naturale” e oscurità. Nel saggio *Le métaphysique dans l'homme*, Merleau-Ponty parlava di un germe di universalità o “lumière naturelle” collocati al cuore della nostra esperienza percettiva. Senza di essi non vi sarebbe alcuna conoscenza — a condizione di riconoscere che il processo conoscitivo non coincide con il dispiegamento di un arsenale concettuale, ma, come insegna l'esperienza della somma degli angoli interni di un triangolo o del teorema di

² L'intenzione di lavorare sulla “fede percettiva” risale già al 1947, anno di redazione del saggio “Le métaphysique dans l'homme”, dove in una nota a piè di pagina si legge: “Il y aurait évidemment lieu de décrire précisément le passage de la foi perceptive à la vérité explicite telle qu'on la rencontre au niveau du langage, du concept et du monde culturel. Nous comptons le faire dans un travail consacré à *l'Origine de la vérité*.”, SNS 115.

³ VI 47.

Gauss, si configura piuttosto come l'appropriazione semi-inconscia di una struttura esperienziale, in cui si cela un non-sapere di sedimentazione⁴. La luce naturale, il fatto che la percezione ci dia accesso al mondo, si capovolge nell'enigma dell'oscurità. Con "oscurità" Merleau-Ponty intende quella peculiare caratteristica già rilevata da Agostino come propria del tempo: il tempo ci è perfettamente familiare, ma non appena tentiamo di spiegarne l'essenza, esso perde la sua immediata chiarezza. La fede si involge nel medesimo paradosso: ogni sforzo di racchiudere la sua evidenza in una tesi, dunque in una spiegazione analitica, termina in un "labyrinthe de difficultés et contradictions"⁵. Ciò dipende dalla natura del bagaglio riflessivo utilizzato in questi tentativi: offrendosi alla nostra visione, il mondo ci chiede al contempo di imparare a vederlo, cioè di organizzare un sapere adeguato a quella visione. È concentrandosi su questo silenzioso appello del mondo che si può cogliere il significato della comunanza tra uomo naturale e filosofo nella fede percettiva. Nella riflessione il filosofo, in quanto è anzitutto un uomo, non può che procedere dalla fede percettiva. Ma quel che scopre, al termine dell'avventura speculativa, è ancora e di nuovo la fede percettiva dalla quale era partito. Ciò va inteso in due sensi, che solo apparentemente sono tra loro contraddittori: 1) che il metodo riflessivo sbocca necessariamente nella fede percettiva perché è quest'ultima ad imporlo, indirizzandoci appelli e invocazioni; pertanto la filosofia finisce per coincidere con la fede stessa, cioè con l'approfondimento dell'interrogazione che essa ci rivolge, 2) che la filosofia riflessiva fa surrettiziamente ricorso alla fede percettiva proprio quando si propone di delucidarne gli enigmi. Si tratta, per Merleau-Ponty, di capire in che termini la filosofia mette a tema l'*Urdoxa* e di mostrare preliminarmente che, nel percorso filosofico, l'esplicitazione della fede percettiva passa necessariamente attraverso il tentativo irresistibile, eppure fallace, di produrre un'adeguazione riflessiva dell'evidenza ingenua del mondo. In questo cammino verso la coincidenza interna del principio soggettivo e dell'articolazione esterna del mondo, che si presuppone normata dal primo, la riflessione conserva tutto della fede percettiva, meno il proprio movimento

⁴ "toute connaissance de l'homme par l'homme est inévitablement [...] appropriation par lui d'une structure [...] sans saisir lui-même les motifs de chaque geste ou de chaque opération, sans pouvoir réveiller tout le savoir sédimenté dont il fait usage à ce moment.", SNS 114.

⁵ VI 17.

di costituzione della presenza del mondo, della quale essa è “tributaire”⁶. Merleau-Ponty afferma che il *paradossale* pregio della riflessione è di eliminare gli enigmi della fede percettiva. La paradossalità di questa impresa risiede nel fatto che, ancorché risulti comodo in sede epistemologica applicare al mondo percettivo uno schema esplicativo che lo trasfigura in un dominio controllabile da cima a fondo (il mondo degli oggetti), nel farlo la filosofia riflessiva perde di vista l’obiettivo stesso che ne aveva mobilitato il processo normativo, cioè l’intenzione di raggiungere il fenomeno percettivo, ora trasformato in oggetto di pensiero, di cui il soggetto si illude di porre e possedere il principio di costituzione. Inoltre, l’antitesi idealistica di soggetto e oggetto, con cui la riflessione riduce il rapporto di fede tra noi e il mondo facendone un rapporto di adeguazione teoretica, si nutre in realtà della stessa *Urdoxa* che si era ripromessa di rischiarare⁷. Siamo in presenza, cioè, dell’approfondimento di un vecchio tema merleau-pontyano, che a lungo abbiamo analizzato nelle sezioni precedenti: il pregiudizio del mondo oggettivo. L’alternativa da opporre ad esso non consiste più nemmeno nella riduzione eidetica, come veniva suggerito in *Phénoménologie de la perception*, perché in gioco c’è “più” dell’incontro con il fenomeno: la fede percettiva punta (in)direttamente all’Essere.

L’argomentazione è piuttosto complessa perché tiene assieme lo statuto antinomico della fede percettiva ed il movimento della filosofia riflessiva, registrando al contempo l’iscrizione del pregiudizio oggettivo entro l’*Urdoxa* stessa. Merleau-Ponty afferma che la fede percettiva è di per sé anticipazione di un mondo intelligibile⁸. In che senso? Nel senso che il confezionamento, da parte della riflessione, di una versione intelligibile di ciò che la fede percettiva ci presenta come certezza naturale — il mondo come luogo di oggetti esistenti — è già tutto contenuto nella fede percettiva. Dobbiamo intendere dunque la prolessi dell’*Urdoxa* come indicativa dell’inclusione al suo interno del pregiudizio oggettivo, cioè del presupposto della determinabilità a priori del mondo esterno; ma dobbiamo anche considerarla come l’indice di ciò che una riflessione autentica, ovvero spogliata da ogni pregiudizio di sorta, può e deve trovare. Insomma,

⁶ VI 55.

⁷ VI 41.

⁸ VI 29.

l'*Urdoxa* si mostra doppiamente enigmatica: non solo sfugge alla presa tetica mentre si mostra “pacificamente” operante in regime di atteggiamento naturale; ma conduce altresì il moto riflessivo ad accartocciarsi in spiegazioni *ad hoc* che tentano di dissimularla mentre la presuppongono, suggerendo in tal modo la direzione da prendere per raggiungere una forma di razionalità ad essa *fedele*.

§2. La filosofia riflessiva comincia con una *feinte*: il sogno del dubbio.

Assillando il pensiero, la fede percettiva dà inizio ai tentativi che quello effettua per metterla sotto controllo. Tra questi tentativi è con uno in particolare che essa intreccia un rapporto paradigmatico: la *fictio* del dubbio, il tentativo inaugurale della filosofia moderna. Nel cammino dubitativo il filosofo *finge* di ignorare il mondo e la visione del mondo, offerti dalla fede percettiva, perché intende portarli ad esplicitazione (“les faire parler”⁹). Proprio per pensare il mondo, il filosofo procede sospendendo l’ordinario atteggiamento naturalistico che assume l’inerenza al mondo come ovvia, a noi troppo aderente. In questo regime mancano le condizioni per offrire del mondo una descrizione rigorosa: solo l’idealità riesce a rendere conto dell’esperienza percettiva. Questo vale per Descartes, che rende intelligibile la confusione naturale sottoponendola al regime simbolico della raffigurazione geometrica. Ma vale altresì per la fenomenologia, che disloca la fede percettiva sul piano del possibile, dell’ideale, per individuare gli assi essenziali del reale senza imporli eteronomamente, ma osservando il loro emergere sotto la pressione della variazione. La fenomenologia si comporta *come se* l’idealità riuscisse a non tradire la fede percettiva perché, in fin dei conti, non è che la sua descrizione, e non già una duplicazione teorica.

A partire dalla disamina della sospensione dubitativa della fede originaria, Merleau-Ponty giunge finalmente a fornire una giustificazione teoretica dell’immaginario. Solo se si osserva il modo in cui la riflessione tratta l’immaginario per dimostrare la certezza del mondo esistente (il sogno e le illusioni costituiscono una minaccia alla credibilità del reale), si può poi collocare l’immaginario nella giusta

⁹ VI 18.

prospettiva, e cioè come 1) prova indiretta dell'enigmaticità della fede percettiva e 2) come ciò che sta al di là dei bordi massicci della riflessione, pronto ad assalire quest'ultima e ad inficiarne la tenuta. Quindi, come vedremo, l'immaginario è il *déclencheur* dell'avventura metodica, visto che la riflessione comincia con la *fictio* del dubbio e del sogno, ma al contempo è anche ciò che ne mostra l'involuzione e induce ad estendere la ragione oltre i limiti imposti dai concetti stabiliti *dopo* il dubbio.

La *feinte* della sospensione, tanto nel dubbio cartesiano quanto nella riduzione husserliana, è una finzione necessaria alla delucidazione degli enigmi della fede percettiva; tuttavia, nel caso della riflessione cartesiana, essa non giustifica l'argomento del sogno, “nous invitent à examiner si ce que nous voyons n'est pas « faux »”¹⁰. L'errore di questo argomento consiste nel ricorrere alla stessa fede percettiva che esso sembrava “ébranler”¹¹. Sospettare che la visione naturale possa essere il prodotto di un'illusione instillata in noi da un genio maligno appare, di primo acchito, come la messa in discussione radicale della nostra apertura al mondo. Ma non è questo il caso: la fede percettiva risorge immutata ed, anzi, fonda la stessa pretesa di qualificare come falsa l'esperienza del mondo: “nous ne saurions pas même ce que c'est le faux, si nous ne l'avions pas distingué du vrai”¹². Da una parte, vi sarebbe il mondo in sé, sede della verità, composto da nature semplici e geometricamente distinte; dall'altra, il reame confuso delle percezioni, che vengono assimilate ai sogni, assunti come prototipo della massima incertezza perché non hanno retto alla prova del falso, rivelando l'impossibilità di stabilire una distinzione tra le rispettive persuasività di sogni e percezioni. Il vero dell'in sé è pertanto adottato come criterio di declassamento delle percezioni, che vengono fatte coincidere con i sogni perché non si è riusciti a stabilire che le percezioni non fossero false come questi ultimi. Tuttavia, tale principio di discriminazione non è affatto un principio perché postula l'esperienza di verità della fede percettiva: solo avendo avuto un'esperienza del vero, potremo decidere del falso; solo avendo avuto l'esperienza di una percezione “vera”, potremo decidere della “falsità” dei sogni. Così, l'argomento del sogno assume surrettiziamente il criterio di verità che secerne la fede

¹⁰ VI 19.

¹¹ *ibid.*

¹² *ibid.*

percettiva e non riesce nell'impresa di fare *tabula rasa* dell'esperienza percettiva: discrimina la percezione sulla base dell'*exemplum* di verità che essa stessa gli offre.

Inizialmente, ma a sua volta in regime di *feinte* propedeutica, Merleau-Ponty concorda con la filosofia riflessiva nell'attribuire una differenza di struttura tra la percezione ed il sogno sulla base del criterio di osservabilità, che sappiamo essere di derivazione sartriana. Ma come, Merleau-Ponty non ha appena terminato di mostrare che Descartes ammette un'eguaglianza tra percezione e sogno? Il passaggio dimostrativo è molto sottile. L'argomento del sogno *sembra* pervenire alla squalifica della percezione mediante la sua identificazione con l'illusorietà onirica; ed effettivamente è ciò che fa, ma lo fa a partire dal presupposto di un Essere veritiero, racchiuso nella solitudine dell'in sé. Cionondimeno, è precisamente l'ingenuità di credere a questo in sé di verità (il principio del pregiudizio oggettivo), ciò che l'argomento del sogno vorrebbe scalfire. Dunque, se da esso eliminiamo il fantasma dell'in sé, che ne governa l'articolazione, giungiamo a cogliere “les différences intrinsèques, descriptives du rêve et du perçu”¹³. In tal modo, Merleau-Ponty applica all'argomento del sogno la *fictio* della sospensione del pregiudizio che lo organizza e muove verso una delucidazione dell'esperienza priva di presupposti, cioè non più sostenuta dalla pretesa di distribuire qualifiche di verità o di falsità. Queste, infatti, dipendono strutturalmente da quella stessa esperienza che ci si era ripromessi di indagare. Pertanto, la prima acquisizione dell'avventura dubitativa che Merleau-Ponty intraprende all'interno della *feinte* riflessiva è la seguente: la percezione si distingue dal sogno (dall'immaginario) perché essa “donne lieu à une série ouverte d'explorations concordantes”, mentre quest'ultimo “n'est pas observable et, à l'examen, n'est presque que lacunes”¹⁴. A sua volta, però, questa acquisizione si rivela finzionale; o meglio, si presenta come una distinzione euristica da approfondire fino a produrne una refutazione. Infatti, Merleau-Ponty la assume come punto di partenza per esplorare il reale, di cui mostrerà un'immagine non sostanzialistica e retta da un'*allure* immaginaria. Anche se *fingiamo* di prendere per buono il criterio dell'osservabilità, che porta a ritenere percezione e immaginario come differentemente strutturati, il problema dell'esperienza

¹³ VI 20.

¹⁴ *ibid.* Il corsivo è nel testo.

non è comunque risolto poiché rimane da comprendere “comment nous pouvons avoir l’illusion de voir ce que nous ne voyons pas, comment les haillons du rêve peuvent, devant le rêveur, *valoir pour* le tissu serré du monde vrai”¹⁵. Possiamo comprendere il problema dell’esperienza solo rigettando il principio dell’osservabilità, cioè sostenendo che l’immaginario mima (vale per) la nostra idea ingenua, ispirata dalla fede percettiva, di un mondo vero e solidamente intessuto. Se incriniamo il pregiudizio dell’osservabilità fino ad *observer* che la correlata nozione di percezione osservabile si organizza come un processo di disillusioni continue, perverremo ad ammettere che 1) l’immaginario interviene nella costituzione dell’evidenza e che 2) la mimesi dell’immaginario non è se non l’indice dell’oscurità della fede percettiva, la cui controparte è la credenza luminosa di una certezza solida del mondo inteso come in sé (la percezione vera perché osservabile).

§2.1. *Se cacher les yeux per refutare il principio dell’osservabilità.*

Esaminiamo da vicino come Merleau-Ponty destruttura il pregiudizio dell’osservabilità. L’operazione si effettua in due movimenti. Il primo consiste nella descrizione del processo percettivo; il secondo coinvolge la struttura aperta del corpo. I due movimenti risultano confluire l’uno nell’altro proprio perché, come sappiamo, il corpo è la sede eminente dell’avventura percettiva.

Nell’*incipit* del capitolo “La foi perceptive et la réflexion” è riportata una metafora decisiva per la soluzione del nostro enigma. Gli strumenti della filosofia riflessiva (il metodo della “prova”, i concetti di “soggetto” ed “oggetto”, i giudizi di “credenza” e “incredulità”) risultano insufficienti alla comprensione della fede percettiva perché essa è un’adesione inverificabile, mentre invece i dispositivi impiegati dalla riflessione sottendono una volontà verificatrice. Anche se abbiamo visto, mediante l’argomento del sogno, che la filosofia riflessiva suppone l’ontologia dell’Essere in sé e ricorre surrettiziamente alla fede percettiva, non per questo essa va liquidata tanto rapidamente perché, proprio nella distribuzione fallace del vero e del falso, del reale e

¹⁵ *ibid.* Il corsivo è nostro.

dell'immaginario, della credenza e dell'incredulità, dice qualcosa di assai interessante circa l'autentica composizione della percezione. Le antitesi poste dalla riflessione per esorcizzare la fede percettiva rivelano ben più di quanto essa sospetti: indicano che il mondo, nel quale siamo innestati, è *effettivamente* doppiato da un mondo immaginario di fantasmi. È precisamente in questa "intensificazione" immaginaria del mondo che risiede la possibilità di sciogliere il rapporto antinomico del vero e del falso in una dinamica di incessante rispecchiamento e sovrapposizione dei due termini¹⁶. Per esemplificare la torsione da imprimere alle antinomie della filosofia riflessiva, Merleau-Ponty analizza il gesto metaforico di "se cacher les yeux pour ne pas voir un danger"¹⁷. Una lettura riflessiva interpreterebbe questa immagine come la professione dell'incredulità del mondo e l'esclusiva attribuzione dell'indice di credenza al mondo privato: l'introspezione, raggiunta mediante la chiusura degli occhi, consente al soggetto di ritrarsi in un dominio immanente di pensieri con cui ricostruire adeguatamente ciò che accade al suo esterno. Invece, secondo Merleau-Ponty, questa metafora può insegnare meglio di ogni altra esperienza che cosa significhi la presenza percettiva del mondo. Chiudere gli occhi per non vedere un pericolo presuppone che si accordi allo sguardo un assoluto potere di verità: chiudiamo gli occhi non per squalificare il mondo esterno e rifugiarsi nell'introspezione, bensì perché ci fidiamo della veridicità di ciò che attingiamo visivamente, senza dover ricorrere agli strumenti di verifica del giudizio. Pertanto questa esperienza rivela l'evidenza primordiale che siamo *carnalmente* installati in un mondo e che, proprio grazie al corpo, abbiamo accesso alla verità senza dover distinguere preliminarmente tra "l'assurance de voir et celle de voir le vrai, parce qu'ils sont par principe une même chose"¹⁸. La mossa cartesiana di ridurre la percezione al "pensiero di percepire", se ha il pregio di assicurare la riflessione "contre le doute"¹⁹, lo può fare solo al prezzo di "renoncer à comprendre le monde effectif et

¹⁶ "La croyance et l'incrédulité sont ici [nella fede percettiva] si étroitement liées qu'on trouve toujours l'une dans l'autre et en particulier un germe de non-vérité dans la vérité: la certitude que j'ai d'être branché sur le monde par mon regard me promet déjà un pseudo-monde de fantasmes si je le laisse errer.", VI 47.

¹⁷ *ibid.*

¹⁸ VI 48.

¹⁹ VI 57.

passer à un type de certitude qui ne nous rendra jamais le « il y a » du monde”²⁰. Allora, se il limite della riflessione consiste nel sostituire alla certezza inverificabile del mondo una certezza artefatta il cui confezionamento è finalizzato a mettere sotto scacco il pur necessario dispositivo inaugurale del dubbio, si tratta di recuperare la *fictio* stessa a partire dalla certezza autentica della fede percettiva. Sarà necessario investire il dubbio di un altro spessore euristico, quello fenomenologico, che ci condurrà infine ad identificare dubbio e certezza. Se il dubbio è l’unica arma che disponiamo per mettere tra parentesi la fede percettiva (affinché questa si lasci esprimere per come essa desidera), la distanza che il dubbio introduce tra noi e il mondo non sarà più il sintomo di un solipsismo introspettivo, ma l’invisibile frattura che svela la stessa certezza del mondo. Il dubbio cartesiano, che porta a concepire un geometrale delle distanze, un pensiero di sorvolo sulle cose in grado di osservarle tutte essendo da tutte equidistante, non è che il calco intellettualistico della naturale convinzione della certezza delle cose insegnateci dal corpo²¹. Il corpo ci mostra la fede percettiva perché, senza il ricorso allo strumentario riflessivo, dispiega dei processi di non-sapere mediante i quali noi riconosciamo le cose esterne come reali, certe e indubitabili. Tra questi processi si annoverano la confluenza delle immagini monoculari nella visione totale dell’oggetto e l’esperienza della distanza come possibilità iscritta nel movimento corporeo, che può avvicinarsi alle cose poco prima lontane. La vita percettiva del corpo è l’emblema della fede percettiva perché fonda l’esplorazione percettiva, la quale deriva proprio dal corpo la garanzia della “conviction de voir la chose elle-même”²². Ma noi sappiamo anche che la fede percettiva è sempre raddoppiata da un manto di oscurità. Ciò spiega perché Merleau-Ponty non può dire che, nonostante il corpo insegni la certezza di vedere le cose, il reale si configuri come una trama di massiccia certezza. Al contrario, il reale è attraversato da una fragilità²³, che dobbiamo leggere come il portato dell’immaginario:

Car lorsqu’une illusion se dissipe, lorsqu’une apparence éclate soudain, c’est toujours au profit d’une nouvelle apparence qui reprend à son compte la fonction ontologique de la première. Je croyais voir sur le sable une pièce de bois polie par la mer, et *c’était* un rocher

²⁰ VI 58.

²¹ *ibid.*

²² VI 59.

²³ VI 62.

argileux. L'éclatement et la destruction de la première apparence ne m'autorisent pas à définir désormais le « réel » comme simple probable; puisqu'*ils ne sont qu'un autre nom de la nouvelle apparition*, qui donc doit figurer dans notre analyse de la *dés-illusion*. La désillusion n'est la perte d'une évidence que parce qu'elle est l'acquisition d'une *autre évidence*. Si, par prudence, j'en viens à dire que celle-ci est « en elle-même » douteuse ou seulement probable (en elle-même, c'est-à-dire: pour moi, tout à l'heure, quand j'aurais approché un peu plus ou mieux regardé), cela n'empêche pas qu'au moment où je parle, elle se donne comme « réelle » hors de toute constatation, et non pas comme « très possible » ou probable, et si dans la suite elle éclate à son tour, ce ne sera que sous la poussée d'une nouvelle « réalité ».²⁴

Nell'esperienza della disillusione, prototipo di ogni acquisizione di evidenze percettive, la credenza accordata in prima battuta all'oggetto si comporta come l'esito di una *rêverie* sull'oggetto stesso. Io credo con tutta me stessa che l'oggetto che scorgo laggiù sia un pezzo di legno lavorato dall'acqua e anche se, avvicinandomi, quella credenza viene soppiantata in favore di un'evidenza più precisa — il pezzo di legno è, in realtà, una roccia argillosa, *e lo è sempre stato* —, rimane che la nuova evidenza si ritaglia ed emerge da un fondo irrimediabilmente illusorio e fantomatico — l'immaginario pezzo di legno — che continua a valere come esperienza vera, dislocandosi ora nel passato della sedimentazione memoriale. Pertanto, l'immaginario, il fantasma, l'illusione, il sogno entrano di diritto nel processo di costituzione percettiva dell'evidenza:

[...] le réel est cohérent et probable parce qu'il est réel, et non réel parce qu'il est cohérent; l'imaginaire est incohérent ou improbable parce qu'il est imaginaire, et non imaginaire parce qu'il est incohérent. La moindre parcelle du perçu l'incorpore [l'immaginario] au « perçu », le fantôme le plus vraisemblable glisse à la surface du monde²⁵.

La coerenza che la filosofia riflessiva pone come criterio di distinzione ontologica del reale, riconoscendo come reale solo ciò che è coerente, non è che l'estrapolazione *ad hoc* di una qualità del reale. Analogamente l'immaginario non è definibile *tout court* come un residuo di incoerenza: l'immaginario è la particella fantasmatica del reale, che diviene ciò che è precisamente perché quella particella ha un indice di verosimiglianza sufficiente per emergere in superficie.

²⁴ *ibid.*

²⁵ *ibid.*

Inoltre, il dubbio che elaboro in sede riflessiva sullo statuto dell'oggetto percepito si rivela, a sua volta, una mia *rêverie* sull'oggetto: per quanto strenuamente io intenda qualificare ciò che vedo come probabile e dunque ne supponga la natura illusoria, non posso fare nulla per proteggermi dall'irruenza con cui esso mi assale con la sua reale certezza. Ecco perché, come abbiamo avuto modo di vedere nel secondo capitolo, in *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* Merleau-Ponty identifica tra loro dubbio e certezza. Il dubbio è allora 1) strumento metodologico necessario per indagare la fede percettiva, la quale mostra la certezza del nostro ingresso nel mondo, 2) *feinte* che conduce il soggetto epistemologico ad ingannarsi circa la propria primordiale convinzione dell'esistenza del mondo e a confezionare una certezza di secondo grado, 3) fragile resistenza finzionale al potere percettivo dell'immaginario, il quale sostiene e infarcisce l'evidenza del reale, cioè il suo inverificabile indice di verosimiglianza. Merleau-Ponty sta, in definitiva, costruendo un gioco di specchi fittizi che disorientano a tal punto da indurci a pensare che la *feinte* del dubbio sia, a sua volta, una *rêverie* immaginaria. Se l'immaginario confluisce nell'evidenza del reale, portandoci ad escludere che questi sia un in sé compatto (il presupposto oggettivo dell'avventura dubitativa cartesiana), e se il dubbio non resiste alla certezza dell'illusione con cui un'evidenza si presenta, allora il dubbio si rispecchia nell'immaginario in due sensi. Esso è al contempo un dispositivo di *fictio* e la contropartita della certezza, figlia di un affastellarsi immaginario di dis-illusioni di verità.

Da tutto ciò consegue che il criterio di osservabilità non regge all'intreccio di reale e immaginario che Merleau-Ponty scopre riflettendo sul dubbio. Tale criterio, infatti, è trattato come una variante notevole del pregiudizio oggettivo mediante il quale la filosofia riflessiva tradisce la fede percettiva. Infatti, nel capitolo *Interrogation et dialectique* egli precisa:

[...] il n'y a pas de chose pleinement observable, pas d'inspection de la chose qui soit sans lacune et qui soit totale; nous n'attendons pas pour dire que la chose est là de l'avoir observée; c'est au contraire son aspect de chose qui nous convainc aussitôt qu'il serait possible de l'observer. Dans le grain du sensible, nous trouvons l'assurance d'une série de recoupements qui ne font pas l'écécité de la chose, qui en dérivent. Réciproquement,

l'imaginaire n'est pas un inobservable absolu: il trouve dans le corps des analogues de lui-même qui l'incarnent²⁶.

L'osservabilità non si applica né al reale né all'immaginario. Nel caso del reale, l'analisi del decorso percettivo ha mostrato che l'evidenza è l'effetto di una progressiva presentazione di disillusioni e la certezza che ad esso assegniamo è il solco lasciato aperto da un'evidenza e subito riempito da un'altra evidenza. Nell'altro caso, l'immaginario è la dimensione di profondità da cui si stacca il reale. In entrambi i casi, non è l'osservabilità che decide la distribuzione di qualità reali o immaginarie poiché sono il reale e il suo fondo immaginario a convincerci che, non appena si presenta al nostro sguardo, il reale diviene passibile d'osservazione. In definitiva, è la sporgenza della cosa, il suo invisibile lato fantasmatico, la sua essenziale eccedenza rispetto alle categoria dell'in sé e del per sé, ciò che dischiude la dinamica di disillusione da cui deriva la nostra certezza del mondo.

²⁶ VI 107.

§3. Il corpo sensibile e il corpo immaginario.

