

Merleau-Ponty: ritornare alla percezione

a cura di Paolo Amodio e Alessandra Scotti

Federico II University Press



fedOA Press



Merleau-Ponty: ritornare alla percezione

a cura di Paolo Amodio e Alessandra Scotti

Federico II University Press



fedOA Press

Merleau-Ponty: ritornare alla percezione / a cura di Paolo Amodio e Alessandra Scotti. – Napoli : FedOAPress, 2022. – 181 p. ; 21 cm.

Accesso alla versione elettronica:

<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-165-9

DOI: 10.6093/978-88-6887-165-9

© 2022 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”

Piazza Bellini 59-60

80138 Napoli, Italy

<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Prima edizione: dicembre 2022

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza

Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Maurice Merleau-Ponty tra antropologia e geografia umana 7

CORPO: LIMITI, ESPRESSIONI, LINGUAGGI

Chiara Palermo, *“Riparare” la storia. Merleau-Ponty e Kader Attia* 19

Alex Peltier, *L'évidence sensorimotrice: généalogie de l'acte pensant* 35

SPAZIO: DALL'HABITAT AL «MONDO-AMBIENTE»

Prisca Amoroso, *Dall'installazione alle ultra choses. Una prospettiva anti-relativistica* 55

Andrea Pace Giannotta, *Le qualità della percezione in Merleau-Ponty: oltre l'alternativa internalismo-esternalismo* 69

Gael Caignard, *“La trappola dell'evento”: Merleau-Ponty tra percezione, storia e politica* 85

SOGGETTIVITÀ E INTERSOGGETTIVITÀ: DALLA PERCEZIONE ALL'AZIONE

Salvatore Prinzi, *Diritto all'avvenire e giudizio sul presente. Merleau-Ponty, la guerra e il superamento del pensiero binario* 103

Luca Vanzago, *Sentire. Elementi di una concezione processuale dell'esperienza nella Fenomenologia della percezione* 123

DIRE «PERCEZIONE» OGGI:
L'EREDITÀ DEL PENSIERO MERLEAU-PONTIANO

Alessandra Scotti, <i>Ontologia sensibile</i>	145
Rodolphe Olcèse, <i>Perception et étoffe du monde selon Louis Lavelle</i>	161
Nota sugli autori	179

Maurice Merleau-Ponty
tra antropologia e geografia umana

Cervello: quella cosa con cui pensiamo di pensare.

Ambrose Bierce

Il corpo è un'uniforme! Il corpo è milizia armata! Il corpo è azione violenta! Il corpo è rivendicazione di potere! Il corpo è in guerra! Il corpo s'afferma come soggetto! Il corpo è un fine e non un mezzo! Il corpo significa! Comunica! Grida! Contesta! Sovverte!

Italo Calvino

In un passaggio delle interviste con Georges Charbonnier, Merleau-Ponty afferma: «d'ordinaire, ce qu'il le peintre éprouve, simplement, c'est l'insatisfaction de ce qu'il a fait. Il ne sait pas exactement ce qu'il veut faire, il sait seulement que ce qu'il a fait ne lui paraît pas encore ce qu'il voulait faire. Par exemple, Cézanne (on a souvent cité ce cas) à la fin de sa vie, disant "je travaille et je fais des progrès". Progrès vers quoi? Vers ce qui devait être, dans son esprit, la peinture de Cézanne et qui, à en juger par les dates, n'a jamais été réalisé, puisqu'il est mort peu de temps après»¹.

¹ M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Paris 2016, p. 64.

Il pittore – così come lo scrittore, l'artista, il filosofo, il ricercatore – non sa esattamente cosa vuole fare, sa soltanto che quello che ha fatto ancora non coincide con ciò che vorrebbe fare, o con ciò che voleva fare. Tale sentimento di insoddisfazione può essere declinato in un duplice senso: l'insoddisfazione di ciò che si è fatto perché non corrisponde a quello che si sarebbe desiderato fare e l'insoddisfazione flessa nel senso dell'incompletezza, quel sentimento che si prova quando dopo aver concluso qualcosa si pensa non solo che sarebbe potuto essere altrimenti, ma che non è abbastanza, che non ha affatto esaurito ciò che si aveva da dire al riguardo. Questa insoddisfazione permanente è forse il carattere precipuo dell'umano: la sua avversità, la sua nemesi. Il continuo farsi e disfarsi dell'esistenza. In altre parole, l'inconcepibilità della fine, ciò che fa sì che Ivan Il'č sappia che deve morire, eppure non ne è persuaso.

Qualche rigo più in là, nella medesima intervista, Merleau-Ponty specifica di non aver parlato di avversità *tout court*, ma dell'uomo e le avversità: «ce qui me paraît caractéristique de l'homme, ce n'est pas simplement d'être, de se sentir coupable, d'être constamment retenu en arrière par une espèce de matière pesante et sourde qui l'empêche de faire se qu'il veut. Ce qui me paraît caractéristique de l'homme, c'est que dans cette situation-là, il a quand même, il fait quand même des accomplissements. N'est-ce pas, Cézanne croyait qu'il avait raté sa peinture, mais nous autres, nous ne sommes pas de son avis. Et ce qu'il considérait comme les ratés de sa peinture, c'est pour nous la peinture de Cézanne»².

Nonostante questa materia sorda e pesante che ci rigetta costantemente all'indietro, nonostante le insoddisfazioni e i fallimenti, l'uomo riesce comunque a ottenere dei risultati, a fare dei progressi.

² Ivi, p. 67.

Forse «anche la lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo»³. Sulla scorta delle parole merleau-pontiane è possibile tratteggiare un'immagine della filosofia come compito non ultimato e non ultimabile, qualcosa che non può che ritornare a bussare, come il tentativo di tradurre in parole ciò che spesso appartiene all'ordine dell'inesprimibile⁴.

Con una simile postura filosofica si sono aperti i lavori del Convegno Internazionale «Ritornare alla percezione: 75 anni dopo *Fenomenologia della percezione*»⁵, da cui ha avuto origine questa raccolta di saggi, il cui scopo era quello di riportare l'attenzione sulla tematica della percezione 75 anni dopo la svolta operata da Merleau-Ponty nella sua opera maggiore. In quel testo, per la prima volta, la fenomenologia, sia come corrente di pensiero sia come metodo, scopriva, di fatto, la percezione, che è, in primo luogo, percezione corporea. Da allora la filosofia non ha smesso di interrogare il significato della percezione, non solo nei vari domini filosofici (nella teoria della conoscenza, nell'estetica e persino nella morale), ma anche, e sempre di più, in un'ottica multidisciplinare che lega il problema della percezione a questioni antropologiche e di geografia umana (il tema della situazionalità nello spazio), di psicologia cognitiva (lo schema corporeo e la percezione del mondo esterno), o di semiotica (la percezione come mezzo espressivo).

³ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, in *Opere*, Milano 2003, p. 319.

⁴ È lo stesso Merleau-Ponty ad affermare: «J'ai conçu la philosophie pas comme un drame, mais plutôt comme quelque chose d'assez apparentée à l'art. Comme une tentative d'expression rigoureuse de faire passer en mot ce qui d'ordinaire ne ce met pas en mot et ce qui, meme quelque fois, est considéré comme de l'ordre de l'inexprimable», *Entretiens avec Georges Charbonnier...* cit., p. 174.

⁵ «Ritornare alla percezione: 75 anni dopo *Fenomenologia della percezione*», Convegno Internazionale, Napoli 8-10 giugno 2022, organizzato da Alessandra Scotti con il contributo e il sostegno del Dipartimento degli Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II e dell'Università Italo-Francese.

L'obiettivo principale è stato quello di analizzare il modo in cui la percezione, una volta entrata nel discorso filosofico, abbia rimodulato le domande intorno allo statuto del corpo proprio, ai suoi limiti e alle sue possibilità di espressione, al situarsi nel mondo – giacché la situazionalità percettiva prescinde da una qualsiasi cartografia – all'incontro con l'altro – non abbiamo forse bisogno di una buona dose di alterità per percepire qualcosa? – e, infine, intorno alla funzionalità del dibattito sulla percezione in un mondo che è sempre più esposto all'immagine, spesso digitale, e alla rappresentazione.

Questo volume rappresenta dunque il naturale proseguimento di una riflessione collettiva attorno alla svolta percettiva operata da Merleau-Ponty, e su come quest'ultima accolga su di sé un rinnovato significato sociale, un nuovo valore epistemologico e culturale. *Che ne è della percezione oggi?* Per tentare di fornire una risposta abbiamo deciso di suddividere il volume in quattro sezioni che si vogliono aperte e dialogiche, proprio in virtù della natura polisemica e complessa del nostro oggetto di ricerca. L'obiettivo è di indagare tematiche tra loro interconnesse e interagenti in una prospettiva che speriamo feconda e innovativa.

La prima parte di questa raccolta interroga la percezione attraverso il prisma del corpo, il suo linguaggio e i suoi limiti. Se da un lato il corpo rappresenta il primo ostacolo inaggrabile, è vero anche che solo attraverso un corpo può darsi percezione. L'interrogazione del limite corporale diviene allora strumento conoscitivo dell'essere nel mondo. Il corpo come soglia dell'esperienza che articola e misura i gradi della percezione, a partire da un grado zero della percezione, da un limite impercettibile costituito dall'opacità del corpo stesso. Tuttavia, interrogarsi sul corpo significa anche mostrare la percezione nella sua dimensione paradossale, nelle sue alterazioni, disfunzioni, mancanze. Il limite corporale come possibilità, ma anche come vincolo e interdizione.

Il saggio di Chiara Palermo, che apre questa sezione, riflette infatti attorno al concetto di “ferita”, mostrando le risonanze tra la filosofia merleau-pontiana e alcuni elementi del progetto artistico di Kader Attia, riferendosi in particolare alla sua opera *Riflettere la memoria* del 2016. Nel film documentario, Attia, partendo dalla sindrome dell’arto fantasma – che, com’è noto, occupa diverse pagine di *Fenomenologia della percezione* – affronta il tema della memoria e della sua capacità di riparare le fratture della storia. Il video denuncia, attraverso la metafora di questa memoria problematica, i rapporti impensati tra Occidente e paesi “extra-occidentali”, le amnesie e i fantasmi presenti nella narrazione di questi rapporti. Il corpo che ha memoria, seppure accidentata, fantasmatica e dolorosa, diviene allora modello, struttura capace di rappresentare un mondo.

Alex Peltier reinterpreta nel suo contributo la questione della percezione corporea in Merleau-Ponty fornendo una genealogia del concetto di sensomotricità. Il circuito sensomotorio è una corrente di esistenza, è l’evidenza funzionale dell’unione ontologica di percezione e azione. Questo sentire però non è solo il territorio di una dialettica intima, bensì luogo emergenziale in cui la situazione percettiva schiude un sentire ecumenico.

La seconda sezione del volume s’innerva attorno alla percezione fra interno ed esterno, declinando la problematica dello spazio e della spazialità, dall’habitat al «mondo-ambiente». Sin dalle sue prime opere fino a *Il visibile e l’invisibile*, Merleau-Ponty tenta di elaborare un concetto di spazialità primordiale proprio attraverso l’analisi della percezione quale prima testimonianza del nostro stare al mondo. Le sue riflessioni sulla spazialità del corpo proprio, sull’aver luogo, annunciano l’antioriorità di questo tipo di spazialità rispetto al carattere proiettivo della rappresentazione. Lo spazio percettivo non è né universale né omogeneo: a ogni flessione dello sguardo confermiamo o neghiamo le norme percettive del nostro modo di vedere il mondo.

La disposizione di cose nello spazio non è mai ingenua, ma ogni volta ridisegna i confini del nostro abitare.

In tal senso, il contributo di Prisca Amoroso prende avvio dal concetto di *installazione* – che trova larga tematizzazione nel lavoro di Merleau-Ponty ed è legato a una specifica concezione di spazialità di situazione – per riferirsi a quella particolare relazione del vivente con il mondo circostante. Il soggetto vivente si installa all'interno di un campo fenomenologicamente inteso e in questa sua relazione con il mondo egli intrattiene una rapporto analogo a quella del bambino con le ultra cose (nozione che il filosofo incontra negli studi dello psicologo Henri Wallon). La Terra per l'uomo, al pari di una ultra cosa, resterà sempre all'orizzonte della percezione, senza essere mai posseduta o afferrata nella sua concettualizzazione.

Nel saggio di Andrea Pace Giannotta la filosofia merleau-pontiana è evocata come possibile terza via fra le proposte internaliste ed esternaliste rispetto allo statuto epistemologico e ontologico del contenuto fenomenico degli stati percettivi. Nella sua analisi fenomenologica, Merleau-Ponty non ricade in un realismo diretto e ingenuo, viceversa approda a una concezione del carattere fenomenico della percezione che si colloca al di là dell'alternativa internalismo-esternalismo. Sottolineando lo sviluppo genetico e processuale del darsi percettivo, il fenomenologo riconoscerebbe una dimensione qualitativa che precede la distinzione tra oggettività e soggettività, collocandosi alla base della loro genesi comune.

Il contributo di Gael Caignard ripensa invece il nesso tra funzione percettiva e riflessione sulla storia, dal punto di vista della visibilità dell'evento. Attraverso la nozione di “trappola dell'evento” (*piège de l'événement*), Caignard s'interroga sugli strumenti che il fenomenologo fornisce per pensare politicamente e filosoficamente la questione della visibilità dell'evento, utilizzando come casi studio alcuni eventi globali che caratterizzano la nostra condizione contem-

poranea: dall'11 settembre 2001, fino all'evento pandemico, passando per l'evento Antropocene. Ripensare, con gli arnesi concettuali merleau-pontiani, il mondo contemporaneo e i suoi eventi globali che manifestano una fragilità comune e condivisa, un'avversità che ancora si deve apprendere a vedere e a interpretare.

La terza parte del volume si propone un'analisi della percezione a partire dall'incontro con l'altro da sé. Intende dunque soffermarsi sugli aspetti etici ed etico-politici della filosofia merleau-pontiana, osservando lo slittamento dalla soggettività all'intersoggettività, dalla percezione all'azione. Se come ci insegna Hegel l'incontro con l'altro è sempre lotta delle autocoscienze per il riconoscimento, questa sezione non poteva che aprirsi con il contributo di Salvatore Prinzi. Il suo saggio prende le mosse dal problema 'guerra' e mostra come questo taglio teoretico dell'opera di Merleau-Ponty consenta di ritrovare la fondamentale unità fra la sua ontologia e la sua politica, nonché di comprendere le profonde implicazioni della sua nozione di istituzione in quanto progetto di riconoscimento e gestione del conflitto. Infine, di applicare originalmente l'epoché fenomenologica, riuscendo, anche sul terreno politico, a superare i dualismi e a contestare la costruzione di due campi opposti, disinnescando quel meccanismo "da una parte o dall'altra" che la guerra sempre sottende.

Il saggio di Luca Vanzago inizia con il notare una dimensione verbale della sensibilità – il sentire appunto – per avvalorare una teoria processuale dell'esperienza. La tesi principale è che già in *Fenomenologia della percezione* si annunci un tema cui Merleau-Ponty avrebbe ripetutamente lavorato fino all'ultimo, ossia quello della concezione ontologica della natura come non-istituito e, al tempo stesso, come processualità istituyente.

La quarta e ultima sezione, infine, si domanda cosa voglia dire percezione oggi, riservando una particolare attenzione alla dimensione storico-genealogica: non si tratta solo di analizzare quanto e

come l'eredità merleau-pontiana sia pesata, e pesi, nel dibattito contemporaneo sulla percezione, ma, innanzitutto e perlopiù, di provare a tracciare i contorni di un processo che muta profondamente il paradigma dell'umano e del suo stare al mondo.

Il testo di Alessandra Scotti parte dalle analisi merleau-pontiane per arrivare a tematizzare una possibile ontologia sensibile. Parafrasando Merleau-Ponty, si potrebbe parlare di un primato del sensibile sulla sensazione e del percolato sulla percezione. Non si tratta di un semplice rovesciamento dialettico: ciò equivarrebbe a liberare la nozione di sensibilità da ogni presupposto antropologico, da un soggetto che si cela dietro la sensibilità, da ogni forma di introspezione antropologica. Delineare un'ontologia sensibile che provi a ripensare il rapporto fra soggetto e mondo riconoscendo una qualche forma di agentività della natura. In altre parole, in continuità con il proposito merleau-pontiano, superare il dualismo soggetto/oggetto attraverso un allargamento della nozione stessa di soggettività.

Infine, si può "ereditare" anche se si è contemporanei. Sembra il caso di Louis Lavelle e del suo interessamento al tema della percezione messo ben in luce nel contributo di Rodolphe Olcèse. Concepita alla stregua della creazione artistica, la percezione prende possesso della realtà, ma un possesso, per così dire, disinteressato. Nel suo compiersi, la percezione si manifesta come il luogo in cui si incrociano e si incontrano intimamente il nostro essere creati e il nostro essere creatori, essa vive nel luccichio dell'assoluto presente ed è costantemente tesa a oltrepassare sé stessa.

* * *

Prima di lasciare spazio alle diverse indagini sul ritornare alla percezione portate avanti in questo volume, desideriamo ringraziare il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di

Napoli Federico II per aver ospitato i lavori del convegno e l'Università Italo-Francese per averci assegnato il prestigioso riconoscimento del Label Scientifique. Esprimiamo inoltre tutto il nostro riconoscimento per i moderatori e i presidenti di sessione, che hanno animato le giornate del convegno. Infine, vorremmo ringraziare calorosamente tutti gli autori che hanno contribuito con le loro riflessioni a questo volume, con la speranza che possa dare vita a nuovi interrogativi e nuove ricerche.

Napoli, dicembre 2022
Paolo Amodio, Alessandra Scotti

CORPO: LIMITI, ESPRESSIONI, LINGUAGGI

Chiara Palermo

*“Riparare” la storia. Merleau-Ponty e Kader Attia**

Come tutto sarebbe più limpido nella nostra filosofia se potessimo esorcizzare questi spettri, farne delle illusioni o delle percezioni senza oggetto, al margine di un mondo senza equivoci!¹

Con queste parole tratte dall'*L'occhio e lo spirito*, Merleau-Ponty evidenzia il contrasto forte che separa il suo approccio filosofico fenomenologico, da una filosofia cartesiana troppo determinata, secondo l'autore, a ridurre gli spettri e gli equivoci, a classificare troppo rapidamente come semplice illusione o vana metafora quello che esce dall'ambito della nostra conoscenza «chiara». In questo intervento vorrei proporre una risonanza tra il progetto filosofico merleau-pontiano e alcuni elementi del progetto artistico di Kader Attia, in particolare della sua opera *Riflettere la memoria* del 2016².

Nel video si sviluppa una riflessione sulla nozione di riparazione associando la riparazione al processo di guarigione e riferendosi all'arto fantasma, una denominazione che designa il caso clinico particolare secondo il quale la perdita di un arto, consecutiva ad un'amputazione, non altera la sensazione di dolore di quest'ultimo. Il

* Desidero ringraziare Alessandra Scotti per l'invito a rielaborare questo testo, Rossella Morgante per la sua rilettura preziosa e gli scambi fecondi che nutrono il mio lavoro. Questo testo persegue alcune ricerche sul lavoro di Kader Attia presentate in C. Palermo “Le corps comme paradigme”, in *Les racines poussent aussi dans le beton*, MacVal 2018, pp. 320-331.

¹ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, Milano 1989, p. 29.

² *Réflechir la mémoire*, vidéo, Hd, son, 45'56”, 2016.

video denuncia, attraverso la metafora di questa memoria problematica, i rapporti impensati tra Occidente ed paesi “extra-occidentali” e le “amnesie” “i fantasmi” presenti nella narrazione della storia di questi rapporti. A tal fine, il video propone il paradigma della corporeità come essenziale per scoprire in una nuova luce il problema della storia, che è una questione centrale nel lavoro dell’artista. Questa metafora del corpo per pensare la storia, diviene infatti paradigma nel pensiero dell’artista e non è presente esclusivamente in questo lavoro. Il riferimento al corpo, – preso in considerazione come modello, struttura capace di rappresentare un mondo – attraversa, in una coerente continuità, l’intera produzione di Kader Attia.

Nel presente lavoro, un primo momento evocherà diverse opere di Kader Attia per indagare la costanza di questo riferimento al corpo nell’artista lettore di Merleau-Ponty³. In un secondo momento, attraverso Merleau-Ponty, si tratterà di comprendere come i nostri gesti e le nostre emozioni acquisiscano una dimensione sociale e politica che integra nuovi mezzi di espressione, perseguendo un enigma essenziale, quello della percezione e del corpo vissuto. Rileggere Merleau-Ponty in relazione a Kader Attia e in particolare *Fenomenologia della percezione* del 1945, permette di uscire dal campo critico che convoca questo autore nelle questioni epistemologiche legate alla percezione. L’artista ci offre l’opportunità di evidenziare altre questioni oggi, di stringente attualità, in particolare quella di ripensare con questo testo la nostra riconfigurazione geopolitica e l’uso critico che possiamo praticare della nozione di memoria.

³ Diverse interviste con l’artista testimoniano dei suoi studi in filosofia e delle sue letture di Merleau-Ponty, e del testo *Fenomenologia della percezione*, in particolare citiamo la nostra conversazione dell’11 febbraio del 2018 che ha fornito ispirazione a questo lavoro.

1. *Guardare la ferita*

Le opere più celebri di Kader Attia utilizzano oggetti ready-made riparati, (specchi, pezzi di legno di un antica trave, utensili invecchiati) portati nel contesto museale con una certa enigmaticità, quella di un parallelo tra la fessura e la lacerazione di questi oggetti che resta sempre esposta, e la ferita di un corpo, il suo trauma, che l'artista cerca di mostrare in vari lavori in cui il tema costante resta quello della riparazione e della sua visibilità.

Per Kader Attia, l'arte riveste una dimensione terapeutica, cruciale nel processo di ricostruzione di una memoria collettiva ferita: «mi piace l'idea che l'arte possa essere una terapia per l'artista e lo spettatore⁴» dichiara l'artista.

Nell'installazione coronata dal premio Marcel Duchamp nel 2016, *Repair*, viene proposta una giustapposizione di visi deformati dalla Prima guerra mondiale e oggetti africani restaurati, cercando di far dialogare i ricordi della guerra e quelli della colonizzazione. Attia propone un parallelo tra la visione africana della ferita nel rito della scarificazione⁵ e la visione occidentale della deformazione, dove vige l'obbligazione a negare e nascondere la trasformazione violenta del volto lacerato dalla guerra. Simbolo dell'accesso a una nuova identità in Africa, in occidente invece, la ferita nuoce all'ideale di perfezione rivendicato dalla cultura occidentale. La chirurgia estetica fa progressi immensi per nascondere le ferite della Prima guerra mondiale e, in questa installazione, l'artista produce sculture in legno che ritraggono le deformazioni della guerra, partendo dagli

⁴ Intervista rilasciata per France Culture, *Radio France* 22 novembre 2018.

⁵ La scarificazione è una deformazione cutanea a scopi decorativi e protettivi. In questa cerimonia il dolore ha un ruolo centrale e viene esposto con la ferita cutanea e la deformazione che ne risulta.

archivi storici consultati a Berlino. Nel dialogo tra queste due culture il passato comune di sofferenza trova “una nuova pelle” dove si possono leggere in maniera diversa le relazioni e le identità dei paesi convocati a questo dialogo.

Un solo ordine rimane possibile nella visione dell'artista: quello delle risonanze che appaiono sotto la bacchetta di un maestro di cerimonie che invita al rito del ricordo; ci vengono presentati echi tra le cose, tra eventi dimenticati che riaffiorano. In questa prospettiva, fatti molto diversi possono essere percepiti come formanti lo stesso corpo. La loro risonanza, improvvisamente riattivata, disegna il paradosso della storia segnata dal suo andirivieni di eventi.