Così come l'immaginario costituisce il doppio fantasmatico del reale, il corpo ospita degli *analoghi* dell'immaginario; quest'ultimo, cioè, si rispecchia e si sdoppia nel corpo. Insomma, l'immaginario si incarna nel corpo. Per sciogliere questa ellittica affermazione dobbiamo ricorrere ad una nota di lavoro del novembre 1960, dove Merleau-Ponty definisce il corpo come la variante speciale di un corpo immaginario più fondamentale, “la vraie *Stiftung* de l'Être”²⁷. Poiché questa nota è dedicata, ancora una volta, al problema del sogno, dovremo tenere assieme due piani: a) il ruolo del corpo nel sogno, dal quale si evince l'omogeneità di immaginario e percezione perché il sogno è la vita percettiva trasfigurata in senso onirico e b) il ruolo, proprio del corpo immaginario, di istituzione dell'Essere.

La nota comincia con il riferimento freudiano della “*scène autre du rêve*”. Sappiamo dalle lezioni sulla passività che il sogno installa una dimensione altra rispetto alla veglia, che però sta con essa in una relazione di rispondenza simbolica. Il sogno è in grado di preannunciare sintomaticamente il dramma della vita desta. Tale

²⁷ La nota è intitolata “Rêve. Imaginaire”, VI 310-311. Riportiamo il testo nella sua interezza (i corsivi sono nel testo):

Rêve. La *scène autre* du rêve —

Incompréhensible dans ϕ qui *ajoute* l'imaginaire au réel — car alors il restera à comprendre comment tout cela appartient à la même conscience —

comprendre le rêve à partir du corps: comme l'être au monde sans corps, sans «observation», ou plutôt avec un corps imaginaire sans poids. Comprendre l'imaginaire par l'imaginaire du corps — Et donc non comme *néantisation* qui *vaut pour* observation mais comme la vraie *Stiftung* de l'être dont l'observation et le corps articulé sont variantes spéciales. —

que reste-il du *chiasme* dans le rêve?

le rêve est *dedans* au sens où est *dedans* le double interne di sensible externe, il est du côté du sensible partout où n'est pas le monde — c'est là cette «scène», ce «théâtre» dont parle Freud, ce lieu de nos croyances oniriques, — et non pas « la conscience» et sa folie imageante,

Le «sujet» du rêve (et de l'angoisse, et de toute vie), c'est *on* — *i.e.* le corps comme *enceinte* —

Enceinte dont nous sortons puisque le corps est *visible*, une «sorte de réflexion».

prefigurazione si svolge, per l'appunto, in una scena altra rispetto alla veglia — e da ciò deriva il potere determinante del sogno. Il legame tra la vita onirica e quella desta è chiarito sul terreno del corpo. La formula “comprendre le rêve à partir du corps”, alla quale segue l'approfondimento “comprendre l'imaginaire par l'imaginaire du corps”, va intesa precisamente come l'indicazione di un duplice legame speculare tra l'immaginario e il corpo. L'immaginario onirico ritrova nel corpo, accesso alla percezione, una sorta di veste carnale. Le zone erogene ne sono un esempio emblematico: la compagine desiderante si dispiega in una certa localizzazione organica senza che si debba attribuire un'efficacia assoluta alla puntuale disposizione corporea. Al contempo, se l'immaginario si introduce nel corpo, i rapporti tra le due dimensioni non possono più essere qualificati in senso univoco: installandosi nel corpo, l'immaginario “va devenir ancrage du corps”²⁸. Il corpo immaginario è descritto come “l'être au monde sans corps”, “sans « observation »”, “corps imaginaire sans poids”. L'evanescenza, la leggerezza, la paradossale rarefazione corporea dell'immaginario — abbiamo appena visto che l'immaginario *si incarna* nel corpo desto — è la condizione per la quale il corpo è inerente al mondo. L'essere al mondo del corpo ritrova come suo ancoraggio fondamentale l'essere doppiato da un corpo senza peso, non passibile di osservazione, cioè senza punto d'attracco per la sovrintendenza giuridica del soggetto: l'immaginario come immaginario del corpo *non vale per l'osservazione*. Semmai, l'osservazione, assieme al suo correlato, il corpo organico, il corpo *partes extra partes*, risultano essere le varianti, i referti superficiali, la solidificazione dell'evanescenza di un corpo immaginario più fondamentale, definito “*Stiftung* de l'Être”. Perché l'osservazione è una sustruzione di secondo grado? Perché essa è l'esito dell'oggettivazione prodotta da un soggetto in postura di sorvolo. Se si adotta quest'ultimo punto di vista, si fraintende il ruolo di sovradeterminazione simbolica che gioca l'immaginario nella vita desta. Non si capirebbe la ragione per la quale, se l'immaginario non è che la nullificazione della coscienza, l'inosservabilità pura, nella vita onirica si registra nondimeno la distensione del desiderio, cioè l'espressione simbolica di una latenza che organizza la condotta vigile. Bisogna pertanto revocare la

²⁸A. Dufourcq, *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire, op.cit.*, p. 360.

prospettiva oggettivante del pregiudizio di osservabilità, nonché l'intero arsenale riflessivo dell'oggetto e del soggetto, e supporre un livello più fondamentale — una fantasmatica carne originaria, universale, primordiale, istituzione dell'Essere, nella quale i corpi si dispongono come sue differenziazioni. È a partire da questa *Stiftung*, dall'esigenza di trovare un modo per poterla esplicitare, che i dispositivi riflessivi trovano, nonostante la loro manchevolezza, una giustificazione.

Con la dislocazione dei rapporti di reale e immaginario in seno all'Essere, Merleau-Ponty è convinto di aver finalmente individuato una dimensione ontologica immune alle antitesi di soggetto e oggetto. Le precedenti intuizioni sull'insufficienza di operare una netta distinzione tra percezione e immaginazione, tra “conscience jugeante” e “conscience imageante”, trovano qui la loro motivazione teoretica definitiva. Se la disamina dell'*impasse* insormontabile della filosofia riflessiva ha mostrato l'origine derivata dei concetti di prova e conoscenza, di soggetto ed oggetto, la dinamica di fascinazione tra la coscienza e la materia iletica che Sartre lasciava inspiegata viene ritrascritta nei termini di una insopprimibile sporgenza del *cogito* e delle sue attività tetiche su di un fondo fantasmatico e immaginario. Il fatto che la coscienza possa essere irretita immaginativamente non si spiega con la squalifica di neantificazione, ma con la latente presenza dell'immaginario al cuore stesso del reale. Non si tratta più di delineare la costituzione soggettiva come potenza o impotenza nei confronti di un'alterità ad essa esterna, ma di destrutturare lo stesso paradigma della costituzione (soggettiva e oggettiva) e di ricollocare la relazione di soggetto e oggetto nell'effetto del movimento di implosione o deflagrazione dell'Essere. Si capisce pertanto che lo sforzo, lungo anni, per esplicitare 1) la qualità come ciò che resiste al regime rappresentativo, 2) i significati e la loro astrazione dalla tensione espressiva, 3) l'origine intellettualistica della *Sinngebung* e 4) la sfera inconscio-onirica come operatività non causalisticamente determinata, era coerentemente indirizzato verso la ricerca di una dimensione in cui la ragione non risultasse dominio soggettivo.

Vi è un altro motivo per il quale l'immaginario trova nel corpo degli analoghi di se stesso. Ce lo suggerisce la seconda parte della nota che abbiamo commentato. Qui Merleau-Ponty specifica le analogie strutturali tra il sogno e il sensibile: il sogno è

“dentro” proprio come il sensibile esterno si sdoppia in una internità, che dovremo chiarire. L’immaginario è dalla parte del sensibile — teniamo a mente che anche per Descartes l’immaginazione è corporea, sta dalla parte della sensibilità — in un modo estremamente peculiare, ovvero “partout où n’est pas le monde”. Questa formula criptica significa che a) poiché il corpo è raddoppiato da un corpo immaginario, che si introduce in esso, organizzando la sua vita secondo assi simbolici, b) il corpo deriva dall’immaginario la propria inerenza al mondo, all’“il y a” della fede percettiva; c) tuttavia, l’inerenza al mondo non si trasforma in un dominio o possesso privato del mondo nel corpo perché, se il corpo è “enceinte”, recinto, cinta che protegge la città, la protezione si effettua sporgendo il contenuto verso l’esterno, sicché pertanto il corpo-*enceinte* è qualificato come “enceinte dont nous sortons puisque le corps est *visible*”. Il che equivale a dire che l’immaginario partecipa del reale, del sensibile, mediante il proprio corpo senza peso, là dove non c’è mondo, precisamente per rinviare il soggetto incarnato al mondo. L’evanescenza immaginaria occupa l’invisibilità non nel senso di ciò che, riflessivamente, risulta non osservabile, bensì come la scena altra rispetto al mondo sensibile, il teatro senza corpo che sovradetermina il corpo stesso. Allora, il soggetto del sogno è l’impersonale, il primordiale, l’indifferenziato “on”, cioè il corpo come “enceinte”. E l’immaginario andrà trattato come il recinto del corpo dove si iscrive il suo rapporto con il visibile in termini impersonali, cioè non dipendenti da qualsivoglia primato egologico. Così come il sogno si internalizza nel corpo, quest’ultimo è specularmente in grado di estroflettersi verso l’esterno e verso il proprio interno — e questa capacità del corpo indica che il esso possiede una “sorte de réflexion”. In tale dinamica di rispecchiamenti tra interno ed esterno Merleau-Ponty colloca l’essere al mondo del corpo, la sua derivazione *via* l’immaginario dalla *Stiftung* invisibile dell’essere.

Ora siamo nelle condizioni di precisare il tipo di riflessione e di riflessività che caratterizzano il corpo, sdoppiato e retto dal corpo immaginario. Su tale terreno si giocherà l’ultima partita tra Descartes e Merleau-Ponty in seguito alla quale saremo forse in grado di specificare definitivamente il senso dell’enunciato “l’imaginaire n’est

pas un inobservable absolu: il trouve dans le corps des analogues de lui-même qui l'incarnent"²⁹. Merleau-Ponty perviene ad individuare nella riflessività del corpo la dimensione carnale all'interno della quale si iscrive la totalità dei sensibili. Nel prossimo paragrafo ci occuperemo di delucidare il senso di questa inclusione. Rimarrà poi da spiegare un'ultima e decisiva iscrizione: Merleau-Ponty afferma che nel corpo, e precisamente alle sue "jonctions", si incarnano le idee. Dobbiamo forse interpretare le idee come delle incarnazioni dell'immaginario? Se sì, saremo finalmente giunti alla piena esplicitazione dell'enigmatico passaggio succitato.

²⁹ VI 107.

§4. Il regime dell'imminenza: il chiasma del corpo e del visibile.

Com'è noto, il chiasma è la figura che Merleau-Ponty utilizza per rendere conto dei rapporti di sopravanzamento e non-costituzione tra corpo e mondo, corpo e alterità (gli altri corpi e le cose), corpo ed Essere, visibile e invisibile. Nella nostra disamina ci concentreremo su quattro momenti che, a nostro avviso, consentono di racchiudere il *proprium* della meditazione merleau-pontyana intorno al chiasma: l'auto-riflessione del corpo, la sua traslazione epistemologica nei rapporti, destinati ad essere trasfigurati e da ultimo dissolti, tra la coscienza e la cosa, la dinamica del visibile e dell'invisibile ed, infine, la definizione dell'Essere come deflagrazione continua, sottesa all'intero impianto chiasmatico.

Il regime dell'“imminenza conoscitiva” governa l'esperienza percettiva nel suo complesso. Abbiamo visto che, in *Le Visible et l'Invisible*, l'esempio eccellente del sogno aiuta Merleau-Ponty a definire, da un punto di vista metodologico, la controparte riflessiva del decorso di dis-illusioni in cui si articola la percezione. Il susseguirsi di evidenze, alle quali accordiamo naturalmente lo statuto di realtà, indica che il percipiente è sempre sul punto di “afferrare” la verità dell'esperienza, il suo *focus* percettivo si fa sempre più preciso e l'evidenza si staglia nelle sue prossimità. Ma sappiamo che ogni evidenza emerge da un abisso fantasmatico, che si ripresenta con incoercibile forza dissuasiva nel momento in cui si tenta di costringere l'evidenza in una definizione oggettiva, facendo inesorabilmente collassare su se stessa l'impresa esplicativa³⁰. La medesima dinamica si ritrova nei tentativi di auto-riflessione del corpo. Anzi, tali tentativi costituiscono il prototipo del fatto che le percezioni dimorano nelle imminenze dell'esame *definitivo* — quella verità tanto agognata dalla filosofia riflessiva, che abbiamo visto condurla ad un vicolo cieco. Per descrivere la strana riflessione di cui è sede il corpo, “metteur en scène de ma perception”³¹, Merleau-Ponty

³⁰ Cfr.: “Tout se passe comme si mon pouvoir d'accéder au monde et celui de me retrancher dans les fantasmes n'allaient pas l'un sans l'autre. Davantage: comme si l'accès au monde n'était que l'autre face d'un retrait, et ce retrait en marge du monde une servitude et une autre expression de mon pouvoir naturel d'y entrer. Le monde est cela que je perçois, mais sa proximité absolue, dès qu'on l'examine et l'exprime, devient aussi, inexplicablement, distance irrémédiable.”, VI 23.

³¹ *ibid.*

utilizza una formula paradossale: “sans doute, ce n’est pas tout à fait mon corps qui perçoit”³². Non si era appena detto che il corpo è il regista della percezione? Ora, invece, si afferma che non è del tutto il corpo a percepire. Come dobbiamo intendere questa apparente contraddizione? La soluzione ci è ben presto offerta: non possiamo attribuire al corpo la totalità della percezione perché esso, costitutivamente, manca del potere di cogliere se stesso nell’atto di percepire. Per renderne conto, Merleau-Ponty utilizza un’altra enigmatica immagine: nell’esperienza percettiva, il corpo si cancella di fronte all’avvento della percezione [“il s’efface devant elle”], sì che quest’ultima “jamais [...] ne le saisit en train de percevoir”³³. Quando dovrebbe definire con precisione l’auto-riflessione del corpo, e dunque la sua incapacità a cogliersi come percipiente, Merleau-Ponty sposta l’attenzione dal lato della percezione, accordando ad essa l’esperienza di non poter sorprendere mai il corpo in postura di ricezione. Questo passaggio denuncia l’esigenza, da parte del nostro autore, di non sbilanciarsi mai in favore del soggetto. Se non è il corpo a percepire, non potremmo nemmeno addurre l’ipotesi che sia un’anima al suo interno a dirigerne le attività. In una nota di lavoro del maggio 1960, Merleau-Ponty specifica che il raddoppiamento riflessivo del corpo non consiste nel “surprendre une activité de liaison derrière le lié, à se réinstaller dans cette activité constituante”, ovvero esso “ne convertit pas ce qu’ [esso] saisit en objet et ne coïncide pas avec une source constituante de la perception” poiché “l’expérience que j’ai de moi percevant ne va pas au-delà d’une sorte d’*imminence*”³⁴. Il peso non è tuttavia spostato nemmeno sulla percezione perché, presentandosi, essa non fa che presentarsi e basta: non è diretta teleologicamente verso nessun organo in particolare, non coglie il momento in cui il corpo si dispone a riceverla e a dischiudere l’atto percettivo. In tal modo è esclusa ogni tentazione di supporre una causalità esterna o di parlare alternativamente di passività o attività. Inoltre, questo passaggio ne ricalca innumerevoli altri che riguardano la scoperta di una mutualità di riflessi tra lo sguardo del corpo e lo sguardo delle cose. A rigore, però, uno sbilanciamento sembra nondimeno esserci: benché la percezione non sia amministrata da una causa efficiente, Merleau-Ponty

³² VI 24.

³³ *ibid.*

³⁴ VI 298. La nota di lavoro è intitolata: “Chair du monde — Chair du corps — Être”.

afferma a più riprese (è comunque un argomento ben noto della sua filosofia) che è la cosa percepita ad aggredire il nostro sguardo, a presentarsi senza il nostro consenso, ad affascinarci irrimediabilmente. Nel caso specifico dell'auto-riflessione corporea, l'anonimato in cui sono fatte sprofondare le tradizionali istanze di soggetto e oggetto caratterizza l'intera esperienza:

Si ma main gauche touche ma main droite, et que je veuille soudain, par ma main droite, saisir le travail de ma main gauche en train de toucher, cette réflexion du corps sur lui-même *avorte* toujours au dernier moment: au moment où je sens ma gauche avec ma droite, je cesse dans la même mesure de toucher ma main droite de ma main gauche. *Mais cet échec du dernier moment n'ôte pas toute vérité à ce pressentiment que j'avais de pouvoir me toucher touchant: mon corps ne perçoit pas, mais il est comme bâti autour de la perception qui se fait jour à travers lui; par tout son arrangement interne [...] il se prépare pour ainsi dire à une perception de soi, même si ce n'est jamais lui qu'il perçoit ou lui qui le perçoit.*³⁵

L'esperienza digitale del toccante-toccato insegna che tutti i tentativi corporei di riflettere sulla sovrapposizione tattile delle mani sono destinati a fallire proprio all'ultimo momento, quando la prova definitiva è imminente. Cionondimeno, proprio come enunciato a proposito del decorso delle evidenze illusorie, lo scacco definitivo non inficia in alcun modo la verità dell'esperienza. Il corpo presentisce la verità della propria auto-percezione anche se non può mai rendersela obiettiva. La frase forse più notevole del brano è quella che indica lo strutturarsi di questo presentimento: il corpo non percepisce se stesso nell'atto di percepire, ma è invaso dalla percezione, organizzato dalla sua dinamica, si dispone attorno al suo avvento. Essendo il corpo la sede della percezione, essendo l'auto-riflessione del corpo un voto all'indeterminatezza ed essendo il pensiero quel tentativo sempre rinnovantesi di esplicitare la fede percettiva, nel caso delle due mani che si toccano possiamo riconoscere enunciato il paradigma merleau-pontyano della riflessione: la riflessione è una costante eccedenza o estroflessione del pensiero sugli enigmi del mondo sensibile, proprio come l'auto-riflessione del corpo è una sporgenza mai risolta sull'essere imminente della verità.

³⁵ *ibid.* Il corsivo è nostro.

La conferma dell'intensificazione a livello epistemologico della riflessività corporea ci giunge dalla nota intitolata emblematicamente "Le chiasma" del 1° novembre 1959:

Le chiasma [...] est [...] échange [...] du percevant et du perçu: ce qui commence comme chose finit comme conscience de la chose, ce qui commence comme « état de conscience » finit comme chose³⁶.

Il chiasma fa sì che il rapporto riflessivo tra un supposto oggetto ed un soggetto in regime costituente, rapporto descritto in termini di "coscienza d'oggetto" o di "stato di coscienza", si scioglia in una reversibilità tra la coscienza e la cosa che le rende indistinguibili. La cosa si trasfigura nella coscienza della cosa e viceversa. I due poli intenzionali si dissolvono l'uno nell'altro nell'impossibilità di rimanere fermi al loro posto, così come al corpo è preclusa la categorizzazione dell'atto di auto-percezione. Pertanto anche il livello gnoseologico risulta assalito dall'irruenza della percezione, la quale non attende la distribuzione dei ruoli (coscienza/cosa) per presentarsi e, qualora si persista ad interpretare l'esperienza percettiva secondo quel binomio riflessivo, la percezione confonderà i due termini in un gorgo di specchi.

§4. 1. L'intenzionalità immaginaria del corpo e il trascendentale del sensibile.

Tolta la positività della compartimentazione riflessiva, è necessario premunirsi per non cadere un'altra volta nella tentazione di irrigimentare la percezione in un rapporto antinomico. Dipende da questa esigenza l'applicazione dello schema chiasmatico ai rapporti tra il visibile e l'invisibile. Con la coppia di contrari visibile-invisibile, Merleau-Ponty intende 1) illustrare la dinamica degli adombramenti e l'impossibilità che essa prescrive di ottenere del percepito una rappresentazione conoscitiva esaustiva, ma anche 2) indicare la peculiare condizione genetica del visibile, che è tale perché, al di qua di ogni chiusura logica, il suo processo di emersione — e dunque di visibilizzazione — dipende da quel fondo invisibile, fantasmatico, immaginario, che lo sostiene, lo doppia e ne fodera altresì l'interno. Il visibile, ciò che *si*

³⁶ VI 264.

può vedere, risulta codeterminato e sovradeterminato da qualcosa che non è un inosservabile in termini classici, dato che non esiste punto di vista adeguato per una sua prensione. Piuttosto, è un inosservabile nel senso che abbiamo visto poc'anzi, cioè secondo l'inerenza al mondo di un corpo immaginario senza peso e "sans observation". Esso si organizza sul registro della "Nichturpräsentierbar", cioè si presenta dissimulandosi. Un'altra definizione dell'invisibile è: l'invisibile è il segreto del visibile, il "foyer virtuel" e la filigrana interna del visibile — e per tutte queste ragioni è l'inosservabile del visibile, cioè "on ne peut l'y voir et tout effort pour l'y voir, le fait disparaître"³⁷. Merleau-Ponty definisce questo corpo immaginario dell'invisibilità come strettamente comunicante con il corpo proprio non solo nell'esperienza onirica, ma, come sappiamo, anche nell'esperienza percettiva *tout court* (che per questo motivo possiede una irrecusabile componente onirica). Il patto del visibile con l'invisibile si salda pacificamente soltanto nell'atto "fragile" dello sguardo ("l'acte fragile du regard") perché solo in questo caso il corpo è in grado di "tenere a bada", "toute cette végétation de fantasmes possibles"³⁸. Nel resto dei casi, il corpo è in balia del corpo immaginario, quasi sopraffatto dalla carica ingovernabile dei suoi poteri, cui Merleau-Ponty attribuisce l'aggettivo a lui tanto caro di "cachés"³⁹. Siamo, dunque, alla presenza di un nuovo approfondimento dell'interpretazione in senso trascendente dell'immaginazione kantiana, che abbiamo visto dettare il ritmo alle disamine di *Phénoménologie de la perception*. Qui è il corpo invisibile dell'immaginario, dal quale si stacca un nucleo di visibilità, a possedere un tesoro di poteri nascosti. Ne risulta che il visibile, ciò che dal punto di vista della filosofia riflessiva costituisce il materiale grezzo da trasfigurare in cosa e in "coscienza della cosa", da un punto di vista fenomenologico-genetico è scoperto dipendere da una spontaneità a-concettuale, che ne scandisce la misura di verità e di universalità. La struttura chiasmatica consente di soprassedere alle antinomie nelle quali si involve la filosofia riflessiva perché destruttura il regime della coscienza e dei suoi atti scoprendo che la coscienza non è se non un artefatto con cui si maschera una sporgenza irriducibile: "une conscience est en réalité intentionnalité sans actes,

³⁷ VI 265. La nota di lavoro da cui sono tratte queste citazioni è datata novembre 1959.

³⁸ VI 24.

³⁹ *ibid.*

fungierende” e correlativamente i “suoi” oggetti “ne sont pas du positif *devant* [elle], mais des noyaux de signification autour desquels pivote la vie transcendante”⁴⁰. L’attribuzione agli oggetti del ruolo di nodi-pivots di significazione ci spinge a sostenere che la meditazione sulla psicoanalisi e sul portato immaginario che essa porta in luce — è l’analisi dell’inconscio e della vita onirica ad aver indotto Merleau-Ponty a parlare in questi termini — ha definitivamente permesso di allargare il campo d’azione dell’intenzionalità fungente di *Phénoménologie de la perception* a tutta la vita della coscienza. Cosicché, a rigore, non si può più parlare di un’intenzionalità d’atto sostenuta da un potere intenzionale latente che funziona analogamente all’immaginazione produttiva, ma bisognerà *laisser agir* un’immaginazione ipertrofica *tout court*, la quale finisce per dissolvere la pertinenza coscienziale affermata nel testo del 1945 e la correlata nozione di soggetto. Al loro posto, un’idea di soggettività come campo, “système hiérarchisé de structures ouvertes par un *il y a* inaugural”⁴¹. In effetti, nel celebre testo *Le philosophe et son ombre*, dopo aver introdotto il tema della fede percettiva in relazione al fatto inaugurale del sentire⁴², che *riflette* l’incarnazione e l’esperienza fondativa del chiasma senziente-sensibile⁴³, Merleau-Ponty si sofferma sul genere di intenzionalità che questi concetti richiedono. L’intenzionalità non può essere concepita come l’attività di collegamento propria di un soggetto legislativo e nemmeno come una proprietà dell’*ob-jectum*. In entrambi i casi si

⁴⁰ VI 287. La nota di lavoro da cui queste citazioni sono tratte è datata febbraio 1960 e intitolata “Les actes «représentatifs» et les autres — Conscience et existence”.

⁴¹ VI 288. La nota è la medesima della citazione precedente. Il corsivo è nel testo.

⁴² Cfr.: “Toute la connaissance, toute la pensée objective vivent de ce fait inaugural que j’ai senti, que j’ai eu, avec cette couleur ou quel que soit le sensible en cause, une existence singulière qui arrêta d’un coup mon regard, et pourtant lui promettait une série d’expériences indéfinie, concrétion de possibles d’ores et déjà réels dans les côtés cachés de la chose, laps de durée donné en une fois.”, S 272.

⁴³ Cfr.: “Qu’y a-t-il donc de plus, entre mon corps et moi, que les régularités de la causalité occasionnelle ? Il y a un rapport de mon corps à lui-même qui fait de lui le vinculum du moi et des choses. Quand ma main droite touche ma main gauche, je la sens comme une « chose physique », mais au même moment, si je veux, un événement extraordinaire se produit : voici que ma main gauche aussi se met à sentir ma main droite, *es wird Leib, es empfindet*. La chose physique s’anime, - ou plus exactement elle reste ce qu’elle était, l’événement ne l’enrichit pas, mais une puissance exploratrice vient se poser sur elle ou l’habiter. Donc je me touche touchant, mon corps accomplit « une sorte de réflexion ». En lui, par lui, il n’y a pas seulement rapport à sens unique de celui qui sent à ce qu’il sent : le rapport se renverse, la main touchée devient touchante, et je suis obligé de dire que le toucher ici est répandu dans le corps, que le corps est « chose sentante », « sujet-objet »”, S 271. La citazione in tedesco è tratta da *Ideen II*. La formula “une sorte de réflexion” proviene dalla traduzione francese delle *Meditazioni cartesiane* ed è stata espunta dal testo tedesco.

ricadrebbe nelle vecchie antinomie di soggetto e oggetto. Essa va definita, invece, come “la transition que j'effectue comme sujet charnel d'une phase du mouvement à l'autre, toujours possible pour moi par principe parce que je suis cet animal de perceptions et de mouvements qui s'appelle un corps”⁴⁴. Il potere intenzionale risiede perciò nel corpo e nei suoi rapporti con il sensibile — e tale osservazione viene a coincidere, a livello metodologico, con il riconoscimento che, poiché la transizione intenzionale è sempre possibile per il soggetto in quanto incarnazione e non primato egologico, ciò che rimane da fare alla filosofia, una volta escluse le opzioni del pensiero obiettivo, è “interroger cette couche du sensible”⁴⁵, nella quale si organizza la transizione intenzionale. Ne consegue che, il campo trascendentale individuato da Husserl nella coscienza ridotta deve essere allargato all’intera esperienza poiché è quest’ultima il luogo in cui si tessono le relazioni carnali tra sensibili, basamento delle costruzioni ideative, e dove si accede al mondo di verità della fede percettiva. Rispetto a Husserl, dunque, Merleau-Ponty non vede nell’incessante sporgenza sul sensibile del soggetto naturale l’occultamento delle condizioni di possibilità dell’esperienza. In questa apertura della carne del corpo sulla carne del mondo e sulla carne dei sensibili non ci sono condizioni di possibilità da scoprire e occultamenti da emendare. In *Le Visible et l’Invisible*, Merleau-Ponty afferma esplicitamente che la ricerca delle condizioni di possibilità si costituisce come un procedimento in continuo ritardo rispetto all’oggetto della sua ricerca⁴⁶. Il trascendentale è già là, nella dimensione percettiva della fede, “dans laquelle nous sommes de naissance, et qui doit pouvoir contenir les vérités de la conscience et celles de la Nature”⁴⁷. In ultima istanza, il trascendentale è il campo percettivo stesso, di cui il campo aperto del corpo costituisce l’emblema eminente, con la sua insopprimibile quota di mistero, di invisibile, di immaginario, di ambiguità e di enigmi. È per questa ragione che Merleau-Ponty può dire che gli oggetti sono i nodi attorno ai quali ruota la vita trascendentale della coscienza, che viene così a coincidere con la vita percettiva,

⁴⁴ S 272-273.

⁴⁵ S 273.

⁴⁶ Cfr.: “La recherche des conditions de possibilité est par principe postérieure à une expérience actuelle, et il suit de là que, même si ensuite on détermine rigoureusement le « ce sans quoi » de cette expérience, il ne pourra jamais être lavé de cette souillure originelle d’avoir été découvert *post festum*, ni devenir ce qui positivement fonde cette expérience”, VI 68.

⁴⁷ S 289.

cioè con la vita del corpo. Gli oggetti, i sensibili, penetrano la vita incarnata e contribuiscono ad organizzarla secondo i loro assi simbolici. La vita che li riceve e che si riarticola grazie ad essi è già da subito vita trascendentale precisamente perché è sporgenza percettiva sulla trama intenzionale disegnata da quei nodi esistenziali e in generale da tutti i sensibili che popolano la dimensione inaugurale dell' "il y a".

Si potrebbe sostenere che in tal modo l'ambito di lavoro della filosofia sembra essersi ristretto — non è troppo poco, si chiederebbe un pensatore della riflessione, che la filosofia debba occuparsi esclusivamente "d'interroger cette couche du sensible" ? In realtà, Merleau-Ponty ha impresso una notevole estensione del campo di indagine della filosofia, a patto però che si riconosca che quello strato di sensibile che essa dovrebbe delucidare non è il sensibile tradizionalmente inteso, somma di oggetti o sensazioni puntuali, ma è il sensibile trasfigurato in enigma, il sensibile che si struttura chiasmaticamente, il sensibile nel quale si allacciano i rapporti interumani, dal quale emergono le produzioni culturali, che ospita reale e immaginario ad un tempo. In definitiva, il sensibile che la filosofia deve provare ad esprimere o a renderci familiare, è quella *couche* che contiene tutto, essendo sempre ovunque e in nessun luogo in particolare⁴⁸.

§4.2. L'anima è conficcata nel corpo come "un piquet dans le sol".

Così come il chiasma di visibile e invisibile mostra che vedere non è un atto ma un inerire alle strutture aperte della fede percettiva, il chiasma della riflessività corporea, suo prototipo, si costruisce intorno alla medesima struttura di invisibilità, che scompagina la pretesa tetica della coscienza. L'esperienza dell'auto-percezione del corpo infatti esclude la possibilità di cogliersi come "ob-jet"⁴⁹ e delinea un rapporto a sé

⁴⁸ In *Le Visible et l'Invisible* Merleau-Ponty afferma: "Je je feins, par la réflexion, de trouver dans l'esprit universel la prémisses qui depuis toujours soutenait mon expérience, ce ne peut être qu'en oubliant ce non-savoir du début qui n'est pas rien, qui n'est pas non plus la vérité réflexive, et dont il faut rendre compte aussi. Je n'ai pu en appeler du monde et des autres à moi, et prendre ce chemin de réflexion, que parce que d'abord j'étais hors de moi, dans le monde, auprès des autres, et c'est à chaque moment que cette expérience vient nourrir ma réflexion. Telle est la situation totale dont une philosophie doit rendre compte.", VI 73.

⁴⁹ VI 297.

destinato, in virtù del regime dell'imminenza, a non concludersi mai in una coincidenza di sé con sé, ma a sfuggirsi sempre, a non cessare "d'être caché ou latent"⁵⁰, "une présence à soi qui est absence de soi"⁵¹. E se, a tutti i costi non si riesce a fare a meno di voler introdurre nel corpo un soggetto, allora bisognerà a tal proposito parlare di un'anima. Perché di un'anima? Perché dell'anima non si ha alcuna idea, ma è piuttosto un miraggio nel senso che non è riconducibile ad una struttura concettualmente definibile e per questa ragione non si comporta come un soggetto costituente; inoltre, la sua caratteristica precipua è di essere precisamente "un être que nous sommes et que nous ne voyons pas"⁵². Nell'anima *corporea* si salda in modo eminente la presenza-assenza riscontrabile nel fenomeno della riflessività del corpo perché essa si definisce come ciò che siamo senza poterlo però vedere, proprio come il corpo si riflette nell'atto di percepirsi senza poter vedere il momento della sua auto-percezione.

In alcune note di lavoro Merleau-Ponty si sofferma sui rapporti tra corpo e spirito. Qui afferma che l'idea di spirito è indisciungibile dal corpo perché lo spirito non può essere pensato se non installato, conficcato in un corpo, come "le piquet dans le sol"⁵³. Lo spirito è "l'autre côté" del corpo e questo comporta che il corpo non può mai essere esaurito in termini oggettivi perché vi è sempre una cavità ("creux"⁵⁴), l'anima per l'appunto, che trabocca in esso, "empiète sur lui"⁵⁵, rimanendovi però celata. Il corpo non può essere dispiegato per intero in una descrizione oggettiva, che non riesce a rendere conto di questo movimento di sopravanzamento, di questo doppio cavo ancorato nel corpo eppure sempre in procinto di riversarsi su di esso. Il fatto che lo spirito sia ad un tempo installato nel corpo e mai cristallizzato in un'immobilità ieratica costituisce il modello per concepire la strana ubiquità che pertiene allo spirito mentre pensa. Non si può dire che, pensando, lo spirito corporeo aderisca ad una precisa località spazio-temporale e ne delucidi l'essenza perché non si può più parlare in termini di

⁵⁰ *ibid.*

⁵¹ *ibid.*

⁵² *ibid.*

⁵³ VI 282. La nota è intitolata "Perception — Mouvement — Unité primordiale du champ sensible — Transcendance synonyme d'incarnation — Endo-ontologie — Âme et corps — Intégration et différenciation qualitatives —".

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ VI 307. La nota è intitolata "Chair — Esprit".

sorvolo; si può dire semmai che lo spirito individua una certa località d'investimento che raggiunge mediante i suoi poteri, le sue propaggini:

L'esprit n'est ni ici, ni ici, ni ici... Et, pourtant, il est « attaché », « lié », il n'est pas *sans liens* — [...] L'esprit n'en est en aucun lieu objectif et pourtant il s'investit en un lieu qu'il rejoint par ses entours, qu'il circonviert, comme ma localité pour moi est le point que me montrent toutes les lignes de fuite de mon paysage, et qui est lui-même invisible.⁵⁶

Lo spirito, pertanto, agisce come il fuoco delle linee di fuga del paesaggio, ovvero rimane invisibile mentre rende visibile tutto il resto.

Sotteso a queste righe si può cogliere il momento finale del confronto tra Merleau-Ponty e Descartes. C'è infatti un filo rosso che collega le prime opere, nello specifico il corso *L'unione de l'âme et du corps*, alla disamina dei rapporti tra spirito e corpo nell'ontologia a cavallo degli anni Sessanta. Nel corso del 1947-1948, Merleau-Ponty sosteneva che, in particolare nelle *Meditationes* e nella lettera alla principessa Elisabetta del 28 giugno 1643, sarebbe delineato un settore metafisico nel quale nessun ogni investimento speculativo potrebbe attecchire. Poiché Descartes esclude la pensabilità in sé dell'unione dell'anima e del corpo, nella misura in cui l'anima può essere detta corporea solo dal punto di vista dell'estensione del corpo — “l'âme, vue du corps, apparaît comme s'appliquant à ce corps et douée d'une étendue par contagion”⁵⁷; poiché, però, nelle *Meditationes*, si afferma che l'unione ci è insegnata dalle sensazioni di fame e di sete, provenienti dalla mescolanza dello spirito con il corpo, l'unione può essere *conosciuta* (ma non pensata) precisamente e solamente “par l'union”⁵⁸, ovvero nella viva costatazione di non poter non essere incarnati in un corpo.

⁵⁶ VI 271. La nota è datata 26 novembre 1959.

⁵⁷ UAC 15.

⁵⁸ *ibid.* Il brano della *Meditatio Sexta* è il seguente: AT VII, 80-81 / trad. it. I 787-789: “Ora, non c'è nulla che questa natura mi insegni in modo più espresso del fatto che ho un corpo, che sta male quando sento dolore, che ha bisogno di mangiare o di bere, quando ho fame o sete, e altro di simile; e quindi non devo dubitare che in ciò vi sia qualcosa di vero. La natura mi insegna anche, attraverso queste sensazioni di dolore, di fame, di sete ecc., che io non solo mi trovo nel mio corpo come un pilota si trova nella sua nave, ma sono ad esso strettissimamente congiunto e quasi commisto, così da comporre con esso un qualcosa di uno. Diversamente, infatti, io, che non sono null'altro che una cosa pensante, quando il corpo è ferito non per questo sentirei dolore, ma percepirei questa ferita col puro intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nella nave; e quando il corpo ha bisogno di mangiare o di bere, lo intenderei in modo espresso, e non avrei confuse sensazioni di fame e sete. Certamente, infatti, queste sensazioni di sete, di fame, di dolore e così via, non sono altro che modi confusi del pensare originati dall'unione, quasi una commistione, della mente e del corpo”.

Nell'unione dell'anima e del corpo Merleau-Ponty riconosce l'“impensato” di Descartes, cioè il tema portato alla luce, ma subito ricusato come impensabile. Trasforma quindi questo impensabile nell'impensabilità dell'anima disgiunta dal corpo. Qual è il passaggio tecnico che lo autorizza a distorcere in tal modo il dettato cartesiano? Innanzitutto, enfatizza la seguente suggestione cartesiana ad Elisabetta: “c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps”⁵⁹. In queste righe Descartes avrebbe colto che, per concepire l'evidenza del nostro essere anima incarnata, bisogna ritornare a livello dell'esperienza naturale, sospendendo l'attività dell'immaginazione, che esibisce simbolicamente i concetti dell'intelletto contribuendo a fornire del mondo un'immagine semplice e coerente. Eseguita questa *epoché*, si ottiene il libero accesso alla fede percettiva, che, come abbiamo visto, precede e sorregge la stessa avventura dubitativa. Infatti, nel corso *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, Merleau-Ponty sottopone la lettera a Elisabetta ad una tale pressione ermeneutica da ricavare in essa l'accento al fatto che “en fin de compte peut-être on doit même dire que pour l'homme composé d'âme et de corps, et dont toute l'âme doit être unie au corps, il n'y a pas d'intellection absolument pure...”⁶⁰. Come abbiamo avuto modo di vedere, il dubbio cartesiano si dissolve in un rispecchiamento di dubbio e certezza e questo dipende dal fatto che l'inizio irriflesso del cammino metodico è per l'appunto la fede percettiva⁶¹, per rischiarare l'ambiguità della quale Descartes avrebbe costruito l'ideale dell'intellezione assolutamente pura. Cionondimeno, Descartes non può trattenersi dall'affermare che, in una prospettiva di *epoché* delle pratiche riflessive (naturalmente qui è Merleau-Ponty che commenta in questi termini), cioè in regime di esperienza naturale, il rapporto tra l'anima e il corpo è un rapporto che sconfessa quell'ideale riflessivo. E allora è tutto da ricominciare daccapo: bisogna escogitare un modo per concepire l'unione dell'anima e del corpo che non sia né sbilanciata dalla parte

⁵⁹ AT III, 692.

⁶⁰ NC 228.

⁶¹ Cfr.: “Descartes: dès qu'il y a ambiguïté, possibilité d'erreur, elle condamne tout le perçu — Descartes ne se demande pas si ce doute volontaire, théorique, ne présuppose par lui-même [un] rapport perceptif au vrai.”, NC 234.

dell'intellezione pura, né abbandonata a livello della “mera” esperienza ordinaria. È necessario pertanto elevare ontologicamente l'esperienza ordinaria, ponendo che lo spirito *in quanto incarnato* va verso le cose e le ritrova nella loro verità. In che senso si può affermare che, invisibile cavità corporea, lo spirito è in grado di propagarsi al di fuori del corpo e *pensare* il mondo, le cose, *autrui*? Si può parlare in questi termini solo se si fa discendere il *percepire* da uno strato profondo, da una trama percettiva primordiale, da una stoffa comune al corpo e al mondo: l'Essere come eminentemente *percipi* o “chair”⁶². Il *percepire* e, nel modo più illustre, il fenomeno della riflessività corporea, sono ritagliati, prelevati da questo essere grezzo carnale. Se ci si limita ad osservare la discendenza del secondo dalla deiscenza del primo, il rapporto tra il *percipi* primordiale e il *percepire* corporeo non è del tutto risolto. Bisogna ancora spiegare in che senso lo spirito incarnato o corpo spirituale è in grado di andare alle cose pur non coincidendo con esse né con se stesso. La strana ubiquità del corpo risulta comunque enigmatica, anche se la si è geneticamente collocata in seno all'Essere. La soluzione risiede nell'accentuare, rispetto al *percipi*, la caratura biunivoca del corpo come ad un tempo sensibile e senziente, ovvero elevando il fenomeno della riflessività corporea al rango di “universale” del *percepire*. Merleau-Ponty si autorizza in tal modo, non soltanto a spiegare i rapporti di percezione al di qua delle antinomie classiche (c'è l'Essere a fare da sfondo — e la percezione tutta si organizza a livello preriflessivo), ma altresì a rinvenire l'universalità in un'esperienza non concettuale e giammai concettualizzabile. La nota già citata, “Chair-Esprit”, riporta chiaramente questi passaggi:

La notion essentielle pour une telle philosophie [quella che si propone di fare Merleau-Ponty] est celle de la chair, qui n'est pas le corps objectif, qui n'est pas non plus le corps pensé par l'âme (Descartes) comme sien, qui est le sensible au double sens de ce qu'on sent et ce qui sent. Ce qu'on sent = la chose sensible, le monde sensible = corrélat de mon corps actif, ce qui lui « répond » — Ce qui sent = je ne puis poser un seul sensible

⁶² VI 298. S. Mancini riassume il concetto di carne in questo modo: “La carne designa lo strato comune, profondo, della sensibilità dell'uomo e del mondo, indica cioè che essi sono prelevati dalla stessa «stoffa». È l'atmosfera, non percepibile come una presenza tangibile, che avvolge e rende compostibili tutte le realtà nello stesso universo di profondità. Essa è l'elemento — nell'accezione presocratica del termine — in cui siamo immersi, nel senso che costituisce la possibilità dell'incontro con ogni altra cosa pur senza essere essa stessa una cosa esperibile; è insomma latenza e possibilità di ogni presenza.”, MANCINI S., *L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty*, in BONOMI A., INVITTO G., (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia esistenza politica*, Guida Editori, Napoli, 1982, pp. 65-88, p. 68.

sans le poser comme arraché à ma chair, prélevé sur ma chair, et ma chair elle-même est un des sensibles en lequel se fait une inscription de tous les autres, sensible pivot auquel participent tous les autres, sensible-clé [...]. Mon corps est [...] la chose universelle [...] mesurant universel.⁶³

La carne del corpo è il misurante universale della carne di tutti gli altri corpi, nonché della trama qualitativa di ogni altra cosa, poiché in essa si effettua l'iscrizione di tutti i sensibili, compresi i loro doppi immaginari. Da ciò deriva la prossimità remota dello spirito a tutte le cose. Il corpo, essendo al contempo ciò che sente e un sensibile a sua volta, si costituisce come il punto zero della percezione. Negli appunti presi da X. Tilliette in occasione del corso *Le concept de nature*, tenuto da Merleau-Ponty al Collège de France nel biennio 1956-1957, si legge che il corpo, sulla base di *Ideen II*, è definito “une chose-origine, un étalon, le zéro de l'orientation”⁶⁴. La località specifica del corpo, il suo luogo proprio, è riconosciuta nel suo potere generativo di organizzare tutte le altre località (“de lui, de sa localité procèdent tous les lieux”⁶⁵) in quanto modulo o campione della spazialità e canone normativo della percezione. Solo al corpo è concessa l'esperienza di essere ad un tempo ciò che va verso i sensibili, che egli esperisce come sue propaggini (“je ne puis poser un seul sensible sans le poser comme arraché à ma chair”⁶⁶, recita la nota succitata), e sensibile esso stesso, dunque soggetto alla medesima logica non costituente imposta ad ogni altro sensibile. A rigore, dunque, il corpo non può cogliersi se non come prelevato da sé, in una duplice immersione che sconvolge la logica statica soggetto/oggetto e termina nell'impossibilità della coincidenza completa. Se il corpo, infatti, può sentirsi sentire ma mai coincidere riflessivamente con l'atto di questa sensazione originaria, lo spirito incarnato si articola come ciò che sta sporto sull'imminenza della verità (che è tale perché non è mai adeguamento interno del soggetto con l'oggetto). L'anima e il corpo pertanto

⁶³ VI 308-309.

⁶⁴ PARCOURS 2 223.

⁶⁵ *ibid.*

⁶⁶ Negli appunti di Tilliette si legge che la relazione tra l'io e il corpo è da intendersi come una dinamica organizzativa e niente affatto come un rapporto tra l'io puro e un oggetto. Ciò dipende dal fatto che “chaque perception est un moment de l'unité charnelle de mon corps”, sì che il corpo diviene la località spazio-temporale su cui ogni cosa è “enclavée par le fonctionnement total de mon corps, moyennant certains mouvements, certaines kinesthèses”, per riprendere una dottrina esposta in *Esperienza e giudizio* e nelle *Meditazioni cartesiane*. Il corpo diviene pertanto la sede della “fréquentation avec le monde”: “avec mon corps et pas mon corps, j'habite le monde”. Tutte le citazioni sono tratte da PARCOURS 2 221.

inaugurano un regime di eccedenza, sporgenza, eccesso sulla sensibilità. E tale “salto sul vuoto” costituisce il luogo atipico dove lo spirito, che è “pensée existante”, può raccogliersi, riprendersi ed esprimere in *idée* l’esperienza della fede percettiva. L’effetto collaterale di questa sporgenza è lo scacco cui va incontro la filosofia riflessiva quando tenta di concettualizzare il rapporto della “pensée existante” con l’alterità. Rimane comunque che, al cuore della filosofia riflessiva, agisce un’intuizione feconda, ovvero l’avvertenza di dover, in qualche modo, provare a dire questo rapporto al vuoto, al non sostanziale. Ecco perché una nota di lavoro del 1° febbraio 1960 glorifica l’idea cartesiana dell’unione dell’anima e del corpo come la “plus profonde idée de l’union de l’âme et du corps”:

L’idée cartésienne du corps humain en tant qu’humain *non fermé*, ouvert en tant que gouverné par la pensée, — est peut-être la plus profonde idée de l’union de l’âme et du corps. C’est l’âme intervenant dans un corps qui n’est *pas de l’en soi*, (s’il était, il serait fermé comme un corps animal), qui ne peut être corp et vivant — humain qu’en s’achevant dans une « vue de soi » qui est la pensée —⁶⁷

L’integrazione della sensibilità nella *res cogitans*, rincorsa da Descartes rincorre lungo tutta la sua produzione⁶⁸, benché terminantesi nella figurazione simbolica

⁶⁷ VI 283. La nota si intitola “*Corps humain Descartes*”.

⁶⁸ J.-L. Marion ha individuato nella passività della sensazione ciò che fa essere la *res cogitans* quello che è, ovvero costante postura estatica. Cfr.: “Descartes a vu et accepté que l’intégration de la sensation dans la *res cogitans* demandait [...] de redéfinir de fond en comble la *res cogitans*, non seulement à partir d’une autre chose perçue, mais à partir de la passivité désormais originaire, parce qu’elle régit le rapport de la *cogitatio* à elle-même. Bref, la *res cogitans* ne peut vraiment inclure la sensation parmi les modes de la *cogitatio* que parce que cette *cogitatio* s’éprouve elle-même, en dernière instance, par le *sentir de soi*. Tant le sentir de soi de l’ego théorique (« *At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare* », [*Meditatio II*]), que celui de la pratique (« on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu’il ne soit très vrai que l’âme a en soi cette passion » [*Passions de l’âme*, § 26]), voire celui, moral, de la générosité, « cette connaissance et ce sentiment » [*Passions de l’âme*, § 154]. Ainsi, au lieu de tenir la passivité comme allant de soi, ainsi que se bornent à faire les empiristes supposés, au lieu d’en faire une simple activité qui viendrait d’ailleurs et non de l’ego (une pensée passive pour moi, mais produite encore et toujours activement par un autre, que ce soit Dieu, un autrui ou même une chose du monde), Descartes prend la sensation vraiment au sérieux et y voit comme la modalité intrinsèquement et non pas accidentellement passive de ma *cogitatio*: la sensation apparaît comme la passivité qu’impose à la *mens* le fait de s’exposer à l’extériorité. Mais il ne s’agit point d’une extériorité en général, anonyme et abstraite— il s’agit de celle que seule permet « l’union », c’est-à-dire l’ego qui pense *en sentant*, parce que, plus radicalement, il se connaît et s’éprouve comme étant (et connaissant) selon *corpus meum*, autrement dit selon sa chair (*Leib*)”, J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris, 2013, pp. 264-265. L’influenza dell’interpretazione merleau-pontyana di Descartes su questo brano di Marion è assai evidente: l’enfasi della passività originaria della *res cogitans*, il riferimento alla teoria empirista del corpo e all’ipotesi di una efficacia esterna, l’insistenza sul movimento

esercitata dalla facoltà immaginativa, ha questo di valido: essa comporta un'idea di corporeità aperta in quanto governata dal pensiero, che è innanzitutto auto-comprensione di sé mediante una visione di sé. Poiché sappiamo che la riflessività corporea è la scoperta di una invisibilità a sé, nell'accordare al pensiero come "vue de soi" il principio di reggenza del corpo, Descartes avrebbe, più profondamente di qualunque altro filosofo, compreso che l'unico modo di concepire quell'impensabile concettualmente che è l'unione dell'anima e del corpo, è squadernare il corpo in un'apertura non richiudibile. Qui si compie la definitiva torsione merleau-pontyana sulla filosofia cartesiana. Il nostro autore identifica il governo della *vis cognoscens* sulla matericità del corpo non tanto con l'impropria coercizione intellettuale sull'alterità resa pura estensione — certo, questo è ancora riconosciuto come uno degli aspetti da ricusare della dottrina cartesiana, come attestano le pagine de *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* —, quanto con la paradossale riflessione del corpo su sé stesso, il quale, tentando di cogliersi mentre riflette sul proprio agire, non fa che pensare sé stesso ed elaborare una "vue de soi" che si dissolve nell'invisibile. La *res cogitans*, in fin dei conti, sarebbe tale precisamente perché il contatto con sé, prototipo eccellente della comunione percettiva con la carne del mondo, collima con uno spossamento della coincidenza di sé con sé — continua esperienza di *ébranlement*.

Siamo ora nella condizione di capire in base a che cosa Merleau-Ponty affermi in *L'Œil et l'Esprit* che le qualità secondarie e la profondità hanno quel particolare potere di risvegliare nel corpo una eco di sé stesse. Il fatto che l'unione del corpo e dell'anima, ridefinita nei termini che abbiamo appena indagato, consista in un regime di sporgenza sul mondo, fa sì che i sensibili possano incrostarsi nella carne del corpo, prelevata dalla carne del mondo, e finire per integrare indefinitamente il corpo stesso. Poiché la riflessività del corpo insegna la fondamentale indivisione di percipiente e percepito, quando i sensibili si introducono nella carne del corpo divengono i suoi indivisibili, materia della sua stessa esperienza di indivisione riflessiva. Poiché, inoltre,

di riflessività del cogito, incarnato nel *corpus meum* definito come carne. Non a caso, infatti, il libro si conclude con la citazione della stessa nota che abbiamo esaminato, *Corps humain Descartes*, nella quale Marion riconosce la giustezza della lettura merleau-pontyana di Descartes e il presupposto ermeneutico che la sottende, ovvero l'intuizione di un fecondo impensato in Descartes, lasciato ai posteri senza che questi ne proseguissero l'analisi.

l'auto-riflessione del corpo è organizzata secondo il principio del chiasma visibile-invisibile, allora l'iscrizione in esso dei sensibili comporta uno sdoppiamento del loro aspetto visibile in una visibilità segreta o invisibilità. In questo risiede la caratura eminentemente immaginaria delle qualità — ciò che permette al colore di non essere soltanto un gioco di onde dello spettro, ma di sovraesporsi come affetto, passione, sentimento e di dare vita a paesaggi percettivi, reali o pittorici :

Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps. Ces renversements, ces antinomies sont diverses manières de dire que la vision est prise ou se fait du milieu des choses, là où un visible se met à voir, devient visible pour soi et par la vision de toutes choses, là où persiste, comme l'eau mère dans le cristal, l'indivision du sentant et du senti. [...] Puisque les choses et mon corps sont faits de la même étoffe, il faut que sa vision se fasse de quelque manière en elles, ou encore que leur visibilité manifeste se double en lui d'une visibilité secrète : « la nature est à l'intérieur », dit Cézanne. Qualité, lumière, couleur, profondeur, qui sont là-bas devant nous, n'y sont que parce qu'elles éveillent un écho dans notre corps, parce qu'il leur fait accueil⁶⁹.

⁶⁹ OE 19-20.

§5. La *feinte* del cammino trascendentale: l'avventura eidetica.