In altre installazioni, siamo in presenza di narrazioni provenienti da comunità diverse, culture e convenzioni diverse, festività concordate diverse. Da un lato, ci troviamo di fronte le società che rappresentano il tempo nella ciclicità e con i riti richiamano la nozione del passaggio permanente delle cose. Dall'altro, si propongono società che alimentano la loro illusione di progresso, rappresentando il tempo in una linearità prevedibile. Queste società sono invitate a danzare con un passo comune dall'artista e proprio in questo risiede il suo progetto non solo artistico, ma anche antropologico: esse possono celebrare il loro passo comune solo nel ricordo di una comune sofferenza. Il progetto dell'artista è quello di pensare la condizione umana in quanto tale, attraverso questo dolore, che chiede di essere visto, accompagnato dalla questione cruciale della riparazione, come della riappropriazione. Seguire questo movimento di riparazione, imitarlo, presentarlo, anticiparlo, è l'essenza della condizione umana e del suo caos. Come sottolinea Philippe Dagen, Kader Attia è un artista-antropologo, impegnato nella necessaria impresa di comprendere l'uomo e il nostro mondo. Egli «sfrutta tutti i mezzi visivi, diverse

fonti prende tutte le fonti di informazione, avanza ipotesi, ricorda fatti sconosciuti»⁶.

La nozione di riparazione ha una forza critica che si esercita sulle illusioni della nostra modernità. Si oppone ai principi secondo i quali le cosiddette società avanzate propongono il paradigma della perfezionabilità. Il più delle volte, nelle regioni meno privilegiate del mondo, per mancanza di mezzi, mancanza di strumenti, la riparazione opera per una scelta obbligata, capace di far emergere senza ipocrisie, senza complessi, un altro uso dell’oggetto. Nell’uso trasposto che Kader Attia propone, ci insegna a “saltare i vuoti” per comprendere meglio altre storie della storia. Kafka ci dice che scrivere è «saltare fuori dal campo degli assassini»⁷. Kader Attia, ci chiede di saltare un vuoto per riscrivere le nostre nuove identità e inventare così il terreno dove costruire le nostre nuove storie senza nascondere o dimenticare “il campo degli assassini”.

Nelle opere che utilizzano oggetti ready made riparati, l’assemblaggio lascia un vuoto che è la traccia della separazione e che è anche lo spazio che permette la costruzione di nuove identità di questi oggetti.

Il lavoro di Kader Attia, raccogliendo i segni e le rappresentazioni più caratteristiche del nostro tempo, propone confronti e analisi di società diverse per sollecitare la nostra possibilità di creare nuove identità. Una retrospettiva al MAC VAL nel 2018 accoglie lo spettatore con opere che mettono a confronto l’architettura di Ghardaïa – capoluogo dell’omonima regione algerina famosa per le

⁶ Ph. Dagen, *Destruction et réparation*, in *Kader Attia. Sacrifice and Harmony*, MMK Frankfurt 2016, p. 86 (trad. mia).

⁷ Cfr. «Strana, misteriosa, forse pericolosa, forse redentrice consolazione dello scrivere: uscire dalla fila degli assassini, osservare i fatti», F. Kafka, *Diari 1910-1923*, cur. E. Pocar, Milano 1966, p. 215.

sue case bianche, caratterizzate da tetti a terrazza e porticati⁸ – e le forme architettoniche di Le Corbusier e Fernand Pouillon che sono diventate la firma della nostra modernità. Il confronto ripara le sviste e riavvicina un'intelligenza popolare dimenticata dalla storia: altre civiltà si sovrappongono allo spirito della nostra modernità: civiltà simboleggiate dal couscous che ricopre il modello in miniatura della città di Ghardaïa in *Bon appétit M. Le Corbusier* (2009). L'artista sembra proporre di riconoscere un debito con le filiazioni che ci chiede di ripensare. Uno spostamento della nostra ovvietà produce uno stupore capace di cogliere le molteplici immagini: nella loro irriducibile pluralità e tuttavia come facenti parte di uno stesso corpo. Si tratta innanzitutto di toccare il fondo comune estetico, di somiglianze architettoniche nel caso Ghardaïa, e il fondo etico delle filiazioni proposte, quello di un essere plurale che rivendica i suoi movimenti nella storia comune.

Per questo approccio all'arte, l'intuizione centrale rimane quella della trasmissione e si traduce in un'ossessionante domanda: come trasmettere la storia delle nostre culture, delle nostre diversità? Questa trasmissione sarà una forma di resistenza. Sia resistenza teorica – ad ogni forma di separazione tra arti e saperi sull'arte e ad ogni forma di separazione tra culture e saperi, qui riuniti senza gerarchie – sia, al tempo stesso, resistenza pratica come rappresentazione che si vuole già azione, come ci ricorda più volte Kader Attia in un'intervista⁹.

⁸ Simon de Beauvoir si riferisce all'architettura di Ghardaïa descrivendola come un quadro cubista in cui la luce si diffonde piramidalmente. Sulla cima della collina, tappezzata di case a rettangolo bianche e ocra si erige la moschea, secondo Beauvoir, superba come se fosse uscita dalle mani di Picasso. Si veda S. de Beauvoir, *La forza delle cose*, Torino 1966 (ed. or. Paris 1963).

⁹ Conversazione con l'artista dell'11 febbraio 2018.

2. *L'enigma del corpo e i fantasmi della storia*

Il video *Riflettere la memoria* si situa al cuore delle preoccupazioni qui evocate. Il film in continuità con il lavoro precedente dedicato alla nozione di riparazione e memoria, inizia con questa affermazione del chirurgo Stéphane Romano: «Si genera una contraddizione nell'appartenenza dell'uomo al regno animale, che è dovuta a questa possibilità di riparazione. Vale a dire che riparando in un certo modo [l'uomo] esce dal regno animale [...]. Non è più vittima della selezione naturale data dalla debolezza. Può riparare la debolezza. Debolezza di qualsiasi tipo: estetica, fisica e intellettuale. Può integrare le vittime di questa debolezza nella società umana» (0,1'-0,41')¹⁰.

Il tema principale del video è una ricerca sul caso clinico dell'arto fantasma, caso in cui la perdita di un arto a seguito di un'amputazione non altera la sensazione della sua presenza. In questo sorprendente fenomeno, il corpo è ancora connesso all'arto attraverso le sue sensazioni. Con interviste a psicoanalisti, ricercatori, chirurghi, musicisti, danzatori, il film esplora la nozione di amputazione, fisica o simbolica, individuale o collettiva, attraverso un dialogo tra l'artista e specialisti di diverse discipline. Le interviste sono regolarmente scandite da immagini fisse, ritratti di personaggi immobili che mostrano la perdita di un membro del proprio corpo.

Ogni scelta formale investe “un modo di essere”, un modo di esistere. L'assenza dell'arto è mostrata prima da una presenza, quella di

¹⁰ Trad. it. mia; cfr. «Il y a cette contradiction de l'appartenance de l'homme à l'ensemble des animaux qui est due à cette possibilité de réparation. C'est à dire que en réparant d'une certaine manière il [l'homme] sort du règne animal [...]. Il n'est plus la victime de la sélection naturelle donné par la faiblesse. Il peut réparer la faiblesse. La faiblesse de toute sorte: esthétique, physique et intellectuelle. Il peut intégrer les victimes de cette faiblesse dans la société humaine» (0,1'-0,41').

uno specchio che ritrae in maniera illusoria l'arto assente riflettendo quello ancora presente. Restano misteriosi i corpi delle persone mutilate, ripresi in un luogo ordinario ma dal contesto insolito: quello di uno spazio all'aperto o di un edificio che sembra abbandonato, di un ufficio o di una chiesa vuota. La vertiginosa velocità della nostra quotidianità è sospesa. I fermo immagine simboleggiano una sosta nel nostro quotidiano. Ogni personaggio rivela un momento di mistero e profondità attraverso la sua presenza impersonale, il suo silenzio.

La ferita di queste figure appartiene a questo spazio-tempo dove non sono presenti né affettazione né affettività. L'artista non è interessato a restituire la sofferenza dell'amputazione eppure queste immagini sono in grado di commuoverci. Vengono evocati i gesti delle azioni più semplici: ogni personaggio appare in piedi, pregando, preparando cibo, digitando su una macchina da scrivere o semplicemente seduto su una sedia da ufficio. L'umanità si dona in queste immagini senza alcuna abilità particolare. Nessun segno di singolarità.

Capiremo gradualmente, con lo sviluppo delle interviste che accompagnano i "ritratti" degli amputati, ciò che accade in quel contesto ordinario: le immagini ritraggono i meccanismi di un processo di guarigione. Quest'ultima vuole essere impersonale, perché riguarda lo spazio di un "divenire altro del corpo", di una nuova identità, capace di superare la ferita della perdita. Lo specchio utilizzato per questi ritratti è l'elemento necessario che permette al paziente di accedere alla consapevolezza. Egli guarda allo specchio il suo arto fantasma e il "suo diventare altro".

Nelle interviste realizzate dall'artista, i medici affermano che, con l'uso di uno specchio, riescono a ridurre il dolore degli arti fantasma. A tal fine, posizionano lo specchio davanti all'arto rimanente, per poi mostrare l'amputazione con lo stesso dispositivo. È da questa guarigione che Kader Attia desidera mettere in discussione la nostra

memoria collettiva, per pensare a come guardiamo le nostre perdite. A questo proposito, l’artista ci chiede di ricordare una guerra, un genocidio, un atto di terrorismo per sanare le nostre ferite collettive alla luce del paradigma offerto dalla nostra corporeità.

Evoca uno spostamento dei nostri ricordi – spostamento dei fili che tessono le nostre archeologie, le nostre filologie – per far emergere così una nuova memoria come tragica questione: quella del dolore, della separazione, della morte, o semplicemente – come ricordano le interviste che conduce – la questione della “debolezza”. Un esercizio che richiede di abbandonare ogni memoria nostalgica, ogni ricordo di un’epoca d’oro, per mettere in moto la possibilità di una pretesa rinascita attraverso i sintomi della perdita che popolano il presente, come direbbe Warburg.¹¹ In *Riflettendo la memoria*, lo psicoanalista Feti Benslama allude ai nomi dei morti che popolano le nostre strade e ai fantasmi che costituiscono il nostro ethos (cfr 12’57-14’81)¹². L’artista si propone di pensare, da questo archivio vivente già da sempre sotto i nostri occhi, la possibilità di trasformare il presente. È una traiettoria che trova salvezza nel vortice generato dalla sopravvivenza delle nostre sconfitte. Questo disordine abbatte le gerarchie, nega le

¹¹ Sulla nozione di “forme del pathos” e di sopravvivenza a cui mi riferisco, cfr. Ph.-A. Michaud, *Aby Warburg et l’image en mouvement*, textes de Ph.-A. Michaud et Aby Warburg, préface de G. Didi-Huberman, Paris 1998; G. Didi-Huberman, *L’image survivante. Histoire de l’art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris 2002. Sulle connotazioni politiche implicite nella nozione di sopravvivenza dell’immagine cfr. G. Didi-Huberman, *Peuples en larmes, peuples en armes*, Paris 2016; sulla prossimità tra il quadro teorico di Warburg e quello di Kader Attia: C. Dellis, *The Phantom Limbs in Art*, in *Kader Attia, Sacrifice and Harmony*, MMK Frankfurt 2016.

¹² Una riflessione a parte meriterebbe la fondamentale attenzione critica che Derrida riserva alla spettralità, cfr. J. Derrida, *Gli spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano 1996 (ed. or. Paris 1993).

autorità quando diventano incapaci di riconoscere la tragedia che fonda le nostre società: il passato che Kader Attia cerca di riattivare è come un turbine capace di spezzare ogni potere costituito. Tuttavia, non si tratta in questi termini di negare l'istituzione ma di richiedere che l'autorità si riconosca nel divenire del suo potere istituente, nel suo farsi, nella sua pluralità. Il merito e l'originalità di Kader Attia sono quelli di aver introdotto la nozione di riparazione in una ricerca iconografica carica di questa essenziale connotazione politica.

Nel 1945, Merleau-Ponty ricorre al caso esemplare dell'"arto fantasma" per pensare al nostro ancoraggio nel corpo vissuto e, quindi, a una filosofia della storia capace di rendere conto della nostra contingenza contro l'illusione di una narrazione idealista degli eventi, non troppo distante da quella proposta dall'artista. Con questo riferimento al caso clinico qui descritto, vuole prendere in considerazione la natura problematica e ambigua della nostra esistenza.

In questo contesto, l'"arto fantasma" mostra l'opacità e l'enigma della corporeità che ha accesso al mondo. Il paradosso di questa condizione è illustrato da un esempio citato da Merleau-Ponty: «l'arto fantasma conserva spesso la stessa posizione che occupava il braccio reale al momento della ferita: un ferito di guerra sente ancora nel suo braccio fantasma i frammenti della scheggia che gli ha lacerato il braccio reale [...]»¹³. Per quanto riguarda questo caso clinico, una spiegazione fisiologica – l'idea che la stimolazione esterna generi la percezione dell'arto fantasma o che nel cervello persista una connessione fisica che non avviene – è insufficiente ma, in assenza di una spiegazione fisiologica, possiamo fornire una spiegazione psicologica? Queste interrogazioni di Merleau-Ponty

¹³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003, p. 76.

trovano eco nelle riflessioni che chirurghi e psicologi consegnano oggi a Kader Attia.

Gli esempi citati dal filosofo nel 1945 hanno tutta la loro attualità nella testimonianza del dottor Stéphane Romano, che fa riferimento al trauma della guerra o dei tumori (1'17-1'19). Allo stesso modo, l'intervista del Pr. M. Mimoun indica che ciò che costituisce l'enigma di un braccio fantasma non è la sensazione di una presenza del membro, ma il fatto che persista il dolore di questo membro, che è molto doloroso, insopportabile (2'09-2'11). La dottoressa Anne Aurore Sankake testimonia sia la stranezza di queste manifestazioni sia la loro natura enigmatica nei momenti in cui si devono compiere scelte terapeutiche al riguardo (1'41-2'11). Queste considerazioni sono riassunte nell'osservazione del Dr. Todd D. Kuiken: «nessuno conosce la risposta e le teorie cambiano nel tempo» (2'58-3'04).

Come l'artista, Merleau-Ponty traccia diversi casi clinici. Il risultato della sua ricerca è l'ipotesi che condizioni psichiche e condizioni fisiologiche si intreccino: il fenomeno dipende infatti da condizioni fisiologiche – da percezioni esterne al paziente – così come da connessioni che sussistono nel cervello – ed è, a questo titolo, l'effetto di una causalità in terza persona e, allo stesso tempo, «l'arto fantasma può provenire dalla storia personale del paziente, dai suoi ricordi, dalle sue emozioni o dai suoi desideri¹⁴». Per dare una spiegazione a questa ineliminabile ambiguità si può invocare l'esperienza di una rimozione particolare. Merleau-Ponty parla di una rimozione “organica” dove il trauma non sussiste come rappresentazione, nella modalità della coscienza oggettiva o come momento che ha la sua data, in quanto la modalità della rimozione della perdita è quella di uno stile che possie-

¹⁴ *Ibid.*

de un certo grado di generalità¹⁵. Nel caso della rimozione psicologica: «Io alieno il mio potere perpetuo di darmi dei ‘mondi’ a beneficio di uno di essi, e così questo mondo privilegiato di esistere perde la sua sostanza e finisce per non essere più *se non una certa angoscia*»¹⁶.

Nel caso della rimozione «appare intorno alla nostra esistenza personale un margine di esistenza *quasi* impersonale, che va per così dire da sé», un presente dice l'autore «che non si decide a diventare passato»¹⁷. Ora, allo stesso modo, possiamo affermare che la nostra corporeità aderisce a una forma generale del mondo, come un'esistenza anonima e generale. Per questo i personaggi proposti da Kader Attia aderiscono a questa dimensione del tempo, in immagini fisse, senza alcun segno di singolarità, come un'umanità in procinto di “diventare diversa” attraverso la sua corporeità. Merleau-Ponty descrive i paesaggi di Cézanne come uno sfondo di “natura disumana”, “un organismo in erba”¹⁸. Nel caso dei ritratti realizzati da Kader Attia, con queste immagini fisse, siamo in presenza di un background umano che accompagna la trasformazione di questo organismo nascente: un corpo amputato nella sua nuova identità.

Il corpo non è mai qualcosa di inerte: esso abbozza innanzitutto il movimento di un'esistenza anonima, e simultaneamente abbozza il movimento della nostra esistenza personale. È quindi il terreno originario del nostro essere volontario. Se è possibile tracciare un parallelo tra il caso dell'arto fantasma e la rimozione nel contesto della psicanalisi, possiamo affermare che nel corpo avviene un antico presente che non si decide a diventare passato, e questo perché l'e-

¹⁵ *Ibid.*, l'autore cita in nota gli studi di Shildler e Lhermitte in merito.

¹⁶ *Ivi*, p. 80.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, in *Senso e senso*, Milano 1962, pp. 27-44.

mozione è causa di entrambi i fenomeni. In entrambi i casi, infatti, possiamo affermare con Merleau-Ponty che «essere commosso significa trovarsi impegnati in una situazione cui non si riesce a far fronte e che tuttavia non si vuole abbandonare [...]»¹⁹.

Tuttavia dobbiamo aggiungere una precisazione se seguiamo questa ipotesi. L'argomentazione del filosofo, come quella dell'artista, ha tutta la sua posta in gioco in una conseguenza fondamentale: il circuito sensomotorio che sostiene la nostra esistenza non è una realtà “banale e ciclica” mentre la nostra esistenza personale e collettiva come soggetto è aperta e singolare.

Se così fosse, allora il termine storia dovrebbe essere riservato esclusivamente a questa seconda realtà. Tuttavia, a questo proposito, Merleau-Ponty vuole superare proprio le difficoltà paradossali della corporeità in Sartre: uno scambio ontologico impossibile tra l'in-sé e il per-sé, un'opposizione dialettica che opera l'annichilimento dell'in-sé. A differenza di Sartre, Merleau-Ponty pensava che il carattere mediatore dell'essere dovesse essere inteso come movimento e desiderio, teorizzando un radicale decentramento della soggettività che culmina in un pensiero dell'intercorporeità. Merleau-Ponty afferma:

il soggetto della storia non crea di sana pianta il suo ruolo: di fronte a situazioni tipiche, prende delle decisioni tipiche [...]. Questi stereotipi non sono del resto una fatalità come il vestito, l'ornamento, l'amore trasfigurano i bisogni biologici dai quali sono occasionati, così all'interno del mondo culturale l'apriori storico non è costante che per una data fase e a condizione che l'equilibrio delle *forze* lasci sussistere le stesse forme. Così la storia non è né una novità perpetua, né una perpetua ripetizione, ma il movimento *unico* che crea delle forme stabili e le dissolve²⁰.

¹⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* cit., p. 81.

²⁰ Ivi, pp. 82-83.

A partire dagli anni Cinquanta, Merleau-Ponty ha tematizzato questo singolare movimento della storia alla luce di un monismo ontologico definito dalla nozione di carne come una “cosmologia del visibile”. Realizza un passaggio dall’ontico (il *Leib* come proprio corpo) all’ontologico (la carne del mondo); ponendo la possibilità di concepire sotto l’orizzonte della carne il superamento di ogni opposizione tra eterna idealità e finitudine, nella prospettiva di una terza dimensione: quella di un’eternità esistenziale. I tre fenomeni della carne sono simultanei, senza coincidenza, fondati nel tessuto comune di un essere della generatività che è principio ontologico²¹.

Questo significato della carne apre a una nuova filosofia della storia e in questo senso possiamo rileggere il corso di Merleau-Ponty *L’Istituzione nella storia personale e pubblica* tenuto nel 1954-55 al Collège de France²². In questo corso l’esemplarità della “storicità di vita”, come ama definire il filosofo questa nuova visione della storia, è fornita dall’analisi dell’amore in Proust. Nell’esperienza amorosa Proust mostra la simultaneità e la cristallizzazione reciproca del passato e del futuro, del soggetto e dell’oggetto, del positivo e del

²¹ Sui tre sensi della nozione di carne si veda, *Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l’ontologie de Merleau-Ponty*, «Chiasmi International», Milano-Parigi-Memphis 2008, pp. 19-34.

²² M. Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris 2003. Per le connotazioni politiche di questo corso e in generale del pensiero di Merleau-Ponty si veda la Prefazione di questo testo di Claude Lefort, pp. 5-36; sulla dimensione esistenziale che fa da sfondo alla nozione di istituzione – e che trova nelle analisi su Proust un supporto esemplare, cf. M. Carbone, *Amore e musica*, Milano 2011. Non potendo approfondire questo argomento, ci limitiamo a precisare che la nozione di istituzione in relazione alla «storicità di vita» è ampiamente sviluppata da Merleau-Ponty con riferimento alla storia dell’arte in M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto*, in *La prosa del mondo*, cur. P. della Vigne, Milano 2019, pp. 115-210.

negativo: se «il passato appare come preparazione e premeditazione del presente», il fatto resta che il presente non può mai ridursi a una pura e semplice eco del passato. Sebbene ci sia un trasferimento di un modo di amare appreso altrove o nell’infanzia, questo modo di amare agisce come una logica sotterranea, come nel caso della gelosia o dolore causato da una separazione. In questi due casi il presente supera la logica del passato, pur riconoscendosi in esso.

Kader Attia ci insegna a vedere questo movimento unico della storia come quello di un corpo che ha bisogno di guarire dalle sue ferite, di vedere da dove nasce il dolore e ci incoraggia, così come fa Merleau-Ponty, a riappropriarci della contingenza della nostra storia. Non è una contingenza assoluta e non può essere sottoposta alla volontà di una soggettività assoluta. È un movimento unico di cui possiamo imitare le forze di una riparazione, per creare nuove forme.

Alex Peltier

L'évidence sensorimotrice: généalogie de l'acte pensant

À Nathalie Frogneux.

Au sens de la Scolastique, l'objet de la méditation de Merleau-Ponty est le *Sensorium*. La question du *Sensorium* désigne celle de l'αἰσθητήριον. C'est en des termes décisifs pour la signification de *La Phénoménologie de la Perception*¹ qu'Aristote énonce:

...chaque sens en particulier possède d'une part quelque chose de propre, d'autre part quelque chose de commun: ainsi la vue possède-t-elle en propre le voir, l'ouïe l'entendre [15] et chaque sens les autres facultés de la même manière; posons d'autre part qu'il y a aussi une faculté commune qui les accompagne tous, et par laquelle on sent que l'on voit et que l'on entend (en effet ce n'est assurément pas par la vue que l'on voit qu'on voit, et ce n'est certes pas par le goût, ni par la vue ni par les deux que l'on juge et que l'on est apte à juger que ce qui est sucré diffère de ce qui est blanc, mais c'est grâce à une partie commune [20] à tous les organes sensoriels; c'est en effet une unique sensation et l'organe sensoriel principal est un, bien qu'il diffère en tant qu'il est une sensation qui se rapporte à chaque genre «de sensible», comme le son et la couleur), et que cela se produit principalement en même temps que «la sensation» du toucher (celui-ci en effet est séparé des autres organes sensoriels, alors que les autres sont inséparables de lui – nous nous sommes d'ailleurs exprimé à ce [25] propos dans nos investigations sur l'âme). En

¹ M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; désormais *PhP*.

conséquence, il est clair que la veille et le sommeil sont une affection de cette «faculté commune»².