Rimane dunque un ultimo punto da chiarire: il fatto che Merleau-Ponty attribuisca anche al metodo fenomenologico la qualifica di finzione. Per quanto sia estremamente astuta, la fenomenologia è comunque una *fictio* del pensiero. Dicevamo, nel primo paragrafo di questo capitolo, che la fenomenologia si comporta *come se* l'idealità non tradisse la fede percettiva, ma ne costituisse il punto di elevazione maggiore. L'ideazione e la variazione eidetica, volta a rintracciare le essenze sparpagliate e incarnate nell'universo della fede percettiva, sono trattate in *Le Visible et l'Invisible* come il prosiegua naturale dell'istanza dubitativa della filosofia riflessiva. Come essa, ma più sottilmente, queste pratiche dissimulano i loro procedimenti, che Merleau-Ponty intende come astrazioni dell'Essere grezzo, con la maschera della coincidenza assoluta con il concreto, con l'esperienza. C'è tuttavia un seme di verità in questa *feinte*: l'idea è davvero l'espressione apicale del sensibile. Si tratta però di mostrare che tale apogeo è sempre e soltanto un tentativo, una prossimità mai completa, un *logos* indiretto del sensibile. L'idea emerge dalla carne del sensibile, a sua volta precipitato dell'Essere, come una *rêverie* immaginaria sul sensibile. O meglio, come messa al lavoro dell'aspetto invisibile del sensibile, del fondo immaginario e pluripotenziale del visibile. Si capisce allora perché in *Le philosophe et son ombre* Merleau-Ponty asserisce che quel che resta da fare alla filosofia è auscultare gli enigmi del sensibile. Potremmo dunque dire che le idee, congetturate al di qua delle procedure d'essenza, rappresentano lo sforzo irriducibile e mai compiuto di far parlare quegli enigmi.

Per Merleau-Ponty, l'indagine trascendentale sulle condizioni di possibilità dell'esperienza costruisce retrospettivamente il "ciò senza di cui" questa esperienza non potrebbe darsi per come effettivamente si dà. Il problema risiede tutto nel fatto che questa rincorsa all'originario occulta il proprio radicarsi al di qua del movimento

retrogrado. Ciò che importa non è tanto ammettere che l'originario risulti, se si spinge fino in fondo questo ragionamento, un artefatto della riflessione — Merleau-Ponty parlava di un gusto per il primordiale costruito dalla nozione di soggettività —, quanto rilevare il costante sfasamento delle procedure trascendentali rispetto all'oggetto della loro *quête*. Per di più, quell'originario di cui esse vanno in cerca è un calco miticamente trasfigurato della condizione da cui inevitabilmente si parte, quella di esseri incarnati e aperti su un mondo di disillusioni veritiere. Lo scacco della filosofia riflessiva è che, volendo rintracciare le condizioni di possibilità, cioè risalire al principio primo costitutivo dell'esperienza, non potrà poi venire a coincidere con esso e di qui ripercorrere il cammino di costituzione inverso⁷⁰. Se può risalire, non potrà comunque mai discendere perché non può aderire al principio che suppone di trovare. Se lo trovasse, il senso dell'originario cambierebbe completamente e il percorso dovrebbe essere compiuto daccapo. Il ritardo, l'*après-coup*, dell'indagine trascendentale è pertanto duplice: non soltanto essa è una ricostruzione a posteriori di un (supposto) a priori, ma anche se si volesse accordarle il raggiungimento dell'a priori, la riflessione non potrebbe comunque coincidere con esso.

Merleau-Ponty sta qui interpretando il cammino trascendentale come l'inevitabile e necessario decorso della sospensione dubitativa. Lo scacco della coincidenza è trattato come ciò che rende necessaria la riduzione eidetica. Quest'ultima è intesa come la versione più avvertita, più disincantata, della filosofia riflessiva in regime trascendentale:

C'est ce que Husserl mettait franchement en lumière quand il disait que toute réduction transcendantale est aussi réduction éidétique, c'est-à-dire: tout effort pour comprendre du dedans, et à partir des sources, le spectacle du monde exige que nous nous détachions du déroulement effectif de nos perceptions et de notre perception du monde, que nous nous contentions de leur essence, que nous ne cessions de nous confondre avec le flux concret de notre vie pour retracer l'allure d'ensemble et les articulations principales du monde sur lequel elle s'ouvre. Réfléchir n'est pas coïncider avec le flux depuis sa source jusqu'à ses ramifications dernières, c'est dégager des choses, des perceptions, du monde et de la perception du monde, en les soumettant à une variation systématique, des noyaux intelligibles qui lui résistent, cheminer de l'un à l'autre d'une manière que l'expérience ne dément pas, mais qui ne nous donne que ses contours universels.⁷¹

⁷⁰ VI 68.

⁷¹ VI 68-69.

Per illustrare lo spettacolo percettivo, nel quale siamo *ab origine* installati in un'aderenza insopprimibile, è necessario porsi in una situazione finzionale di *ἐποχή* che ci stacchi momentaneamente dal “flux concret de notre vie”, consentendoci di cogliere i contorni essenziali dell'esperienza. Le essenze che infine troveremo costituiscono i nodi intelligibili dell'esperienza, ovvero i nuclei di intelligibilità che riescono a resistere alla pressione della variazione eidetica cui sottoponiamo lo spettacolo del mondo. La loro caratteristica precipua è quella di costringere l'esperienza a dire la verità, a non mentirci più. In questo senso, la riduzione eidetica è l'istanza metodica più matura, l'approfondimento radicale del sospetto riflessivo che la realtà possa presentarsi a noi con un manto di incertezza. La garanzia che l'esperienza non sia trafilata di illusorietà è guadagnata mediante il rinvenimento in essa di sagome di universalità — le essenze, per l'appunto. Rispetto alla metodologia della riflessione classica, la fenomenologia ha una maggiore consapevolezza della condizione di *après coup* del processo riflessivo poiché, come espresso con una metafora di sapore plotiniano, la ricerca eidetica dispiega un genere di riflessione che non pretende più di coincidere con un supposto principio costitutivo del flusso di esperienza e con il suo estrinsecarsi in “ramifications dernières”. Quindi, la “fixation”⁷² ha per funzione quella di esplicitare l'*écart* tra i nuclei universali del mondo ed il loro “fonctionnement effectif”⁷³. In tal modo, la riduzione eidetica acquisisce una chiave di accesso al mondo venato di universalità dell'*Urdoxa*, senza però installarsi in una posizione di sorvolo, ma “limitandosi” a rilevare la distanza tra la riproduzione ideativa del mondo, il suo “schéma intelligible”⁷⁴, ed il suo funzionamento fattuale. In *Le philosophe et son ombre*, Merleau-Ponty afferma che il *proprium* della riduzione eidetica consta precisamente nell'ammissione di quella distanza tra l'*il y a* e la genesi trascendentale — la ricostruzione *post festum* di quella dimensione inaugurale in un costituito che però non coincide mai con ciò esso è “derrière la genèse transcendantale”⁷⁵:

⁷² VI 70.

⁷³ *ibid.*

⁷⁴ *ibid.*

⁷⁵ S 292.

[...] la réflexion ne saisit le constitué qu'en son essence, [elle] n'est pas coïncidence, [elle] ne se replace pas dans une production pure, mais reproduit seulement le dessin de la vie intentionnelle.⁷⁶

Se la riflessione eidetica si limita a riprodurre lo schema intelligibile della vita preriflessiva, vita intenzionale, vita non costituita, vita che sostiene la stessa genesi trascendentale, bisognerà riconoscerle due acquisizioni fondamentali. In primo luogo, proprio perché si qualifica come la misura della non coincidenza tra i termini impropri del costituente e del costituito, la riduzione eidetica fa intravedere che la coscienza costituente è “l'imposture professionnelle du philosophe”⁷⁷. Ciò dipende dal fatto che, appunto, dietro la genesi trascendentale si dischiude una dimensione costitutivamente inattuabile. Tuttavia l'avventura costitutiva rappresenta un buon modo, forse il migliore scoperto fino ad ora, per far luce sulla sfera del non costituito. Allora, la coscienza costituente, che noi confezioniamo “à coup d'efforts rares et difficiles”⁷⁸, si svela essere il soggetto “présomptif ou supposé”⁷⁹ di questi tentativi di delucidazione. Nella coscienza costituente dobbiamo riconoscere l'apice soggettivo di un doppio processo di *feinte*: essa è il direttore d'orchestra di una procedura metodologica finzionale, la fissazione eidetica, e al contempo è il risultato artefatto della teleologia della vita intenzionale. La fede percettiva, in altri termini, si articola chiedendo a noi di elaborare delle modalità riflessive che riescano ad esplicitarla. Organizzandosi come trama delle nostre “visées convergentes, mais discontinues, des moments de clarté”⁸⁰, è essa stessa che ci spinge a confezionare un'idea di soggettività costituente, destinata a procedere in ritardo rispetto a ciò che dovrebbe costituire. Il che significa che tale soggetto presuntivo, la coscienza costituente, è il precipitato teleologico dell'intenzionalità primordiale dell'*Urdoxa*.

L'estrema lucidità della *feinte* fenomenologica consiste nel costruire lo schema intelligibile della costituzione e ribaltare immediatamente, ovvero proprio nell'istante di coglimento dei rapporti costitutivi, i termini di questi rapporti. Infatti, Merleau-Ponty

⁷⁶ *ibid.*

⁷⁷ S 293.

⁷⁸ *ibid.*

⁷⁹ *ibid.*

⁸⁰ S 292.

definisce la riduzione eidetica come “une épreuve des attaches primordiales, une manière de les suivre jusque dans leurs prolongements derniers”⁸¹. Dove portano questi vincoli primordiali, delucidati in regime di riduzione? L’avventura costitutiva della fenomenologia conduce, in ultima istanza, a svelare “un envers des choses que nous n'avons pas constitué”⁸². Proprio nella pretesa, pur consapevole del proprio ineluttabile *échec*, di ricostruire il mondo in un “projet de possession intellectuelle”⁸³, la metodologia fenomenologica risveglia una sfera impermeabile ai suoi tentativi di possesso, che Merleau-Ponty chiama “monde sauvage”, “être brut”. Insomma, l’Essere è colto alla fine della *feinte* costitutiva, come suo imprevedibile rovescio.

§5.1. Lo sguardo carnale degli occhi e delle cose.

C’è però un modo di salvare questo risultato della riduzione eidetica, senza doverne accogliere l’istanza costituente? Detto in altre parole, è possibile eliminare ciò che costituisce lo statuto finzionale del cammino fenomenologico e mantenere ciò che questa *feinte* è riuscita a farci vedere, cioè il non costituito dell’Essere grezzo? La strada che bisogna intraprendere per ottenere un tale risultato è, secondo Merleau-Ponty, l’inclusione delle idealità essenziali nel campo dei fenomeni stessi. Si tratta di approfondire radicalmente quella distanza tra le invarianti universali e il loro effettivo dispiegarsi nel mondo, intuita dalla riduzione. Pertanto l’ambito di indagine di un nuovo genere di riflessione, post riduzione, è costituito dai rapporti di essenza e fatto, da rivedere nel senso di un’iscrizione della prima nella fatticità della carne — *in primis*, la carne del corpo. Ne conseguirà che la stessa distinzione di essenza e fatto si rivelerà un’impropria antinomia.

La tesi di Merleau-Ponty è la seguente: la dimensione dell’idealità è inclusa nella dimensione del campo percettivo: “pensée [...] ne se comprend que comme accomplissement [...] du voeu du IL Y A”⁸⁴. Ma, poiché corpo e “perçu” comunicano intimamente, in quanto tutti i sensibili si iscrivono nella carne del corpo, essendo

⁸¹ S 285.

⁸² S 293.

⁸³ *ibid.*

⁸⁴ VI 188.

sensibili e corpo i precipitati di un'unica carne indivisa e il corpo la sede eccellente del fenomeno percettivo, allora il campo dell'idealità va ricollocato in seno al corpo stesso. Corpo che, abbiamo avuto modo di vedere, ammette una duplice foderà, fatta di corpo organico e corpo immaginario. Senza il corpo l'essenza "est folie subjective"⁸⁵. Se vogliamo impedire questa follia della coscienza, dovremo descrivere daccapo il processo di visibilizzazione del fenomeno. Da qui faremo emergere il *côté* invisibile che sorregge e avvolge ogni fenomeno. È su questa invisibilità o non fenomenalità del fenomeno, "puissance du visible"⁸⁶, che si adopera il pensiero, il quale pertanto non è mai fuori o sopra o dentro (in senso ordinatore) il fenomeno, ma è catturato in esso.

La paradossalità della visione risiede nel suo essere ad un tempo esplorazione del visibile e oggetto di cattura di quest'ultimo. Affinché si effettui, è necessario che "elle aussi s'inscrive dans l'ordre d'être qu'elle nous dévoile"⁸⁷. È necessario, cioè, che tra colui che guarda ed il mondo guardato non sussista alcun rapporto di estraneità. Certo, il mondo percettivo è muto, silente, inespresso, ma ciò non implica che vi sia una frattura insanabile tra i due ambiti. Tanto più che, a livello epistemico, Merleau-Ponty ha escluso l'opzione riflessiva di compartimentare la relazione fenomenica in soggetto ed oggetto e perciò nessun tentativo di sormontare la cesura *artefatta* del percipiente e del percepito è autorizzato. Tra i due insiste, invece, una comunione originaria, l'appartenenza alla medesima strutturazione ontologica selvaggia, che è ciò che consente la loro comunicazione. Sotto il rispetto di questa genesi condivisa è, inoltre, perfettamente visibile il fatto che, preso nell'atto della percezione, il soggetto incarnato è esso stesso uno dei sensibili in cui si articola l'Essere bruto. Dunque, la comunicazione percettiva è effettiva tanto perché la carne del percepito è sorella della carne del percipiente, quanto perché il percipiente stesso è strutturato come un sensibile — esso è visibile e tangibile. La ragione per la quale Cézanne si sente come irretito dallo sguardo delle cose è che, nella visione che egli spande su di esse, si ingenera un doppio moto di avvolgimento: la prima visione, quella direzionata verso le cose, ne fa scaturire una seconda, che è la visione di "moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me

⁸⁵ VI 148.

⁸⁶ VI 188.

⁸⁷ VI 175.

verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu"⁸⁸. L'esperienza della visione coincide con questo cogliersi come posseduto dalla visione del percepito, nel duplice senso del genitivo, che rende impossibile capire chi sia a reggere la visione, se i nostri occhi oppure le cose stesse⁸⁹. Nella visione, pertanto, si inaugura un regime mai fuori corso di spossessione di sé, quella sporgenza o debolezza intima del *Cogito* come pensiero esistente, che abbiamo analizzato precedentemente. Quel che accade nella visione è la caduta del pregiudizio del mondo oggettivo, l'idea che il visibile, poiché "nous semble reposer en lui", sia composto di cose "identiques à elles-mêmes", le quali si offrirebbero ad un vedente, "vide d'abord"⁹⁰, che si disporrebbe alla loro ricezione riempitiva. Invece, la visione apre una dimensione di estrema, ma mai totale, prossimità di sguardo e cose, talmente vicini da toccarsi, palparsi a vicenda: lo sguardo "enveloppe, palpe, épouse les choses visibles"⁹¹ e le cose, essendo rivestite della sua carne, non sono mai, come vorrebbe il cartesianesimo "« toutes nues »"⁹², ma per l'appunto foderate, avvolte. Il correlato di questo *enveloppement* è che, proprio perché lo sguardo riveste le cose con la sua carne, non può mai coincidere con esse: lo spessore carnale è ciò che li mette in comunicazione, facendoli ad un tempo massimamente avvicinare e subito allontanare. Ma ancora più radicalmente, Merleau-Ponty suggerisce che la carne dello sguardo è a sua volta "in contatto" con la carne del mondo: quando la carne dello sguardo palpa la cosa, la palpa tanto nello spessore con cui la avvolge, quanto nello spessore che essa è già in quanto precipitato carnale della deiscenza dell'Essere, suo "grain ou corpuscule"⁹³. In tal modo, la carne del mondo è condizione della visibilità della cosa, rivestita dallo sguardo, e della corporeità dello sguardo stesso.

⁸⁸ *ibid.*

⁸⁹ "la vision que nous en prenons nous semble venir d'elles [le cose]", VI 171. O ancora: "Comme si [lo sguardo] était avec elles [le cose] dans un rapport d'harmonie préétablie, [...] de sorte qu'on ne peut pas dire enfin si c'est lui ou si c'est elles qui commandent.", VI 173.

⁹⁰ VI 171.

⁹¹ VI 173.

⁹² VI 171.

⁹³ VI 178.

§5.2. Il *punctum caecum* della coscienza e l'apertura del concetto nell'universalità del sensibile.

Il potere di avvolgimento che lo sguardo può dispiegare sulle cose risponde ad una logica percettiva preriflessiva che fa sì che esso abbia del visibile una sorta di “prépossession”, un sapere anteriore al sapere tetico-concettuale. Lo sguardo si rivolge alle cose sapendole già là, già dense, già ispessite, ben prima di trovarle e rivestirle con la propria carne. Ciò dipende dal fatto che sono le cose ad invocare il suo avvolgimento: ispirano la sua esegesi e si lasciano interrogare, essendo però loro a porre le condizioni dell'interrogazione⁹⁴. Per questa ragione, la visione è iscritta in quello stesso ordine ontologico cui si rivolge (sono, infine, le cose a guardarci) e il soggetto che “porta” la visione è strutturato come un registro aperto, cioè non è mai in possesso di sé stesso. In questo modo, Merleau-Ponty si divincola dalle antinomie classiche e a progetta una teoria senza soggetto e senza concetto:

Puisque le visible total est toujours derrière, ou après, ou entre les aspects qu'on en voit, il n'y a accès vers lui que par une expérience qui, comme lui, soit toute hors d'elle-même: c'est à ce titre, et non comme porteur d'un sujet connaissant, que notre corps commande pour nous le visible, mais il ne l'explique pas, ne l'éclaire par, il ne fait que concentrer le mystère de sa visibilité éparse.⁹⁵

Il fatto che il corpo *comandi* il visibile senza essere la sede di un soggetto epistemologico spiega perché tutto ciò che si può dire circa la visione è che essa costituisce un momento di concentrazione del visibile, sforzo transitorio di raccogliere i corpuscoli che l'Essere sparge differenziandosi. La peculiare mansione di comando affidata al corpo si ribalta in una sorta di docilità ai fenomeni e alla loro aconcettuale logica di strutturazione e presentazione. Il visibile si organizza sorgendo da un invisibile (da un suolo ontologico nutrito di immaginario) e la totalità del visibile si trova ad essere sempre posticipata, nascondendosi “derrière, ou après, ou entre” i precipitati visibili. Per questa ragione, in una nota del maggio 1960, Merleau-Ponty parla di una cecità costitutiva della coscienza. Il regime coscienziale è tutto ciò che si costruisce

⁹⁴ “cette prépossession du visible, cet art de l'interroger selon ses vœux, cette exégèse inspirée.”, VI 173.

⁹⁵ VI 178.

occultando quel che lo rende possibile. La coscienza è cieca dalla nascita, cioè dal momento in cui, in sede teoretica, si opta per racchiudere la visibilità sparsa dell'Essere nella nozione di oggetto e si crea correlativamente una nozione di soggetto in grado di comandare quell'oggetto. Il *punctum caecum* della coscienza è proprio la dimensione indocile del sensibile che essa è deputata esorcizzare e che, paradossalmente, le permette, in regime di fede percettiva, di vedere, di essere preceduta e sorretta da una vita intenzionale disancorata da qualsiasi principio ordinatore:

Ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qui en elle prépare la vision du reste (comme la rétine est aveugle au point d'où se répandent en elle les fibres qui permettront la vision). Ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Être, c'est sa corporéité, ce sont les existentiels par lesquels le monde devient visible, c'est la chair où naît l'objet⁹⁶.

La cecità della coscienza è il punto di non ritorno della *feinte* riflessiva: la dissimulazione definitiva dei vincoli primordiali con l'Essere, che la fenomenologia ha saputo intravedere e rivelare. La coscienza non può vedere ciò che pure avviene in essa perché è tutta racchiusa nella sua giurisdizione concettuale, non riuscendo così ad accogliere i movimenti di strutturazione non concettuali del visibile. Può solamente respingerli, cioè non vederli, rimuoverli, in una perfetta condotta di *refoulement*. Se ci si pone, invece, al di qua della prospettiva coscienziale, la diatriba tra concetto e aconcettuale decade. Una nota di lavoro di pochi mesi prima lo afferma ellitticamente:

Décrire la structure, tout est là, et l'intégration des structures dans le *Sein* [...] — Nous sommes dans l'humanité comme horizon de l'Être, parce que l'horizon est ce qui nous entoure, nous non moins que les choses. Mais c'est l'horizon, non l'humanité, qui est l'être — *Comme l'humanité (Menschheit) tout concept est d'abord généralité d'horizon, de style* — Il n'y a plus de problème du concept, de la généralité, de l'idée quand on a compris que le sensible est lui-même l'invisible, que le *jaune* est capable de s'ériger en niveau ou horizon.⁹⁷

Il compito che resta da fare alla filosofia è la descrizione degli enigmi del sensibile, dei precipitati dell'Essere. Bisogna osservare l'integrazione di tali strutture corpuscolari nell'Essere e il loro vagabondare nel mondo. L'Essere è circondato da orizzonti, in vista dei quali organizziamo il nostro apparato riflessivo. In tal modo, il

⁹⁶ VI 296. La nota è intitolata "Cécité (*punctum caecum*) de la « conscience ». I corsivi sono nel testo.

⁹⁷ VI 286. La nota è intitolata "Problème du négatif et du concept Gradient". I corsivi sono nel testo.

concetto diviene una cristallizzazione generale dell'Essere, cioè la misura asintotica della nostra iscrizione in esso. Il concetto è quella formulazione espressiva che noi congetturiamo per descrivere il fatto che siamo collocati all'orizzonte dell'Essere. Ciò va inteso in due modi: a) nel senso che siamo nelle sue propaggini come referti della sua deiscenza e b) nel senso che abbiamo irrimediabilmente a che fare con la strutturazione chiasmatica fuoriuscita dall'Essere, la coppia di visibile e invisibile che domina la sfera della percezione e la sfera dell'idealità. Pertanto, la dimensione del concetto non fa più problema quando la si ripensa come quota di scarto prodotta dai tentativi di esplicitazione dell'Essere. Anzi, essa si mostra sotto una nuova veste: come concetto aperto, depurato dalle pretese di coincidenza esaustiva con l'Essere, saggio o prova di delucidazione. In questo modo, Merleau-Ponty sembra aver riguadagnato una nozione di concetto a lui più congeniale. Infatti l'enunciato "il n'y a plus de problème du concept" allude ad una scoperta paradossale: non è più necessario ricorrere al concetto perché l'invisibile stesso, cioè l'aspetto proliferante del sensibile, secerne da solo l'autorità di senso che nella filosofia riflessiva conferiva al concetto il suo primato costitutivo. Ciò è suggerito dalla seconda parte della proposizione: "[non c'è più problema del concetto... quando si è compreso che] le jaune est capable de s'ériger en niveau ou horizon". In questa asserzione Merleau-Ponty ha assegnato alla sensorialità in generale — il giallo funge da sineddoche per il sensibile — il potere ontologico di universalizzarsi in quanto particolarità. Questo potere deriva al sensibile dal fatto di appartenere all'Essere indiviso originario e dal fatto che, proprio perché proviene da quel fondo che rende vane le antinomie tradizionali, rompe i limiti di ciò che tali antinomie imponevano e può spontaneamente e liberamente investire con la propria universalità il contesto percettivo nel quale è inserito. Se non ha più alcun senso riflettere in termini di soggetto e oggetto, allora siamo autorizzati ad osservare un processo di costante sopravanzamento di ogni sensibile sull'altro e sul nostro corpo in quanto sensibile eccellente. In tale dinamica di *empiétement* si registra un'inedita carica di universalità perché essa accorda *liberamente* ad ogni sensibile un raggio d'azione e di investimento sconfinati. Come si evince da una nota di lavoro del novembre 1959, la

fonte di ispirazione di questa teoria dell'universale della sensorialità è, ancora una volta, la pittura e il confronto con la *Dioptrique* di Descartes:

La sensorialité: p.ex. une couleur, le jeune; elle se dépasse d'elle-même: dès qu'elle devient couleur d'éclairage, couleur dominante du champ, elle cesse d'être telle couleur, elle a donc de soi fonction ontologique, elle devient apte à représenter toutes choses (comme les tailles-douces, *Dioptrique*, discours IVe).⁹⁸

La strabiliante potenza dell'inchiostro che, non appena si spande sul supporto, ricrea davanti ai nostri occhi lo spettacolo “des forêts et des tempêtes”⁹⁹, indica che il colore non è, come vorrebbe Descartes, una qualità secondaria irrilevante o, al massimo, un *medium* per la decifrazione semiotica del visibile, ma una forza in grado di divenire rappresentativa di tutto. Il *proprium* del sensibile è dunque di rendere presente ciò che non è qui, ciò che è assente nel modo dell'invisibile, secondo una quasi-presenza immaginaria. Ciò dipende dal fatto che ogni particolare sensibile è parte “*arrachée au tout, [elle] vient avec ses racines, empiète sur le tout, transgresse les frontières des autres*”¹⁰⁰. Pertanto, provenire da una trama unitaria (l'Essere) come esito della sua deiscenza ha come correlato il potere di trasgredire e sopravanzare sugli altri sensibili, tutti tra loro geneticamente analoghi— squarci anch'essi della carne sensibile. La condotta trasgressiva del colore gli consente di divenire *simbolo* del tutto di cui è parte, sicché presentandosi come particolare sensibile dismette la propria particolarità in favore di un compito di rappresentazione universale. Naturalmente, il termine rappresentazione non possiede qui il significato che gli accorda la filosofia tradizionale, “un terme représentatif d'un autre, tenant lieu d'un autre”¹⁰¹. Dobbiamo considerare questo genere di rappresentazione alla stregua del dispositivo simbolico dell'espressione: “au sens fondamental de: expressif d'un autre”¹⁰². Solo in tal modo si garantisce al sensibile la massima libertà di proliferazione. Inoltre, l'appartenenza al tessuto poliforme dell'Essere, che assegna al colore il suo potere ontologico, svela l'avvolgimento della visione in un fondo immaginario. È perché il colore proviene da

⁹⁸ VI 267. La nota è intitolata “Les « sens » — la dimensionnalité — l'Être”.

⁹⁹ OE 59.

¹⁰⁰ VI 267.

¹⁰¹ N 261.