La difficulté logique qui se formule ici est tout autant une difficulté ontologique. C'est celle de l'impossibilité, au cœur de l'expérience sensible, d'appliquer ni le Principe du tiers exclu ni le Principe d'identité. *D'une part propre... d'autre part commun*, l'organe sensoriel principal est un, bien qu'il diffère: ce à quoi le *Sensorium* nous confronte, c'est à ce fait, problématique, que l'activité des sens se détermine selon à *la fois* un aspect et son exact contraire, réversiblement même et autre. De cette difficulté qui se formule dans l'expérience sensible, plutôt qu'un écueil insurmontable pour la pensée, Merleau-Ponty fait – et là réside l'accomplissement de son geste phénoménologique – une évidence. Or d'une évidence, on ne peut faire un *problème*. *Surtout si notre faculté de penser, en tant que faculté de problématiser, baigne en son sein*. On ne peut pas même en faire une question, l'objet d'un doute, sinon par simagrées. Et encore moins en faire un drame. Une évidence, un *donné*, ça s'analyse, et à cet exercice Merleau-Ponty s'adonne avec un enchantement manifeste. C'est que cette évidence est exactement le nom du bonheur philosophique de Merleau-Ponty, le nom de ce bonheur que Sartre lui prête dès son enfance³. Et c'est sous affect d'une merveille, voire d'une félicité ou d'une certaine bénédiction, que l'analyse merleau-pontyenne embrasse la description de cette évidence, la dévoile, et la déploie: l'exprime.

Et si cette évidence, ce *donné*, est *l'évidence de toute manifestation – notre propre pensée s'y trouvant incluse* –, l'analyse à laquelle on se livrera sera une *analyse interne*, l'*auto-analyse* d'un bonheur

² Aristote, *Du Sommeil et de la veille*, *Petits Traités d'histoire naturelle*, 455a 12-26, Œuvres complètes, éd. P. Pellegrin, Paris 2014, p. 1076.

³ J.P. Sartre, *Situations IV, Portraits*, Paris 1964, p. 190.

manifeste s'exerçant, «se faisant» comme Merleau-Ponty le signifie de Bergson en 1959⁴, l'auto-analyse *en processus* d'un processus: une *endo-ontologie*⁵. Cette endo-ontologie accomplit les deux exigences de la Phénoménologie: l'*exigence d'Immanence* et l'*exigence de Rétro-référence*, selon lesquelles, avec le «primat de la perception», la pensée énonce le fondement mouvant de son propre apparaître, la structure même, *méthodiquement exprimée*, de son émergence comme Monde dans une *Æsthesis*.

Ce grand geste est celui de Proust. Il est semblable au ruban de Möbius de *La Recherche du Temps perdu*, mais à corps perdu dans la recherche non plus des merveilles du Temps, mais de l'émerveillement du Sentir. Plus décisivement, ce geste est celui de Kant dans la *Critique de la Raison pure*. Le Criticisme se proposait, en se plaçant à l'intérieur de la Raison de telle sorte qu'elle pense ses propres limites par ses propres moyens, de résoudre le conflit épistémologique qui opposait Dogmatisme et Empirisme, et d'établir de cette façon la rationalité jusqu'en la finitude de ses antinomies: avec la *PhP* Merleau-Ponty se propose de renvoyer dos-à-dos la psychologie réflexive, ou intellectualiste, et la psychologie empiriste, ou expérimentale, en se plaçant préliminairement, d'emblée, *in medias res*, à l'intérieur du processus sensoriel, pour y établir l'unité de l'Expérience et le déploiement de l'Existence, jusque dans les contradictions de la Conscience (contradictions avec le Monde ou avec Autrui, dans leurs dialectiques respectives, qui sont celles de la Connaissance, comme processus historique, et celles de la Liberté, comme processus politique), et au moyen de ce seul *espace* qui ne soit pas, aussi fini soit-il, extérieur au Sentir: le

⁴ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la Philosophie et autres essais*, Paris 1960, p. 237.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris 1964, notes de janvier et de novembre 1960.

corps propre. Que manquait-il à Kant et à son *Esthétique transcendantale* pour accomplir son ouvrage systématique avec une ampleur qui eût anticipé *La PhP*? Il possédait avec la troisième Analogie de l'Expérience de quoi penser l'empiètement de leurs déterminations entre plusieurs substances, ce qu'il appelait leur «communauté dynamique» (*dynamischer Gemeinschaft*; III, 182: A212-213, B259), dispositif qui aurait suffi pour lui permettre d'affronter l'antinomie du *Sensorium*, du moins de l'aborder à l'intérieur de son appareil conceptuel, et avec cette antinomie, la dynamique interne d'émergence de la Conscience, telle que Merleau-Ponty s'attache à la restituer.

Ce qui manquait à Kant, c'est – au lieu de s'être accordé l'évidence des Catégories, et au lieu d'avoir donné au cadre épistémologique absolu de son Esthétique transcendantale l'évidence d'une unité abstraite et purement contemplative (l'*Aperception pure originnaire* comme intuition garantissant spontanément l'unité de la représentation et par suite la liaison empirique du divers) – de s'être donné une unité qui *insérât la Conscience dans le domaine même de la Manifestation*, c'est-à-dire dans le domaine de la monstration plutôt que dans celui de la démonstration auquel le lumineux rationalisme de son projet circoncrivait son discours. La forme de cette évidence qui manqua au Criticisme pour qu'il eût atteint à la Chair du Monde, c'est celle que dresse la notion de *sensorimotricité*. Merleau-Ponty, en se plaçant préliminairement à l'intérieur de l'évidence sensorielle pour y établir l'unité de l'Expérience et le déploiement de l'Existence, fonde l'Expression – c'est-à-dire le sujet – dans la sémantique de la *Situation*, qui réversiblement consiste en la finitude du corps propre lui-même. Ce que donne le corps propre, c'est une unité qui *insère la Conscience dans la Manifestation*, dans la Chair du Monde. Cette unité est celle de l'Agir; et c'est la notion de *sensorimotricité* qui l'a conquise. Pourtant la généalogie du concept de *sensorimotricité* semble effacée.

Or cette généalogie est celle d'une pensée de l'Un – de l'Union ET de la Déhiscence vécue, *incluse*, de l'Être. Dans la *PhP*, c'est la «synthèse du corps propre» qui nomme cette unité ; mais les cours de 1947-48 permettent d'en ressaisir l'origine pré-phénoménologique: tracé qui non seulement va philosophiquement de Malebranche à Bergson, mais qui recroise scientifiquement l'avènement neurologique du concept de *Schéma corporel*⁶. Et c'est à l'intérieur de ce modèle objectiviste que Merleau-Ponty inscrit la participation de tout stimulus à la signification de sa *Situation*⁷: le circuit sensorimoteur est un *courant d'existence*, il est l'évidence *fonctionnelle* de cette *union ontologique de la perception et de l'action* que l'esthésiologie merleau-pontyenne hérite, embrasse et ré-élabore ontologiquement.

Dans son *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey date l'usage du terme de *sensorimotricité* et de ses composés à 1879: Arloing, lors d'une «contribution à la détermination de la nature des actes instinctifs», l'emploie, dans un contexte de physiologie nerveuse, avec une évidente familiarité⁸, au côté du concept d'*idéo-motricité* qu'on peut, lui, retrouver avec plus de précisions: selon le *Trésor de la Langue Française*, il est initialement introduit en 1879 sous la plume de Mathias Duval (*Cours de physiologie*), et sa création lexicale est attribuée à l'Anglais William Benjamin Carpenter, dans ses *Principles of Mental Physiology* publiés en 1874⁹.

⁶ J. Corraze, *Schéma corporel et image du corps. Textes originels traduits et présentés*, Toulouse 1973. Cet auteur est particulièrement critique envers le manque de rigueur de Merleau-Ponty dans le maniement de ce concept.

⁷ M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris 1942, chapitre IV.

⁸ Arloing, *Dissociation et association nouvelle de mouvements instinctifs sous l'influence de la volonté ; contribution à la détermination de la nature des actes instinctifs*, «Bulletin de la Société d'anthropologie de Lyon», tome 4, (1885), pp. 109-114.

⁹ Mathias Duval (1844-1907) dans son *Cours de physiologie* (p. 93) attribue à part égale cette création lexicale à un autre physiologiste, Edmé Vulpian (1826-1887).

Le rapprochement de ces deux concepts, aussi éloignés qu'on puisse supposer le sensoriel de l'idéal, n'a rien d'anecdotique. La théorie des images qu'élabore Bergson en 1896 coïncide avec la définition de la *perception pure* comme *action naissante*:

Ce qui constitue le monde matériel, avons-nous dit, ce sont des objets, ou, si l'on aime mieux, des images, dont toutes les parties agissent et réagissent par des mouvements les unes sur les autres. Et ce qui constitue notre perception pure, c'est, au sein même de ces images, notre action naissante qui se dessine. L'actualité de notre perception consiste donc dans son activité, dans les mouvements qui la prolongent, et non dans sa plus grande intensité: le passé n'est qu'idée, le présent est idéo-moteur¹⁰.

Au-delà de Bergson, ou dans son immédiat voisinage, c'est tout le dernier tiers du XIX^{ème} siècle qui semble captivé par les intrications de la Conscience et de la motricité. Alfred Fouillée a déjà publié *L'Évolutionnisme des idées-forces* en 1890 et *La Psychologie des idées-forces* en 1893, où il développe une tentative de conciliation du positivisme et de l'idéalisme en posant *la tendance de toute idée à se concrétiser en action extérieure*. Et – autre préoccupation de l'époque, à laquelle Bergson n'était pas étranger puisqu'il sera nommé en 1913, comme avant lui William James, Président de la *Society for Psychological Research* fondée par l'utilitariste Henry Sidgwick à Londres en 1882, société vouée à l'étude des phénomènes parapsychiques – si Carpen-

Le foyer de cette appellation coïncide avec la découverte expérimentale et la modélisation de la *tonicité musculaire*, de l'influence sous laquelle celle-ci se trouve des nerfs sensitifs (p. 137), et de manière plus générale avec la modélisation de la sensibilité musculaire (p. 159 et chap. 5), c'est-à-dire de la compréhension physiologique de ce que Husserl, puis Merleau-Ponty, aborderont sous le titre des *kinesthéses*. Cfr. M. Duval, *Cours de physiologie*, Paris 1892.

¹⁰ H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris 1949, p. 71.

ter recourt à l'hypothèse des phénomènes idéomoteurs, c'est notamment pour expliquer le spiritisme, qu'un engouement de la fin du siècle pour l'hypnose et le somnambulisme expérimentale place au centre de querelles scientifiques très nourries (Pierre Janet soutient sa thèse sur l'Automatisme provoqué, c'est-à-dire l'hypnose, en 1889¹¹), querelles d'où émergeront les modèles thérapeutiques de l'hystérie qui deviendront le lit d'élaboration de la Psychanalyse¹².

Guère plus que dans la *PhP* le terme de sensorimotricité n'apparaît dans *La Structure du comportement*¹³. Pourtant, lorsqu'il pose d'une manière saisissante que le circuit sensorimoteur est un *courant d'existence*, relativement autonome, Merleau-Ponty renvoie son lecteur au chapitre 2 de son premier ouvrage, «Les comportements supérieurs», chapitre consacré en particulier au problème des relations entre réflexes et cognition¹⁴. Derrière cette question, c'est la théorie de la neurologie mécaniste, celle du modèle de Pavlov, qui est mise à l'épreuve. Et la renommée de la théorie pavlovienne est précisément la cible des investigations de la *Gestaltpsychologie*. *La Structure du comportement* tient dans cette opposition de la théorie de la Forme au mécanisme atomiste et à la linéarité causale sur quoi repose le modèle explicatif et expérimental dont Pavlov représente le parangon nobélisé. Or c'est exactement la suspicion de participer plus ou moins résiduellement à la position mécaniste qui fait que Bergson, Janet et James se trouvent cités ensemble dans une même note de la *PhP*¹⁵: Bergson, pour son

¹¹ B. Meheust, *Somnambulisme et médiumnité (1784-1840)*, Tome 2: *Le choc des sciences psychiques*, Plessis-Robinson 1999.

¹² H. Ellenberger, *À la découverte de l'inconscient*, Villeurbanne 1974.

¹³ Le comptage donne deux occurrences dans *La Structure du comportement*, et quatre utilisations thématiques dans la *Phénoménologie de la perception*.

¹⁴ Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* cit., pp. 102-103.

¹⁵ Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* cit., note 2, p. 93.

invention de «processus sensorimoteurs» qui s'efforcent d'engager la Conscience dans le monde et attestent que le corps, comme entité temporelle à part entière, est une coupe instantanée sur le devenir de la Conscience – Janet pour sa «fonction du réel» qui serait, de manière inédite, évocatrice d'une notion existentielle¹⁶, mais qui, dans le reste de son œuvre, ne trouverait que trop de relais mécanistes qui l'apparenteraient finalement davantage à la psychologie de James. C'est ce qui fait que tous trois en resteraient, quant au corps, à un point de vue objectif en extériorité: objectivisme et mécanisme auxquels Merleau-Ponty oppose la participation de toute stimulation à la signification de sa *Situation*, c'est-à-dire *son insertion existentielle dans cette intentionnalité totale pré-objective qu'est notre être au monde*¹⁷.

Cependant, dans cette note sur Bergson, ce à quoi s'attache Merleau-Ponty en convoquant la notion de sensorimotricité, c'est à *l'unité du corps en tant qu'unité de la perception et de l'action*. Prélevé dans le lexique de la neuro-physiologie qui tente à la fin du XIXème de modéliser le circuit nerveux des afférences sensorielles et des efférences motrices qu'elle observe¹⁸, *sensorimotricité* est le masque terminologique de cette union première où Monde et Conscience s'imprègnent et s'emporte l'un de l'autre. C'est l'évidence *fonction-*

¹⁶ Elle sera notamment reprise en détail par Eugène Minkowski dans son *Traité de psychopathologie* pour y être conjointe au *psychologique pur* de Charles Blondel.

¹⁷ Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* cit., pp. 94-95.

¹⁸ Santiago Ramón y Cajal et Camillo Golgi obtiennent concurremment le Prix Nobel de Médecine en 1906 pour les progrès en histologie qu'ils ont accomplis depuis 1880; dès avant eux, Alexander Bain engage les débats fratricides qui opposeront les *centralistes* (avec lui Helmholtz et Wundt, plus tard Sperry ou Holst) et les *périphéralistes* (Bastian, James) pour modéliser les impressions du mouvement corporel – voir par exemple D. Forest, *Bain et les théories centralistes de l'action et de la conscience d'agir*, «Revue d'histoire des sciences», Tome 60-2 (2007), pp. 1-23.

nelle de cette union ontologique que l'esthésiologie existentialiste de Merleau-Ponty tente d'énoncer, mais en se pliant à cette exigence immanente *que le détail de ses analyses ne rompent pas l'intrication vivante où la perception se signifie*. Ce que la sensorimotricité doit donc nous aider à reconstituer, c'est le sens de cette évidence qui forme le siège, l'assise de la pensée merleau-pontyenne. Cette pensée étant une pensée de l'Un – de l'Union ET de la déhiscence incluse de l'Être, disions-nous –, la «synthèse du corps propre» la nomme, comme monisme processuel, dans une terminologie hégélo-marxiste d'époque. C'est pourquoi seuls ses cours de 1947-48 consacrés à Malebranche, à Biran et à Bergson permettent précisément à Merleau-Ponty d'en ressaisir la spécificité et de la formuler dans le lexique d'une toute autre lignée de pensée que la germanique. C'est pourquoi, plutôt que chercher en quoi la pensée de Merleau-Ponty est en rupture, l'observation de la notion fonctionnelle de *sensorimotricité* nous permet de saisir combien sa pensée est en continuité avec une lignée historique de penseurs.

* * *

F. Worms suggère que peut-être Merleau-Ponty n'était pas capable, à l'époque de *La PhP*, de reconnaître encore en lui-même ces sources historiques. Pourtant c'est bien lui qui conclut devant ses pairs en 1946: «En avançant la thèse d'un primat de la perception, nous avons moins le sentiment de proposer une nouveauté que de mener jusqu'à leurs conséquences les travaux de nos aînés»¹⁹. C'est qu'en 1934, dans un dossier de subventions, Merleau-Ponty cite

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse 1996, p.72.

encore: Lachelier, Lagneau et Alain; Piéron et Mourgue; Pradines; Lavelle; Claparède; Piaget et Guillaume²⁰. S'il conviendrait d'ajouter à cette liste Henri Poincaré (1854-1912), physicien qui introduit en épistémologie le dépassement de l'espace cartésien au profit d'un espace primordial multidimensionnel *défini par le geste*, et donc par autant de dimensions que le corps possède de muscles capables de proprioception²¹, c'est le cas d'Henri Wallon qui est le plus intéressant: psychologue du développement affectif de l'enfant qui considère que l'élément, le «fait premier», l'*atome* en psychologie, c'est *l'acte intriqué dans sa situation qu'il transforme ET interprète inséparablement*²², Henri Wallon disparaît comme inexorablement des références de Merleau-Ponty: quatre citations dans le *Primat de la perception*, une dans *La Structure du comportement*, aucune dans la *PhP*.

Ce qui est plus frappant encore, c'est l'absence d'un auteur particulièrement important sur la question du corps et de la *vérité première* du geste moteur: Gabriel Madinier (1895- 1958). Celui-ci publie en 1938 un ouvrage de majeure importance pour l'histoire de la philosophie de la motricité comme vérité première: *Conscience et mouvement*²³. Il y retrace un itinéraire qui va jusqu'à la question de l'*Attention* consciente et du schème moteur chez Bergson, en partant de la philosophie de Condillac. Madinier passe ainsi par Laromiguière, Destutt de Tracy et Cabanis, Cousin, Taine, Ravaisson, Renouvier, Lachelier, Lagneau, Fouillée... Or il consacre plus de 150 pages à Maine de Biran. Sachant que le cours de 1948, *L'Union de l'Âme et du Corps*, est largement consacré à Biran, qui était au programme des

²⁰ Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* cit., pp. 35-38.

²¹ H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, Paris 1902. Merleau-Ponty le cite dans les discussions du *Primat de la perception* cit. p. 88.

²² Aujourd'hui, avec Francisco Varela, c'est d'*enaction* qu'on parlerait.

²³ Poincaré, *La Science et l'hypothèse* cit.

concours du professorat en philosophie avec Malebranche et Bergson, il est assez inexplicable que Merleau-Ponty n'évoque pas cette œuvre publiée dix ans plus tôt, au minimum dans la bibliographie conseillée aux étudiants²⁴. Or dans la perspective de cette généalogie de la sensorimotricité, deux penseurs se révèlent particulièrement décisifs: Condillac et Laromiguière.

Madinier met en évidence chez Condillac la primauté ontologique du sens du toucher – et surtout du toucher en mouvement, pour la conquête du *fait primitif*, du *premier jugement*, de la donnée réelle, initiale, d'où naît la pensée. Dans sa perspective sensualiste, c'est là que réside le moment pivot: celui qui fait passer de la subjectivité affectée, passive, dans le divers des sensations, à la subjectivité active et volitive, dans l'unité de la conscience. Pour Condillac un monde extérieur ne peut apparaître qu'avec le toucher. Car la statue qui sent une odeur ne peut encore se distinguer de l'odeur qu'elle sent. Pour se distinguer de ses perceptions, et avoir une expérience réelle du monde, le corps doit faire l'expérience *simultanée* de soi et de l'autre. C'est ce que Condillac appelle *l'opposition corrélatrice*. Cette opposition fonde la connaissance objective du monde. Seul le toucher mobile, la sensation tactile portée par un geste dans la confrontation à la solidité du monde, permet *cette opération de distinction de deux choses dans une expérience pourtant une*.

Le toucher mobile fait ainsi de la main l'organe privilégié du discernement. C'est dans cette opération que la statue sensitive, *sentiente*, parvient à dire *moi, le monde*, en une expérience une. Cette expérience est pour Condillac la racine du jugement d'existence,

²⁴ C'est de recherches plus spécifiquement documentées comme celles d'Emmanuel de Saint-Aubert qu'on peut espérer l'obtention d'éléments de réponse à cette énigme.

catégorie de jugement sur le domaine duquel porte précisément la Réduction phénoménologique husserlienne...

Pour Laromiguière, c'est spécifiquement cette capacité de discernement qui définit l'âme, la conscience. En ce sens, le sujet est indiscernable de l'acte de se donner un objet, *il est cet acte*: «dans l'âme rien n'est antérieure à son activité»²⁵. Que l'on mesure ici la radicale charge d'immanence intriquée à un processus! Ce que l'*opposition corrélatrice* donne, c'est simultanément l'acte et la sensation, l'agentivité et la réceptivité, l'agir et le pâtir, en un, c'est-à-dire l'Être dans le geste et son chiasme, dans le geste premier capable d'initier l'intentionnalité dans sa déhiscence, capable d'ouvrir la subjectivité en son émergence indivise de monde. Ainsi assister à la naissance de l'âme, c'est assister à la naissance du monde en même temps qu'à la naissance du savoir. À ceci près qu'il n'y a pas de témoin extérieur à ce phénomène: l'âme et le phénomène ne sont qu'un. *Assister*, c'est *ad stare*, c'est *être à*.

* * *

Il nous faut bien admettre qu'engagé dans la moderne mission d'introduire aux sources allemandes encore peu accessibles de la Phénoménologie (à commencer par les *Ideen II*, inédites alors), Merleau-Ponty ne pouvait opter pour une introspection sur la généalogie de ses thèses. Qu'est-ce que les doctrines poussiéreuses des Idéologues, des Éclectiques ou des Spiritualistes de la si psychologique philosophie française du XIXème siècle, celles d'un Ravaisson, d'un Cousin, voire d'un Destutt de Tracy, auraient pu faire entendre

²⁵ P. Laromiguière, *Leçons de Philosophie ou Essai sur les facultés de l'âme*, Paris 1823, Tome 1, p. 165.

de la singularité de ses thèses à l'irradiante génération libérée de Saint-Germain-des-Prés?

Si l'on doit définir ce renouveau qu'incarne l'Existentialisme français telle que la *PhP* participe de l'élaborer, nous devons la cerner dans son isomorphie avec ce qu'introduit Heidegger dans le modèle husserlien. Heidegger, avec le *Dasein*, réinscrit l'Ego transcendantal dans son destin concret de finitude ; il effectue ainsi une *rétro-référence* de la temporalité sur l'instance méthodologique qui (et à la situation expérientielle où) opère la Réduction – désormais selon les modalités affectives de l'angoisse, de l'ennui et du souci, qui sont modalités éthiques du concernement –; Heidegger introduit par ce geste, d'une manière très différente de celle de Scheler, la Phénoménologie à la question de la Valeur (dont l'angoisse est l'indice *opérant*, et la mort l'étalon), il aligne ontologiquement en conséquence la Phénoménologie sur les maximes kantienne: *en tant que vécu humain concerné par sa finitude, l'Apparaître ne peut être réduit par la Métaphysique au rôle de moyen*, c'est-à-dire aux intérêts techniques d'une finalité extérieure – il doit être habité selon sa finalité propre: dans une contemplation existentielle où *Ποίησις* et *Φύσις* se réciproquent dans le *Λόγος*.

L'Existentialisme germanopratin consiste à accomplir la même opération, mais dans une tonalité moins contemplative, moins individualiste et moins fataliste, c'est-à-dire moins romantique: celle des Moralistes, pour qui *Vouloir* et *Intersubjectivité* coordonnent les axes de la question de la Liberté, celle de la finitude de l'Agir. Pour Sartre l'axiologie de l'Agir se pense en termes d'Engagement dans la Situation²⁶. Ce que Merleau-Ponty y ajoute, c'est le para-

²⁶ La valeur zéro étant, chez Sartre, le non-engagement du «salaud», comme le non-souci du «On» pour sa destination finale était, chez Heidegger, la valeur nulle, par opposition à l'Authenticité.

mètre de l'*insertion des forces agissantes* dans l'espace de la Situation: la *motricité* vécue en tant que *détermination organisatrice de toute la sensibilité*. Sa phénoménologie n'est pas seulement existentielle en tant que la Conscience y est comprise comme temporaire, échéante, ou – comme elle l'est chez Sartre – contrainte par autrui à la dialectique d'objectivation d'un rôle. Ce que Merleau-Ponty adjoint à la rétro-référence heideggerienne de la finitude du temps sur l'exercice de l'Ego, c'est la rétro-référence de son appartenance à l'espace fini des corps, qui est espace de distribution des forces motrices en même temps que domaine perceptif d'enracinement de l'espace dans l'existence, et où ce sont $\Pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ et $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ qui se réciproquent dans le Comportement, en un véritable *être-à-l'espace*²⁷. C'est l'ouverture de cet être-à-l'espace que nomme la sensorimotricité.