¹⁰² *ibid.*

una invisibilità, in virtù della quale sconvolge l'assetto percettivo dei sensibili che gli stanno intorno, che un po' di inchiostro riesce ad esprimere un intero mondo assente: "La vision reprend son pouvoir fondamental de manifester, de montrer plus qu'elle-même. Et puisqu'il nous est dit qu'un peu d'encre suffit à faire voir des forêts et des tempêtes, il faut qu'elle ait son imaginaire."¹⁰³. L'attribuzione del titolo di universalità ad un particolare non fa contraddizione poiché, dice Merleau-Ponty, è precisamente in quanto particolare (giallo) che esso diviene "univers", "niveau", dimensione nella quale si iscrive la pluralità dei possibili. Questa metamorfosi del visibile reale in universo, "partie totale"¹⁰⁴, matrice di compostibilità, è l'autentica "marche vers l'universel"¹⁰⁵. Del resto, nel coevo *Le philosophe et son ombre*, Merleau-Ponty scrive che la visione di un corpo percipiente è una presenza doppiata da una certa assenza che è radicata in essa, "que son comportement creuse et ménage derrière lui"¹⁰⁶. E conclude: "Les «négatités» [queste dinamiche di eclissi nella presenza] comptent au monde sensible, qui est décidément l'universel"¹⁰⁷. In altri termini, il lavoro sull'esperienza della visione conduce Merleau-Ponty a cogliere in ogni sensibile un indizio corpuscolare dell'Essere, che lo porta ad attribuire uno statuto di universalità alla sensorialità in generale, la quale si compone di *minimalia* sensibili dotati ciascuno di un indiscutibile potere ontologico. A ciò si lega la meditazione sulla caratura costitutiva dell'immaginario, che, come sappiamo, partecipa della costituzione delle evidenze. Sicché, riverberandosi nella visione, l'universalità di ogni sensibile, coagula la visione in sistemi di equivalenze potenzialmente infiniti e la circonda,

¹⁰³ OE 59.

¹⁰⁴ *ibid.*

¹⁰⁵ *ibid.* M. Richir commenta così questa nota: "Toute la note montre que c'est son pouvoir d'*empiètement* sur le tout, coextensif de son arrachement au tout, qui, libérant pour ainsi dire la couleur de son « ancrage » dans les phénomènes (par quoi elle apparaît rétrospectivement comme particulière), la fait devenir « couleur d'éclairage » ou « couleur dominante du champ ». Tout se joue dans le mouvement où la couleur, faisant partie intégrante de la phénoménalité du phénomène et de la masse des phénomènes sur lesquels ouvre ce phénomène par ses horizons, se mue en élément sur lequel glisse le voir, ou en lequel « este » le voir, où donc la couleur prend le statut d'une « existence atmosphérique » d'une « concrétion de la visibilité », d'un « certain noeud dans la trame du simultané et du successif », M. Richir, *Essences et "intuition" des essences chez le dernier Merleau-Ponty*, in *Id., Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Tome 1, Millon, Grenoble, 1987, pp. 65-103, p. 89. Le citazioni finali sono tratte da VI 171.

¹⁰⁶ S 280.

¹⁰⁷ *ibid.* "Negatità" è un termine sartriano. Il celebre esempio dell'assenza di Piero nell'immaginazione è un caso di negatità.

l'avviluppa di una veste di immaginario. In definitiva, il dominio dell'immaginario si estende fino ad avvolgere l'affastellarsi dei compostibili iscritti nei sistemi di equivalenza simbolici che il sensibile, in regime di universalità, inaugura.

§5.3. Verso una nuova ragione: le essenze dimorano nelle giunture del corpo in un regime di simultaneità.

Se ritorniamo ora al punto da cui eravamo partiti, il problema delle essenze, ci accorgeremo che lo statuto di universalità accordato alla sensorialità è di un tipo diverso rispetto a quello che la metodologia fenomenologica assegna alle istanze invarianti. Sappiamo che le essenze, individuate grazie alla variazione eidetica, rappresentano i nuclei intelligibili dell'esperienza, che sono tali perché manifestano una carica di resistenza alla variazione e disegnano i contorni *universali* dell'esperienza. Sappiamo anche che il passo in avanti compiuto dalla fenomenologia rispetto alla filosofia riflessiva classica è costituito dal fatto che, interrogando l'esperienza sulla base dei suoi cardini universali, essa non occulta ma lascia intatta la discordanza tra la genesi trascendentale e la fatticità del mondo. Su questa base, Merleau-Ponty asserisce che non c'è alcun bisogno di una “dimension transversale des essences”¹⁰⁸ perché la possibilità di esprimere tutta l'esperienza secondo invarianti essenziali non è garantita da nessun principio. Nulla ci assicura, pertanto, che vi siano degli esseri che “ne se dérobent pas par principe à cette fixation”¹⁰⁹. L'autorità universale che la ricerca delle essenze si attribuisce è il portato maggiore della sua *feinte* riflessiva perché sottende il presupposto che l'idealità possa esprimere l'*Urdoxa* e secernere autonomamente quel potere ontologico, che la fenomenologia si conferisce, di coagulare in essenze la maniera d'essere del mondo. I punti sollevati da Merleau-Ponty: 1) vi sono degli esseri, come il tempo e lo spazio, che si sottraggono invariabilmente alla fissazione eidetica e inficiano così il potere ch'essa si è affidata — esseri che esigono un esame genetico a partire dalla dimensione della loro fatticità; 2) la giurisdizione eidetica sui fatti tradisce la complicità di fatti ed essenze e cioè la provenienza delle essenze dallo strato carnale

¹⁰⁸ VI 151.

¹⁰⁹ VI 68.

primario dell'Essere. Allora, si tratta di ricondurre le essenze all'alveo originario dal quale derivano la loro autorità e riconsiderare daccapo i rapporti di fatti ed essenze perché proprio lì si può scorgere la dipendenza degli invarianti dall'Essere.

Le essenze sono concepite come necessità di principio, “réseaux de propriétés inséparables”¹¹⁰, che si applicano indistintamente alle realtà di fatto preliminarmente ridotte ad esseri frontali, monconi glaciali di cui è pertanto possibile individuare il “ciò senza di cui” non sarebbero. Dunque, già nella definizione della loro operatività, le essenze si rivelano un'astrazione. Astrazione di che cosa? Del sapere originario che c'è un mondo, ed un mondo unico per tutti i soggetti. Si tratta di un sapere d'esperienza, collocato “au-dessous de l'essence”¹¹¹, da cui l'inventario immaginativo delle istanze essenziali ricava la sua autorità necessitante. Il valore universale che si assegna eideticamente alle essenze dipende, in definitiva, dalla supposizione che le essenze individuate *valgano* universalmente per tutti. Ma ciò ha senso — ed è quanto costituisce il presupposto ontologico da cui prende avvio la ricerca eidetica — solo perché “tous les penseurs et toutes les essences possibles ouvrent sur une seule expérience et sur le même monde”¹¹². Detto in altre parole, le essenze ricavano il loro statuto di universalità dal fatto che il pensatore scommette sulla loro validità (sulla permanenza temporale del nucleo di verità che esse esibiscono) perché ha la certezza, sostenuta dalla fede percettiva, che la sua esperienza sia una trama duratura, collegata a se stessa e a quella di tutti gli altri pensatori nell'iscrizione condivisa in un unico Essere. Da qui bisogna riconoscere che:

C'est donc à l'expérience qu'appartient le pouvoir ontologique ultime, et les essences, les nécessités d'essence, la possibilité interne ou logique, toutes solides et incontestables qu'elles soient sous le regard de l'esprit, n'ont finalement leur force et leur éloquence que parce que toutes mes pensées et les pensées des autres sont prises dans le tissu d'un seul Être.¹¹³

Il valore universale delle essenze è, dunque, sancito dall'unicità dell'Essere, su cui si ritagliano tutti i pensieri che tentano di esprimere l'esperienza ontologica di

¹¹⁰ VI 143.

¹¹¹ VI 145.

¹¹² VI 146.

¹¹³ *ibid.*

appartenere e derivare da quel tessuto primordiale. L'esperienza possiede innanzitutto uno statuto ontologico e correlativamente un potere ontologico ultimo, dal quale dipende la riflessione eidetica, che si esercita sul materiale fattuale che essa mette a disposizione in ottemperanza all'Essere.

A questo punto, Merleau-Ponty riconduce gli invarianti essenziali agli atti di ideazione che li producono per mostrare che questi atti prelevano i nuclei di universalità "sur un être brut"¹¹⁴. È su questo riferimento ontologico ultimo che la filosofia di Merleau-Ponty intende recuperare "les répondants de nos essences et des nos significations"¹¹⁵. Il movimento è il seguente: nella loro insufficienza, le categorie tradizionali e l'eidetica husserliana mostrano di derivare le proprie formule e procedure dal presupposto ontologico di occultamento dell'Essere. Ribaltiamo la prospettiva e installiamoci riflessivamente al cuore dell'Essere per seguire e accompagnare le sue modificazioni, *in primis* quelle che terminano nella confezione delle essenze. Se la produzione di essenze è possibile e addirittura insopprimibile, allora non ci resta che osservare la forza ontologica che geneticamente conferisce loro tale insopprimibilità. Ritroviamo, cioè, i corrispondenti "selvaggi" degli invarianti eidetici.

Ogni atto ideativo riposa, dice Merleau-Ponty, sull'"arbre de ma durée et des durées"¹¹⁶ perché solo sotto la garanzia della durata l'idea può permanere quella che è, la medesima idea "que je pensais il y a un instant"¹¹⁷. Pertanto, la validità di ogni idea è sostenuta dal tessuto temporale eterno dell'esperienza, "l'unité, la simultanéité de toutes les durées réelles et possibles, la cohésion d'un bout à l'autre d'un seul Être"¹¹⁸. È, in fin dei conti, la caratura temporale della mia esistenza ciò che mi autorizza ad affermare che le mie produzioni ideative descrivono in modo universale un nodo essenziale dell'esperienza ontologica. Allora, l'invariante che scopro riducendo l'esperienza reale attuale, poiché è sostenuto da questa stessa attualità che io trasformo in un nocciolo duro immaginando le sue possibili variazioni, si trasforma a sua volta in una variante possibile del reale:

¹¹⁴ VI 147.

¹¹⁵ *ibid.*

¹¹⁶ VI 148.

¹¹⁷ *ibid.*

¹¹⁸ *ibid.*

mon incontestable pouvoir de prendre du champ, de dégager du réel le possible, ne va pas jusqu'à dominer toutes les implications du spectacle et à faire du réel une simple variante du possible; ce sont au contraire les mondes et les êtres possibles qui sont des variantes, et comme des doubles, du monde et de l'Être actuels.¹¹⁹

Quello che la riduzione eidetica svela è che, sì, ci sono degli invarianti essenziali nel mondo dell'esperienza. Purtroppo, la ricerca delle essenze non mi garantisce di dominare l'intero dispiegamento dello spettacolo percettivo poiché si limita ad escludere dal reale ciò che non è essenziale. Ma l'inessenziale fa comunque parte, ed in modo *essenziale*, del reale. Infatti, per poter variare eideticamente il campo dell'esperienza, ho dovuto partire precisamente da quel campo, dallo spazio d'esistenza retto dalle mie durate — ed ora che ho guadagnato una visione essenziale del campo di partenza, eliminando ciò che resiste come inessenziale, per poter finalmente affermare che “ce qui reste après ces éliminations”¹²⁰ appartenga in ultima istanza all'Essere, dovrei compiere un'ulteriore riduzione e sorvolare un'altra volta il mio campo assieme a “toutes les pensées sédimentées dont il est environné, et d'abord mon temps et mon corps”¹²¹. Ma ciò comporta la messa fuori gioco della coesione temporale e corporea che mi ha permesso di produrre un atto ideativo e di essere certa che esso permanesse inalterato sotto lo scorrere del tempo. Bisogna pertanto accettare che, se si vuole condurre il discorso dal punto di vista della riflessione eidetica, ciò che si trova è semplicemente una convivenza tra l'inessenziale e l'essenziale. Il che rende problematico assegnare all'essenza la sua autorità. L'unico modo per sbrogliare la matassa è ricollocarsi riflessivamente al di qua del *logos* delle essenze. Più precisamente, al di qua della frattura tra fatto ed essenza che ha dato avvio all'avventura eidetica. Questa antitesi si rivela di principio una *fictio*: essa dipende dalla disposizione finzionale del soggetto riflessivo in una postura di frontalità predicativa rispetto all'oggetto della sua ricerca. Ciò comporta la riduzione dell'esperienza ad un “système de significations sans localité ni temporalité”¹²², che, in un “impossible travail de

¹¹⁹ *ibid.*

¹²⁰ *ibid.*

¹²¹ *ibid.*

¹²² VI 150. Posto il soggetto in regime di frontalità, la riflessione eidetica attribuisce al suo sguardo il potere di individuare puntualmente ogni essere in una precisa porzione di tempo e di luogo. Assegnando

l'expérience sur l'expérience"¹²³, finge che sia possibile epurare l'esperienza della sua fatticità, di ciò che la fonda come insieme di plurime temporalità e spazialità inscritte nella simultaneità dell'Essere e della carne¹²⁴. In altri termini, per disattivare la condotta prescrittiva della riduzione eidetica Merleau-Ponty utilizza la propria teoria della temporalità come simultaneità, che gli consente di disarticolare il principio di frontalità presupposto dalla riduzione. Infatti, come sappiamo, il tempo per Merleau-Ponty è aperto su una profondità di tempi compossibili che *empiétent* l'uno sull'altro, sì che ciascuna attualità sarà sempre e per sempre doppiata e intensificata dalle altre temporalità sedimentate. Il tempo così interpretato porta con sé la spazialità, letta a sua volta come un registro aperto di proliferazioni spaziali promiscue. Allora la fissazione mineraria delle località spazio-temporale del soggetto e dell'oggetto, eseguita dalla riduzione, va spalancata sul raddoppiamento omnitemporale e omnispaziale che avvolge soggetto e oggetto: "au lieu de dire que je suis dans le temps et dans l'espace, ou que je ne suis nulle part, pourquoi ne pas dire plutôt que je suis partout, toujours, en étant à ce moment et ce lieu?"¹²⁵.

Guadagnata così la refutazione del punto di partenza della ricerca eidetica mediante il ricollocamento di soggetto e oggetto in seno alla simultaneità, Merleau-Ponty allaccia questa teoria temporale all'ontologia del visibile:

[...] le présent visible [...] bouche ma vue, c'est-à-dire, à la fois, que le temps et l'espace s'étendent au-delà, et qu'ils sont derrière lui, en profondeur, en cachette. Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, [lo vedo] du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible; ce qui fait le poids, l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair. L'espace, le temps

valore universale ai significati che dal loro luogo tutti gli esseri riconoscono come tali, essa concepisce che tale universalità sia governata da un'altra dimensione, trasversale alla localizzazione spazio-temporale degli esseri. Da questa compartimentazione riflessiva nasce l'esigenza dell'intuizione eidetica, alla quale viene affidato il compito di mettere in comunicazione i due ambiti che la riduzione ha scoperto come separati.

¹²³ VI 149.

¹²⁴ "Or, pendant que je m'installe en ce point zéro de l'Être, je sais bien qu'il a avec la localité et la temporalité une mystérieuse attache: demain, tout à l'heure, cette vue plongeante, avec tout ce qu'elle enveloppe, va tomber à une certaine date du calendrier, je lui assignerai un certain point d'apparition sur la terre et dans ma vie. Il faut croire que le temps a continué de couler par-dessous, et la terre d'exister.", VI 150.

¹²⁵ *ibid.*

des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation.¹²⁶

Introducendo l'elemento della simultaneità spaziale e temporale, Merleau-Ponty approfondisce l'esame della genesi della visione nella grana sensibile dell'Essere. Il tempo presente intercetta la veduta che il soggetto ha sulle cose, la quale, come sappiamo, è possibile in quanto iscrizione della carne del soggetto nella carne delle cose. Tale intercettazione segna l'indice temporale e spaziale della veduta, raddoppiando il visibile con una profondità di tempi e di spazi che ne costituiscono l'aspetto di latenza e di invisibilità — il tempo e lo spazio scivolano “en profondeur, en cachette”, cioè articolano la potenza immaginaria, la vegetazione di fantasmi, che abitano il visibile e lo sorreggono. Con ciò Merleau-Ponty precisa l'appartenenza del sensibile corporeo e del sensibile *tout court* alla medesima stoffa dell'Essere perché l'efficacia della visione viene fatta derivare dal regime di *empiètement* che regola lo sposalizio di corpo e sensibile nella carne del corpo e dal regime di *empiètement* che contemporaneamente struttura la spazio-temporalità del corpo e delle cose. Il vedente si sente emergere dalla poliformità qualitativa del sensibile e correlativamente coglie il sensibile come estensione della propria carne, in virtù della comune provenienza dall'Essere. In questa dinamica si innesca il coglimento, da parte del vedente, dello spazio e del tempo cosali — lo spazio e tempo attuali ed il loro doppio “en cachette” —, che assume come propaggini della propria spazializzazione e della propria temporalizzazione perché, presentandosi, le cose ammiccano al suo sguardo, lo confondono e lo inducono a riceverle così come sono, cioè già da sempre avvolte dal mistero della profondità invisibile di spazi e tempi di latenza. Di conseguenza, anche la spazialità e la temporalità del sensibile corporeo risulteranno modificate, estese e intensificate dalla struttura spazio-temporale della cosa. Da ciò dipende l'intima correlazione di immaginario e percezione, portata alla luce dall'inconscio psicoanalitico: il potere sovradeterminante dell'istanza inconscia consiste nella capacità di coagulare spazio e tempo della vita desta secondo assi invisibili e temporalità remote,

¹²⁶ VI 150-151.

eppure sempre attuali in virtù dell'intrusione dell'immaginario nella costituzione delle evidenze. La potenza magica del visibile, il suo "prestige absolu"¹²⁷, risiede proprio nel trascinare con sé "cet immense contenu latent de passé, de futur et d'ailleurs, qu'il annonce et qu'il cache"¹²⁸, che nella visione il vedente assorbe e fa suo, trasformandolo nei "lambeaux" della sua strutturazione spazio-temporale. Per questa ragione, fin dall'inizio, Merleau-Ponty non può accettare di ridurre la sensazione ad un mero inventario di *qualia*. Il sensibile è molto di più di quanto presenti visibilmente; è un certo nucleo atomico nella trama eterna dell'Essere, un precipitato carnale di quest'ultimo; è un rilievo del simultaneo e del successivo perché proviene e si staglia su un fondo di temporalità e spazialità tutte comunicanti nella dimensione dell'attualità, che pertanto non è mai un punto solitario dello spazio e del tempo, ma figlia e sorella della molteplicità di tutti gli altri punti.

Per esempio, come suggerisce un brano di *L'entrelacs — Le chiasme*, il colore rosso sottende plurime concrezioni rosse, ciascuna delle quali si dispone nella profondità dell'immaginario:

La couleur est d'ailleurs variante [...] de ses rapports avec l'entourage: ce rouge n'est ce qu'il est qu'en se reliant de sa place à d'autres rouges autour de lui, avec lesquels il fait constellation, ou à d'autres couleurs qu'il domine ou qui le dominent, qu'il attire ou qui l'attirent, qu'il repousse ou qui le repoussent. Bref, c'est un certain noeud dans la trame du simultané et du successif. C'est une concrétion de la visibilité, ce n'est pas un atome. À plus forte raison, la robe rouge tient-elle de toutes ses fibres au tissu du visible, et, par lui, à un tissu d'être invisible. Ponctuation dans le champ des choses rouges, qui comprend les tuiles des toits, le drapeau des gardes-barrières et de la Révolution, certains terrains près d'Aix ou à Madagascar, elle l'est aussi dans celui des robes rouges, qui comprend, avec des robes des femmes, des robes de professeurs, d'évêques et d'avocats généraux, et aussi dans celui des parures et celui des uniformes. Et son rouge, à la lettre, n'est pas le même, selon qu'il paraît dans une constellation ou dans l'autre, selon que précipite en lui la pure essence de la Révolution de 1917, ou celle de l'éternel féminin, ou celle de l'accusateur public, ou celle des Tziganes, vêtus à la hussarde, qui régnaient il y a vingt-cinq ans sur une brasserie des Champs-Élysées. Un certain rouge, c'est aussi un fossile ramené du fond des mondes imaginaires¹²⁹.

La qualità è finalmente riguadagnata ontologicamente nel registro dell'immaginario.

¹²⁷ VI 151.

¹²⁸ *ibid.*

¹²⁹ VI 172-173.

Ma se ogni sensibile, portando con sé questa profondità di spazi e tempi di latenza, si erge a “relief du simultan  et du successif” dell’Essere, allora si costituisce come del tutto autosufficiente, non abbisognando di alcuna ritrascrizione eidetica — dato che quest’ultima trae la propria supposta autorit  dall’assegnazione dello statuto di “inessenziale” a quella stessa spazio-temporalit  promiscua che struttura la fatticit  del sensibile. Ci  significa che, con l’introduzione della simultaneit  immaginaria di spazio e tempo nell’ontologia della visione, Merleau-Ponty ha dislocato la prospettiva di indagine all’interno dell’Essere, ci  nel punto in cui il vedente, cogliendo il sensibile come rilievo del simultaneo e del successivo, coglie s  stesso come emergente dalla trama dell’Essere, che pertanto   svincolato dalla frontalit  cui l’aveva condannata la riflessione eidetica. Ne consegue che l’antitesi inaugurale della ricerca delle essenze, la biforcazione di fatti ed essenze, dismette la maschera finzionale rivelandosi come astrazione di una pi  originaria coappartenenza di fatticit  e idealit  nella carne del corpo aperto sulla visione:

[...] parce que l’être n’étant plus *devant moi*, mais m’entourant et, en un sens, me traversant, ma vision de l’être ne se faisant pas ailleurs, mais du milieu de l’être, les pr tendus faits, les individus spatio-temporels, sont d’emblée mont s sur les axes, les pivots, les dimensions, la g n ralit  de mon corps, et les idées donc sont d j  incrust es   ses jointures.¹³⁰

Vi sono degli esseri — il tempo e lo spazio — che inficiano la tenuta della riduzione eidetica perch  resistono ad essa nella misura in cui costituiscono la condizione esistenziale, fattuale, della sua stessa efficacia. Questo significa che gli atti ideativi dipendono tutti dall’esperienza che li ha prodotti, un’esperienza venata di plurime temporalit  e spazialit  per rendere conto della quale l’atto ideativo si struttura come tale. Bisogna scindere gli atti ideativi dalla pretesa di alludere ad un cielo di essenze, ad un altrove finzionale che possiederebbe il principio invariante di ci  che accade quaggi , e ricollocarli precisamente nella polpa del quaggi . Da qui, gli atti si rivelano come gli autentici pensieri dell’esistenza — *pensées existantes* — sorti per rispondere e delucidare “la pression derrière elles de l’espace, du temps, de l’être même

¹³⁰ VI 151-152.

qu'elles pensent"¹³¹. E, poiché sappiamo che il pensiero esistente è innanzitutto pensiero del corpo, i sensibili spazio-temporali che la visione corporea coglie secondo una logica di fascinazione promiscua e le idee che essa partorisce per illustrare questa promiscuità, vanno dislocati alle sue giunture. Si sancisce così definitivamente l'assegnazione dello statuto di idealità alla sensorialità — da intendersi nel duplice senso di particolare sensibile e sensibile senziente.

Siamo ora nelle condizioni di comprendere, infine, l'enigmatico significato dell'annotazione posta tra le righe di *L'entrelacs — Le chiasme*, da cui eravamo partiti in questo capitolo. In quel testo, Merleau-Ponty afferma che, nel preciso momento in cui si tenta di parlare della discesa del sensibile — del processo di inesausta differenziazione ontologica che sbocca nei rilievi del simultaneo e del successivo (le cose con i loro tempi e i loro spazi) — si è già nell'ordine del pensiero. Il pensiero, inteso in termini riflessivi come "pensiero di vedere" e significato puro, è la potenza del visibile, la controparte invisibile del visibile e, in tal senso, è la sublimazione della nostra insopprimibile inerenza alla fede percettiva. Si tratta di un enunciato ellittico perché non disambigua, ma lascia intenzionalmente indeciso lo statuto che dobbiamo accordare al pensiero. Risiede qui il fascino magnetico della filosofia merleau-pontyana: la tendenza a recuperare ambiguamente il referto di ciò che ha appena terminato di decostruire. Fin dalle prime opere, Merleau-Ponty ha ingaggiato una battaglia senza soluzione di continuità con il movimento riduzionistico cartesiano che riconduce la percezione ad un pensiero del percepire. Ora, nel suo ultimo lavoro, riprende lo sforzo riflessivo non solo entro il quadro della storia della filosofia, ma come momento ineludibile della procedura filosofica di auscultazione ed esplicitazione degli enigmi della fede percettiva. La pratica riflessiva, la *fictio* della purezza e l'avventura eidetica sono assunte e validate come tentativi, certo imprecisi, ma pur sempre ammirevoli di dire qualcosa che nel linguaggio ordinario non trova rispondenza. Ci vuole un linguaggio diverso, che la morte dell'autore si è portata indefinitamente con sé. Ne abbiamo avuto, però, un saggio nel passaggio con cui Merleau-Ponty reinstalla le idee nella carne del corpo. Con questa mossa, egli sospinge più oltre la pratica di

¹³¹ VI 152.

pensiero, trasformandola da “tentativo di illustrare il paradosso dell’Essere” a “pensiero del corpo”. Poiché il corpo è sempre doppiato da un corpo immaginario che accoglie l’istanza invisibile che il visibile trascina con sé, in definitiva, Merleau-Ponty recupera il pensiero come l’invisibile (che si iscrive nel corpo) del visibile (a sua volta iscritto nel corpo). Per questa ragione, le corrispondenze “selvagge” degli invarianti essenziali ritrovano le essenze negli interstizi della carne, alla giunture del corpo.

Una delle ultime note di lavoro di *Le Visible et l’Invisible* propone ellitticamente di “faire une psychanalyse de la Nature”¹³², dove per Natura si intende eminentemente il sensibile, che è già da sempre l’universale cui va ricondotta la genesi dell’idealità. Per mostrare l’insufficienza del ricorso agli invarianti essenziali, Merleau-Ponty ha dispiegato la teoria della simultaneità, che disloca il soggetto in postura eidetica al cuore del regime di *empiétement* dell’esistenza spazio-temporale. Anche questa nota si regge sulla dottrina del tempo-spazio di promiscuità:

Il s’agit de trouver dans le présent, la chair du monde (et non dans le passé) un « toujours neuf » et « toujours le même » — Une sorte de temps du sommeil (qui est la durée naissante de Bergson, toujours neuve et toujours la même). Le sensible, la Nature, transcendent la distinction passé présent, réalisent un passage par le dedans de l’un dans l’autre — Eternité existentielle. L’indestructible, le Principe barbare
Faire une psychanalyse de la Nature: c’est la chair, c’est la mère¹³³.

La carne del mondo è, ad ogni istante, sempre nuova e sempre la stessa perché il suo regime temporale è analogo a quello del sonno: l’invisibilità *en profondeur* di passato e avvenire che gli assi simbolici o *noyaux* esistenziali portano nella dimensione onirica. Il sensibile è ciò che temporalmente trascende la canonica opposizione di passato e presente e pertanto, come per l’inconscio, Merleau-Ponty lo qualifica con l’aggettivo di “indistruttibile”. Ecco perché fare una psicoanalisi della Natura equivale alla carne: il *proprium* dell’istanza psicoanalitica è di far emergere gli assi simbolici intorno ai quali si organizza l’esistenza. Nella prefazione all’opera di Hesnard,

¹³² VI 315. La nota è datata novembre 1960 e intitolata “Nature”.

¹³³ *ibid.* Com’è noto, “principio barbaro” è un’espressione di Schelling. Ad esso si lega l’aggettivo “sauvage”, diffusamente impiegato da Merleau-Ponty. Sui rapporti tra Merleau-Ponty e il pensatore tedesco, si veda: X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l’homme*, Seghers, Paris, 1970 e gli articoli che compongono il volume J.M. Wirth, *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, Suny Press, Albany, 2013.

Merleau-Ponty scrive che la dottrina della sovradeterminazione simbolica impone il ripensamento del corpo organico come sorretto e strutturato da matrici immaginarie — il corpo immaginario di *Le Visible et l'Invisible*. L'osmosi tra esistenza e sessualità discende precisamente da questa dinamica ontologica. Infatti, il rifiuto del causalismo fallico — l'insostenibilità, cioè, della posizione che assegna un potere di causalità efficiente al fallo come località organica del corpo articolato — insegna a “discerner un imaginaire du phallus, un phallus symbolique, onirique ou poétique”¹³⁴. Questo immaginario mostra l'arborescenza simbolico-archeologica dell'esistenza soggettiva e sostiene i contenuti ricostruiti dall'analista in sede terapeutica¹³⁵. Per questa ragione, Merleau-Ponty qualifica il sensibile e l'inconscio con il medesimo statuto di indistruttibilità. Proprio come l'inconscio non è che “l'index d'une énigme [...] car il garde, comme l'algue ou le caillou qu'on rapporte, quelque chose de la mer où il a été pris”¹³⁶, il sensibile porta con sé una stratificazione carnale pluritemporale e plurispaziale, che lo rende l'universale per eccellenza, ne denuncia la derivazione genetica dal mare dell'Essere e lo trasfigura in un indizio filosoficamente proficuo per un'esplorazione indiretta di quest'ultimo. Estendere filosoficamente la procedura della psicoanalisi all'esame del sensibile significa ritrovare le idee, cioè la sublimazione riflessiva della fede percettiva, come nodi essenziali che si incrostanto alle giunture della carne del corpo, generata dalla carne matriciale dell'Essere. Non si tratta più di una *fictio* del pensiero, ma di una *rêverie* immaginaria: le essenze sono riguadagnate come grumi riflessivi che assumono su di sé il *côté* d'invisibilità del sensibile. È il compito più difficile in assoluto: la tentazione di assegnare il potere ontologico al dubbio, al pensiero di secondo grado, alle essenze, invece di fidarsi dell'esperienza, è sempre alle porte. Per questo motivo, nell'annotazione Merleau-Ponty non disambigua fino in fondo il senso da accordare al pensiero: si può sempre scivolare nel regime

¹³⁴ PARCOURS 2 279.

¹³⁵ Cfr.: “Ce n'est pas le corps utile, fonctionnel, prosaïque qui explique l'homme: c'est inversement le corps humain qui retrouve sa charge symbolique ou poétique. On refusait, on refuserait toujours de mettre derrière le rêve, le mot d'esprit ou l'acte manqué ce pullulement d'associations du coq à l'âne. Ce qu'on a compris, c'est que des matrices symboliques, un langage de soi à soi, des systèmes d'équivalence montés par le passé réalisent dans un acte simple les groupements, les abréviations, les distorsions que l'analyse reconstitue de proche en proche”, *ibid.*

¹³⁶ PARCOURS 2 283.

riflessivo. Il voto di rimanere saldi, in posizione verticale¹³⁷, per lasciarsi così travolgere dall'Essere senza aggredirlo frontalmente, è un voto ai limiti dell'impossibile: “La solution, — si solution il y a, — ne peut être que d'interroger cette couche du sensible, ou de nous apprivoiser à ses énigmes.”¹³⁸.

Se ora torniamo ad interrogarci sulla definizione della ragione enunciata nella prefazione di *Sens et non non-sens*, che colloca la ragione in prossimità alla sua compossibile s-ragione ed in questo sancisce il *novum* da indagare secondo il regime “inachevé” dell'espressione, ci accorgiamo che quanto dispiegato in *Le Visible et l'Invisible* e nelle note di lavoro coincide con quel tentativo inesauribile di portare ad espressione l'invisibile prolificità ontologica da cui emerge e su cui lavora il pensiero. Tale tentativo è condotto oltre il concetto, ma a partire dalle procedure predicative del concetto. È il pensiero stesso che, in quanto “raison”, coesiste “en voisinage” con ciò che tradizionalmente può essere connotato con la qualifica di “irrazionale”, ma che in realtà è la contropartita non concettualizzabile (invisibile) del pensiero. La “dé-raison” tanto cercata è un altro nome per dire la fonte inestinguibile di senso dell'Essere, che, deflagrando nei rilievi del simultaneo e del successivo, dà forma spazio-temporale agli esseri sensibili ed innanzitutto al sensibile corporeo. Al contempo, li avvolge e li sostiene con una veste promiscua di temporalità e spazialità, che costituisce il luogo della loro comunicazione e della loro “razionalizzazione”. La ragione è doppiata da una primordiale s-ragione proprio perché si vota all'esplicitazione del registro di *empiètement* che regola e governa la coesistenza dei *realia*. Si tratta, questa, di una

¹³⁷ Cfr.: “L'essentiel, décrire l'être vertical ou sauvage comme ce milieu pré-spirituel sans lequel rien n'est pensable, pas même l'esprit, et par lequel nous passons les uns dans les autres, et nous-mêmes en nous-mêmes pour avoir *notre* temps. C'est la philosophie seule qui le donne.”, VI 254 (La nota è: “Problème de l'analyse”, settembre 1959); “De même qu'il faut restituer le monde visible *vertical*, de même il y a une vue *verticale* de l'esprit, selon laquelle il n'est pas fait d'une multitude de souvenirs, d'images, de jugements, il est un seul mouvement qu'on peut monnayer en jugements en souvenirs, mais qui les tient en un seul faisceau comme un *mot* spontané contient tout un devenir, comme *une seule prise* de la main contient tout un morceau d'espace”, VI 284 (La nota è: “Husserl : l'Erwirken de la Pensée et l'historicité Conception « verticale » de la Pensée”, febbraio 1960).

¹³⁸ S 273.

coesistenza nel segno della impossibilità perché, per l'appunto, la sensorialità ammette un regime temporale e spaziale di sedimentazione. Tutto è sempre presente pur rimanendo assente e pertanto la verità di cui ciascun rilievo è portatore risulta definita dal suo stare assieme ai tempi e agli spazi che esso è stato e alle temporalità e spazialità immemoriali degli altri sensibili. Questo è insegnato dalla sedimentazione ominale dell'inconscio che, in quanto simbolismo percettivo, si articola come le grandezze negative scoperte da Kant:

Si une grandeur négative est une grandeur de signe contraire, si Kant peut dire que la haine est un amour négatif, que voler par exemple est un don négatif, c'est bien là reconnaître une articulation, una simultanité de la présence et de l'absence.¹³⁹

Allora, il compito della ragione, pur nei circoli involuti delle sue procedure di *feinte* e di esplorazione, consiste nella tracciatura di questi rapporti di negatività contraria, che non permettono alcun riposo epistemico perché non sono sottomessi né mai coercibili al principio di sintesi completa. La ragione così intesa si organizza come la “preuve” o “essai” di ritrovare il mondo concreto della percezione nell'aurorale apertura della fede percettiva. Essa comporta, come abbiamo visto, la ritrascrizione dello statuto dell'universale nella sensorialità, intensificata a tal punto da essere divenuta la culla genetica dell'idealità. L'universale del sensibile è già contenuto nel suo presentarsi, secondo la compossibilità feconda di presenza e assenza, come rilievo, grumo, particella corpuscolare dell'Essere. Per questa ragione, in un articolo del 1955 intitolato “Einstein et la crise de la raison”, Merleau-Ponty scrive:

Idée profonde: la rationalité, l'universel fondés à nouveau, et non pas sur le droit divin d'une science dogmatique, mais sur cette évidence préscientifique qu'il y a un seul monde, sur cette raison avant la raison qui est impliquée dans notre existence, dans notre commerce avec le monde perçu et avec les autres.¹⁴⁰

L'evidenza prescientifica dell'unicità e della verità del mondo, aperta per noi dalla fede percettiva, esige una nuova “razionalità”, la fondazione di un nuovo universale che non sia monopolio dell'ideale scientifico di origine cartesiana, ma che si

¹³⁹ PARCOURS 2 275.

¹⁴⁰ S 319.

attagli all'esperienza di essere, tutte e ciascuno, pensieri incarnati, sede di una riflessività speciale che è al contempo uno spossamento di sé, il quale ci rende eccedenti alla pretesa egologica e sporgenti sul commercio con il mondo e con gli altri. Se la verità è data dall'incontro di fede, allora l'universale non sta né dalla parte della *Sinngebung*, né dalla parte dell'oggetto, ma è bensì collocato nel punto in cui si realizza la reciproca fascinazione. Nel punto in cui, per potersi esprimere, l'invisibilità immaginaria irretisce il pensiero. Nel punto che non ha nessun luogo, ma si può presentare ovunque.

Conclusioni

Nella prefazione di *Signes*, Merleau-Ponty rincorre il senso profondo di che cosa significhi fare filosofia. La scrivania del filosofo è ingombra di illusioni, finzioni e talvolta di arroganza. Infatti si ride del filosofo che crede che « le processus historique » passe par sa table de travail¹. Ma dietro questo “vaudeville”² secolare in cui il filosofo ritiene di poter amministrare con gli strumenti del pensiero le “absurdités de l’histoire”³, si apre la dimensione aurorale del pensiero come pulsione e pulsazione dell’Essere. L’abisso matriciale della carne comprende e *rende ragione* anche di quell’arroganza filosofica, oramai démodée, perché la ricalibra come uno dei momenti del pensiero nella partita per rivelare “l’Être que nous habitons”⁴. La filosofia non è “en surplomb” sulla storia e la storia non assorbe il pensiero. I loro rapporti sono degli ammiccamenti a distanza, un corteggiamento reticente eppure decisivo perché, solo assumendo questa lontananza “prossimale”, la filosofia riesce a liberarsi dall’urgenza di dover dire sempre qualcosa di puntuale. In tal modo, essa può “entrer partout”⁵ senza radicarsi in alcun luogo prescrittivo. Questa atopicità della filosofia fa sì che le sue *feintes* si trasformino in interrogazioni intorno all’abisso ontologico da cui ogni cosa proviene. La sua peculiarità è che tutte le sue indagini non possono mai durare più di un istante: il pensatore non può coincidere riflessivamente con l’oggetto del suo pensiero. L’oggetto speculativo è geneticamente riconducibile alla “poussée de l’être”⁶ e, in quanto tale, è sempre sospinto e risospinto in tutte le direzioni, a parte quella che condurrebbe all’adesione totale con l’essere. Questo fa sì che il pensiero non possa vivere se non “à l’état naissant” e ogni acquisizione riflessiva si sdoppi in un oblio di sé che, al fondo, è l’unico regime che consenta la sua autentica conservazione. Infatti, ogni pensiero e ogni idea permangono in una dimensione di inattualità feconda — e noi

¹ S 26.

² *ibid.*

³ *ibid.*

⁴ *ibid.*

⁵ *ibid.*

⁶ S 27.

sappiamo che nulla è mai perduto perché si dispone in una temporalità immemoriale sempre riattivabile.

Questa riflessione sul pensiero sigla l'esperienza finale del percorso filosofico di Merleau-Ponty ed in essa abbiamo cercato di vedere l'espressione di quell'allargamento del campo della ragione di cui, a più riprese, l'autore ha invocato l'urgenza. Per mettere a fuoco questo movimento di recupero e ridefinizione della ragione, ci siamo rivolti a due nuclei tematici principali: l'ambito della sensazione e quello dell'immaginazione. In ciascuno di essi, Merleau-Ponty ha introdotto un proliferare di istanze che vanno dal regime delle qualità secondarie al dispositivo della profondità, dall'attività categoriale al suolo genetico di quest'ultima, ovvero il corpo pensante, dall'erotica al sintomo, dall'inconscio con i suoi correlati onirici alla metodologia della riflessione.

Se si interrogano, in senso genetico e genealogico, le ragioni per le quali Merleau-Ponty ha intrattenuto un rapporto niente affatto incidentale con l'istanza qualitativa e con la psicoanalisi, ci si accorge che esse coincidono con le stesse condizioni di possibilità dell'organizzazione filosofica merleau-pontyana. In altri termini, il regime aconcettuale e anti-intellettualistico inaugurato dal colore e dall'inconscio non viene assunto come un mero riferimento analogico che consenta, una volta assunto, di poter dire qualcosa d'altro, magari di più speculativamente elevato, rispetto a quanto il colore e la psiche incarnata già dicono. La posta in gioco è, invece, credere fino in fondo agli aspetti di *dé-raison* che si scoprono quando ci si affida interamente alla fede percettiva. Stare nel regime dell'*Urdoxa*, abbandonando quindi le metodologie della filosofia tradizionale, implica accogliere ciò che Merleau-Ponty chiama poeticamente i "nœuds" o "reliefs" in cui si cristallizza l'Essere, cioè tutti i sensibili elevati ontologicamente, i quali proprio per la loro inaccessibilità al fare costituente ricevono dignità ontologica. Di qui, tutto il registro della riflessione è destinato a cambiare senso.

Sensazione e psicoanalisi portano con sé l'evidenza di una sregolatezza primordiale del potere immaginativo. L'immaginazione designa non già una facoltà dello spirito, ma innanzitutto il peculiare fondo naturale del soggetto e, da qui, destruttura l'antinomia che l'ha tradizionalmente opposta al reale, considerato compatto

e massiccio, in una contaminazione reciproca di immaginario e reale che estende la proprietà immaginativa al sensibile *tout court*.

Nel primo capitolo ci siamo soffermati sul gesto di riscatto del sensibile. In *Phénoménologie de la perception*, la sensazione viene riabilitata di contro alle pretese del pregiudizio del mondo oggettivo che la costringe ad una definizione riduttivistica — a seconda del registro filosofico di partenza, la sensazione sarà trattata come impressione o come qualità. Affidandosi agli insegnamenti della *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty recupera la sensazione come struttura binomiale figura-sfondo, che secerne autonomamente il proprio senso. Sulla base di questa acquisizione, egli è libero di accordare alle qualità secondarie — *in primis* al colore — uno statuto di autentica espressività giacché le interpreta come qualcosa che, da un fondo di indeterminatezza, emerge con una carica emozionale e affettiva in grado di affascinare lo sguardo del soggetto che le percepisce. Il confronto con la dottrina cartesiana della visione, esposta nella *Dioptrique*, conduce il nostro autore a convenire con il capostipite del “Grande razionalismo” sull’insufficienza delle specie intenzionali della Scolastica. Tolte di mezzo le *species* e dunque epurate dal peso della mediazione rappresentativa, Merleau-Ponty recupera le qualità secondarie come assi di verità dell’esperienza percettiva. La procedura di figurazione simbolica alla quale ricorre Descartes per suturare la frattura tra il pensiero, che si costituisce da sé, e la natura, resa intelligibile dalla riduzione geometrica, risulta inadeguata alla comprensione descrittiva della percezione perché oblitera la carica intenzionale del sensibile. È pertanto necessario elaborare una teoria della visione capace di tenere fede all’eccedenza delle qualità sensibili, ovvero al loro regime di sopravanzamento prospettico che le colloca paradossalmente in una localizzazione spaziale precisa. *L’Œil et l’Esprit* risponde proprio a questa esigenza. In questo testo, Merleau-Ponty descrive la presentazione percettiva delle cose secondo il registro topologico della profondità, luogo atipico che ha il pregio di ammettere una pluralità spaziale e temporale immune all’intellettualizzazione dello spazio, tipica dell’impianto classico. Mentre la spazialità cartesiana è il risultato dell’operare astratto dell’intelletto, la profondità si rivolge ad una modalità a-concettuale dello spirito. In altri termini, l’esperienza della profondità in

Merleau-Ponty segnala nel modo più emblematico le insufficienze del pregiudizio oggettivo sul mondo e della riduzione cartesiana dello spazio ad un in sé; essa insegna inoltre una peculiare modalità di esistenza locale delle cose e dei soggetti che ricolloca tutto il sensibile nell'Essere. Abbiamo analizzato questa struttura spaziale ricorrendo allo studio della tesi *Quid Aristoteles de loco senserit*, dove Bergson pone le basi per la definizione di una nuova temporalità, la durata, che tanta importanza rivestirà per la teoria della simultaneità spazio-temporale di Merleau-Ponty. Nel testo latino, Bergson interpreta la dottrina topologica aristotelica come il tentativo di refutare la tesi dell'esistenza del vuoto mediante l' "ensevelissement" dello spazio nel luogo, e di qui nel corpo. Infatti l'idea aristotelica di corpo non ammette l'emorragia delle parti tipica del pensiero moderno, ma si basa sui rapporti fondativi della potenza e dell'atto. Il luogo è sottomesso pertanto al principio dell'attualizzazione della potenza. Senza dover riconoscere l'operatività di una teleologia di questo tipo nella teoria merleau-pontyana del corpo e del movimento, ci è sembrato di poter sostenere la presenza in Merleau-Ponty una analoga "sepoltura" del luogo nel corpo, nella misura in cui anche il pensatore francese affida un *topos* specifico a ciascun sensibile e il potere di generazione dello spazio a quel sensibile per eccellenza che è il corpo. Il medesimo monopolio spaziale è fondato teoreticamente in *Phénoménologie de la perception* dall'applicazione al corpo della potenza naturale dell'immaginazione, come abbiamo visto nel secondo capitolo. In quelle pagine abbiamo esaminato quelli che, a nostro avviso, risultano essere i passaggi più illuminanti dell'interpretazione merleau-pontyana dell'immaginazione. Abbiamo visto che, in primo luogo, essa incide nella definizione della pratica fenomenologica stessa, che lavora dispiegando una immaginazione produttiva, ripensata a partire dal Kant della *Terza Critica*. Tale "art caché dans les profondeurs [de la nature]" costituisce il fondo naturale dell'essere umano, sulla base del quale Merleau-Ponty interpreta il *Cogito* cartesiano come "pensée existante" e al contempo riconduce geneticamente i processi ideativi alla dimensione pre-riflessiva della percezione. Ci è sembrato questo il senso più profondo dell'esercizio fenomenologico intorno alle procedure che stanno alla base della scoperta matematica della somma degli angoli interni del triangolo e del teorema di Gauss. Non si tratta tanto

di mettere in luce una sorta di maieutica del corpo, ma di spodestare il concetto dal suo territorio d'elezione: l'attività categoriale. Fintanto che vi sarà un primato del categoriale sul percettivo, all'ambito del pensiero sarà precluso l'autentico accesso alle cose per come esse effettivamente si danno. Se anche l'atto di ideazione apparentemente più astratto rivela un'origine sensoriale — il riferimento imprescindibile al *situs* del corpo —, allora l'immaginazione produttiva è effettivamente slacciata dall'egemonia dell'intelletto e va ricompresa come l'espressione del pensiero corporeo, lavoro preconettuale sulla nostra inerenza preriflessiva al mondo. È precisamente questa sfera pre-tetica l'ambito di esercizio della psicoanalisi, che Merleau-Ponty epura dall'ombra lunga del causalismo sostanzialistico, appoggiandosi alla dottrina della sovradeterminazione dei sintomi e alla correlata nozione di inconscio come simbolismo primordiale. Ce ne siamo occupati nel terzo capitolo. Questa nuova teoria della causalità consente di concepire il ruolo (sovra)determinante che riveste l'evenemenzialità della contingenza nella vita soggettiva. La carica *détournante* dell'evento impone che venga ripensato non soltanto il regime dell'efficacia causale — della cui urgenza Merleau-Ponty si avvede già ai tempi di *La structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception* —, ma anche la stessa dimensione della temporalità che l'evento istituisce. Inoltre, l'incontro con l'istanza psicoanalitica permette di ripensare i rapporti tra reale e immaginario, lasciati in sospenso in *Phénoménologie de la perception*, quando Merleau-Ponty era ancora tributario della teoria sartriana dell'immaginazione, e ora ricompresi come due modalizzazioni della stessa dimensione pre-riflessiva della vita. Mano a mano che la questione dell'immaginario, nei suoi rapporti con il reale, assume importanza, Merleau-Ponty lascia da parte la produttività dell'immaginazione ed il suo riferimento al corpo per enfatizzare una condotta immaginaria del corpo stesso che, specialmente nel sogno, mostra non solo una fascinazione nei riguardi del *côté* contenutistico del sogno, ma si rivela influenzato da esso in modo immanente. Non si tratta di vedere, a nostro avviso, una frattura tra quanto esaminato nell'opera del 1945 e gli studi degli anni Cinquanta sulla psicoanalisi, ma un vero e proprio approfondimento. Una volta guadagnato il fondo naturale dell'immaginazione produttiva, la strada è aperta per ripensare i processi ideativi e la

questione della verità (in *Phénoménologie de la perception* e nei corsi sulla psicologia e pedagogia del bambino del 1949-1952) e contemporaneamente per riflettere sul portato veritativo delle compagini inconse della sessualità e della vita onirica. Il tema dell'inconscio libera finalmente la sfera dell'immaginario dalla dipendenza ancora intellettualistica alla dimensione del reale perché, come quest'ultima, l'immaginario possiede una caratura di verità e la sua verità è innanzitutto la verità delle profondità pre-riflessive. Ne consegue che, per rendere conto di questo statuto immaginario dell'inconscio, Merleau-Ponty deve affinare la dottrina del simbolismo primordiale, concepita da Politzer, in una teoria dell'espressione, che fa fuori il regime della rappresentazione.

Proprio per sopperire alle *impasses* delle filosofie classiche — che non pongono al primo posto il movimento genetico ma ricostruiscono il pensiero a partire da una regola di costituzione e dominazione sul pre-riflessivo, che la fenomenologia smaschera come operazione di sustruzione teoretica — e della dottrina sartriana dell'immaginazione — che ancora l'antinomia tra reale e immaginario al criterio improprio dell'osservabilità e non rende ragione del rapporto di fascinazione tra la coscienza percettiva e la materialità iletica —, ebbene per supplire a tutto ciò occorre ripensare da capo l'intelletto e l'immaginazione perché è proprio quest'ultima che sutura la frattura tra la condotta dell'intelletto e la presenza del mondo con tutto il suo portato di confusione qualitativa. Si spiega così l'enfasi che Merleau-Ponty mette nel cosiddetto “soubassement imaginaire” del reale, che gli viene insegnato proprio dalla pratica psicoanalitica. La psicoanalisi, illustrando la vita trascendente della passività e dell'immaginario nei processi di soggettivazione dell'umano, indica quale debba essere la via per ripensare non soltanto un uso non figurativo e paradossalmente aconcettuale dell'intelletto, ma più in generale un “*élargissement de la raison*”. Merleau-Ponty adotta la sintomatologia come ambito precipuo per rivelare il significato esistenziale della sessualità perché il sintomo costituisce la prova corporea più evidente, in quanto localizzabile in una parte del corpo e al contempo immediatamente eccedente il luogo in cui dimora, della coestensione tra l'erotica e l'esistenza. Ma più radicalmente, il modello di espressività del sintomo rappresenta il distillato più cristallino, e pertanto più

efficace in sede di costruzione teoretica, della tendenza globale del corpo *tout court* ad esprimere l'esistenza. I sintomi, cioè, sono investiti di un significato sessuale attraverso il quale è possibile scorgere come “en filigrane, ce qu'ils signifient plus généralement par rapport au passé et à l'avenir, à moi et à autrui, c'est-à-dire par rapport aux dimensions fondamentales de l'existence”⁷. Così come la sintomatologia dispiega un sapere esistenziale secondo il registro della “filigrana”, anche il principio onirico, riconosciuto nella sua validità ontologica, si comporta in “filigrana” rispetto alla vita desta. Inoltre, proprio come la sessualità dischiude un'intenzionalità cieca, anche l'immaginario del sogno manifesta una condotta intenzionale non tetica. Quest'ultima, però, a differenza degli atti ideativi esaminati in *Phénoménologie de la perception*, non è intuitiva. Poiché Merleau-Ponty ha fortemente insistito sul mutuo *empiétement* di immaginario onirico e vita percettiva, ci è sembrato importante esaminare le teorie del sogno di due pensatori a lui cari: Freud, naturalmente, e Bergson. In entrambi gli autori, la dimensione onirica è considerata 1) dal punto di vista della percezione, che entra in un ambito, quello del sogno, sregolato rispetto alla vita categoriale desta e 2) a partire dal tipo di temporalità di sedimentazione che essa manifesta. Freud parla di una indistruttibilità titanica della compagine inconscia, che decide della logica aconcettuale con cui ricordi e desideri si organizzano e si trasformano in contenuti onirici; Bergson ricorre al reame eterno della memoria per giustificare la virtualità del ricordo nella formazione del sogno. Ci siamo soffermati sui passaggi teoretici che conducono il pensatore parigino a concepire una tale teoria della durata. Questo ci è sembrato indispensabile dal momento che, nel primo capitolo, avevamo già notato una *allure* bergsoniana nella trattazione della profondità, euristicamente avvicinata alla tesi sul concetto di luogo in Aristotele. Pertanto, sulla base del lavoro sulla topologia aristotelica e alla identificazione del concetto di spazio moderno come ciò che ossessiona il tempo, abbiamo messo in rilievo l'influenza del pensatore parigino nella teoria della temporalità di Merleau-Ponty. Se questi salva il regime della simultaneità inaugurato dalla durata, l'universo di sedimentazione e *empiétement* dei singoli momenti temporali, non può però non recusare la squalifica della spazialità che fonda la

⁷ PP 199.

stessa nozione di durata. Ciò per un duplice ordine di motivi: innanzitutto, Merleau-Ponty non può eliminare il rapporto di coestensione di tempo e spazio perché ha ammesso la prominenza del movimento come espressione del corpo e ha accordato a quest'ultimo il ruolo di generatore del tempo e dello spazio, a partire dalla lettura dello schematismo kantiano di Lachièze-Rey; correlativamente, egli rileva che la natura virtuale dell'universo della durata è pensata ancora in termini di serialità, di concatenazione. In tal modo, Bergson perderebbe di vista ciò che nei suoi testi aveva bensì intuito: che il regime di simultaneità permette di pensare il tempo (e per Merleau-Ponty anche lo spazio) "à l'état naissant". Il quarto capitolo mostra che l'inclusione della spazialità nella profondità simultanea e la sua co-genesi con il tempo risulteranno decisivi nell'ontologia della visione, messa a punto in *Le Visible et l'Invisible*. In questo testo, Merleau-Ponty fornisce una giustificazione ontologica, teoretica e metodologica all'uso estensivo che fa dell'immaginario. Partendo dalla riconoscimento dell'originarietà e dell'inaccessibilità predicativa della fede percettiva, egli mostra che il trattamento riflessivo imposto all'immaginario del sogno denuncia la debolezza delle filosofie classiche. Il problema aperto dall'immaginario dà avvio alla *factio* riflessiva, che comincia infatti con la dubitabilità del mondo della *res extensa*, troppo indistinguibile dal mondo delle illusioni oniriche. Al contempo, però, il tema dell'immaginario, inteso nella duplice accezione di immaginario del corpo e immaginario sensibile, poiché mostra lo scacco della filosofia riflessiva, è in grado di condurre il pensiero oltre l'impianto tetico, verso, cioè, una delucidazione della *Urdoxa* non pregiudicata concettualmente. Abbiamo scomposto l'argomentazione merleau-pontyana in tre passaggi. Il primo consiste nella confutazione finale del presupposto dell'osservabilità, perno della lettura sartriana dell'immaginazione e variante notevole del pregiudizio del mondo oggettivo di matrice cartesiana. Il regime dell'osservazione è inadeguato a definire sia l'immaginario sia il reale. In primo luogo perché il reale si compone secondo un decorso percettivo di illusioni immaginarie e, dal punto di vista genetico, perché l'immaginario definisce il fondo naturale invisibile da cui emerge il reale stesso. Il secondo passaggio è l'inclusione dell'immaginario nel sensibile corporeo. Il corpo si mostra sempre raddoppiato da una veste immateriale

immaginaria, questa volta, sì, inosservabile — ma inosservabile nella misura in cui Merleau-Ponty ha escluso l'operatività di un punto di vista egologico da cui sarebbe possibile osservare l'inosservabilità dell'immaginario e l'osservabilità del reale percettivo. Tale estroflessione corporea scandisce il registro riflessivo del corpo stesso. Alla corporeità, infatti, è assegnata una sorta di riflessione che Merleau-Ponty spiega in termini di impossibilità, per il corpo in postura percettiva, di raggiungere una coincidenza con sé. Il correlato di questa riflessività paradossale è lo spossamento del soggetto incarnato al cuore della dimensione chiasmatica del sensibile. Questa diviene la sede di una universalità aconcettuale e, poiché il corpo è il sensibile per eccellenza, l'universalità del sensibile è passibile di ritrasciversi alle sue giunture. Il terzo passaggio è costituito dall'applicazione della teoria della simultaneità di tempi e spazi all'ontologia del visibile. Riconducendo gli esseri sensibili alla carne dell'Essere, Merleau-Ponty spiega la visione come lo sposalizio dei sensibili e del sensibile corporeo per sedimentazione di tempi e spazi simultanei. Guadagnato questo punto di vista ontologico, si apre la strada per l'interpretazione del regime eidetico come finzione apicale della filosofia riflessiva e, contemporaneamente, per il recupero degli invarianti essenziali nella veste di nodi simbolici e immaginari incarnati nel corpo chiasmatico. Ciò che ne consegue, sul piano della ragione, è lo svelamento della genesi sensibile dell'idealità e l'ubiquità del regime filosofico, che "entre partout", pur non essendo localizzato in alcun luogo. Il *situs* proprio del filosofo è, certamente, la prospettiva particolare della sua vita, i modi personali che ha per incontrare i rilievi del simultaneo e del successivo con cui si presentano i sensibili e l'alterità in generale. Rimane però che, una volta destrutturato il paradigma del pensiero costituente, non è più possibile riconoscere all'egologia un posto dominante nello sviluppo della ragione — ma solamente un ruolo euristico di *fictio* immaginaria. Allora, il *topos* del filosofo è quel registro aperto sul mondo, nel quale egli riscopre la coappartenenza impossibile di qualità, idealità e soggettività alla medesima carne dell'Essere. Acquisita questa prospettiva ontologica, mai immune dai ritorni del rimosso finzionale, l'esistenza locale del filosofo si spande sul reale come sua variante e tramuta la postura di sorvolo

riflessivo nel lavoro di tracciatura degli enigmi dell'Essere — che sono ovunque e in nessun luogo e, come tali, lo trascinano con sé in questa profondità atopica.