La généalogie du concept de sensorimotricité tente d'ouvrir dans l'œuvre merleau-pontyenne une voie de compréhension à l'évidence de l'Un-chair en tant qu'*acte sentient*: comment en vient-il à former le fond d'émergence processuel d'une conscience individuée dans/par sa finitude, et au-delà, d'un monde géométral d'interactions affectives partagé? Ce travail passe bien entendu par l'entrée privilégiée que Merleau-Ponty a ménagée dans son œuvre à la théorie de la *Gestalt*, qui réalise sous les traits d'une étrange et tortueuse dialectique le mariage de la pensée husserlienne et de la psychologie expérimentale²⁸. De manière plus inévitable encore, suivre une telle piste

²⁷ Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* cit., p. 173.

²⁸ Curieusement, Renaud Barbaras, qui a précisément étudié ses implications dans la pensée merleau-pontyenne (Cfr. *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, «Les Études Philosophiques», 2 (2001), pp. 151-63), considère que la psychologie de la forme a été «contrainte de suspendre l'ontologie naïve dont elle était partie» et a été conduite à adopter l'attitude phénoménologique; alors que pour Jean-Pierre Dupuy, la *Gestaltpsychologie* a été précisément fondée par Köhler, suc-

conceptuelle implique de se confronter à l'œuvre bergsonnienne, particulièrement en tant qu'elle opère un renversement fondamental dans lequel s'inscrit la *PhP*: partir de l'action comme donnée primitive et but de la représentation pour fonder la connaissance et sa signification *du point de vue orienté et finalisé de l'action du corps*, en «restaur[ant] le corps dans son débat avec le monde» et en le ressaisissant comme «centre d'action réelle»²⁹.

Mais ce travail de généalogie conceptuelle vise surtout à élucider les modalités encore mystérieuse du dialogue bibliographique que Merleau-Ponty entretient avec ses prédécesseurs: comment Henri Wallon, continuateur de Pierre Janet, référencé dans *La Structure du comportement*, disparaît-il de la bibliographie de la *PhP*, alors que Paul Guillaume et Jean Piaget y restent?

Comment Raymond Ruyer, dont les recherches sont également mentionnées dans *La Structure du comportement* n'est-il pas ouvertement confronté, au même titre que Madinier, pour le livre majeur qu'il publie sur *La Conscience et le corps* en 1938³⁰? Enfin pourquoi

cesseur de Carl Stumpf à la direction de l'Institut de Psychologie de Berlin, dans l'objectif de résoudre certains problèmes posés par la phénoménologie de Husserl – qui était donc le point de départ et non l'acquis terminal –, en recourant aux moyens concrets d'une psychologie expérimentale (Cfr. J. P. Dupuis, *Philosophy and Cognition: Historical Roots*, «Naturalizing phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science», Stanford 1999). Ne nous pouvons nous dissimuler qu'un tel débat ne pourra être tranché que dans l'appréhension méticuleuse de la constellation de pensées que forment, autour de Husserl, autant Christian von Erhenfels, que Richard Avenarius et Wilhelm Schuppe, dont les traductions restent peu accessibles pour une proto-phénoménologie.

²⁹ F. Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris 1997, en particulier p. 38 et M. Merleau-ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris 1968, p. 79.

³⁰ Merleau-Ponty, *La Structure du comportement* cit., chap. I, «Le Stimulus», note 1, p. 10.

certains auteurs cités dans le corps du texte n'apparaissent-ils plus dans cette bibliographie? Par exemple Lachelier, cité pourtant trois fois³¹; mais surtout Paul Valéry, cité à sept reprises (dont trois références à *Variété*), qui pourtant a laissé quant au corps et à la sensorimotricité des analyses décisives que Merleau-Ponty n'évoquent pas, alors qu'elles reprennent à la fois la question du *foyer moteur* des sensations et la question d'une *sphère de simultanéité* dont l'unité d'un seul tenant est référée à une *enceinte d'impression générale*:

La première forme d'univers m'est offerte par l'ensemble des choses que je vois. Mes yeux entraînent ma vision de place en place, et trouvent des affections de toute part. Ma vision excite la mobilité de mes yeux à l'agrandir, à l'élargir, à la creuser sans cesse. Il n'est pas de mouvement de ces yeux qui ne rencontre une région d'invisibilité ; il n'en est point qui n'engendre des effets colorés ; et par groupe de ces mouvements qui s'enchaînent entre eux, qui se prolongent, qui s'absorbent ou se correspondent l'un l'autre, je suis comme enfermé dans ma propriété de percevoir. Toute la diversité de mes vues se compose dans l'unité de ma conscience motrice. J'acquiesce l'impression générale et constante d'une sphère de simultanéité qui est attachée à ma présence. Elle se transporte avec moi, son contenu est indéfiniment variable, mais elle conserve sa plénitude par toutes les substitutions qu'elle peut subir. Si je me déplace, ou si les corps qui m'entourent se modifient, l'unité de ma représentation totale, la propriété qu'elle possède de m'enclore, n'en est pas altérée. J'ai beau me fuir, m'agiter de toute manière, je suis enveloppé de tous les *mouvements-voyants* de mon corps, qui se transforment les uns dans les autres et me reconduisent invinciblement à la même situation centrale. Je vois donc un *tout*. Je dis que c'est un tout car il épuise en quelque sorte ma capacité de voir. Je ne puis rien voir que cette forme d'un seul tenant, et dans cette juxtaposition qui m'entourne. Toutes mes autres sensations se réfèrent à quelque lieu de cet enceinte, dont le centre pense et se parle³².

³¹ Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* cit., p. 67, p. 256 e p. 401.

³² P. Valéry, *Variété. Études philosophiques*. «Au sujet d'Eurêka» (1921), in *Œuvres*, tome I (ed. J. Hytier), Paris 1957, par exemple pp. 864-865.

C'est qu'avec cette généalogie, plus qu'un simple art de la dégustation comparative qui ferait de Merleau-Ponty l'occasion d'une commutation indéfinie avec toutes sortes d'auteurs opportunément convoqués, c'est à l'intelligence des processus de manifestation de son œuvre que nous parvenons à ouvrir le mouvement, au confluent des questions de l'âme et du corps, de la signification et de la matérialité, de l'Idée et de la finitude, ou encore de la pragmatique et de la Représentation, là où l'Histoire a chargé son propre courant de pensée d'alluvions si denses et si fertiles qu'ils retracent non seulement pour lui son partage de lignes de civilisation entrelacées autant des ruptures que des continuités sur le fond desquelles celles-ci se dessinent ; mais déterminent peut-être aussi pour nous, plus profondément, une fertilité où se devineraient nos potentialités à reprendre, à prolonger, à cultiver, les semences d'immanence qui façonne la rigueur d'*appréhension incarnée de l'Être* qu'il nous a transmise, fût-il ultimement, cet Être, qualifié, pensé, éprouvé, comme barbare, comme vertical, comme invisible au-delà de la perception – ne fût-il encore, dans l'instant même de lecture et de formation de soi qui nous confronte à lui dans son œuvre, qu'une étape dialectique temporaire dans un processus d'émergence dont l'invention se réserve encore de nous surprendre, de nous faire, de nous transformer: de nous inventer pour une conscience (du) monde irrésistiblement à venir: dont le commencement-même, incessant, est la patence, l'évidence, renouvelée.

SPAZIO: DALL'HABITAT AL «MONDO-AMBIENTE»

Prisca Amoroso

*Dall'installazione alle ultra choses.
Una prospettiva anti-relativistica*

Il presente contributo cerca di focalizzare due aspetti del pensiero di Merleau-Ponty che mi sembrano tra i più significativi portati dalla *Fenomenologia della percezione*: l'installazione e l'anti-relativismo. Essi trovano approfondimento e arricchimento nello studio sull'infanzia che il filosofo ha occasione di svolgere negli anni subito successivi alla pubblicazione dell'opera. Propongo che la nozione di ultra cosa – che nel contesto di questo studio Merleau-Ponty incontra nello psicologo Henri Wallon – rappresenti una tappa di grandissima importanza nello sviluppo del pensiero del nostro autore. Importanza che ha poco interessato la letteratura critica, ma che merita un'indagine che qui mi propongo soltanto di segnare nell'agenda degli studi critici merleau-pontiani. Sulla ricorrenza dell'espressione “ultra chose” negli inediti, che sembrerebbe attestare l'importanza del concetto, si rimanda al lavoro di de Saint Aubert¹.

1. *Installazione vs relativismo*

Come è noto, il tema dell'installazione, che trova larga tematizzazione nel lavoro di Merleau-Ponty, è legato ad una specifica con-

¹ E. de Saint Aubert, *Au croisement du réel et de l'imaginaire: les “ultra-choses” chez Merleau-Ponty*, in *Est-ce réel? Phénoménologies de l'imaginaire*, cur. A. Dufourcq, Boston 2016, pp. 240-258.

cezione dello spazio. Merleau-Ponty distingue lo spazio geometrico cartesiano da uno spazio vissuto, e su questi ricalca due concezioni di spazialità: di posizione e di situazione. Lo spazio geometrico, occupato allo stesso titolo da ciascun oggetto, è, cioè, compenetrato da un altro spazio: lo spazio in cui ci muoviamo, compiamo i nostri gesti, intrecciamo relazioni; uno spazio nel quale gli oggetti sono connotati assiologicamente. Si tratta di uno spazio portatore di senso, uno spazio «di paesaggio», come scrive Merleau-Ponty citando Erwin Straus².

In una lezione tenuta nel 1935 alla Sorbona³, Straus aveva evidenziato l'eredità della concezione cartesiana del movimento in discipline quali la neurologia e la psicologia, in particolare rispetto all'idea di «comportamento». Di queste, egli metteva in luce i limiti, sostenendo l'impossibilità di una divisione tra traiettoria e direzione, spazio e orientamento, divisione riconducibile alla lezione della Sesta delle *Meditazioni metafisiche*. Sulla scorta di Bergson⁴, Straus analizza l'orientamento come fenomeno fondativo, e non derivato, dello spazio.

Similmente, Merleau-Ponty chiarisce il movimento come processo di relazione con il mondo, che dispone noi e il nostro ambiente.

Noi non muoviamo mai il nostro corpo oggettivo, ma il nostro corpo fenomenico, e ciò non ha nulla di misterioso, giacché era già il nostro corpo, come potenza di queste o quelle regioni del mondo, a levarsi verso gli oggetti da afferrare e a percepirli⁵.

² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2009, p. 376.

³ E. Straus, *Le mouvement vécu*, «Recherches philosophiques», 5 (1935-1936), pp. 112-138.

⁴ H. Bergson, *Durata e simultaneità*, Milano 2001.

⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* cit., p. 160.

Come è noto, tra gli autori con i quali Merleau-Ponty dialoga ricorrentemente, sono Gelb e Goldstein. Proprio il caso del loro paziente Schneider⁶ è frequentemente citato nella *Fenomenologia della percezione* per stabilire come, in una condizione di integrità fisica, lo spazio astratto di posizione e lo spazio esistenziale di situazione siano compenetrati; laddove, nella condizione patologica descritta da Gelb e Goldstein, si evidenzia una dissociazione delle due funzioni. Schneider, incapace di indicare su altrui comando una parte del proprio corpo, è poi perfettamente in grado di raggiungere e toccare uno specifico punto del proprio corpo, quando questo gesto ha un valore funzionale. Merleau-Ponty commenta che «lo spazio corporeo può essermi dato in una intenzione di prensione senza essermi dato in una intenzione di conoscenza. Il malato ha coscienza dello spazio corporeo come ganga della sua azione abituale, ma non come contesto oggettivo»⁷.

In riferimento alla relazione del vivente con la situazione, Merleau-Ponty parla di una *installazione* del soggetto vivente all'interno di un campo fenomenologicamente inteso. Esempi celebri, proposti ancora nell'opera del 1945, sono quello dell'organista⁸ e dell'auto-

⁶ A. Gelb - K. Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Lipsia 1920.

⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* cit., pp. 157-158.

⁸ «[D]urante la breve prova che precede il concerto, [l'organista] non si comporta come chi vuole tracciare un piano. Prende posto sul sedile, aziona i pedali, alza o abbassa i registri, misura lo strumento con il suo corpo, assimila le direzioni e le dimensioni, si installa nell'organo come ci si installa in una casa. Per ogni registro e per ogni pedale, egli non apprende delle posizioni nello spazio oggettivo, e non le affida alla sua «memoria». Sia durante la prova che durante l'esecuzione, i registri, i pedali e i tasti gli sono dati solo come le potenze di un certo valore emozionale o musicale e le loro posizioni come i luoghi attraverso cui questo valore appare nel mondo» *ivi*, p. 201.

bilista⁹. Come essi ben chiariscono, il concetto di installazione non ha per Merleau-Ponty un significato esclusivamente spaziale, ma più ampiamente esistenziale. Oppure, possiamo dire che la spazialità stessa presenti sempre questo valore più grande, che ne eccede la descrizione geometrica. Coerentemente, cioè, con la priorità dell'idea di «spazialità di situazione», dobbiamo riconoscere allo spazio un valore che non può essere ridotto al luogo di posizione di qualcosa.

Tale nodo della *Fenomenologia della percezione* ha molteplici traduzioni e ricadute. Il tema di una spazialità così intesa ha un valore almeno duplice, come mostra il passo che stiamo per commentare, nel quale, confrontandosi con Einstein e con Lèvi-Strauss, Merleau-Ponty si rivolge rispettivamente a una domanda epistemologico-ontologica e a una storico-etica.

* * *

L'idea di installazione si accompagna all'esclusione di un approccio relativista. Nella nota finale del corso dedicato all'istituzione¹⁰, *L'institution historique: particularité et universalité*, Merleau-Ponty si esprime sul problema del relativismo. L'idea di fondo è che il relativismo non possa fare a meno di “radicarsi” in qualcosa, anche quando esso voglia nascondere o dimenticare le proprie “radici”. Il terreno

⁹ «Se sono abituato a guidare una automobile, le faccio imboccare una strada e vedo che «posso passare» senza confrontare la larghezza della strada a quella dei parafranghi, nello stesso modo in cui passo per una porta senza confrontare la larghezza della porta a quella del mio corpo. Il cappello e l'automobile hanno cessato di essere oggetti la cui grandezza e volume si determinerebbero per confronto con gli altri oggetti. Sono divenuti potenze voluminose, l'esigenza di un certo spazio libero» ivi, p. 198.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *L'institution, La passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, Paris 2003.

nel quale l'affermazione relativista si radica è appunto l'installazione della soggettività.

Nella critica che, in questo passo, muove a Einstein¹¹, Merleau-Ponty si rifà largamente alla *querelle* che lo scienziato intrattenne con Bergson, che si giocava proprio sulla domanda se sia necessario postulare una coscienza universale, per tenere insieme due tempi inconciliabili. Bergson vede nella coscienza soggettiva di un tempo unico la *conditio sine qua non* della pensabilità di tempi molteplici, il che equivale ad ammettere che la simultaneità, che Einstein aveva liquidato come psicologia¹², è invece l'esperienza di partenza di ogni discorso sul tempo¹³.

Merleau-Ponty si confronta con il paradosso fisico dei tempi molteplici riferendosi, qui e in un altro luogo¹⁴, all'esperimento mentale sulla simultaneità relativa che immagina due uomini in due punti distanti dell'universo, rispetto ai quali si vuole dimostrare la relatività reciproca del tempo.

L'obiezione di Merleau-Ponty al noto esperimento è che, per rendere conto della relatività reciproca del tempo dei due uomini, che chiameremo Paul e Pierre, e poter dire, ad esempio, che il tempo di Paul si dilata, lo scienziato deve di fatto collocarsi nel tempo di Pierre, assumendolo come sistema di riferimento della propria asserzione. Deve ricorrere, cioè, alla posizione specifica *di uno* dei due uomini, che si trova così ad essere, di fatto, eletto a spettatore universale. Merleau-Ponty sostiene che lo scienziato non potrebbe fare

¹¹ A. Einstein, *Relatività. Esposizione divulgativa*, Torino 2015.

¹² M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, Milano 1989, p. 44.

¹³ La proposta di Bergson è, nelle parole di Merleau-Ponty, una riconciliazione «con gli uomini semplicemente uomini». M. Merleau-Ponty, *Segni*, Milano 2016, p. 224.

¹⁴ In Merleau-Ponty, *Segni* cit., p. 224.

altrimenti, e che tuttavia egli misconosce la sua stessa azione di istituzione di una universalità, che pretenderebbe illegittima.

In una prospettiva qui convintamente fenomenologica, Merleau-Ponty afferma che si deve scavare al fondo di questo relativismo e ristabilire il mondo della percezione con le sue simultaneità, fondare di nuovo l'universale, «non sul diritto divino di una scienza dogmatica, ma sull'evidenza *prescientifica* che c'è un solo mondo, su quella ragione anteriore alla ragione che è implicita nella nostra esistenza, nel nostro commercio con il mondo percepito e con gli altri»¹⁵. Nel corso sull'istituzione si legge che «Paul sent son temps comme Pierre le sien»: dunque bisognerebbe ristabilire un «temps universel non par comparaison et coïncidence des deux temps en effet incomparables, mais parce que pour chacun son temps est universel et qu'ils ne peuvent rien savoir d'un temps qui ne le serait pas»¹⁶. In altri termini, è il mondo della percezione che deve essere ristabilito, quel mondo nel quale la simultaneità dei tempi si dà come un fatto, come coordinata di esperienza, come correlato dell'installazione nel *mio* tempo.

Poche righe dopo il confronto con Einstein, Merleau-Ponty si misura con il metodo antropologico di Lèvi-Strauss. È proprio in una critica al relativismo, fondata sull'installazione, che il confronto con due autori apparentemente così lontani trova la sua piena organicità. Di Lèvi-Strauss, Merleau-Ponty scrive che «son relativisme radical (insularité des cultures) est solidaire d'une idée du savoir absolu»¹⁷. In altri termini, volersi porre, da parte dell'antropologo, *super partes*, attraverso l'affermazione di una completa neutralità disciplinare, significa invisibilizzare la propria cultura di provenienza

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Merleau-Ponty, *L'institution, La passivité* cit., p. 117.

¹⁷ *Ibid.*

– che è, in questo caso, la tradizione occidentale alla quale si deve la fondazione stessa della disciplina –, con l'esito di naturalizzarla. Merleau-Ponty ne conclude che

Il faut être plus Einstein qu'Einstein et rétablir le monde de la perception avec ses "simultanités" – de même il faut être plus relativiste que Lévi-Strauss et replacer le savoir dans le monde de la perception historique avec les opérations de "compréhension"*

*[en marge] à cet égard: manque d'autocritique qui fait que Lévi-Strauss ne voit pas que la mise en perspective sur l'échange est construction du point de vue du kosmotheoros, que son idée de la vérité en soi est un mode de la société à laquelle il appartient¹⁸.

Il relativismo culturale nasconde, cioè, il luogo dal quale la voce dell'antropologo emana, il contesto di appartenenza culturale dell'antropologo stesso. Questi si erge a giudice universale delle culture: un giudice generoso, pietoso quanto si voglia, ma pur sempre detentore del diritto all'emissione di un insindacabile verdetto.

2. Essere installati nelle ultra cose

Abbiamo fin qui evidenziato due aspetti che emergono nel lavoro di Merleau-Ponty: la centralità del tema dell'installazione e la critica al relativismo, che all'installazione è connessa, e che delinea una posizione più vicina al prospettivismo. Si tratta di due aspetti che troviamo declinati in molti modi nell'opera del nostro filosofo. Vorrei segnalarne due costruzioni ricorrenti, che ritengo di particolare importanza.

¹⁸ *Ibid.*

Alla prima, ovvero al confronto che, nel corso dell'intera elaborazione della propria filosofia, Merleau-Ponty intrattiene con lo Husserl del *Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente visione del mondo*, dedicherò soltanto dei brevi cenni, rimandando il lettore ad alcuni lavori nei quali mi sono largamente espressa sulla possibilità di rintracciare in Merleau-Ponty, pur indirettamente, un'interrogazione sul nostro essere terrestri¹⁹.

Nel *Rovesciamento*, Husserl ricostruisce la rivoluzione che ha prodotto, mediante un unico gesto filosofico, una riconfigurazione del nostro rapporto tanto con la Terra, quanto con il corpo vivente. La modernità ha tradotto il Boden, il nostro suolo d'esperienza, in Boden-Körper, in un suolo-corpo. La rivoluzione scientifica ha consegnato la Terra all'oggettualità e all'oggettività degli altri corpi celesti, invertendo la rotta della lunga tradizione che distingueva il mondo sublunare dal mondo celeste. Questa trasformazione fa sì che

¹⁹ P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Milano-Udine 2019 e Ead., *La geologia trascendentale come ecologia del pensiero*, «Chiasmi International», 23 (2021), pp. 223-235. Il particolare accento sul pianeta Terra che possiamo rintracciare tra gli aspetti più attuali del recupero di questo inedito husserliano — dunque l'idea di un suolo che non è un suolo qualsiasi, ma proprio *questa Terra* che ci rende, appunto, terrestri e non marziani — apre la possibilità di sviluppare un discorso ecologico di ispirazione merleau-pontiana, su problemi oggi urgenti e su concetti ampiamente dibattuti e ancora ambigui come l'emergenza climatica, l'antropocene, la salvaguardia del pianeta, la sostenibilità ambientale. Su questa serie di problemi, proprio in una cornice fenomenologica e merleau-pontiana, si è molto lavorato, negli ultimi anni, a Bologna, a partire anzitutto dal contributo di Manlio Iofrida e all'interno del Seminario di Ecosofia curato da Gianluca De Fazio (Università di Bologna) e da Paulo Fernando Lèvano (Università di Lima), a partire dall'a.a. 2015/16, che ha trovato esito in due pubblicazioni: *Ecosofia. Percorsi contemporanei nel pensiero ecologico*, cur. G. De Fazio, P.F. Lèvano, Modena 2017 e G. De Fazio - P.F. Lèvano - I. Sorrentino, *Prontuario di Ecosofia*, Senigallia 2020.

la Terra sia rimossa in quanto suolo d'esperienza e ancoraggio imprescindibile del vissuto, e che vada perduta la consapevolezza del fatto che essa è il luogo – e il luogo per eccellenza – della nostra installazione. Come detto, questo processo si accompagna ad una medesima squalifica *del corpo* come radice e luogo d'esperienza.

È un problema avvertito già da Spinoza: avere una corretta conoscenza scientifica sulla distanza del Sole dalla Terra, non modifica affatto la nostra percezione del Sole, non modifica, cioè, il Sole «solo in quanto il corpo ne è affetto»²⁰. In termini merleau-pontiani, si tratta di comprendere come l'installazione – della soggettività nel corpo, e del corpo-soggetto in un *qui* geografico ed esistenziale – sia qualcosa di imprescindibile, qualcosa che definisce la soggettività stessa.

Un secondo campo tematico in cui il concetto di installazione e la critica al relativismo sono espressi con vigorosa originalità è la riflessione che Merleau-Ponty fa sull'infanzia. Spesso, questa riflessione soffre una sorta di schiacciamento sul valore squisitamente didattico dei corsi tenuti alla cattedra di Pedagogia e Psicologia infantile della Sorbona, nei quali è più ampiamente sviluppata; tuttavia, ritengo che alcune intuizioni che il filosofo esprime in questi corsi possiedano un interesse e una dignità filosofica specifici, in grado di gettare luce su alcuni esiti del suo lavoro più tardo²¹.