Bibliografia

Opere di M. Merleau-Ponty

- 1933-1946 *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Lagrasse, 2014.
- 1935-1951 *Parcours un*, 1935-1951, Verdier, Lagrasse, 1997.
- 1942 *La structure du comportement*, PUF « Quadrige », Paris, 1990.
- 1945 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard « Tel », Paris, 1945.
- 1947 *Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste*, NRF Gallimard, Paris, 1947.
- 1947-1948 *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris, 2014.
- 1948 *Sens et non-sens*, NRF Gallimard, Paris, 1996.
- 1948 *Causeries*, Seuil, Paris, 2002.
- 1949-1952 *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Lagrasse, 2001.
- 1951-1961 *Parcours deux, 1951-1961*, Verdier, Lagrasse, 2000.
- 1952-1960 *Résumé de cours, Collège de France, 1952-1960*, Gallimard « Tel », Paris, 1968.
- 1953 *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes*, MetisPresses, Genève, 2011.
- 1953 *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes*, MetisPresses, Genève, 2013.
- 1954-1955 *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003.
- 1955 *Aventures de la dialectique*, Gallimard « Folio essais », Paris, 1955.
- 1956-1960 *La nature. Notes au cours du Collège de France*, Seuil, Paris, 1995.

- 1959-1961 *Notes de cours, 1959-1961*, NRF Gallimard, Paris, 1996.
- 1960 *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.
- 1960 *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard « Folio essais », Paris, 1960.
- 1960 *Notes de cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, (a cura di) R. Barbaras, PUF, Paris, 1998.
- Opere postume *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard « Folio essais », 1964.
- Le Visible et l'Invisible*, Gallimard « Tel », Paris, 1964.
- La prose du monde*, Gallimard « Tel », Paris, 1969.

Altri autori

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. G. Reale, Bompiani, Milano, 2014.

- *De anima*, trad. it. G. Movia, Bompiani, Milano, 2016.

ALAIN (CHARTIER É.), *Éléments de philosophie*, Gallimard, Paris, 1941.

ALQUIÉ F., *Philosophie du surréalisme*, Flammarion, Paris, 1955.

BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1999.

- *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie générale française, Paris, 2009.

BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1889), PUF, Paris, 2007.

- *L'idée de lieu chez Aristote*, (1889), tr.fr. R.M. Mossé Bastide, in *Id.*, *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, pp. 1-56.
- *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, (1896), PUF, Paris, 2012.

- *La vie et l'oeuvre de Ravaisson*, (1904), PUF, Paris, 2011.
- *Le rêve*, in *Id.*, *L'énergie spirituelle*, (1907), PUF, Paris, 2009.
- *L'Évolution créatrice*, (1907), PUF, Paris, 2007.
- *La filosofia francese*, (1915), trad. it. L.F. Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno, 2013.
- *La pensée et le mouvant*, (1934), PUF, Paris, 2013.

BEAUFRET J., *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. De Maine de Biran à Bergson*, Vrin, Paris, 1984.

BRUNSCHVICG L., *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, Paris, 1922.

CLAUDEL P., *Art poétique*, Gallimard, Paris, 1984.

DE BEAUVOIR S., *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, Paris, 1958.

DELEUZE G., *Bergson 1859-1941*, in *L'Île déserte et autres textes*, Minuit, Paris, 2002, pp. 28-42.

- *La conception de la différence chez Bergson*, in *ivi*, pp. 43-72.
- *Différence et répétition*, PUF, Paris, 2011.
- *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris, 2011.
- *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 2014.

DERRIDA J., *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972.

- *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris, 2000.
- *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, La Scuola, Brescia, 2016.

DESCARTES R., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris, 1980, voll. III, VI, VII, X.

- *Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano, 2009.
- *Opere postume 1650-2009*, Bompiani, Milano, 2009.

FREUD S., *Opere 1899. L'interpretazione dei sogni*, Vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino,

- *Opere 1909-1912. Casi clinici e altri scritti*, Vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino, 1974.

HEGEL G.H.F., *Fenomenologia dello Spirito*, (1807), trad. it. G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008.

- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, (1830), trad. it. V. Cicero, Bompiani, Milano, 2007.

HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, (1927), trad. it. A. Marini, Mondadori, Milano, 2008.

- *Che cos'è metafisica?*, (1949), trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano, 2001.
- *Sentieri interrotti*, (1950), (a cura di) P. Chiodi, La nuova Italia, Firenze, 1997.
- *Il principio di ragione*, (1957), trad. it. F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 1991.

HENRY M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 2011.

HUSSERL E., *Ricerche logiche*, (1900-1901), (a cura di) G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 2015.

- *La filosofia come scienza rigorosa*, (1910), trad. it., C. Sinigaglia, Laterza, Bari, 2010.
- *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica vol. I*, (1913), (a cura di) V. Costa, Einaudi, Milano, 2002.
- *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica vol. II*, (1914), (a cura di) V. Costa, Einaudi, Milano, 2002.

- *Lezioni sulla sintesi passiva*, (1920-1926), (a cura di) V. Costa, La Scuola, Brescia, 2016.
- *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, (1928), (a cura di) A. Marini, FrancoAngeli, Milano, 2001.
- *Meditazioni cartesiane*, (1931), (a cura di) A. Altobrando, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2017.
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, (1936), trad. it., E. Filippini, Il Saggiatore “EST”, Milano, 1997.
- *Esperienza e giudizio*, (1939), (a cura di) V. Costa, L. Samonà, Bompiani, Milano, 2007.

HYPOLITE J., *Figures de la pensée philosophique* I, II, PUF, Paris, 1971.

JACOBI F.H., *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, Morcelliana, Brescia, 2001.

KANT I., *Scritti precritici*, Laterza, Bari, 2000.

- *Critica della ragione pura*, trad. it., G. Colli, Adelphi, Milano, 2007.
- *Critica della facoltà di giudizio*, (a cura di) E. Garroni, H. Hohenegger, Einaudi, Milano, 1999.

KLEIN J., *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, tr. ingl. E. Brann, Dover, New York, 1968.

KLEIN M., *Scritti 1921-1958*, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.

- *La psicoanalisi dei bambini*, (1932) G. Martinelli Editore, Firenze, 1988.

LACAN J., *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.

LACHELIER J., *Études sur le syllogisme*, suivis de *L'observation de Platner* et d'une *Note sur le Philèbe*, Alcan, Paris, 1907.

- *Sul fondamento dell'induzione e altri scritti (Psicologie e Metafisica; Note sulla scommessa di Pascal)*, Edizioni della Normale, Pisa, 2008.

LACHIÈZE-REY P., *L'idéalisme kantien*, Alcan, Paris, 1932.

- *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, in *Recherches philosophiques*, 1933-1934, pp. 135-148.
- *Le Moi, le Monde et Dieu*, Boivin, Paris, 1938.
- *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception*, *Les Études Philosophiques*, 11 Année, No. 3/4, 1938, pp. 30-34.

LACHTERMAN D.R., *Noos and Nostos. The Odyssey and the Origins of Greek Philosophy*, in MATTÉI J.-F. (ed), *La naissance de la raison en Grèce. Actes du congrès de Nice mai 1987*, PUF, Paris, 1990.

LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.2, PUF, Paris, 1996.

LAPLANCHE J., PONTALIS J.B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1967.

LEVINAS E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2006.

MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, (1802), PUF, Paris, 1954.

- *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, (1812), Alcan, Paris, 1932.
- *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, in *Id., Oeuvres de Maine de Biran*, (a cura di) P. Tisserand, tomo XI, PUF, Paris, 1939, pp. 81-146.

MALEBRANCHE N., *La ricerca della verità*, Laterza, Bari, 2007.

MARCEL G., *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935.

- *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Vrin, Paris, 1949.
- *Coleridge et Schelling*, Aubier, Paris, 1971.

MORGENSTERN S., *La structure de la personnalité et ses déviations*, Tome 1, La Bibliothèque des Introuvables, Paris, 2003.

- *Psychanalyse infantile. Symbolisme et valeur clinique des créations imaginatives chez l'enfant* suivi de *La psychanalyse et son rôle dans l'hygiène mentale*, Tome 2, La Bibliothèque des Introuvables, Paris, 2003.
- *Articles et contributions à la Revue française de psychanalyse*, Tome 3, La Bibliothèque des Introuvables, Paris, 2003.

PALIARD J., BLONDEL M., *Le Cogito biranien et la notion d'existence personnelle*, in *Les Études philosophiques*, 14, avril, 1940, pp. 6-11.

- *Pensiero implicito e percezione visiva: abbozzo di un'ottica psicologica*, introduzione, traduzione e note a cura di I. Malaguti, Cleup, Padova, 2012.

PANOFSKY E., *La prospettiva come "forma simbolica" e altri scritti*, Feltrinelli, Milano, 1997.

PIAGET J., *La rappresentazione del monde nel fanciullo*, trad. it., M. Villaroel, Bollati Boringhieri, Milano, 1966.

POLITZER G., *Critique des fondements de la psychologie*, PUF, Paris, 2003.

- *Contre Bergson et quelques autres écrits philosophiques, 1924-1939*, Flammarion, Paris, 2013.

PONTALIS J.-B., *Après Freud*, Gallimard, Paris, 1968.

PRADINES M., *L'hétérogénéité fonctionnelle du plaisir et de la douleur*, in *Revue*

philosophique de la France et de l'Étranger, 103, janvier-juin 1927, pp. 178-212.

- *La notion d'affectivité en psychologie*, in *Revue de synthèse*, X, 1935, pp. 185-197.
- *Philosophie de la sensation I, Le problème de la sensation*, Les belles lettres, Paris, 1928.
- *Philosophie de la sensation II, La sensibilité élémentaire. Les sens du besoin*, Les Belles Lettres, Paris, 1932.
- *Philosophie de la sensation II, La sensibilité élémentaire. Les sens de la défense*, Les Belles Lettres, Paris, 1934.

RAVAISSON F., *De l'Habitude. La philosophie en France au XIXe siècle*, Fayard, Paris, 1984.

- *Essai sur la "Métaphysique" d'Aristote*, Cerf, Paris, 2007.

RICOEUR P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions Points, Paris, 1995.

- *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 2008.
- *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Cerf, Paris, 2017.

SARTRE J.-P., *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris, 1986.

- *L'imagination*, PUF, Paris, 1994.

SCHILDER P., *Immagine di sé e schema corporeo*, Franco Angeli, Milano, 1986.

VALÉRY P., *Une vue de Descartes*, Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1961.

WERTHEIMER M., *Il pensiero produttivo*, a cura di P. Bozzi, Giunti, Firenze, 1997.

Letteratura secondaria

ALLOA E., *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Kimé, Paris, 2008.

ANGELINO L., *L'oeil de Merleau-Ponty*, Mimesis, Paris, 2013.

- *Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes »*, *Philonsorbonne*, 2, 2008-2009, pp. 11-30.

ANGELINI E., *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, ETS, Pisa, 2007.

ARIEW R., *Descartes and Scholasticism: The Intellectual Background to Descartes' Thought*, in COTTINGHAM J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 58-90.

ARNAUD F., *Sur le Quid Aristoteles de loco senserit de Bergson*, in *Annales bergsoniennes*, V, PUF, Paris, 2012, p. 335-378.

ASSOUN P. L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, 1976.

- *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981.

- *L'entendement freudien. Logos et Anankè*, Paris, NRF Gallimard, 1984.

AUBENQUE P., *Ravaisson interprète d'Aristote*, in *Les Études philosophiques*, 4, 1984, pp. 435-450.

- *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris, 2013.

AYOUCHE T., *Merleau-Ponty et la psychanalyse. La consonance imparfaite*, Le bord de l'eau, Paris, 2012.

BAERTSCHI B., *L'idéologie subjective de Maine de Biran et la phénoménologie*, in *Revue de théologie et philosophie*, n. 113, 1981, pp. 109-122.

BARBARAS R., *De la parole à l'être: le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, *Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 61-81.

- *Le conscient et l'inconscient*, in KAMBOUCHNER D. (a cura di), *Notions de philosophie, I*, Gallimard, Paris, 1995, pp. 489-551.
- *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 1998.
- *Merleau-Ponty et la Nature*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 47-61.
- *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble, 2001.
- *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, in *Les Études Philosophiques*, 57, 2001, pp. 151-163.
- *L'ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendantale et ontologie de la vie*, in *Les Cahiers Chiasmi International*, 1, Mimesis, Milano, 2003, pp. 183-189.

BECH J.M., *Être brut or Nature: Merleau-Ponty Surveys Schelling*, in WIRTH J.M. (ed), *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, SUNY PRESS, Albany, 2013, p. 149–189.

BELLANTONE A., *Ravaisson : le « champ abandonné de la métaphysique »*, in *Cahiers philosophiques*, 129, 2, 2012, pp. 5-21.

BENRUBI J., *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France I, II*, Alcan, Paris, 1933.

BERNET R., *The Subject in Nature: Reflections on Merleau-Ponty's Phenomenology of*

Perception, in *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Burke P., van der Veken J. (eds). *Phaenomenologica* (Collection Fondée par H.L. Van Breda et Publiée sous le Patronage Des Centres D'Archives-Husserl), 129., Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 1993, pp. 53-68.

- *The Phenomenon of the Gaze in Merleau-Ponty and Lacan*, in *Chiasmi International*, 1, 1999, pp. 105-118.
- *Force - pulsion - désir : une autre philosophie de la psychanalyse*, Vrin, Paris, 2013.

BERTELLI L., TOGNETTI M., *L'iridescenza delle cose. Occhio e sguardo tra Jacques Lacan e Maurice Merleau-Ponty*, in *Psicoanalisi e metodo*, VIII, 2008, ETS, Pisa, 2008, pp. 163-207.

BEYSSADE J.-M., *Études sur Descartes. L'Histoire d'un esprit*, Seuil, Paris, 2011.

- *La Philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Flammarion Aubier, Paris, 1917.

BIMBENET É., *“Une nouvelle idée de la raison” : Merleau-Ponty et le problème de l'universel*, in *Les Cahiers Chiasmi International*, 1, Mimesis, Milano, 2003, pp. 51-66.

BLUMENBERG H., *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984.

BOUCHÉ- LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, (1879-1882), Millon, Grenoble, 2003.

BOURGEOIS B., *Le Kantisme de Pierre Lachière-Rey*, in QUILLIEN J., KIRSCHER G. (a cura di), *Cahier Eric Weil III Interprétations de Kant*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1992, pp. 105-128.

BRAGUE R., *Le récit du commencement. Une aporie de la raison grecque*, in MATTÉI J.-F. (ed), *La naissance de la raison en Grèce. Actes du congrès de Nice mai 1987*, PUF, Paris, 1990, pp.

- *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005.
- *Aristote et la question du monde*, Cerf, Paris, 2009.

BRÉHIER É., *Les « jugements naturels » chez Malebranche*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 125, mars-avril 1938, pp. 142-150.

- *Transformation de la philosophie française*, Flammarion, Paris, 1950.

BUBNER R., *Dieu chez Aristote et Schelling*, in COURTINE J.-F., MARQUET J.-F., *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Vrin, Paris, 1994, pp. 31-32.

CARBONE M., *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Proust e Cézanne*, Guerini Studio, Milano, 1990.

- *La dicibilità du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Recherches sur la philosophie et le langage, 15, 1993, pp. 83-99.
- *Il sensibile e l'eccedente : mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini Studio, Milano, 1996.
- *Nature et Logos. "Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?"*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 261-279.
- *La visibilité de l'invisible: Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, OLMS, Hildesheim, 2001.
- *The Time of Half-Sleep: Merleau-Ponty between Husserl and Proust*, in TOADVINE T., EMBREE L., *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 2002, pp. 149-172.
- *La parola dell'augure. Merleau-Ponty e la «filosofia del freudismo»*, in

Daimon. Revista de Filosofia, 32, 2004, pp. 95-115.

- *Variations of the Sensible. The Truth of Ideas and Idea of Philosophy in the Later Merleau-Ponty*, in FLYNN B., FROMAN W.J., VALLIER R. (eds), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy*, SUNY PRESS, Albany, 2009, pp. 237-255.

CARMAN T., *The Body in Husserl and Merleau-Ponty*, in *Philosophical Topics*, vol. 27, 2, 1999, pp. 205–226.

CARRON G., *Imaginaire, symbolisme et réversibilité: une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 133, 4, 2008, pp. 443-464.

- *Merleau-Ponty, Théâtre et Politique. Vertu et plasticité de l'imaginaire*, in *Chiasmi International*, 14, 2012, pp. 283-293.
- *La désillusion créatrice. Merleau-Ponty et l'expérience du réel*, MetisPresses, Genève, 2014.

CHARBONNIER G., *Le monologue du peintre*, René Julliard Éditeur, Paris, 1959.

CHIEREGHIN F., *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Un'introduzione*, Carocci, Roma, 2014.

COLONNA F., *Merleau-Ponty et la simultanéité*, in *Chiasmi International*, 4, 2002, pp. 211-235.

- *Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire*, in *Chiasmi International*, 5, 2003, pp. 111-144.
- *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Hermann, Paris, 2014.

CORMANN G., *Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty. Origine et genèse de quelques concepts fondamentaux*, in *Daimôn*, n. 44, 2008, p. 45-59.

COSTA V., *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e pensiero, Milano, 1999.

COSTANTINO S., *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, Franco Angeli, Milano, 1999.

COURTINE J.-F., *Temporalité et Révélation*, in COURTINE J.-F., MARQUET J.-F., *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Vrin, Paris, 1994, pp. 9-30.

- *Estasi della ragione: saggi su Schelling*, Rusconi, Milano, 1998.

COURVILLE D., *La naissance de l'espace moderne: Merleau-Ponty et Panofsky sur la perspective linéaire*, in *Ithaque*, 7, 2010, p.21-46.

CUEILLE J.-N., *La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 301-335.

CULBERTSON C., *Nature and Self-Knowledge: On Schelling's Ambiguous Role in Merleau-Ponty's The Concept of Nature*, in WIRTH J.M., *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, SUNY PRESS, Albany, 2013, pp. 225-240.

DA SILVA-CHARRAK, C., *"Une philosophie qui ne serait pas du tout la sienne". Merleau-Ponty et Malebranche*, in *Chiasmi International*, 3, 2001, pp. 331-443.

- *Néant et invisible. L'interprétation merleau-pontienne de la notion d'évidence*, in *Les Cahiers Chiasmi International*, 1, Mimesis, Milano, 2003, pp. 221-230.
- *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*, PUF, Paris, 2005.

DASTUR F., *La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du Visible et l'invisible*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 373-388.

- *L'in-visible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty*, in *Les Cahiers Chiasmi*

International, 1, Mimesis, Milano, 2003, pp. 209-220.

- *Réception et non-réception de Heidegger en France*, in *Revue germanique internationale*, 13, 2011, pp. 35-57.

DAVID-MÉNARD M., *Introduction à une épistémologie de la métaphore biologique. La conversion hystérique*, in *Psychanalyse à l'université*, 2, 5, décembre 1976, 113-143.

- *Les constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*, PUF, Paris, 1997.
- *Les pulsions caractérisées par leurs destins : Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de Trieb?*, in *Revue germanique internationale*, 18, 2002, pp. 201-219.

DECRIEM-FRANKSEN R., *Le processus dialectique ouvert de la chair et le problème du chiasme comme accession à l'intro-ontologie*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 115-139.

DE MIJOLLA A., *Freud et la France. 1885-1945*, PUF, Paris, 2010.

- *Freud et la France. 1946-1953. Une pénible renaissance*, PUF, Paris, 2012.

DEPRUN J., *Culture et mémoire dans le Visible et l'Invisible*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 141-151.

DE SAINT AUBERT E., *La "co-naissance". Merleau-Ponty et Claudel*, in *Les Cahiers Chiasmi International*, 1, Mimesis, Milano, 2003, pp. 249-280.

- *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris, 2004.
- *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2005.
- *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie*

- chez Merleau-Ponty, Vrin, Paris, 2006.
- *La « promiscuité » Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique*, in *Archives de Philosophie*, 69, 1, 2006, pp. 11-35.
 - *Introduction à Maurice Merleau-Ponty*, Hermann, Paris, 2008, pp. 7-40.
 - *Relire Merleau-Ponty à la lumière des inédits*, in *Revue internationale de philosophie*, 244, 2, 2008, pp. 123-125.
 - « *L'Incarnation change tout* ». *Merleau-Ponty critique de la « théologie explicative »*, in *Transversalités*, 112,4, 2009, pp. 147-186.
 - “*Voir c'est imaginer. Et imaginer, c'est voir.*”. *Perception et imaginaire chez Merleau-Ponty*, in *Chiasmi International*, 14, 2012, pp. 257-281.
 - *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, Vrin, Paris, 2014.
 - *La chair ouverte à la portance de l'être*, in *Alter*, 23, 2015, pp. 165-182.
 - *La conception merleau-pontienne de l'inconscient dans les manuscrits tardifs*, in GYEMANT M., POPA D., *Approches phénoménologique de l'inconscient*, OLMS, Hildesheim-Zürich-New York, 2015, pp. 187-210.
 - *Introduction à la notion de portance*, in *Archives de Philosophie*, 79, 2, 2016, pp. 317-343.
 - *S'abandonner et surgir. Réflexion sur les relations entre corps et portance*, in ANDRIEU B., DA NOBREGA P. (a cura di), *Au travers du vivant. Dans l'esthésiologie, l'émersiologie*, L'Harmattan, Paris, 2017, pp. 163-186.
 - *L'épreuve du corps. Corps objectivé, corps éprouvé, corps éprouvant*, in *Psycho-Oncologie, revue de la SFPO* (Société française de psycho-oncologie), 2017, 11, pp. 5-9.
 - “*Il y a une clarté de ce qui n'est pas saisi*”. *Merleau-Ponty aux prises avec Descartes*, in PRADELLE D., RIQUIER C., STARZYNSKI W. (eds), *Descartes et la phénoménologie*, Hermann, Paris, 2018, pp.

DE WARREN N., *Husserl e la promessa del tempo. La soggettività nella fenomenologia trascendentale*, ETS, Firenze, 2017.

DILLON M. C. *Merleau-Ponty's Ontology*, Braille Jymico Inc., 2012.

- *The Unconscious: Language and World.*, in *Phaenomenologica Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, 1993, pp. 69–83.

Dolto F., *Au jeu du désir. Essais cliniques*, Seuil, Paris, 1981;

- *Destins d'enfants*, Gallimard, Paris, 1995;
- *Les étapes majeures de l'enfance*, Gallimard, Paris, 1995.

DORFMAN E., *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2007.

DUCHÊNE J., *Merleau-Ponty lecteur de Biran: à propos du corps propre*, in *Revue philosophique de Louvain*, 2005, pp. 42-64.

DUFOURCQ A., *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2012.

- *The fundamental imaginary dimension of the real in Merleau-Ponty's philosophy*, in *Research in phenomenology*, Volume 45, Issue 1, Brill, 2015, pages 33-52.
- *Phénoménologie de l'imaginaire contre principe de réalité: Merleau-Ponty et l'inconscient*, in GYEMANT M., POPA D., *Approches phénoménologique de l'inconscient*, OLMS, Hildesheim-Zürich-New York, 2015, pp. 161-186.

DUPOND P., *Du cogito tacite au cogito vertical*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 281-300.