²⁰ B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, edd. R. Cantoni, F. Fergnani, Torino 2013, p. 269. Si tratta dello scolio alla Prop. I, Parte IV, passo curiosamente frainteso proprio da Merleau-Ponty, quando dice che «nonostante Spinoza, noi continuiamo a percepire il sole a duecento passi». M. Merleau-Ponty, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, Napoli-Salerno 2017, p. 112.

²¹ Penso, in particolare, alla nozione di Surriflessione. Sia consentito rimandare a P. Amoroso, *La riflessione impossibile e il rispecchiamento nel mondo. Dall'esperienza infantile alla surrêflexion*, «Chiasmi International», 22 (2020), pp. 135-151.

Per lanciare un ponte tra l'idea di Terra e la questione dell'infanzia, leggiamo un passo del *Rovesciamento* di Husserl, che recita:

Mi è familiare il rovesciarsi dei modi di esperienza della quiete e del movimento fin dai tempi in cui saltavo su e giù dal carrettino-giocattolo in movimento. Ma tutto è pur sempre riferito in primo luogo al suolo di tutti i corpi-suolo relativi, al suolo terrestre²².

Senza che si voglia qui attribuire, al riferimento al gioco del carretto, un'importanza maggiore rispetto a quella che essa ha probabilmente per Husserl, bisogna riconoscere che è suggestiva la scelta di un esempio proveniente dalla memoria d'infanzia, per descrivere la nostra familiarità con la dimensione di ancoraggio che segna l'essere al mondo. L'installazione è qualcosa che ci è familiare fin dall'infanzia, che appartiene all'animalità prelogica del nostro essere al mondo, tanto da configurarsi come un "dato" inconsapevole, che ricade nel dominio dell'irriflesso. E ciò, proprio perché si tratta di una costante dell'esperienza: per il soggetto, non si dà mai *assenza* di suolo.

Per Merleau-Ponty, il luogo dell'installazione è per il bambino una *ultra chose*, idea che il filosofo mutua da Henri Wallon. Ultra cose sono quegli enti con i quali il bambino intrattiene una relazione confusa, che restano sempre all'orizzonte della sua percezione, senza essere mai posseduti nella rappresentazione, mai afferrati nel concetto. Le ultra cose istituiscono uno scacco permanente tra la rappresentazione – ovvero la concettualizzazione – e il livello di senso che ci è offerto *come carne e dalla nostra carne*.

²² E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, in Id., *Fenomenologia dello spazio e della geometria*, ed. V. Costa, Brescia 2021.

Tra le *ultra choses*, segnala Wallon, vi sono dimensioni temporali e spaziali inconcepibili: l'infanzia della madre, la storia che ha preceduto la nascita del bambino, il sole, il cielo, e la stessa Terra. Le ultra cose sono oggetti dei quali il bambino non può far variare a piacimento l'aspetto, facendone il giro: va da sé che il corpo stesso, l'inaggrabile per eccellenza, che non vedo mai per intero se non nell'immagine che mi restituisce lo specchio, è anch'esso ultra cosa. Le ultra cose costituiscono quelle dimensioni che incontriamo soltanto *obliquamente*, senza possibilità di dominio, senza poterle mai abbracciare con uno sguardo dall'alto, e che ci restituiscono l'installazione come fatto essenziale d'esistenza²³.

Che la riflessione sull'infanzia costituisca in Merleau-Ponty uno dei campi privilegiati nell'affermazione dell'anti-relativismo, è manifestato non soltanto dal riferimento alle ultra cose (ciò di cui non posso fare il giro è un corpo, uno spazio, un contesto, dal quale non posso disancorarmi e che non posso relativizzare); ma anche, e chiaramente, nella critica che Merleau-Ponty muove a Piaget.

Per Piaget, la carenza nella capacità di astrazione riflessiva è correlata con l'egocentrismo del bambino: il grado di egocentrismo è inversamente proporzionale alla capacità astrattiva del bambino, ed esso è presentato come un limite che dovrà essere superato con lo sviluppo. Merleau-Ponty, contro Piaget, opera una rivalutazione dell'egocentrismo infantile, che l'adulto crede di lasciarsi alle spalle, ma che costituisce, per così dire, l'invisibile del pensiero maturo. «Il mio campo vale per me come centro universale dell'essere»²⁴, si legge nella *Prosa del mondo*.

Siamo di fronte a due modelli. Da un lato, dunque, un pensiero inglobante, teoretico nel senso etimologico-letterale della paro-

²³ Cfr. H. Wallon, *L'evoluzione psicologica del bambino*, Torino 1957, p. 180.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, Roma 1984.

la, visione esterna, conoscenza di sorvolo, che opera per astrazione; dall'altro un'esistenza egocentrica, una *praktognosia*, un punto di vista che non può mai alienarsi del tutto, un sapere che procede per attrazione verso le cose. Sono i due modelli di conoscenza familiari al lettore di Merleau-Ponty, perché il filosofo ne fa motivo di confronto con Cartesio, ma anche con Galileo e con Leon Battista Alberti: due paradigmi che attraversano tutta la sua produzione in materia teoretica, epistemologica, e di riflessione sull'arte.

Ora, il fatto che il bambino non si ponga il problema della differenza tra il suo e l'altrui punto di vista non rivela un solipsismo, ma testimonia, al contrario, di un rispecchiamento nell'altro che non richiede mediazioni rappresentazionali, che si fa nel corpo a corpo con l'altro. Questo rispecchiamento diretto è attenuato, conformemente a quanto nota Piaget, via via che il bambino entra nella dimensione sociale, ovvero nel piano del linguaggio verbale, dei concetti logici, della verità, che va a sovrascrivere quello dell'egocentrismo, della comunicazione "centripeta". Ma il passaggio dall'uno all'altro piano non è definitivo: essi non sono in successione progressiva, ma si affiancano, sconfinano l'uno nell'altro.

Il bambino coglie gli oggetti come offerti in carne e ossa nel qui e ora dell'esistenza: la coscienza ingenua è introdotta alla «realità carnale»²⁵ del mondo e delle altre soggettività, scrive eloquentemente il Merleau-Ponty della *Struttura del comportamento*, anticipando il lessico più tardo.

Il bambino vive tra le cose stesse, perché l'istanza intellettualistica non lo ha ancora separato da esse. E se la fenomenologia è «una filosofia per la quale il mondo è sempre "già là" prima della riflessione, come una presenza inalienabile, una filosofia tutta tesa a ritrovare

²⁵ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, Mimesis 2010, p. 205.

quel contatto ingenuo con il mondo»²⁶, la conoscenza del bambino è solidale alla ricerca fenomenologica²⁷, perché egli non si pensa come una parte del mondo tra le altre, un semplice oggetto, non mette in discussione il privilegio del punto di vista proprio – e, così facendo, indica la via per una rivendicazione della centralità della percezione in ogni cosmologia.

* * *

Con il mio intervento, ho cercato di mostrare come l'idea di installazione, che porta con sé un rifiuto del relativismo come affermazione dell'indifferenza delle prospettive, trovi in Merleau-Ponty dei campi di espressione privilegiati: un primo, nella questione dello spazio, nel solco della quale è possibile e fruttuoso rintracciare e sviluppare l'interrogazione sullo specifico ruolo giocato del pianeta Terra nella nostra esistenza; un secondo, nello studio del bambino, con particolare riferimento all'egocentrismo, valorizzato da Merleau-Ponty contro Piaget, e nella tematizzazione della scissione tra l'esperienza carnale dello spazio-tempo di riferimento del bambino e la sua capacità di rappresentazione mentale, che delinea l'esistenza di ultra cose.

Questo snodo di temi conosce certamente uno sviluppo consistente negli ultimi anni della produzione merleau-pontiana, tuttavia credo sia opportuno sottolineare – in conclusione, e in ossequio all'occasione che ci ha visti riuniti in questo convegno – che il tema della carne trova nella *Fenomenologia della percezione*, qualcosa di

²⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* cit., p. 15.

²⁷ T. Welsh, *The Child as Natural Phenomenologist. Primal and Primary Experience in Merleau-Ponty's Psychology*, Evanston 2013.

più che l'abbozzo di un fondamento, di una radice. Tale continuità ci riporta alla grandezza, alla complessità e alla completezza di quest'opera, che si conferma una pietra miliare del Novecento filosofico, alla quale guardare nella costruzione del nostro lavoro odierno e futuro.

Andrea Pace Giannotta

*Le qualità della percezione in Merleau-Ponty:
oltre l'alternativa internalismo-esternalismo*

1. *Introduzione*

L'obiettivo di questo lavoro è di inquadrare la filosofia di Merleau-Ponty alla luce del dibattito contemporaneo in filosofia della mente relativamente alla natura della percezione. Il filo conduttore dell'analisi sarà la questione dello statuto epistemologico ed ontologico delle qualità sensibili che si mostrano nell'esperienza percettiva: colori, suoni, odori, etc. Tali caratteristiche qualitative si evidenziano adottando il punto di vista "in prima persona" o "fenomenologico", in senso lato. Ad esempio, se ho di fronte a me un limone maturo di un bel colore giallo, avrò un'esperienza percettiva in cui si manifesta il fenomeno "limone" con la sua caratteristica qualità di giallo. A partire da questa caratterizzazione dell'esperienza percettiva ordinaria, ci si può poi chiedere quale sia la natura delle qualità sensibili che appaiono in essa (ad es., la giallezza del limone). Si tratta di proprietà di oggetti extra-mentali, nel mondo? Ossia, il "giallo" è una proprietà del limone considerato come oggetto indipendente dalla mente? Oppure si tratta di proprietà meramente soggettive, quindi "apparenze fenomeniche" nella mente del percipiente, causate eventualmente dall'interazione con oggetti extra-mentali? Riguardo questa questione, le diverse teorie della percezione presenti in letteratura possono essere suddivise in teorie *esternaliste* o *internaliste* riguardo le qualità sensibili. Nelle prime due sezioni di questo lavoro, discuterò queste due opzioni in relazione all'analisi merleau-pontyana della percezione. Mostrerò quindi come la posizione di Merleau-Ponty

non ricada né nell'esternalismo né nell'internalismo, costituendo piuttosto un'alternativa che non è presente nel dibattito e che definirei *relazionismo qualitativo*¹.

Il relazionismo qualitativo mette in discussione un'idea che entra in gioco sia nell'internalismo che nell'esternalismo: l'idea secondo cui le qualità sensibili sono proprietà intrinseche o di oggetti naturali, indipendenti dalla mente (per l'esternalismo delle qualità), o di esperienze soggettive (per l'internalismo delle qualità). Al contrario, il relazionismo qualitativo è la posizione secondo cui soggetto ed oggetto dell'esperienza percettiva stanno in un rapporto di co-determinazione reciproca (da cui *relazionismo*) che si fonda su un flusso di qualità fondamentali (da cui *relazionismo qualitativo*). Mostrerò in particolare come questa prospettiva possa essere sviluppata coerentemente nei termini dell'ontologia o metafisica della *carne*², che interpreterò come una forma di monismo neutrale qualitativo e processuale (*panqualitismo*).

2. *Internalismo delle qualità*

Prima di entrare in gioco in teorie filosofiche sofisticate della percezione, le due opzioni summenzionate relative allo statuto epistemologico ed ontologico delle qualità – internalismo ed esternalismo

¹ In questo lavoro riprendo in parte le analisi sviluppate in *Qualitative Relationism about Subject and Object of Perception and Experience* per applicarle alla filosofia della percezione di Merleau-Ponty; cfr. A. Pace Giannotta, *Qualitative Relationism about Subject and Object of Perception and Experience*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 21 (2020), pp. 583-602.

² Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 2007 (ed. or., Paris 1964).

– sono radicate in alcune caratteristiche ambigue e apparentemente contraddittorie dell’esperienza ordinaria e prefilosofica (ad esempio il fenomeno della relatività percettiva – il colore di un oggetto che varia al variare delle condizioni ambientali ma anche in seguito ad alterazioni fisiologiche del percipiente -, dell’illusione – il remo che appare spezzato quando immerso nell’acqua, etc. – e dell’allucinazione). Si tratta di un aspetto problematico dell’esperienza percettiva che viene sottolineato da Merleau-Ponty, ad esempio, nelle prime pagine di *Il visibile e l’invisibile*. In particolare, nel primo capitolo, intitolato «la fede percettiva e la sua oscurità»³, Merleau-Ponty sottolinea come sia l’ “uomo naturale” che il filosofo condividono una medesima «fede percettiva», che si esprime in formule come «noi vediamo le cose stesse» e «il mondo è ciò che noi vediamo». Al tempo stesso, quando si cerca di articolare tale fede in una tesi filosofica, interrogandoci sui termini che compaiono in essa – “noi”, “vedere”, “cosa”, “mondo” – allora «si entra in un labirinto di difficoltà e di contraddizioni»⁴.

Il carattere enigmatico della “fede percettiva” è alla base del cosiddetto “problema della percezione”⁵, che si articola nei sotto-problemi della *relatività percettiva*, dell’*illusione* e dell’*allucinazione*, e che fa vacillare l’idea secondo cui percepiamo un mondo oggettivo extra-mentale e non una mera parvenza soggettiva⁶.

³ Ivi, p. 31.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. T. Crane, C. French, *The Problem of Perception*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford 2017.

⁶ Husserl si riferisce a questo tipo di problemi quando tematizza il carattere “enigmatico” della “trascendenza” (in senso fenomenologico): «come può la conoscenza divenir certa del suo accordo con gli oggetti conosciuti? Come può andar oltre se stessa e cogliere attendibilmente i suoi oggetti? (...). Da che cosa so io, il conoscente, e da che cosa posso mai attendibilmente sapere che non solo

Il tentativo di risolvere il “problema della percezione” conduce alla classica distinzione – formulata già nell’atomismo antico e poi posta da autori come Galileo, Locke, Hobbes e Gassendi al cuore della scienza moderna – tra apparenza fenomenica (soggettiva, qualitativa, “interna”) e realtà extra-mentale (“esterna”), priva di qualità sensibili. In questa prospettiva, le qualità sensibili divengono i “qualia”, considerati come proprietà degli stati mentali del soggetto percipiente.

La questione dello statuto epistemologico ed ontologico delle qualità è centrale in filosofia della mente, ponendosi alla base di quello che Sellars concepisce come il problema filosofico fondamentale della filosofia moderna e contemporanea: lo “scontro” tra l’*immagine scientifica* e l’*immagine manifesta* del mondo⁷. L’immagine scientifica è appunto la concezione della natura introdotta da Galileo nella modernità, che concepisce le qualità degli oggetti d’esperienza percettiva come proprietà meramente soggettive-mentali, distinte dalle proprietà fisico-matematiche (quantitative e non qualitative). L’immagine manifesta è invece il modo in cui il mondo ci appare nell’esperienza ordinaria, in cui le qualità sensibili si mostrano come proprietà di oggetti extra-mentali (ad es. il giallo del limone). Nella filosofia della mente contemporanea, il conflitto tra le due immagini si traduce nel cosiddetto «problema difficile»⁸, che è appunto il problema di chiarire quale sia la “collocazione” della

esistono i miei vissuti, questi atti di conoscenza, ma che esiste anche ciò che essi conoscono, anzi, che semplicemente esiste qualcosa, comunque sia, da contrapporre alla conoscenza come suo oggetto?»; cfr. E. Husserl, *L’idea della fenomenologia*, Roma-Bari 1992 (ed. or., L’Aia 1950), p. 43.

⁷ Si veda W. Sellars, *La filosofia e l’immagine scientifica dell’uomo*, Roma 2007.

⁸ D. J. Chalmers, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, «Journal of Consciousness Studies», 2 (3), (1995), pp. 200-219.

coscienza fenomenica (qualitativa) nel mondo naturale (il mondo descritto dall'immagine scientifica), una volta che le qualità sensibili sono state "espulse" da esso.

Con l'espressione "internalismo delle qualità" mi riferisco appunto all'idea secondo cui le qualità che appaiono nell'esperienza percettiva sono "interne" all'esperienza di un soggetto. Una motivazione significativa a supporto di questa prospettiva è la possibilità di offrire un resoconto unitario dei fenomeni della relatività percettiva, dell'illusione e dell'allucinazione, affermando che, così come nell'esperienza percettiva ordinaria, le qualità che appaiono in queste esperienze sono proprietà degli stati mentali e non di oggetti extra-mentali. L'internalismo delle qualità effettua quindi una distinzione tra apparenza fenomenica, "nella mente", e realtà extra-mentale. Tale prospettiva accomuna diverse teorie della percezione, come la teoria dei *sense-data*, l'*avverbialismo*, e alcune forme di *rappresentazionalismo* "internalista".

Possiamo considerare quest'ultima posizione come rappresentativa dell'internalismo delle qualità, in particolare all'interno della cosiddetta "teoria dell'intenzionalità fenomenica"⁹. Questa teoria sostiene che l'intenzionalità degli stati mentali – la loro capacità di rivolgersi ad oggetti – si *fonda* sul loro carattere fenomenico o "fenomenologico". La TIF è una teoria generale dell'intenzionalità, che si propone di rendere conto della capacità degli stati mentali di rappresentarsi oggetti nei termini della coscienza fenomenica (ossia,

⁹ D'ora in poi abbreviata in TIF. Si rinvia a U. Kriegel, *The Phenomenal Intentionality Research Program*, «Phenomenal Intentionality», Oxford 2013; A. Mendelovici, D. Bourget, *Naturalizing Intentionality: Tracking Theories versus Phenomenal Intentionality Theories*, «Philosophy Compass», 9 (5), (2014), pp. 325-37; D. Seron, *Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», VI, 8 (2010), pp. 162-91.

nei termini dell'“effetto che fa” avere questi stati mentali). Tuttavia, l'analisi della percezione ha un ruolo centrale in questa teoria, dato che la percezione è la forma primaria di apertura di un soggetto verso il mondo “esterno”. Gli argomenti principali a supporto della TIF, infatti, sono incentrati sull'analisi della percezione e conducono ad affermare che gli stati mentali rappresentano oggetti in virtù del loro contenuto fenomenico *stretto* (ossia “interno”, in contrapposizione al contenuto “largo” o “esterno”). Diversi sostenitori della TIF sostengono poi che la dinamica percettiva conduce a “costituire” o “costruire” un determinato oggetto percettivo a partire dalla strutturazione intenzionale di contenuti “qualitativi” interni¹⁰. Tale analisi dell'intenzionalità percettiva in termini di costituzione-costruzione di oggetti è molto vicina alla concezione husserliana della percezione nei termini di un'“animazione intenzionale” di contenuti iletici “immanenti”¹¹. Secondo Husserl, infatti, è attraverso la strutturazione intenzionale di una serie di contenuti qualitativi coscienziali che si *costituisce* l'oggetto (in quanto correlato noetico). Quest'ultimo è però un fondamentale elemento di distacco di Merleau-Ponty da Husserl. Merleau-Ponty infatti critica a più riprese quella tendenza dell'“empirismo” e della “filosofia riflessiva” a fare della qualità «un elemento della coscienza, mentre essa è oggetto per la coscienza»¹². Merleau-Ponty sembra quindi prendere le distanze dal tradizionale internalismo delle qualità che può essere ritrovato, almeno a prima

¹⁰ K. Farkas, *Constructing a World for the Senses*, «Phenomenal Intentionality», Oxford 2013, pp. 99-114.

¹¹ Si veda ad esempio E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo, Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino 2002 (ed. or., L'Aia 1913), p. 97 ss.

¹² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2005 (ed. or., Paris 1945), p. 37.

vista, anche nella fenomenologia di Husserl e nella sua concezione della *hyle* come contenuto fenomenico “immanente”¹³.

A questo punto, sottolineo due aspetti della critica di Merleau-Ponty a questo tipo di posizione. Da un lato, egli critica la concezione internalista o “immanentista” delle qualità sensibili (le qualità come “elementi della coscienza”). Dall’altro, egli introduce un’ulteriore considerazione critica nei confronti del modo “standard” di considerare le qualità, che possiamo chiamare *concezione atomistica delle qualità*: l’idea secondo cui esse sono isolate, distinte le une dalle altre e date in modo istantaneo e puntuale¹⁴. Tornerò più in dettaglio nel seguito su questi due aspetti della critica merleau-pontyana alla concezione standard delle qualità (internalismo e atomismo).

3. *Esternalismo delle qualità*

Possiamo adesso considerare la concezione opposta rispetto all’internalismo delle qualità, ossia l’esternalismo delle qualità. Si

¹³ In realtà, tale concezione si colloca nel contesto dell’analisi trascendentale “statica”, la quale si configura però come preliminare all’analisi “genetica” (v. E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Milano 2003). Nello sviluppo genetico della fenomenologia si può invece trovare, a mio parere, una concezione relazionista che si configura come alternativa sia all’internalismo che all’esternalismo delle qualità (cf. A. Pace Giannotta, *Qualitative Relationism about Subject and Object of Perception and Experience*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 2020; Id. *Autopoietic Enactivism, Phenomenology, and the Problem of Naturalism: A Neutral Monist Proposal*, «Husserl Studies», 37, 2022; Id., *Fenomenologia enattiva. Mente, coscienza e natura*, Milano 2022) e che è consonante con le analisi merleau-pontyane.

¹⁴ Al contrario, secondo Merleau-Ponty le qualità hanno una forma d’esistenza che possiamo definire “atmosferaica”: esse pulsano, vibrano e rimandano l’una all’altra in un flusso qualitativo che precede ogni analisi concettuale tendente a isolarle e distinguerle le une dalle altre.

tratta della prospettiva che aderisce maggiormente al senso comune e quindi all'esperienza ordinaria, in cui gli oggetti del percepire sembrano essere dotati di proprietà qualitative come colori, odori, etc. Con l'espressione "esternalismo delle qualità" mi riferisco quindi all'idea secondo cui le qualità che si mostrano nell'esperienza percettiva sono proprietà di oggetti extra-mentali, che fanno parte del mondo "esterno".

Questa prospettiva è esemplificata innanzitutto dalla posizione nota come "realismo ingenuo". Secondo tale prospettiva, la percezione ci mette in contatto diretto (ossia, non mediato da rappresentazioni) con oggetti extra-mentali dotati di proprietà qualitative. Un esempio paradigmatico di tale prospettiva è la teoria ecologica della percezione di J. Gibson¹⁵. Gibson si contrappone alle teorie secondo cui la percezione si basa sul possesso da parte del percipiente di sensazioni private (impressioni o *sense-data*), che vengono convertite in percetti attraverso una qualche operazione mentale. Al contrario, Gibson sostiene che la percezione consiste nell'afferrare direttamente l'informazione racchiusa nell'ambiente, senza l'intervento di rappresentazioni e di altri intermediari "mentali".

In tal modo, Gibson sviluppa la propria teoria ecologica della percezione a supporto del realismo di senso comune¹⁶ e quindi dell'idea secondo cui la percezione ci fa accedere direttamente ad un mondo esterno qualitativamente connotato e indipendente dalla mente. In questa prospettiva, le qualità sensibili sono proprietà sensibili degli oggetti extra-mentali.

¹⁵ Cf. J. J. Gibson, James J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Boston 1966; Id. *New Reasons for Realism*, «Synthese», 17 (2), (1967), pp. 162–72; Id., *A Theory of Direct Visual Perception*, in *The Psychology of Knowing*, cur. J. R. Royce e W. W. Rozeboom, New York 1972.

¹⁶ Id. *New Reasons for Realism*, «Synthese», 17 (2), (1967), pp. 162–72.