- *De la diplopie à l'Ineinander. L'esquisse d'une ontologie dans les Cours du Collège de France*, in *Les Cahiers Chiasmi International*, 1, Mimesis, Milano, 2003, pp. 149-162.

DUPONT C., *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, Springer,

Dordrecht Heidelberg London New York, 2014.

DUPORTAIL G.-F., *Existence et psychanalyse*, in DUPORTAIL G.-F (a cura di), *Penser avec Lacan*, Hermann, Paris, 2014, pp. 175-212.

- *Vers l'origine de la psychanalyse*, in GYEMANT M., POPA D., *Approches phénoménologique de l'inconscient*, OLMS, Hildesheim-Zürich-New York, 2015, pp. 229-248.

FAVARETTI CAMPOSAMPIERO M., *Conoscenza simbolica. Pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna*, Georg Olms Verlag, HILDESHEIM - ZÜRICH - NEW YORK, 2009.

FERRARI M., *Sources for the History of the Concepts of Symbol from Leibniz to Cassirer*, in FERRARI M., STAMATESCU O. (eds), *Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, Berlin Heidelberg, 2002, pp. 3-32.

FERRARIN A., *Mathesis e costruzione fra geometria antica e moderna*, in *Teoria*, 11, 1991, pp. 87-104.

- *Construction and Mathematical Schematism. Kant on Exhibition of a Concept in Intuition*, in *Kantstudien 86 Jahrg.*, De Gruyter, 1995, pp. 131-174.
- *Kant's Productive Imagination and its Alleged Antecedents*, in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 18, n. 1, 1995, pp. 65-92.
- *Aristotle on Φαντασία*, in CLEARLY J.J., GURTLER G.M, (a cura di), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Volume XXI, 2005, pp. 89-112.
- *Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio*, in SASSI M.M (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Edizioni della Normale, Pisa, 2007, pp. 159-189.
- *Kant and Imagination*, in *Fenomenologia e Società*, n. 2, 2009, pp. 7-18.

- *Galilei e la matematica della natura*, ETS, Firenze, 2014.

FFYTCHÉ M., *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, Cambridge University Press, 2013

FLYNN B., *Merleau-Ponty and the Philosophical Position of Skepticism*, in FLYNN B., FROMAN W.J., VALLIER R. (eds), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy*, SUNY PRESS, Albany, 2009, pp. 117-127.

- FLYNN B., *Nature's Inside*, in WIRTH J.M., *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, SUNY PRESS, Albany, 2013, pp. 273-284.

FORMISANO R., GRIGENTI F., MALAGUTI I., RAMETTA G., *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques. Actes du Colloque international*, Padova 29-31 janvier 2015, Vrin, Paris, 2016.

FRAJOLET A., *La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie*, in *Les Cahiers Chiasmi International*, 1, Mimesis, Milano, 2003, pp. 133-148.

FRATTAROLI F., *Monde, passivité, différence. Une réflexion à partir de Descartes et Merleau-Ponty*, in *ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT VOL. 62/2017 (SUPPLEMENT)*, pp. 109-124.

FUCHS T., *Body Memory and the Unconscious*, in LOHMAR D., BRUDZINSKA J., *Phaenomenologica Founding Psychoanalysis Phenomenologically*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2011.

GAMBAZZI P., *Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *aut aut*,

n. 232-233, 1989, pp. 105-129.

- *L'oeil et son inconscient: Monde, sujet et pensée chez le dernier Merleau-Ponty*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 471-483.
- *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999.

GENIUSAS S., *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2012.

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

GHILARDI M., *Tra fenomenologia e neurologia: Merleau-Ponty, Goldstein, Sacks*, in *Chiasmi International*, 14, 2012, pp. 137-155.

GILSON É. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1930.

GOLDSCHMIDT V., *Le vide pythagoricien et le nombre chez Bergson*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 159, 1969, pp. 259-266.

- *Questions platoniciennes*, Vrin, Paris, 1970.

GRANEL G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Gallimard, Paris, 1968.

- *Traditionis traditio*, Gallimard, Paris, 1972.

GRAPPE A., GUYOT R., *M. Pradines ou l'épopée de la raison. Recueil d'articles sur l'homme et l'oeuvre, publié pour le centenaire de la naissance de Pradines*, Ophrys, Paris, 1971.

GRAPPE J., *La genèse réciproque. Introduction à la psychologie de Pradines*, PUF,

Paris, 1949.

GUENDOUZ C., *La philosophie de la sensation de Maurice Pradines. Espace et genèse de l'esprit*, OLMS, Hildesheim - Zürich - New York, 2003.

- *La philosophie de la perception de Maurice Pradines. Héritage et critique de Bergson*, in *Phainomenon*, 10, 2005, pp. 39-45.

GUIGOT A., *Sartre: Liberté et Histoire*, Vrin, Paris, 2007.

GUITTON J., *Regards sur la pensée française. 1870-1940. Leçons de captivité*, Beauchesne, Paris, 1968.

GURWITSCH A., *The collected works of Aron Gurwitsch (1901-1973), Volume I: Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2010.

- *The collected works of Aron Gurwitsch (1901-1973), Volume II: Studies in Phenomenology and Psychology*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2010.
- *The collected works of Aron Gurwitsch (1901-1973), Volume III: The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2010.
- *Gelb-Goldstein's Concept of «Concrete» and «Categorical» Attitude and the Phenomenology of Ideation*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 10, 2, 1949, pp. 172-196.
- *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, Vrin, Paris, 2002.

GUYOT R., *La loi du rapport inverse de l'affection et de la représentation (Biran - Hamilton - Pradines)*, in *L'enseignement philosophique*, 6, juillet-août, 1988, pp. 13-28.

- *Vie et philosophie de M. Pradines*, La pensée universelle, Paris, 1992.

HENRY M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 2011.

HEIDSIECK F., *Henri Bergson et la notion d'espace*, PUF, Paris, 1961.

- *Maurice Merleau-Ponty et la question de la nature*, in *La nature. Actes du XXVe Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, 18, 1996, pp. 621-627.
- *L'ontologie de Merleau-Ponty*, L'Harmattan, Paris, 2012.

HILT A., *Freedom as the Experience of Nature: Schelling and Merleau-Ponty on the Open Space in Nature*, in WIRTH J.M., *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, SUNY PRESS , Albany, 2013, pp. 189-209.

HIROSE K., *L'institution de l'oeuvre chez Merleau-Ponty*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 153-167.

- *L'institution spatio-temporelle du corps chez Merleau-Ponty*, intervento al Colloque international "Merleau-Ponty: l'espace et le temps", 2008.

IHARA K., *On Merleau-Ponty's "Turn"*, in MATSUBA S., TYMIENIECKA A-T. (eds), *Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective, Analecta Husserliana*, Vol. LVIII, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 1998, pp. 85-96.

ITO Y., *Depth and Infinity in Merleau-Ponty*, in MATSUBA S., TYMIENIECKA A-T. (eds), *Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective, Analecta Husserliana*, Vol. LVIII, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, , 1998, pp. 65-82.

KAGANOI S., *Merleau-Ponty and Saussure: On the Turning Point of Merleau-Ponty's Thinking*, in MATSUBA S., TYMIENIECKA A-T. (eds), *Immersing in the Concrete*.

Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective, Analecta Husserliana, Vol. LVIII, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York , 1998, pp. 151-172.

KIRCHMAYR R., *Merleau-Ponty. Una sintesi*, Marinotti, Milano, 2008.

KUBO S., *Empiètement Intentionnel: A Study on Merleau-Ponty's Thinking in the 1950's*, in MATSUBA S., TYMIENIECKA A-T. (eds), *Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective, Analecta Husserliana*, Vol. LVIII, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, , 1998, pp.115-131.

INSTITUT ALAIN, *Lagneau lecteur de Maine de Biran. Comptes rendus des séminaires Lagneau de l'année 1995-1996, dirigés par Emmanuel Blondel, à la Menuiserie de l'Institut Alain, Les Press de l'A.N.R.T.*, Paris, 2000.

INVITTO G., *Merleau-Ponty et Machiavel*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Recherches sur la philosophie et le langage, 15, 1993, pp. 169-181.

- *Merleau-Ponty par lui-même. Une pratica filosofica della narrazione di sé* , Mimesis, Milano-Udine, 2010.

JALLEY É., *Wallon lecteur de Freud et Piaget*, Éditions sociales, Paris, 1981.

JANICAUD D., *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1969.

- *Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling*, in *Les Études philosophiques*, 4, octobre-décembre 1984, pp. 451-466.
- *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris, 2009.

JEAN G., *Force et temps. Essai sur le "vitalisme phénoménologique de Michel Henry*, Hermann, Paris, 2015;

JUNG T.C., *Sensation in Merleau-Ponty and Husserl*, Beseto conference of philosophy, 2009.

KAKUNI T., “*Ineinander*” and *Vortex: On Merleau-Ponty’s Interpretation of Husserl*, in MATSUBA S., TYMIENIECKA A.-T. (eds), *Immersing in the Concrete Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective*, *Analecta Husserliana*, Vol. LVIII, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 1998, pp.7-28.

KAWASE T., *La simultanéité et la profondeur. L’évolution du concept de temps chez Merleau-Ponty*, in *Aesthetics*, 14, 2010.

KELKEL A.L., *Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger. De la phénoménologie à la “topologie de l’être”*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, *Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 183-205.

KENNINGTON R., *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*, Lexington Books, Lanham, 2004.

LACROIX H., *Pensée implicite et perception visuelle*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 48, 18, 1950, pp. 278-291.

LANDGREBE, L., *Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie*, in *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh, 1968, pp. 167-181.

LEFORT C., *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. Gallimard, Paris, 1978.

- *Body, Flesh*, in FLYNN B., FROMAN W.J., VALLIER R. (eds), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy*, SUNY PRESS, Albany, 2009.

LISCIANI PETRINI E., *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, 2002.

- *Attività/Passività*, in *Chiasmi International*, 1, Milano-Udine, 1999, pp.
- *Moduler "l'insaisissable dans l'immanence"*, in *Chiasmi International*, 3, Milano-Udine, 2001.
- *Per un "Dérèglement de Tous les Sens"*, *Chiasmi International*, 10, Milano-Udine, 2009.
- *La voix de personne*, in *Chiasmi International*, 11, Milano-Udine, 2009.

LINDBERG D.C., *Theories of Vision. From al-Kindi to Kepler*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981.

LOW D., *Merleau-Ponty and Transcendental Philosophy*, in *Philosophy Today*, Vol. 57, 3, 2013, pp. 279-294.

LYMER J., *Merleau-Ponty and the affective maternal-foetal relation*, in *Parrhesia*, n. 13, 2011, pp. 126-43.

MANCA D., *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, ETS, Firenze, 2016.

MADISON G.B., *The phenomenology of Merleau-Ponty*, Ohio University Press, Athens, 1981.

- *Du corps à la chair: Maurice Merleau-Ponty*, in TYMIENIECKA A.-T. (ed), *Analecta Husserliana*, vol. XXI, *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht, 1986, pp. 167-188.

MAGRÌ E., *L'auto-riferimento del corpo vivo Sull'abitudine in Hegel e Merleau-Ponty*, in MAGRÌ E., MANCA D. (ed.), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, ETS, Pisa, 2015, pp. 81-100.

MALAGUTI I., *Maine de Biran lettore di Kant. La soggettività come effort*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 61, 4, 2006, pp. 53-61.

- *Pensare la vita. Saggio su Jacques Paliard*, Cleup, Padova, 2009.

MANCINI S., *L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty*, in BONOMI A., INVITTO G., (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia esistenza politica*, Guida Editori, Napoli, 1982, pp. 65-88.

- *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, Franco Angeli, Milano, 1996.
- *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano, 2001.
- *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty e Paci*, Mimesis, Milano, 2005.

MARIANI E., *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, ETS, Pisa, 2012.

MARIN C., *L'Œil et la main: la "métaphysique du toucher" dans la philosophie française, de Ravaisson à Derrida*, in *Les Études philosophiques*, 64, 1, 2003, pp. 99-112.

MARION J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes : analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris, 1991.

- *Sur l'ontologie grise de Descartes : science cartésienne et savoir aristotélicien dans les "Regulae"*, Vrin, Paris, 1993.
- *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris, 2013.

MASUDO K., *La dette symbolique de la Phénoménologie de la perception*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches*

sur la philosophie et le langage, 15, 1993, pp. 225-243.

MATHERNE S., *Kantian Themes in Merleau-Ponty's Theory of Perception*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 98 (2), 2016, pp. 193-230.

MATSUBA S., *L'ambiguïté de la liberté. La liberté, en particulier chez Leibniz, de Merleau-Ponty*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 245-259.

MAULL N.L., *Cartesian Optics and The Geometrization of Nature*, in *The Review of Metaphysics*, Vol. 32, n.2, 1978, pp. 253-273.

MAZIS G.A., *La Chair et L'Imaginaire: The Developing Role of the Imagination in Merleau-Ponty's Philosophy*, in *Philosophy Today*, 1988, pp. 30-42.

- *Chaos Theory and Merleau-Ponty's Ontology: Beyond the Dead Father's Paralysis toward a Dynamic and Fragile Materiality*, in OLKOWSKI D., MORLEY J. (eds), *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*, Sunypress, New York, 1999, pp. 219-241.
- *Merleau-Ponty's Concept of Nature: Passage, the Oneiric and Interanimality*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 223-247.

MAZZÚ A., *Syntaxe motrice et stylistique corporelle. Réflexions à propos du schématisme corporel chez le premier Merleau-Ponty*, in *Revue Philosophique de Louvain*, Année 2001, 99-1, pp. 46-72.

MCGRATH S.J., *Is Schelling's Nature-Philosophy Freudian?*, in *Analecta Hermeneutica*, vol. 3, 2011, pp. 1-20.

MC MAHON L., *The Phantom Organic: Merleau-Ponty and the "Psychoanalysis of Nature"*, in *Chiasmi International*, 16, 2014, pp. 275-290.

MELANDRI E., *L'inconscio e la dialettica*, Quodlibet, Macerata, 2018.

MILLET L., *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, PUF, Paris, 1959.

MORAVIA S., *Un limpido enigma. Il pensiero, gli estremi, l'“oltre” in Merleau-Ponty*, in BONOMI A., INVITTO G., (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia esistenza politica*, Guida Editori, Napoli, 1982, pp. 219-224.

MORLEY J., *The Text of the Real. Merleau-Ponty on Imagination and Psychopathology*, in MORLEY J., PHILLIPS J. (eds), *Imagination and Its Pathologies*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2003, pp. 93-108.

MUSUBU O., *Psychoanalysis and Ontology: Lacan, Heidegger and Merleau-Ponty*, in MATSUBA S., TYMIENIECKA A-T. (eds), *Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective*, *Analecta Husserliana*, Vol. LVIII, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 1998, pp. 201-217.

NAGATAKI S., *Husserl and Merleau-Ponty: The Conception of the World*, in MATSUBA S., TYMIENIECKA A-T. (eds), *Immersing in the Concrete Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective*, *Analecta Husserliana*, Vol. LVIII, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 1998, pp.29-45.

NUSSBAUM M.C., OKSENBERG RORTY A., (a cura di), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon, 1999.

NUZZO A., *Transcendental Philosophy and the Challenge of the Human Body: Merleau-Ponty and Kant*, in *Paradigmi*, Fascicolo 1, Franco Angeli, Milano, 2012, p. 157-171.

- *Finding the Body's Place in Nature: Merleau-Ponty on Schelling's*

“*Phenomenology of Pre-Reflective Being*”, in WIRTH J.M., *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, SUNY PRESS, Albany, 2013, pp. 211-224.

- *Merleau-Ponty and Classical German Philosophy: Transcendental Philosophy after Kant*, in *Chiasmi International*, 16, 2014, pp. 151-166.

OLKOWSKI D., *A Psychoanalysis of Nature?*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 185-205.

O'NEILL J., *The specular body: Merleau-ponty and Lacan on Infant Self and Other.*, in *Synthese* 66, 2, 1986, pp. 201 - 217.

ONG-VAN-CUNG K.-S., *Faut-il encore critiquer la représentation? Le statut des espèces intentionnelles chez Descartes, Ockham et Merleau-Ponty*, in *Archives de Philosophie*, Vol. 60, 4, oct-déc 1997, pp. 551-574.

PAGNI E., *Corpo Vivente Mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*, Firenze University Press, Firenze, 2012.

PANIS D., *Ravaisson et Schelling*, in *Les Études philosophiques*, 3, juillet-septembre 1988, pp. 395-413.

PEILLON V., *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Grasset, Paris, 1994.

- *L'épaisseur du Cogito. Trois études sur la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Le bord de l'eau, Latresne, 2004.

PETRINI G., *Teoria della coscienza e fondazione del sapere. Un confronto tra la Wissenschaftslehre di J.G. Fichte e La science de l'homme di Maine de Biran*, tesi di dottorato.

PETTIGREW D., RAFFOUL F., *Disseminating Lacan*, SUNY PRESS, Albany, 1996.

PINOTTI A., *Stile e tipica corporea*, in *Leitmotiv*, 3, 2003, pp. 113-121.

POGGI S., *I sistemi dell'esperienza*, Il Mulino, Bologna, 1977.

- *Herbart, Mach, Ehrenfels*, in POGGI S. (a cura di), *Gestalt Psychology: its Origins, Foundations and Influence. An International Workshop*. Firenze 13-17 novembre 1989, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1994, pp. 3-19.

PRANDONI A., *Il sensibile dimensionale. Essenza grezza e recersibilità istituyente nella riflessione ontologica merleau-pontiana*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 451-470.

PRIAROLO M., *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, ETS, Firenze, 2004.

RAMETTA G., *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in RAMETTA G. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale I. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLEUP, Padova, 2008.

RICHIER C., *Ricoeur en "contrepartie" de Merleau-Ponty: un prolongement philosophique?* in *Philosophie*, 132, janvier, Minuit, Paris, 2017.pp.

RICHIR M., *La défenestration*, in *L'Arc*, 46, 1971, pp. 31-42.

- *Essences et "intuition" des essences chez le dernier Merleau-Ponty*, in *Id.*, *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Tome 1, Millon, Grenoble, 1987, pp. 65-103.
- *Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, in *Les cahiers de Philosophie*, 7, 1989, pp. 155-187.

- *Le sensible dans le rêve*, in BARBARAS R. (a cura di), *Notes de cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, PUF, Paris, 1998, pp. 239-254.
- *Le sens de la phénoménologie dans « le Visible et l'Invisible »*, *Esprit* n° 6, 1982, pp. 124 -145.
- *Phantasia, imagination et image chez Husserl*, in *Voir (barré)* n° 17, Nov. 1998, pp. 4-11.

ROCCA E., *L'essere e il giallo. Intorno a Merleau-Ponty*, Pratiche Editrice, Parma, 1993.

ROBINET A., *Merleau-Ponty et l'histoire de la philosophie*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 323-337.

RODRIGO P., *A la frontière du désir: la dimension de la libido chez Merleau-Ponty*, in *Les Cahiers Chiasmi International*, 1, Mimesis, Milano, 2003, pp. 99-116.

ROY-DESROSIERS, S., *La révélation de M. Merleau-Ponty et F.H. Jacobi contre l'intellectualisme kantien*, in *Chiasmi International*, 14, 2012, pp. 401-413.

SACCONAGHI R., *Intrascendibilità dell'esperienza e atteggiamento naturale in Merleau-Ponty*, in *ACME Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano LXIV III settembre-dicembre 2011*, pp. 165-182.

- *La riscrittura del trascendentale. Note sul concetto di «incarnazione» in Merleau-Ponty*, in *STUDIUM Sguardi filosofici e teologici*, settembre-ottobre, 2014, pp. 674-686.

SARETTA VERISSIMO D., *Position et critique de la fonction symbolique dans les premiers travaux de Merleau-Ponty*, in *Chiasmi International*, 13, 2011, pp. 459-479.

- *Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty: de la perception au problème du sensible*, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 8, 1, 2012, pp. . 499-518.

SCARSO D., *Intersoggettività e inconscio nei corsi di Merleau-Ponty alla Sorbona*, in *Chiasmi International*, 3, 2001, pp. 213-223.

SCHÄLLIBAUM U., *La possibilité de la réflexion philosophique*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 339-355.

SEMERARI G., *Il fenomenologismo di Merleau-Ponty*, in BONOMI A., INVITTO G., (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia esistenza politica*, Guida Editori, Napoli, 1982, pp. 225-227.

- *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea*, Guerini e Associati, Milano, 2016.

SINGER L., *Merleau-ponty on the concept of style*, in *Man and World*, 14, 2, 1981, pp. 153-163.

SHIMIZU M., *La genèse de la peinture et/ou la constitution du monde esthétique*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 357-369.

SLATMAN J., *The Psychoanalysis of Nature and the Nature of Expression*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 207-222.

- *L'impensé de Descartes: Lecture des notes de cours sur L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, in *Chiasmi International*, 3, 2001, pp. 295-308.
- *L'invisible dans le visible. Vers une phénoménologie de l'eikôn*, in *Les Cahiers Chiasmi International*, 1, Mimesis, Milano, 2003, pp. 231-247.

- *The sense of life: Husserl and Merleau-Ponty on touching and being touched*, in *Chiasmi International*, 7, 2005, pp. 305-324.
- *Phenomenology of the Icon*, in FLYNN B., FROMAN W.J., VALLIER R. (eds), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy*, SUNY PRESS, Albany, 2009, pp. 197-219.

SPINICCI P., *La visione e il linguaggio. Considerazioni sull'applicabilità del modello linguistico all'esperienza*, Guerini Studio, Milano, 1992.

SUGENO T., *The Fallacy of "Natural Signs"*, in MATSUBA S., TYMIENIECKA A-T. (eds), *Immersing in the Concrete Maurice. Merleau-Ponty in the Japanese Perspective, Analecta Husserliana*, Vol. LVIII, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, , 1998, pp. 97-113.

TILLIETTE X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, Paris, 1970.

- *Merleau-Ponty en route vers l'être*, in SAUZEAU BOETTI A.M. (a cura di), *La prosa del mondo. Omaggio a Maurice Merleau-Ponty, atti del convegno svoltosi nei giorni 21-23 aprile 1988*, Edizioni Quattro Venti, Urbino 1990.
- *La démarche ontologique de Merleau-Ponty*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 371-387.
- *Une philosophie en deux*, in COURTINE J.-F., MARQUET J.-F., *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Vrin, Paris, 1994, pp. 71-86.

THEAU J., *La philosophie française dans la première moitié du XXe siècle*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1977.

TOADVINE T., *Nature and Negation: Merleau-Ponty's Reading of Bergson*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 107-118.

- *Chiasm and Chiaroscuro: The Logic of the Epochê*, in *Chiasmi International*, 3,

2001, pp. 225-241.

- *Merleau-Ponty's Reading of Husserl. A Chronological Overview*, in LESTER E., TOADVINE T. (eds), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 227-286.

TSAKIRI V., *Eternal Times: Schelling on Creation, Contemporaneity, and the Unconscious*, in WIRTH J.M., *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, SUNY PRESS, Albany, 2013, pp. 101-115.

TYMIENIECKA A-T., *Le Monde ou Bien la Vie? Quelques Remarques Critiques au Sujet de la Priorité Dans L'Institution du Sens Dans la Dernière Pensée de M. Merleau-Ponty*, in MATSUBA S., TYMIENIECKA A-T. (eds), *Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective, Analecta Husserliana*, Vol. LVIII, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 1998, pp. 235-242.

TUPPINI T. , *Merleau-Ponty e Nancy sul senso*, in *Chiasmi International*, 11, 2009, pp. 81-97.

VALLIER R., *Être sauvage and the Barbarian Principle. Merleau-Ponty's Reading of Schelling*, in WIRTH J.M., *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, SUNY PRESS, Albany, 2013, pp. 121-148.

VAN BREDA H.L., *Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain*, in *Revue de métaphysique et de morale*, LXII, n. 4, ott-dic. 1962, pp. 410-430.

VANZAGO L., *La natura secondo Merleau-Ponty: processualità, indeterminazione, negatività*, in LANFREDINI R. (a cura di), *Divenire di Merleau-Ponty*, Guerini e associati, Milano, 2011.

- *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma, 2012.

- *Passivity and Time. On Merleau-Ponty's Lectures on Passivity*, in *Epekeina*, 1, 2012, pp. 127-141.
- *La psicoanalisi ontologica di M. Merleau-Ponty*, in *Rivista di psicoanalisi*, LX, 2, 2014, pp. 455-468.
- *La negatività naturale nell'ontologia di Merleau-Ponty*, in LANFREDINI R., VITALE S. (a cura di), *Pensare in ultimo. Merleau-Ponty dopo Merleau-Ponty*, Moretti&Vitali, Bergamo, 2015, pp. 69-81.
- *Raw Being and the Darkness of Nature. On Merleau-Ponty's Appropriation of Schelling*, in *Chiasmi International*, 16, 2015, pp. 239-252.
- *The Problem of Nature Between Philosophy and Science. Merleau-Ponty's Phenomenological Ontology and its Epistemological Implications*, in *Discipline Filosofiche* XXIV, 2, 2015, pp. 22-44.
- *Voyance: On Merleau-Ponty's Processual Conception of Vision*, in *Phenomenology and the Metaphysics of Sight*, 2015, pp. 121–141.
- *Metamorfosi. La questione dell'espressione nella filosofia di Merleau-Ponty*, in *Lebenswelt*, 9, 2016, pp. 31-47.

VAYSSE J.M., *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1999.

VÉDRINE H., *Les grands conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, Librairie générale française, Paris, 1990.

VETÖ M., *L'eidétique de l'espace chez Merleau-Ponty*, in *Archives de Philosophie*, 2008/3 (Tome 71), pp. 407-438.

VIDAL A.-M., *La fibre poétique de la pensée de Merleau-Ponty*, in HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 389-413.

VILLELA-PETIT M., *Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet*, in

HEIDSIECK F. (a cura di), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, 1993, pp. 415-447.

VINCENTI D., *La spontaneità malata. Follia e patologia nella filosofia di Félix Ravaisson*, in *Itinera*, 10, 2015, pp. 80-97.

VITALI S. *Memorie di specchio. Merleau-Ponty e l'inconscio ottico della "psiche"*, Clinamen, Firenze, 2010.

WATSON S.H., *Reading the Barbarous Source: Merleau-Ponty's Structural History and Schelling*, in WIRTH J.M., *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, SUNY PRESS, Albany, 2013, pp. 241-272.

WINTHERBOURNE A., *The Ideal and the Real. Kant's Theory of Space, Time, and Mathematical Construction*, Arima, Suffolk, 2007.

WIRTH J. M., *The Art of Nature: On the Agony of the Will in Schelling and Merleau-Ponty*, in WIRTH J.M., *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, SUNY PRESS, Albany, 2013, pp. 321-340.

ZAMBONI C., *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, in *aut aut*, 232-233, *Merleau-Ponty. Figure della nuova ontologia*, 1989, pp. 17-42.

ZIELINSKI A., *Les modes de la transcendance dans Le visible et l'invisible: de l'indétermination au désir*, in *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 415-431.