Una versione più recente di questa prospettiva, che si colloca nel solco della teoria gibsoniana, è il cosiddetto “enattivismo sensomotorio” di O’Regan e Noë¹⁷. Questi autori sottolineano come la cognizione sia sempre una forma di *azione incarnata* da parte di un organismo vivente che interagisce con l’ambiente circostante. In particolare, i proponenti di questa prospettiva sviluppano l’idea secondo cui i processi cognitivi non sono la rappresentazione statica di un mondo esterno da parte di un sistema cognitivo ma emergono a partire da cicli di percezione-azione e quindi dalle *attività sensomotorie* di un organismo.

Riferendosi in particolare alla percezione visiva, O’Regan e Noë riprendono la concezione ecologica di Gibson, sostenendo che il vedere implica un’attività di esplorazione dell’ambiente che è resa possibile dalla padronanza (*mastering*), da parte di un animale, delle “contingenze sensomotorie”¹⁸, ossia i rapporti tra stimoli sensoriali e movimento dell’agente cognitivo.

Nello sviluppare tale concezione, e riallacciandosi alla teoria ecologica di Gibson, i sostenitori dell’approccio sensomotorio si avvicinano al realismo ingenuo e quindi all’esternalismo delle qualità, concependo l’ambiente percepito da un animale nelle sue interazio-

¹⁷ Cf. A. Noë, J. K. O’Regan, *On the Brain-Basis of Visual Consciousness: A Sensorimotor Account*, in *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*, cur. A. Noë e E. Thompson, Massachusetts 2002, pp. 567–98; Id., *A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness*, «Behavioral and Brain Sciences», 24 (2001), pp. 939–1031. Bisogna accuratamente distinguere queste due forme di enattivismo dalla versione originaria di questa prospettiva, elaborata da Varela, Thompson e Rosch in *The Embodied Mind*, la quale è a mio parere maggiormente consonante con la filosofia di Merleau-Ponty e con il relazionismo qualitativo che discuterò nella prossima sezione.

¹⁸ Noë, O’Regan, *A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness* cit., p. 940.

ni sensomotorie come un dominio ontologico costituito da oggetti caratterizzabili indipendentemente dalla relazione conoscitiva, ossia dal loro essere oggetti d'esperienza.

A questo punto, dato che gli autori appena menzionati talvolta si riallacciano a Merleau-Ponty, possiamo chiederci se Merleau-Ponty giunga anch'egli, infine, ad una forma di esternalismo delle qualità. Si potrebbe infatti pensare che a partire dalle critiche che egli rivolge alle concezioni "internaliste" delle qualità, Merleau-Ponty approdi ad un esternalismo delle qualità, e si potrebbero citare a supporto di tale lettura diversi passi in cui Merleau-Ponty sembra difendere una forma di realismo ingenuo. Ad esempio, nelle prime pagine della *Fenomenologia della percezione* (d'ora in poi *Fdp*), Merleau-Ponty afferma, in apparente contrasto con quello che poi dirà in *VI* sulle "oscurità" della "fede percettiva" che «Non dobbiamo (...) chiederci se percepiamo veramente un mondo, dobbiamo invece dire: il mondo è ciò che noi percepiamo (...). Noi siamo nella verità e l'evidenza è «l'esperienza della verità»¹⁹. Merleau-Ponty afferma quindi – in contrapposizione allo scetticismo della "filosofia riflessiva", che con il suo "intellettualismo" mette in discussione l'apertura del soggetto al mondo – che il soggetto percipiente è "votato al mondo" (ossia da sempre, indubitabilmente, in relazione con il mondo).

Ma a questo punto dobbiamo chiederci: cos'è questo mondo a cui il soggetto percipiente è incarnato "inerisce" (*être-au-monde*)? In particolare, si tratta del mondo assunto ingenuamente dalla "fede percettiva", che si offre ai nostri sensi nel suo carattere di indipendenza dalle nostre operazioni conoscitive? Ossia: Merleau-Ponty approda infine ad una forma di realismo ingenuo-diretto?

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2005 (ed. or. Paris 1945), p. 25.

4. *Relazionismo qualitativo*

Nel capitolo della *Fdp* intitolato “Il sentire” si scioglie il dubbio che abbiamo appena sollevato in relazione alle pagine iniziali della *Fdp* – ossia: la possibilità che essa approdi ad una forma di realismo ingenuo. Infatti, analizzando la dimensione del sentire, Merleau-Ponty giunge a criticare non solo l’internalismo delle qualità ma anche la posizione opposta, ossia l’esternalismo. Qui, infatti, Merleau-Ponty afferma che «il senziente e il sensibile non stanno di fronte come due termini esteriori e la sensazione non è una irruzione del sensibile nel senziente»²⁰. A partire da una «riflessione radicale»²¹ – che in *Il Visibile e l’invisibile* (d’ora in poi *VI*) è chiamata anche «superriflessione»²² – Merleau-Ponty rivolge una critica radicale ad ogni forma di *oggettivismo*, ossia all’idea dell’esperienza come relazione tra un soggetto ed un oggetto concepiti come poli sostanziali, indipendenti e separati l’uno dall’altro. Le due posizioni che abbiamo precedentemente visto – internalismo ed esternalismo – possono essere considerate infatti entrambe come forme di *oggettivismo*, ossia concezioni che considerano «l’Essere mediante l’Essere-oggetto»²³. Contro l’oggettivismo, Merleau-Ponty difende invece una forma di *relazionismo*²⁴, ossia: la prospettiva secondo cui soggetto e oggetto, mente e mondo non esistono in modo separato e indipendente l’uno

²⁰ Ivi, p. 291.

²¹ Ivi, p. 297.

²² Id., *Il visibile e l’invisibile*, Milano 2007 (ed. or. Paris 1964), p. 63.

²³ Ivi, p. 44.

²⁴ Cf. L. Vanzago, *Relations and the Irrelative. A Relationist Interpretation of Merleau-Ponty’s Ontology of the Flesh*, in *Merleau-Ponty, The Real and the Imaginary (Chiasmi International)*, cur. R. Barbaras, Manchester 2003, pp. 65-86; Pace Giannotta, *Qualitative Relationism about Subject and Object of Perception and Experience* cit.).

dall'altro ma sono i due poli di un processo di co-emergenza e co-costituzione in dipendenza reciproca.

Lo sbocco metafisico più coerente di questa prospettiva si trova nel progetto, purtroppo solo abbozzato in *VI*, di una «revisione della nostra ontologia», in contrapposizione alla «ontologia classica dell'oggetto»²⁵. In *VI*, infatti, Merleau-Ponty giunge a decostruire radicalmente i due poli della relazione conoscitiva – soggettivo e oggettivo – criticando la concezione che vede in essa due poli pre-costituiti, statici e sostanziali. Al contrario, secondo Merleau-Ponty il soggetto e l'oggetto sono «due ordini costruiti affrettatamente all'interno di una esperienza totale»²⁶. In *VI*, quindi, viene portata avanti quella “rivoluzione ontologica” che consegue dall'analisi fenomenologica radicale dell'esperienza e, innanzitutto, della percezione, in particolare con l'introduzione del concetto di *carne*. Con questa nozione Merleau-Ponty si riferisce ad una realtà primaria che precede e rende possibili i due poli della relazione esperienziale, soggettivo e oggettivo, i quali co-emergono all'interno di una “esperienza totale”.

Merleau-Ponty perviene alla nozione di carne a partire da un'analisi fenomenologica radicale dell'esperienza percettiva nella sua dimensione innanzitutto *corporea*, rifacendosi in particolare alle analisi husserliane della corporeità vissuta e soprattutto al manoscritto di *Idee II* (che aveva avuto modo di visionare durante la sua visita agli archivi di Lovanio nel 1939²⁷). Merleau-Ponty sviluppa quindi tali analisi in una direzione metafisica, rendendosi conto, come afferma Vanzago, che «la fenomenologia husserliana del corpo richiede

²⁵ Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* cit., p. 44.

²⁶ Ivi, p. 46.

²⁷ R. Bernet, *The Body as a 'Legitimate Naturalization of Consciousness'*, «Royal Institute of Philosophy Supplement», 72 (2013), p. 44.

una diversa ontologia»²⁸. In particolare, egli sviluppa una concezione metafisica *processuale* e *relazionale*. Analizzando il fenomeno delle due mani che si toccano, Merleau-Ponty si rende conto che la peculiare reversibilità del rapporto tra mano toccante e mano toccata ci pone innanzi ad una dimensione della realtà che è più primordiale rispetto alla dualità soggetto-oggetto. La carne, infatti, è al tempo stesso *sensibile* (può essere percepita, come quando io osservo o tocco le diverse parti del mio corpo vivo) e *senziente*, perché è appunto sede del sentire. Il corpo senziente è quindi al tempo stesso soggetto e oggetto della percezione, ed è in virtù di questo statuto peculiare della corporeità che il soggetto “inerisce” al mondo (*être-au-monde*). L'ontologia della carne riconosce il peculiare statuto metafisico della carne sensibile-senziente, che precede e rende possibile la correlazione tra soggetto ed oggetto. Per indicare questa dimensione metafisica primordiale Merleau-Ponty usa anche l'espressione “essere grezzo” e, in un passo significativo de *Il visibile e l'invisibile*, egli afferma che essa «non è materia nel senso di corpuscoli d'essere che si addizionerebbero o si continuerebbero per formare gli esseri»²⁹, «la carne non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine “elemento”, nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, cioè nel senso di una cosa generale»³⁰.

Sottolineando il fatto che la carne non è una *sostanza* statica ma una realtà diveniente, processuale e relazionale, l'ontologia della carne può essere accostata alla *filosofia del processo*³¹: una tradizione

²⁸ Vanzago, *Relations and the Irrelative...*cit., p. 66.

²⁹ Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* cit., p. 155.

³⁰ Ivi, p. 156.

³¹ Si veda J. Seibt, *Process Philosophy*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford 2013, pp. 1-47.

filosofica che pone l'accento sugli aspetti dinamici della realtà in contrapposizione alla tendenza, diffusa nella filosofia occidentale, a concepire la realtà come un insieme di entità statiche e le cui caratteristiche dinamiche sono considerate come mere apparenze, o come ontologicamente secondarie e derivate (quella che Seibt chiama «metafisica della sostanza»³²). Vanzago, in particolare, sottolinea l'affinità tra le filosofie di Merleau-Ponty e di Whitehead, che è l'esponente principale della filosofia del processo nel Novecento³³. Nella concezione di Whitehead, infatti, il concetto di *relazione* ha un primato su quello di *sostanza*³⁴ e nella sua "cosmologia speculativa" l'*atto d'esperienza* è l'evento relazionale fondamentale dal quale emergono sia il soggetto che l'oggetto.

Un'altra prospettiva metafisica che può essere accostata all'ontologia sviluppata in *VI* è il cosiddetto *monismo neutrale*, che è oggi oggetto di un rinnovato interesse in metafisica e filosofia della mente³⁵. Si tratta della concezione metafisica, originariamente proposta da autori come Mach, James e Russell, secondo cui vi è una realtà fondamentale la cui natura intrinseca è neutrale rispetto alla distinzione fisico-mentale. La versione classica di questa prospettiva è *empirista* e *qualitativa*, rintracciando nei dati immediati d'esperienza (come "roschezza", "calore", etc.) i costituenti fondamentali della realtà che precedono e rendono possibile i domini fisico-oggettivo e

³² Ivi, p. 1.

³³ Vanzago, *Relations and the Irrelative...cit.*, p. 72 e ss.

³⁴ Ivi, p. 75.

³⁵ Si vedano in particolare i lavori di E. C. Banks, *Ernst Mach's World Elements. A Study in Natural Philosophy*. Dordrecht 2003; Neutral Monism Reconsidered, «Philosophical Psychology», 23 (2), (2010), pp. 173-87; L. Stubenberg, *Neutral Monism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* cit.; D. J. Chalmers, *Consciousness and Its Place in Nature*, in *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Oxford 2003.

mentale-soggettivo. Questa versione qualitativa ed empirista del monismo neutrale è stata recentemente chiamata *panqualitismo* da Coleman³⁶, che riprende questa espressione da Feigl³⁷, considerandolo come una soluzione promettente al classico problema mente-corpo ed al “problema difficile” della coscienza. Alla luce di questa prospettiva, è possibile concepire gli elementi qualitativi che sono al cuore dell’esperienza come qualità fondamentali che sono *neutrali* rispetto alla distinzione tra soggettivo e oggettivo, e quindi come qualità *pre-fenomeniche* che sono alla base del processo di co-costituzione di stati mentali ed oggetti in dipendenza reciproca. In questo approccio, le qualità fondamentali non sono ancora le qualità fenomeniche dell’esperienza. Divengono i contenuti fenomenici dell’esperienza, correlati ad oggetti, solo quando si presentano determinate condizioni, combinandosi in quelle entità complesse che chiamiamo “mente” ed “oggetto”.

A questo punto, però, possiamo tornare su un aspetto della critica di Merleau-Ponty alla concezione standard delle qualità, che avevamo visto nella sez.1: quella che ho chiamato *concezione atomistica delle qualità*. Come abbiamo visto, Merleau-Ponty critica la tendenza, nella tradizione empirista – che è anche la tradizione da cui emerge il monismo neutrale – di considerare le qualità come atomi isolati. Qui l’accostamento della filosofia di Merleau-Ponty alla filosofia del

³⁶ S. Coleman, *Neuro-Cosmology*, in *Phenomenal Qualities: Sense, Perception, and Consciousness*, cur. P. Coates e S. Coleman, Oxford 2015; Id., *Panpsychism and Neutral Monism: How to Make up One’s Mind*, in *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, cur. Godehard Bruntrup e Ludwig Jaskolla, New York 2016.

³⁷ H. Feigl, *Some Crucial Issues of Mind-Body Monism*, «Synthese» 22 (3), (1971), pp. 295-312. Si veda anche D. J. Chalmers, *Panpsychism and Panprotopsyism*, in *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, cur. Godehard Bruntrup e Ludwig Jaskolla, New York 2016, pp. 40-44.

processo ci permette di superare questa tendenza atomistica nel concepire le qualità. Alla luce di questa prospettiva, infatti, le qualità fondamentali che vengono ammesse dal monismo neutrale vanno concepite non come atomi sostanziali ma come *flussi qualitativi*³⁸.

5. *Conclusion*

Abbiamo visto le principali opzioni presenti nel dibattito contemporaneo in filosofia della mente riguardo la natura delle qualità sensibili che si manifestano nella percezione: internalismo delle qualità ed esternalismo delle qualità. L'analisi fenomenologica merleau-pontyana della percezione e più in generale dell'esperienza conducono a delineare un'alternativa ad entrambe le opzioni: un relazionismo qualitativo che, dal punto di vista ontologico, può essere sviluppato come monismo neutrale panqualitista e processuale. In tal modo, la fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty, nel suo sviluppo più radicale nell'ontologia della carne, si configura come una posizione molto feconda nel contesto degli sviluppi più avanzati della filosofia della percezione e della metafisica della mente contemporanee.

³⁸ Questo sviluppo processuale del monismo neutrale si trova in Coleman, che sviluppa il suo *panqualitismo* – ricollegandosi anche alla filosofia del processo di Sellars – concependo le qualità come “processi assoluti” (Cfr. Coleman, *Neuro-Cosmology* cit., p. 84).

Gael Caignard

*“La trappola dell’evento”: Merleau-Ponty
tra percezione, storia e politica*

1. *La trappola dell’evento*

Il presente contributo intende restituire alcuni indizi del nesso tra percezione e storia nel pensiero di Maurice Merleau-Ponty, prendendo spunto da un’espressione da lui utilizzata in una lettera inviata a Sartre nel 1953: l’idea di “trappola dell’evento” (*piège de l’événement*). Attraverso tale nozione e le sue possibili variazioni, nelle ricerche merleau-pontiane e di ispirazione merleau-pontiana, ci interrogheremo sugli strumenti che il fenomenologo fornisce per pensare politicamente e filosoficamente la questione della visibilità dell’evento, prestando attenzione anche agli eventi globali che caratterizzano la nostra condizione contemporanea.

“Trappola dell’evento” è quindi un’espressione utilizzata da Merleau-Ponty in una delle cosiddette “lettere della rottura” con il collega e amico Jean-Paul Sartre, con cui co-dirigeva *Les Temps Modernes*, rivista fondata dai due alla fine della Seconda Guerra Mondiale¹. L’espressione risale dunque alle lettere scritte durante il pe-

¹ Su tali lettere si veda l’apparato critico che ha accompagnato la loro ripubblicazione in italiano nella rivista *aut aut: Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, cur. E. Lisciani-Petrini - R. Kirchmayr, «aut aut» 281, marzo 2019; precedentemente le lettere erano state pubblicate con il titolo *Il carteggio della rottura: Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty*, cur. D. Calabrò - E. Lisciani-Petrini, «MicroMega» 1/97, pp. 199-221; in francese le lettere, pubblicate su *Le Magazine littéraire* nel 1994, sono state ripubblicate in M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*.

riodo di crisi del rapporto tra i due filosofi, i quali dibattevano sulla possibilità di coniugare esistenzialismo, ontologia fenomenologica e marxismo, attraverso lo studio delle idee di storia, di impegno politico e di dialettica. Una delle questioni che interessa particolarmente Merleau-Ponty concerne la presa di posizione rispetto agli eventi, la loro interpretazione e il situarsi rispetto ad essi, anche considerando l'inevitabile peso della tradizione marxista nell'ambito della politica e della storia. La critica che Merleau-Ponty muove a Sartre è che l'avvicinamento di questi al PCF e al marxismo non corrisponda a un reale ripensamento in chiave politica o marxista della sua ontologia fenomenologica: nei fatti, egli accettava le scelte politiche del Partito, senza tuttavia aderirvi e senza assumere nella sua *démarche* filosofica la dialettica della lotta di classe. Il problema, quindi, è anzitutto squisitamente ontologico, poiché si tratta di comprendere in che misura l'ontologia di *L'essere e il nulla* possa essere compatibile con il campo politico e, soprattutto, con una dialettica marxista: il problema è, dopotutto, condiviso con Merleau-Ponty, che tratta solo di sfuggita del marxismo nella *Fenomenologia della percezione*².

L'origine del dibattito politico-ontologico è legata a un articolo di Sartre: in *Les communistes et la paix*, Sartre era entrato in polemica con articoli di *Le Figaro* che affermavano una sconfessione del PCF da parte della classe operaia dopo una debole partecipazione a uno scio-

1951-1961, cur.J. Prunair, Paris 2000. In generale, si tende oggi a ridimensionare la portata della rottura, per sottolineare piuttosto che la divergenza tra i due nasce da profondi sommovimenti filosofici che, di fatto, non avrebbero escluso un possibile riavvicinamento.

² In Merleau-Ponty, la separazione tra testi ontologici e politici diventa oggetto di riflessione nelle *conférences de Mexico* del 1949, ed esplicitamente nella Prefazione di *Segni*; in Sartre ne troviamo un'importante presa in conto nella *Critica della ragione dialettica*.

però³. Criticando una concezione di classe nei termini di unione di interessi, di mera unione meccanica dei proletari, Sartre sostiene che, perché il proletariato agisca come classe: “c’è bisogno della praxis. Poco importa se questa sia o meno generata dialetticamente a partire dalla condizione proletaria: proprio della dialettica è che questi momenti superano e trattengono in sé i momenti precedenti. Portando a termine il suo compito reale, l’operaio manifesta il proletariato e si fa proletario⁴”. In questo modo Sartre può provare che, anche se la classe operaia non ha partecipato allo sciopero, questo non vuol dire che il Partito ne sia sconfessato, perché per sconfessarlo avrebbe dovuto manifestarsi *contro* di lui. Tuttavia, questa posizione pare portar con sé una contraddizione latente nell’argomentazione di Sartre: mette in secondo piano l’origine dialettica della *praxis*, allorché tutta l’azione del PCF, in quell’epoca, affondava le sue radici proprio nel materialismo dialettico. Ed è qui che Sartre introduce un legame tra la sua filosofia e il comportamento della classe operaia, attraverso un principio ontologico: “les yeux du plus défavorisé” esigono l’azione e la rimessa in questione del sistema di oppressione capitalista⁵. L’azione dovrebbe

³ «Si la classe doit pouvoir désavouer le Parti, il faut qu’elle puisse refaire son unité en dehors de lui et contre lui. Est-ce possible ? Selon la réponse qu’on donnera, le P. C. sera ou non remplaçable et son autorité légitime ou usurpée », J.-P. Sartre, *Les communistes et la paix*, in Id., *Situations VI*, Paris 1964, pp. 80-384, qui p. 196. In tal modo Sartre si avvia, attraverso la sua analisi, ad affermare la necessità e la legittimità del Partito per esprimere una politica proletaria.

⁴ *Ibid.*, p. 209 (traduzione mia).

⁵ *Ibid.*, p. 191: «les exigences et les revendications du *plus défavorisé*, celles qui sont le moins compatibles avec le maintien de notre régime social »; e p. 344: « Pour délivrer les masses du sentiment de leur infériorité, il a fallu liquider systématiquement toutes les valeurs socialistes d’avant-guerre; il a fallu leur faire comprendre qu’elles offraient à tous les hommes la chance de regarder l’homme et la société *dans leur vérité*, c’est-à-dire avec les yeux du plus défavorisé ».

quindi rispondere allo sguardo del più *défavorisé*, uno sguardo che conserva sempre in sé i caratteri di un rapporto nullificante. In tal modo, senza aderire ai principi della dialettica marxista, Sartre tende un filo tra la sua ontologia e il suo *engagement* effettivo, non allontanandosi tuttavia mai dai propri principi filosofici.

La questione dell'*evento* risulta in tale sede centrale, perché è nella presa di posizione nei confronti degli eventi che il filosofo è propriamente *chiamato* a rispondere e a impegnarsi. Tuttavia, ciò che Merleau-Ponty non condivide dell'atteggiamento di Sartre nei confronti dell'evento deriva proprio dal principio ontologico dello sguardo del più svantaggiato: da una parte tale sguardo, in accordo con l'ontologia sartriana, sarebbe in fondo uno sguardo che instaura un rapporto nullificante, dall'altra si tratta di un'azione a distanza, che non entra nel cuore dell'evento, e che pure su ogni evento vorrebbe prendere posizione in maniera astratta e isolata. Di volta in volta l'*engagement* è ripetuto, senza una linea direttrice, ma riattivando quella tanto importante libertà del soggetto di aderire o meno alle scelte del Partito, di adeguarsi o meno allo sguardo che gli sfruttati, gli oppressi lanciano sul filosofo e in generale sulla classe borghese. Leggiamo quindi le parole di Merleau-Ponty:

Ecco perché più volte ho suggerito di non assumere posizioni affrettate nella rivista, ma piuttosto di realizzare studi d'insieme, in breve di mirare più alla testa che al cuore del lettore – cosa che per giunta è più nel nostro stile e in quello della rivista. In ciò intravedevo quel gesto da scrittore, che consiste nell'esercitare *l'andirivieni fra l'avvenimento e la linea generale, piuttosto che affrontare* (nell'immaginario) *ogni evento come se fosse decisivo, unico e irripetibile*. Questo metodo è più vicino alla politica del tuo metodo dell'*engagement* continuo [*engagement continué*] (nel senso cartesiano). Ed è, *per ciò stesso*, più filosofico, giacché ha cura di porre, tra l'avvenimento e il giudizio che se ne dà, una distanza che *disarma la trappola dell'evento* [*désarme le piège de l'événement*], lasciandone vedere chiaramente il senso. Dunque, non ave-

“La trappola dell’evento”

vo nessun bisogno di separare la filosofia dal mondo per restare filosofo – e non l’ho mai fatto⁶.

Se Merleau-Ponty vuole provare a disinnescare la «trappola dell’evento», è che egli vede in Sartre l’attitudine di un «engagement continué» separato dagli avvenimenti. Si tratta di un impegno continuo e continuato che porta l’amico a prendere costantemente posizione, come se ogni evento fosse univoco, unico, irreparabile, come se fosse assoluto ed esigesse una presa di posizione per sé stesso e non tanto come fenomeno legato ad una costellazione di eventi. Il problema della “simpatia senza adesione” è che essa porta Sartre a convalidare ogni evento, ogni azione, senza mai convalidare la linea generale; tale simpatia doveva essere una maniera di studiare in modo neutro ed esteriore il marxismo, ma non permette, secondo Merleau-Ponty, una vera azione politica. L’impegno continuato che ne deriva conduce ad accettare nel dettaglio ciò che non si sarebbe accettato in generale⁷. Per questo, secondo Merleau-Ponty, la simpatia senza adesione opera a distanza, non è una presa di posizione rispetto alla complessità degli eventi, è «l’azione di coloro che sono ovunque e in nessun luogo: moralmente, per assentimento di principio, sono dentro il Partito. Ma ne restano fuori, perché lo mettono in discussione

⁶ M. Merleau-Ponty, *Lettera dell’8 luglio 1953* a J.-P. Sartre, in *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo* cit., traduzione modificata.

⁷ Oltre alla lettera cfr. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955, p. 235 (trad it.: *Le avventure della dialettica*, cur. D. Scarso, Milano 2008, p. 179) quando, riguardo a chi professa una «simpatia senza adesione», Merleau-Ponty scrive: «Egli non è dentro l’azione comunista e non vuole il potere comunista come tale. Vuole però uno ad uno tutti i risultati che, per il comunista, sono le tappe di quest’azione. Accetta dunque al minuto [*dans le détail*] quello che non vuole all’ingrosso [*en gros*]».

nei particolari⁸», ed in fin dei conti non è un'azione, ma un'attitudine contemplativa basata sull'accettazione dell'azione altrui. Così l'azione si sposta «nell'immaginario», non solo perché essa è sempre immaginata come azione pura, operata dall'esterno degli eventi, non solo perché guardandola da lontano si pretende spiegarla ma non parteciparvi, ma anche perché si perde dell'evento la sua materialità, la sua corporeità, la concretezza della *chair* della politica. Una delucidazione dell'accusa di spostare l'azione nell'immaginario si trova in *Les Aventures de la Dialectique*: il soggetto sartriano rischia di rimanere sempre distante dall'azione; dunque, di perdere la dimensione del vissuto nel processo storico; rischia di non trovare altro senso nella storia se non quello che lo stesso soggetto assoluto gli impone e tale *engagement*, che ricrea continuamente la relazione che il soggetto ha con la storia, consiste quindi nel «decidere di considerare assoluto il senso che sceglie di dare alla propria storia e alla storia pubblica» ovvero nell'«installarsi deliberatamente nell'immaginario⁹».

Merleau-Ponty mostra quindi una diffidenza rispetto a un *engagement* per lui incapace di rispondere alla “trappola dell'evento”, quel meccanismo che tende a nascondere ogni evento per tirarlo fuori dalla sua costellazione. Tali riflessioni, situandosi nel contesto della Guerra di Corea, e più in generale della Guerra Fredda, rispondevano a delle esigenze politiche molto precise. Eppure, sono capaci di alimentare riflessioni circa il nascondimento dell'evento, nonché sul senso della politica da un punto di vista ontologico, filosofico e, per Merleau-Ponty, percettivo.

⁸ *Ibid.*, p. 245 (p. 179).

⁹ *Ibid.*, p. 269 (p. 197).

2. “L’errore di Fabrice”: la percezione e l’evento

Se l’*engagement continué* è una prima modalità attraverso cui prende forma la trappola dell’evento, vorremmo interrogare più a fondo il problema della visibilità di quest’ultimo. Anzitutto, un’altra forma di trappola è indicata nella Prefazione di *Segni*, quando Merleau-Ponty descrive le figure di Dreyfus e Nizan, personaggi il cui vissuto è perso sotto le “maschere” poste sul viso dell’uomo storico. Cosa resta del “vero” Dreyfus, del “vero” Nizan? Conosciamo la celebre citazione:

Dreyfus non è vendicato, neppure riabilitato; il fatto che la sua innocenza sia divenuta un luogo comune non lo ripaga del torto subito, poiché essa non è iscritta nella storia nel senso in cui gli venne negata e in cui fu rivendicata dai suoi difensori. A coloro che hanno perduto tutto la storia toglie ancora qualcosa, mentre continua a darlo a coloro che tutto hanno preso. La prescrizione, che ricopre ogni cosa, scagiona infatti il colpevole e non accoglie ricorsi dalle vittime. La storia non *confessa* mai¹⁰.

«L’histoire n’avoue jamais», insomma. Ma questa non-ammissione è il disvelamento dell’essere caduti in una trappola, la trappola dell’evento, che nel suo manifestarsi si fa emblema di una visibilità inafferrabile, impossibile da cogliere nella sua totalità. *Le piège de l’événement* è quindi anche e prima di tutto una trappola della visione: ed è indicativo che la prefazione di *Segni* costituisca proprio il tentativo di tendere i fili tra una riflessione ontologica sul *vedere altrui*, la politica, il marxismo e l’atto di decifrare i *signi* di un dire comune che si faccia sotto il paradigma dello scarto, della variazione,

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, p. 8 (trad. it.: *Segni*, cur. A. Bonomi, Milano 2015, p. 22).

del diacritico. In qualche modo, è proprio attraverso questo testo che si chiude quel percorso filosofico-politico che aveva portato Merleau-Ponty alla rottura con Sartre, intrecciando politica, marxismo e ontologia nel medesimo campo di riflessione.

La critica di Merleau-Ponty a Sartre acquista quindi tutto il suo senso, anche rispetto al nesso tra percezione e politica, tenendo in conto l'implicita necessità di concepire la trappola dell'evento anche e soprattutto come un problema di visibilità, un problema che è anzitutto ed eminentemente percettivo.

Questo non è, quindi, in contraddizione con quanto Merleau-Ponty già scriveva nella *Fenomenologia della percezione*, come possiamo vedere attraverso un esempio da lui stesso utilizzato. All'inizio del romanzo di Stendhal *La Certosa di Parma*, Fabrice, il protagonista, si ritrova sul campo di battaglia di Waterloo dove è andato a inseguire i suoi ideali napoleonici. Tuttavia, raggiunta Waterloo, Fabrice vaga sul campo di battaglia, percorrendolo in lungo e in largo e chiedendo di volta in volta alle persone che incontra dove sia la battaglia, se lui la stia davvero *vedendo*. Fabrice in quelle pagine pare ossessionato dalla visione dell'evento più che dalla partecipazione allo stesso. Vuole ottenere la *certezza* di aver assistito alla battaglia, e non riesce ad accettare che essa si trovi nelle manifestazioni incomplete che ne percepisce. Nulla sembra indicare con certezza definitiva e univoca che i movimenti di truppe, gli spostamenti di materiali e di cavalli, le sue visioni confuse siano effettivamente *la battaglia*¹¹. Scrive Merleau-Ponty:

¹¹ «Son principal chagrin était de ne pas avoir adressé cette question au caporal Aubry : Ai-je réellement assisté à une bataille? Il lui semblait que oui, et il eût été au comble du bonheur s'il en eût été certain», Stendhal, *La Chartreuse de Parme*, chapitre 4.

“La trappola dell’evento”

Fabrizio vorrebbe vedere la battaglia di Waterloo come si vede un paesaggio ma non trova altro che episodi confusi. Sulla sua carta, l’Imperatore la vede veramente? Ma per lui essa si riduce a uno schema non privo di lacune: perché questo reggimento non va avanti? Perché non arrivano le riserve? Lo storico, che non è impegnato nella battaglia e la vede da tutti i luoghi, che riunisce una quantità di testimonianze e che sa come si è conclusa, crede infine di coglierla nella sua verità. Ma egli ce ne dà soltanto una rappresentazione, non coglie la battaglia stessa, giacché, nel momento in cui si è svolta, il suo esito era contingente, mentre non lo è più quando lo storico la racconta, giacché, nell’evento singolo di Waterloo, le cause profonde della sconfitta e gli incidenti fortuiti che hanno permesso a queste cause di agire erano determinanti allo stesso titolo, e perché lo storico ricolloca il singolo evento nella linea generale del declino dell’Impero¹².

Merleau-Ponty testimonia dell’attitudine di Fabrice spiegando che questi vorrebbe vedere Waterloo come se si trattasse di un “paesaggio”, che sembra però indicare qui non il paesaggio in senso straussiano evocato da Merleau-Ponty all’inizio dell’opera, ma una “veduta” o un dipinto di battaglia, corrispondente a quella “visione di sorvolo” tanto criticata da Merleau-Ponty¹³. Essa dovrebbe fornire una visione di insieme, dall’esterno, ma Fabrice ha un corpo, con il quale è implicato nell’esplorazione del mondo e che gli fornisce delle visioni confuse nel corso dei suoi movimenti sul campo. In tal senso, il riferimento a *La Certosa di Parma* è importante per due motivi: il primo è che Stendhal, come Proust o Gide, fa parte degli autori che secondo Merleau-Ponty rivoluzionano il campo letterario

¹² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 416 (trad. it.: *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003, pp. 469-470).

¹³ Merleau-Ponty, nell’*Avant-propos*, faceva riferimento al paesaggio come luogo di immersione, luogo privilegiato della corporeità, che Cézanne ha saputo ben interpretare, e che ha molte assonanze con gli studi psicologici sul paesaggio di E. Straus, *Du sens des sens*, Paris 2000.

tra Ottocento e Novecento, rendendo centrale proprio l'esperienza della corporeità¹⁴: il corpo diventa protagonista, del corpo si devono descrivere le variazioni, i tentennamenti, gli *enlisements*. Ebbene, al centro di questi passaggi ci viene mostrato proprio un *enlissement* del corpo, che concerne la visione e la partecipazione all'evento. L'errore di Fabrice è di rifiutare di prestar fede al suo corpo, alle apparizioni fugaci che costituiscono la sua percezione del mondo. Egli vuole la certezza, astratta e fuori dal mondo materiale, di aver partecipato a un certo evento, vuole una visione di sorvolo su di esso, univoca e privilegiata. In qualche modo, proprio come nella prima versione del *piège de l'événement*, egli situa l'evento nel campo dell'immaginario, dimenticando l'aspetto carnale della partecipazione al mondo. Fabrice avrebbe potuto dare maggiore considerazione al *campo complesso* nel quale evolveva, questo *campo di battaglia* che è l'evento stesso. L'evento, infatti, come le *champ perceptif*, si costituisce attraverso delle visioni multiple e multiformi, e a volte frammentarie, ma anche producendo delle stabilità di senso: Fabrice, al contrario, prova a trovare il senso dell'evento in una visione astratta, in una certezza che non potrebbe farsi bastare le visioni locali e particolari della sua esperienza.

E, infatti, Merleau-Ponty conclude in questo modo la sua lettura sul personaggio di Stendhal:

¹⁴ In generale, in *L'homme et l'adversité*, Merleau-Ponty cerca di comprendere come in vari campi della cultura il corpo abbia acquisito un ruolo più rilevante nella sua carnalità, nel suo essere corpo vissuto: «Alla fine del XIX secolo, per molti pensatori il corpo era un frammento di materia, un fascio di meccanismo. Il nostro secolo ha rinnovato e approfondito la nozione di carne cioè del corpo animato», Merleau-Ponty, *Signes* cit., p. 287 (trad. it. cit., p. 258). Su Stendhal e il suo rapporto al linguaggio vedi *ibid.*, p. 298 (p. 266).

“La trappola dell’evento”

La vera Waterloo non è né in ciò che vede Fabrizio, né in ciò che vede l’Imperatore, né in ciò che vede lo storico, non è un oggetto determinabile, ma ciò che *avviene* ai confini di tutte le prospettive e ciò da cui esse sono tutte prelevate¹⁵.

La *visione* è centrale nel cogliere l’evento, ma *nessuna visione* è capace di coglierlo, sia la visione di Fabrice che vaga sul campo di battaglia, sia la visione d’insieme e strategicamente finalizzata dell’Imperatore, sia quel che gli storici ri-costruiscono attraverso il loro lavoro, nulla di quello è *l’evento come oggetto determinabile*. L’evento è quello che accade ai confini di queste percezioni, al margine di tutte le visioni, insomma, nel nesso e nel legame tra le varie visioni che si possono avere del mondo e nello scarto tra esse. «Il ‘qualcosa’ percettivo è sempre in mezzo ad altre cose e fa sempre parte di un ‘campo’¹⁶: anche l’evento, quando ci rapportiamo ad esso, si comporta in questo modo, ed è possibile coglierlo soltanto come campo complesso alla frontiera tra le visioni che abbiamo di esso. Ancora una volta, disinnescare la trappola dell’evento vuol dire abbandonare l’ideale di una visione a distanza, e pensare invece alla visione incarnata, fatta di visioni frammentarie, ma anche di «orizzonti aperti della percezione» che ci fornisce il «campo percettivo presente e attuale, una superficie di contatto con il mondo o un radicamento perpetuo in esso, perché il mondo viene incessantemente ad aggredire e investire le soggettività come le onde circondano un relitto sulla spiaggia¹⁷».

Ma l’evento è campo prodotto da un’intersoggettività: il nesso percezione-corpo-storia indica che l’errore di Fabrice consiste, da un lato, nel suo rinunciare a fidarsi del corpo, rinunciare a studiare

¹⁵ Id., *Phénoménologie de la perception* cit., p. 416 (trad. it. cit. p. 470).

¹⁶ *Ibid.*, p. 10 (p. 36).

¹⁷ *Ibid.*, p. 240 (p. 283).

il campo percettivo complesso che costituisce l'evento, ma indica, dall'altro, un'impasse nel rapporto con gli altri e nel modo in cui insieme si fa, e si vive, la storia. In tal senso, il campo percettivo evolve, in Merleau-Ponty, nell'elaborazione dell'elemento ontologico dell'Istituzione: l'evento è istituzione, istituzione di matrici simboliche, in equilibrio tra una certa attività e una certa passività, ma soprattutto, ci dice Merleau-Ponty tra la chiusura di una storia e l'apertura di un'altra¹⁸. Accanto all'idea di campo, proprio l'Istituzione permette di cogliere l'esigenza di comprensione merleau-pontiana. L'evento non è unico, univoco, irreparabile, ma va preso all'interno di una dinamica istituyente in cui matrici simboliche tendono a combinarsi in storie, personali e collettive. Imparare a percepire l'evento al confine delle visioni, in questo spazio "tra" che sempre condividiamo con gli altri può attivare strategie di produzione di senso, nell'avversità, malgrado l'avversità, nei naufragi collettivi e in quelli personali.

3. *Leggere l'evento globale a partire da Merleau-Ponty*

Alla luce di tali argomentazioni, vorremmo proporre un nesso tra questa interpretazione della trappola dell'evento e la questione dell'"evento globale", nel tentativo di rintracciare un possibile utilizzo degli strumenti merleau-pontiani nello studio del mondo contemporaneo. La visibilità dell'evento globale, infatti, risulta particolarmente problematica, in particolare rispetto alla crisi ecologica e alla nozione di Antropocene: quali manifestazioni ci mettono in presenza di un "evento globale" quale può essere il cambiamento climatico? Esiste una visione unica e privilegiata della crisi ecologica

¹⁸ Id., *L'institution. La passivité. Notes de Cours au collège de France*, Paris 2015.

oppure la sua caratteristica è proprio quella di apparire in una vasta gamma di manifestazioni frammentarie¹⁹?

In questa sede, propongo anzitutto di prendere in considerazione un evento che può essere annoverato tra gli eventi globali per via della sua medialità radicale che ha coinvolto il mondo intero, e ci permette di sottolineare al meglio il nesso tra evento e percezione. Si tratta del’11 settembre 2001, evento che si costituisce anche attraverso la sua visibilità condivisa, per il fatto di essere stato visto e “vissuto” in diretta da milioni di persone intorno al globo. Mauro Carbone ci dà un’interpretazione ontologica di quest’evento, leggendo la *chair* merleau-pontiana sotto il segno di un “naufragio comune”, e considerando che *Essere morti insieme* significa prendere atto di un’esperienza condivisa della mortalità che si fa anche nella visione dell’evento, quando si vede la morte degli altri e ne siamo noi stessi presi e avvilluppati. È come se ci fossimo trovati

ad assistere allo stesso naufragio, insomma. Non un “naufragio con spettatore”, dunque. Piuttosto un naufragio del quale – abbiamo sentito – *tutti* siamo stati spettatori, dall’essere stati spettatori dello stesso naufragio sentendoci accomunati, a quei naufraghi e fra noi, a nostra volta resi perciò naufraghi: mondo la cui carne fa di carne chi a quel mondo partecipa, insegna Merleau-Ponty²⁰.

Mauro Carbone opera quindi un accostamento tra la *chair* et un *naufragio condiviso*, un’avversità, in termini merleau-pontiani, forse un *enlissement*: un naufragio comune che ci *lega* dandoci la consapevolezza di una condizione che mi piacerebbe chiamare di “essere

¹⁹ Cfr. tra gli altri T. Morton, *Iperoggetti*, Roma 2018 che, attraverso la sua teoria degli iperoggetti, fornisce anche una problematizzazione della percezione di fenomeni complessi globali.

²⁰ M. Carbone, *Essere morti insieme*, Milano 2021, p. 102.

insieme, fragili, nel mondo”. Questa citazione di Carbone ci mette sulla rotta di una comprensione dell’evento globale che prenderebbe in considerazione la sua *visibilità* e il suo carattere intersoggettivo. Carbone ci spiega che vediamo un naufragio comune e diventiamo noi stessi naufraghi, e in tal modo il nesso tra la visibilità del naufragio e la partecipazione ad esso diventa labile. L’evento dell’11 settembre sposta sugli schermi la domanda della visione e della partecipazione all’evento: schermi che al contempo mostrano e occultano, che proteggono ed espongono²¹, che ci mettono in presenza dell’evento, e contemporaneamente lo nascondono, trasformando le immagini stesse, almeno in parte, nell’evento²², eppure precludendone sempre, in parte, l’accesso. Come Fabrice potremmo chiederci se vedendo quelle immagini attraverso i nostri schermi abbiamo davvero visto l’evento, se lo abbiamo vissuto o se vi abbiamo partecipato. E l’attitudine a domandarsi dove ci si trovasse l’11 settembre, non significa forse indagare la posizione altrui rispetto a un evento che in qualche modo è stato comune, un evento ai confini tra le nostre visioni, proprio come indicava Merleau-Ponty rispetto all’evento Waterloo

²¹ Cfr. Id., *Filosofia-schermi*, Milano 2016. In particolare, si potrebbe riflettere sul nesso tra l’archi-schermo (che indica una dinamica di re-istituzione continua delle condizioni di possibilità di mostrazione e di occultamento che hanno luogo nel corso della storia umana e in particolare le possibilità di mostrazione e di occultamento che il corpo umano, e le numerose tecnologie che lo accompagnano, aprono costantemente) e l’evento.

²² Cfr. J. Baudrillard, *Power inferno*, Paris 2002. Non si tratta del primo evento a farsi anche *con le immagini*: ad esempio la fotografia *Earthrise*, rappresentante il globo terrestre fotografato dalla Luna, ha dei caratteri evenemenziali di decentramento rispetto alla percezione umana della terra, cfr. M. Lussault, *L’avènement du Monde*, Paris 2013, pp. 15-27; e D. Chakrabarty, *La condizione umana nell’Antropocene*, in Id., *La sfida del cambiamento climatico*, cur. G. De Michele, Verona 2021, pp. 57-112, in particolare pp. 68-76.

nella *Fenomenologia della percezione*? La trappola dell’evento si ingrandisce, diventa globale, ma soprattutto pone in crisi gli strumenti filosofici tradizionali quando si vogliono comprendere gli eventi in una condizione globale che li intreccia irrimediabilmente, confondendo visione e partecipazione, ponendo in crisi i sistemi classici di interpretazione della realtà.

Proprio l’evento Antropocene pone la difficoltà di una spiegazione lineare delle trasformazioni e degli impatti che gli esseri umani hanno sul Sistema-Terra. I grafici che mostrano l’accelerazione di svariati parametri a partire dal dopoguerra²³, ad esempio, possono essere uno strumento per *vedere* l’impatto umano sul sistema-Terra, ma sono sufficienti per comprendere la complessità del *campo* in cui tali trasformazioni hanno luogo? Intrecciare dati fisici, biologici, meteorologici, geologici, demografici, sociologici, industriali, ecc., apre percezioni plurali e molteplici dell’evento. Eppure, l’evento non è in nessuna di queste visioni, e nemmeno nella visione individuale di chi si trova a fronteggiare le manifestazioni, spesso catastrofiche, del riscaldamento globale: esso è in tutte queste visioni, e al confine tra esse, come nel *champ perceptif* descritto da Merleau-Ponty. Ancora, potremmo cercare altri eventi globali che pongono la domanda della loro percezione come partecipazione a un campo percettivo comune. L’evento pandemico potrebbe essere in tal senso un utile esempio: come “vedere” un evento quale l’infezione che ha luogo nei nostri corpi, ad un livello impercettibile per l’occhio umano? Come render conto del rapporto con l’entità virus e il suo diffondersi attraverso il globo? Sono necessari strumenti di traduzione visiva, come i test o i grafici indicanti i contagi e i decessi quotidiani. Abbiamo bisogno

²³ W. Steffer - P. J. Crutzen - J. R. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, «Ambio» 36.8, 2007, pp. 614-621.

di cercare elementi di visibilità, delle “immagini”: forse le fotografie delle bare di Bergamo, oppure le curve dei contagi osservate con tanta attenzione nell’attesa che si abbassassero. La ricerca di “immagini” per rendere visibile l’evento diventa pervasiva, eppure “dietro” di esse, qualcosa rimane sempre celato.

Tali linee di ricerca vanno ancora indagate e approfondite. La filosofia merleau-pontiana ci è di aiuto proprio perché, tracciando i fili di storie comuni attraverso la contingenza, ci invita a pensare gli incontri plurali e molteplici che costituiscono l’evento, anche oltre il campo dell’umano. Isabelle Stengers, nominando Gaia quell’intrusione del Pianeta nei nostri modi di pensare umani, ci ha insegnato la dimensione planetaria degli eventi che si costruiscono con i non umani²⁴. Donna Haraway scriveva a riguardo: «Gaia è un evento intrusivo che disfa il pensiero per come pensa di solito»²⁵. Imparare a percepire l’evento, e ancora più l’evento globale, significa anche questo: fare i conti con un’intersoggettività intrusiva, in una percezione che si fa sempre ai margini e ai confini dei nostri sguardi, superando l’umano nella costruzione di un campo complesso, percettivo, istituente relazioni e possibilità di azione politica.

²⁴ I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris 2013.

²⁵ D. Haraway, *Chthulucene*, Roma 2019, p. 70.

SOGGETTIVITÀ E INTERSOGGETTIVITÀ:
DALLA PERCEZIONE ALL'AZIONE

Salvatore Prinzi

*Diritto all'avvenire e giudizio sul presente.
Merleau-Ponty, la guerra e il superamento
del pensiero binario*

Sembra un paradosso: più aumenta la complessità, più cresce la domanda di spiegazioni semplici. In realtà, niente di più comprensibile. Connettendo le regioni più remote, permettendo a merci e capitali di spostarsi velocemente, sviluppando mezzi di comunicazione sempre più rapidi e accessibili, la globalizzazione genera interdipendenze e innesti potentissimi – ma anche variabili e indeterminazioni che rendono l'insieme fragilissimo. Da un lato il continuo presentarsi di difficoltà – una crisi economica, una catastrofe ecologica, un'epidemia, un atto terroristico, una guerra – che assumono subito, a differenza che nel passato, una dimensione planetaria; dall'altro la mancanza di tempo e risorse per processare una gran massa di informazioni, fanno nascere una richiesta di chiarimento, di sicurezza, di intervento *immediato*.

I leader devono ricondurre la molteplicità a *una* causa, offrire una visione quanto più possibile lineare della storia, individuare soluzioni che possano, se non risolvere il problema, quantomeno placare l'ansia. L'imporsi irrefutabile dell'evento, rispetto a cui *si deve* prendere posizione, la necessità di caratterizzarsi per emergere dal flusso di milioni di altre azioni comunicative, il bisogno di circoscrivere subito un campo “amico” di fronte all'avversità, struttura un dibattito in cui si può essere solo favorevoli o contrari. La temporalità che richiede l'elaborazione di un'opinione, disposta per principio anche alla revisione in corso d'opera, precipita nella puntualità dell'iscrizione a un “noi” da dichiarare pubblicamente. Ogni sottrarsi alle logiche di appartenenza è già uno schieramento per l'avversario. È un dispositivo più emotivo che concettuale, che trova un amplificatore nel narcisismo dei social e

nel suo algoritmo che premia le interazioni conflittuali. Così si rinforza un pensiero binario capace anche di prestazioni spettacolari, vaste aggregazioni di consenso e vertiginose scalate, ma non in grado di durare, di risolvere i problemi, perché strutturalmente incapace di fare i conti con la complessità che li genera.

L'ultima prova in questo senso l'ha fornita la guerra in Ucraina. Un evento epocale, non solo perché ripropone scenari da conflitto nucleare, ma perché "scarica" con potenza devastante una lunga serie di tensioni di carattere economico, culturale e politico, testimoniando l'insostenibilità della governance globale imposta dopo il 1989 e annunciandosi come il preludio ad altre catastrofi. Eppure, nonostante la complessità che si è palesata in questi mesi, è il pensiero binario ad aver occupato tutto il campo. Non solo nei paesi belligeranti, dove bisogna mobilitare, compattare, fornire narrazioni che diano senso al sacrificio, ma anche in paesi non direttamente impegnati nel conflitto, nei quali il dibattito si è polarizzato più che fra due posizioni, fra due modi di sentire e persino di *essere*, attraverso catene di equazioni tanto semplici quanto discutibili, come quella, ad esempio, "Ucraina = aggrediti = Occidente/noi = democrazia = buoni" *vs* "Russia = aggressori = Orientali/barbari = dittatura = cattivi". Il punto è che non è possibile metter fine a questa guerra e ripensare il sistema di relazioni internazionali senza uscire da un pensiero binario¹.

¹ Come scrivono Dmitri Makarov del Consiglio del gruppo di Helsinki di Mosca e Mary Kaldor della London School of Economics: «C'è la tendenza a spiegare la guerra in termini binari, proprio come durante la Guerra fredda: le istituzioni occidentali attribuiscono la crisi interamente al comportamento aggressivo della Russia mentre lo stato russo giustifica il suo comportamento come risposta all'espansionismo Nato [...] Se vogliamo la pace in Europa, allora gli attivisti contro la guerra devono abbandonare le visioni binarie del mondo», in «Jacobin Italia», 22 marzo 2022 (<https://jacobinitalia.it/oltre-il-pensiero-binario>).

Ha qualcosa da dire la filosofia su tutto questo? Se è vero che «l'arma della critica non può sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale» (Marx), è anche vero che la filosofia può indicare un'altra maniera, più radicale, di porre le questioni. Può mettere al servizio la sua prestazione specifica – interrogare il *così* per mostrarlo non solo da altri punti di vista, ma nella sua dinamica di sviluppo, coglierne le relazioni entro un quadro di sistemi complessi, portare ad espressione le sue possibilità recondite – ed elaborare soluzioni o quantomeno sgombrare il campo per far affermare nuove prassi. Da questo punto di vista la filosofia di Merleau-Ponty si rivela davvero attuale.

Innanzitutto perché gran parte dei suoi scritti degli anni '40 e '50 sono volti a fare tesoro dell'esperienza della Seconda Guerra Mondiale ed evitare un nuovo conflitto fra USA e URSS, smontando le opposte propagande e costruendo un'opinione pubblica più consapevole. Il filosofo cerca di sottrarre ai *fatti* il loro carattere di irrecusabilità, di demistificarli, di mostrare i margini per un'azione politica che sposti la distinzione amico/nemico su un altro livello: non fra blocchi, ma fra popoli e governi che li utilizzano come pedine, o quantomeno fra chi agisce per affermare l'umanità e chi invece per asservirla. Già a un primo sguardo, dunque, testi che venivano giudicati datati nella configurazione post '89 – tra tutti *Umanismo e terrore* e *Le avventure della dialettica* –, tolta un po' di ruggine, si rivelano utilissimi per comprendere il presente, visto che certe proiezioni geopolitiche e stili retorici impiegati nel conflitto attuale nacquero in quel contesto, così come non troppo dissimile sembra essere il trattamento, mediatico o giudiziario, verso chi dissente o diserta.

Questi testi, però, non sono solo documenti che raccontano il *prequel* della tragedia in atto. Interpretando gli avvenimenti bellici, combinando approccio gestaltico, epochè fenomenologica e maieutica socratica, Merleau-Ponty elabora un metodo di lettura della storia

che ci porta a riflettere su identità, alterità, libertà, a identificare le alternative false e paralizzanti, ad articolare un pensiero dialettico o, come avrebbe detto alla fine della sua vita, *iper-dialettico*, capace di esplicitare le *pieghe* di cui è fatta la *complessità*, e di restituire agli esseri umani, senza dimenticare i vincoli materiali, la loro capacità di immaginare e creare. Proviamo dunque a prelevare dalla sua opera qualche campione e vediamo in che misura possa esserci d'aiuto a problematizzare le manifestazioni più eclatanti del pensiero binario.

1. *Cosa fa la guerra*

Non sono molti gli studi che hanno evidenziato il ruolo che la guerra ha giocato nel pensiero di Merleau-Ponty². Certo, ricostruendo la sua biografia si è parlato degli effetti che la Seconda Guerra Mondiale e la Resistenza ebbero su di lui e su una generazione di esistenzialisti che, attraverso l'orrore del conflitto, finirono per scoprire un impegno sociale e politico da cui si erano sempre tenuti distanti. Ma si sono analizzate poco le tracce che altre guerre hanno lasciato nei suoi scritti e non si è considerato il loro impatto sul suo pensiero. Forse perché quando, a partire dagli anni '90, avviene la riscoperta del filosofo, i suoi testi più politici vengono meno considerati, e la sua ontologia per lo più sottratta al suo contesto di emergenza, proiettata in una dimensione storica, al massimo relazionata a un dibattito interno alla filosofia, ad Husserl, Heidegger³. È dimostrabile invece come tutto il pensiero di Mer-

² Si veda J.-P Cléro, *Maurice Merleau-Ponty et la guerre*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», vol. 127, n. 3 (2002), pp. 315-331.

³ Vale giusto la pena ricordare – perché oggi, di fronte alla massa di pubblicazioni postume, è meno evidente – che dopo il '45 più della metà di quello che Merleau-Ponty pubblica riguarda la politica.

leau-Ponty sia stato influenzato dalla guerra, non solo dalla Seconda Guerra Mondiale o dalla Guerra Fredda, ma da un arco di conflitti che va dalla Grande Guerra, con il pendant della Rivoluzione d'Ottobre, fino ai processi di decolonizzazione. È la *mobilitazione intellettuale* che Merleau-Ponty mette in campo per rispondere a questi avvenimenti traumatici a spingere il suo pensiero verso nuove soluzioni, e la sua filosofia a diventare, sia sul piano ontologico che su quello politico, in lui profondamente intrecciati, un *pensiero della coesistenza*.

D'altronde, sin dalle sue origini la filosofia ha fatto i conti con *Polemos* – che sia padre di tutte le cose o demone da scacciare. La guerra spinge il pensiero da un lato verso un'indagine ontologica che vede l'inimicizia, il conflitto, la violenza come elementi propri dell'Essere, dall'altro, verso una riflessione di tipo etico e politico che prova a elaborare contratti, istituzioni, figure, capaci di mettere fine a questo *spavento senza fine*. A maggior ragione nel Novecento, dove la ridefinizione dello spazio europeo costa decine di milioni di morti. La vita di Merleau-Ponty si svolge nel segmento più caldo di questa storia, una storia che mette fortemente in discussione l'identità francese ed europea, che pone come ineludibile la questione del rapporto con l'altro, sia esso tedesco, ebreo, russo, o l'altro colonizzato e che rivela come gli ordinamenti che crediamo più fondati, anche quelli democratici, sorgano in realtà dal conflitto e dalla violenza.

Nato nel 1908 in un contesto familiare legato alla marina militare, Merleau-Ponty perde il padre, ufficiale di artiglieria, già a cinque anni, come molti suoi coetanei resi orfani dalla Prima Guerra Mondiale. Il filosofo svolge il servizio militare appena laureato e viene richiamato nel '39-40, come luogotenente nel quinto reggimento di fanteria che si batte nelle campagne orientali venendo annientato dalla Wehrmacht. Si sa poco di questa sua esperienza militare: qualche frammento nei suoi scritti allude a un'esperienza segnata da episodi di crudeltà e di coraggio, ma anche da un senso di sbandamento

di fronte allo sgretolamento dell'esercito e dell'apparato istituzionale francese. L'avvenimento che marcherà però esplicitamente la produzione di Merleau-Ponty è quello della Resistenza, cioè di una guerra particolare, civile, fatta da civili, fortemente connotata dal punto di vista dei valori. È questo passaggio che porterà il giovane filosofo, che era stato amico di comunisti come Nizan e si era interessato alla politica sin dagli anni '30, leggendo Marx, Lenin, Luxemburg e in particolare Lukács, ad attivarsi. Innanzitutto nel gruppo *Socialisme et liberté*, poi nel progetto culturale-politico di "Les Temps Modernes", di cui Merleau-Ponty era, insieme a Sartre, fondatore.

Questo aspetto del suo pensiero, l'intensa riflessione sulle forme del vivere associato, è così rilevante all'epoca che molti giovani (Lefort, Fanon, Castoriadis...) si avvicinano a Merleau-Ponty soprattutto per questo motivo. Anche se dopo il 1950, con l'irrigidirsi della tensione fra Est ed Ovest, la corrispettiva riduzione dei margini di movimento nella politica francese, il distacco da Sartre (che avviene proprio a partire da una diversa valutazione della Guerra di Corea), Merleau-Ponty sente il bisogno di una riflessione più profonda, che miri alle strutture del linguaggio e dell'inconscio per capire la storia. Ecco perché non smetterà di scrivere di politica su l'"Express", di intervenire in incontri internazionali⁴, di cercare di costruire una nuova sinistra intorno a Mendès France, di assumere una posizione sui processi di decolonizzazione in Indocina, Madagascar, Algeria⁵. E saranno proprio gli eventi algerini, con il *putsch* di alcuni generali francesi a fine aprile 1961, a tenere banco sui giornali negli ultimi giorni della sua vita.

⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Rencontre Est-Ouest à Venise (1956)*, in *Parcours II*, Lagrasse 2000, pp. 174-201.

⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni*, Milano 2003, pp. 400-431.

Ma quali sedimenti questi vissuti lasciano nei suoi testi? Ben pochi se prendiamo il suo primo libro, *La struttura del comportamento*, pubblicato proprio nel 1942. La guerra vi compare come incisione nei corpi dei feriti e dei mutilati su cui si esercita la scienza medica e la nuova psicologia della *Gestalt*. Il corpo traumatizzato, il corpo lacerato, che il filosofo trova negli studi della fisiologia e della neurologia dell'*après guerre* e che prova a interpretare, non è altro dal corpo normale, non è la sua negazione, anzi: è un corpo che paradossalmente si dispone più facilmente alla comprensione, perché interrompe il suo normale funzionamento e ci permette di vedere cosa “sta sotto” le abitudini del comportamento. Proprio come la guerra rivelerà ciò che la pace nasconde dietro le sue «buone maniere»⁶, il corpo del combattente ci rivela, con le sue interruzioni e i suoi adattamenti, alcune strutture fondamentali della percezione e del movimento. *Ecco cosa fa la guerra*: imprimendosi in maniera *visibile* sui corpi, fa apparire ciò che di solito resta *invisibile*, richiama dal fondo, spinge a mettere in discussione il nostro atteggiamento naturale.

Ma nel '42 non si va più in là di questo, probabilmente per gli scopi accademici della pubblicazione, più che per la censura. Censura che Merleau-Ponty sfida l'anno dopo, quando pubblica una recensione a *Le Mosche* di Sartre, da poco andata in scena nella capitale. La *pièce* è la riscrittura in chiave esistenzialista delle *Coefore* di Eschilo, dove si narra il rientro in patria di Oreste per vendicare la morte di suo padre Agamennone. È dunque la storia di un ritorno – Sartre, come Merleau-Ponty, era tornato in quella che per la prima volta iniziava a sentire come una “patria”, dopo essere stato prigioniero in Germania –, ed

⁶ L'espressione è di Stendhal, Merleau-Ponty la riprende in *Senso e non senso*, Milano 2004, p. 172, cfr. su questo C. Imbert, *L'écrivain, le peintre et le philosophe*, in *Merleau-Ponty et le littéraire*, a cura di A. Simon e N. Castin, Paris 1997, pp. 53-80.

è la storia di un conflitto interno alla *polis*, che è anche conflitto di appartenenze, al sangue, alla città, al Dio. Non a caso Merleau-Ponty apre il suo articolo scrivendo: «la pubblicazione di *Les Mouches* è opportuna»⁷. Secondo lui solo a un primo livello di lettura la vicenda di Oreste riguarda la conquista di un destino individuale: in realtà, Sartre intende mostrare come soggetti fino a quel momento sradicati, de-politicizzati, possano trovare una comunità, possano produrre, anche passando attraverso la violenza, atti che li impegnino. Mostrando «una libertà in pericolo», Sartre intende criticare quella libertà dell'indifferenza che era stato il vanto e la tara della loro generazione: «non si è liberi quando si è nulla, si è liberi quando si è quello che si è scelto di essere». Per questo Oreste si getta tutto nell'azione, per questo è un eroe: laddove gli uomini ordinari non assumono mai in pieno i loro atti – «non provano a vivere, sono in complicità con la morte, si rannicchiano nell'Ordine» – gli eroi agiscono sempre *sans rien réserver*. È questo «coraggio di vivere» che l'Oreste di Sartre ci insegna, e che ognuno dovrà fare proprio, perché non si vive per delega. Certo, non è facile: «la libertà è contro natura, rimette in questione nell'uomo le forze che tendono al riposo, ci separa violentemente dal mondo». Ma d'altra parte l'umano non è fatto per aderire, è una «scheggia nella carne della natura», scrive Merleau-Ponty parafrasando Kierkegaard e anticipando quello che sarà uno dei suoi maggiori concetti della maturità, la *chair*. Ecco «su quale fondo di terrore e di crudeltà i Greci hanno fatto apparire la libertà», ecco su quale fondo appare nel '43. La guerra è insomma la scomposizione di un insieme, una frattura che entra fin dentro le famiglie, un'oppressione – ma è anche un'occasione per la nostra libertà, perché può finalmente abbandonare l'in-

⁷ M. Merleau-Ponty, *Parcours I*, Lagrasse 1997, p. 61. Cfr. anche J.-P. Sartre, *Le mosche*, Milano 1991.

dividualizzazione dei “tempi normali” e ritrovare le altre coscienze in un progetto. Di sicuro è uno snodo che non si può evitare, pena la malafede: «la scelta è fra questa vita difficile e la pace delle tombe»⁸, dice Merleau-Ponty, ammiccando al dilemma che in quei mesi tribolava migliaia di giovani.

Mentre scriveva queste righe, il filosofo era già al lavoro sulla sua opera maggiore. Come ricorderà Sartre nel '61, «la *Phénoménologie de la perception* reca le tracce di queste ambigue meditazioni» sulla violenza, sull'impegno, sull'essere sociale⁹. Anche qui i rimandi testuali alla guerra sono pochissimi. Ma non è un caso che il libro, che esce poche settimane dopo la fine del conflitto, si chiuda proprio con un capitolo sulla «libertà» da poco riconquistata, in cui riecheggia il sacrificio dei resistenti:

Si tortura un uomo per farlo parlare. Se rifiuta di dare i nomi e gli indirizzi che gli si vuole strappare, non è per una decisione solitaria e senza appoggi; egli continuava a sentirsi con i suoi compagni, e, ancora impegnato nella lotta comune, era come incapace di parlare; oppure, da mesi o da anni ha affrontato nel pensiero questa prova, e ha puntato tutta la propria vita su di essa; o, infine, con il superarla vuole provare ciò che egli ha sempre pensato e detto della libertà. Questi motivi non annullano la libertà, ma per lo meno fanno sì che essa sia senza puntelli nell'essere. Non è una coscienza nuda che resiste al dolore, ma il prigioniero con i suoi compagni o con coloro che ama e sotto lo sguardo dei quali egli vive [...] Ed è certo l'individuo, nella sua prigione, che ogni giorno ridà vita a questi fantasmi, essi gli restituiscono la forza che hanno ricevuto da lui, ma reciprocamente, se si è impegnato in questa azione, se è legato con i suoi compagni o fedele a una certa morale, è perché la situazione storica, i compagni, il mondo circostante gli sembrano attendere da lui quella condotta¹⁰.

⁸ Merleau-Ponty, *Parcours I* cit., p. 63.

⁹ J.P. Sartre, *Il filosofo e la politica*, Roma 1964, p. 167.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003, pp. 578-579.

Siamo alle ultime battute di un testo di quasi 600 pagine, poche righe dopo la domanda capitale: «Cos'è, dunque, la libertà?». Impossibile che Merleau-Ponty abbia scelto l'esempio con leggerezza. Il richiamo ai resistenti non è un orpello: è anzi il fatto che qualcosa di così eccezionale sia accaduto – che esista cioè qualcuno così sadico da decidere di agire metodicamente sulla *cerniera-corpo* per forzarne l'apertura e tirarne fuori lo spirito, e qualcun altro che sia disposto, pur di rimanere fedele a un legame collettivo, a mettere il suo spirito in ogni fibra – a richiedere una spiegazione. Da questo punto di vista il corpo straziato del resistente ci rivela, nella figura estrema dell'eroismo, la libertà che abbiamo, che non è solitaria o venuta dal nulla, ma è sin dall'inizio in un rapporto di complicità col mondo, nel quale trova punti di appoggio, solidarietà, Altri cui deve rendere conto o restituire qualcosa. L'elemento fantasmatico dell'alterità abita ogni nostra azione, persino quella del pensiero in una cella: qui rappresentare equivale ad evocare un grumo di legami e una catena di esperienze collettive che solo nel tempo e per *affinità laterali* sono andate a costituire quella “cosa” che mi viene alla mente e che nomino. L'atto di inimicizia assoluto della tortura, che vorrebbe inchiodarci al momento, oggettivarci nel dolore, fa dunque apparire per ribaltamento la molteplicità che ci abita, l'implicazione originaria fra l'aver scelto e l'essere scelti¹¹.

Così poche pagine dopo, Merleau-Ponty chiude il testo usando le parole di un combattente, Antoine de Saint-Exupéry. Lo scrittore-aviatore era scomparso nel '44 nei cieli della Provenza mentre effettuava un volo di ricognizione, forse abbattuto da un caccia tedesco. La scelta di affidargli la chiusura non è solo un omaggio: Saint-Exupéry

¹¹ Per un'analisi della tortura nell'epoca contemporanea cfr. I. Gjergji, *Sociologia della tortura. Immagine e pratica del supplizio postmoderno*, Venezia 2019.

va ascoltato perché, proprio precipitando in sé, appartenendosi, «l'eroe vive sino in fondo la sua relazione con gli uomini e con il mondo»¹². *Pilota di guerra*, romanzo autobiografico che aveva motivato tanti francesi a resistere, esprime questo fortunato allineamento fra questione privata e difesa di una patria che non è una nazione ma una trincea dell'umanismo. Così, partito dalla sensazione, esperienza individuale per eccellenza, Merleau-Ponty termina la *Fenomenologia* sulla dimensione collettiva a cui ci apre il corpo, su una visione dell'essere come rete di interconnessioni di cui gli umani rappresentano punti di addensamento. Ecco il chiasma che la guerra gli ha insegnato, mirabilmente formulato da Saint-Exupéry: «l'uomo non è che un nodo di relazioni, solamente le relazioni contano per l'uomo»¹³.

2. *Giudicare il presente, radicare la libertà*

Qualche settimana dopo aver chiuso la *Fenomenologia*, Merleau-Ponty scrive un saggio decisivo: *La guerre a eu lieu*. Scopo del testo è ripercorrere gli ultimi anni di storia francese, dai tentativi di *apaiselement* con Hitler fino alla Liberazione, per vedere se sia possibile trarre un insegnamento, fissare delle acquisizioni rispetto a cui non si possa più tornare indietro. Facendo l'andirivieni fra cronaca, immagini e concetti, Merleau-Ponty prova a raccontare la storia attraverso le sue categorie e a rendere chiare le sue categorie attraverso la storia, per contestare, dopo il cartesianesimo filosofico, anche quello politico¹⁴. D'altronde già dal titolo il saggio cita una *pièce* del '35 di

¹² Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* cit., p. 581.

¹³ A. de Saint-Exupéry, *Pilota di guerra*, Milano 1995, p. 125.

¹⁴ Cfr. Merleau-Ponty, *Senso e non senso* cit., p. 176.

Jean Giraudoux, *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, che denunciava sì l'avvicinarsi della Seconda Guerra Mondiale, ma la attribuiva alla stupidità umana, a qualche equivoco che un moto della coscienza avrebbe potuto rettificare. Non è così, dice Merleau-Ponty – date le premesse, la guerra non poteva che aver luogo. *Sono dunque proprio le premesse che vanno messe in discussione*. Nella sua nettezza sintattica, la frase-titolo segna un punto di non ritorno non solo storico o politico, ma anche filosofico.

Non è possibile ripercorrere tutti i motivi di interesse del saggio: mi limito a fissare i tre punti più utili ai fini del nostro discorso. Innanzitutto, Merleau-Ponty sviluppa una *critica del pacifismo astratto*, incapace di cogliere il presente in tutta la sua profondità. Come, si chiede il filosofo, «abbiamo potuto aspettare così a lungo per risolverci alla guerra?»¹⁵. Com'è stato possibile che la Francia si sia illusa di fronte ad avvenimenti che rendevano impossibile il mantenimento della pace? «La ragione è che non ci orientavamo sui fatti», risponde. «Avevamo segretamente risolto d'ignorare la violenza e la sventura come elementi della storia [...] Diffidare dei fatti, era persino divenuto un dovere per noi». È come se nelle democrazie liberali si fosse venuto costituendo, dopo il trauma della Grande Guerra, un tipo umano “democratico” che non sopporta la visione della violenza, che gira la faccia davanti all'orrore, che non vuole prenderli in conto e farli diventare oggetto della politica. Un tipo umano incapace di guardare alla *verità effettuale*, tanto è attaccato alla sua cornice ideologica e teme di metterla in discussione, che ostenta il suo universalismo e i suoi valori, ma non si preoccupa di farli concretamente valere. Questo modo di essere “pacifista” non fa che rimandare il problema, aggravandolo: è destinato a perdere perché non mette in

¹⁵ Ivi, p. 169.

conto di poter combattere. Secondo Merleau-Ponty, invece, ci sono guerre che vanno combattute, come ribadirà due anni dopo: «Noi non pensiamo all'argomento pacifista che la guerra è altrettanto grave dei mali che pretende di evitare. Ammettiamo l'idea di guerre, se non giuste, per lo meno necessarie. La guerra contro la Germania nazista era tale»¹⁶.

Questo implica, in secondo luogo, che la *distinzione fra amico/nemico* è un elemento di realismo politico che deve essere assunto – anche se non assolutizzato. Se non si è in grado di cogliere questa distinzione e sovrascrivervi una politica, si è disarmati. Certo, si tratta di una semplificazione, ma di una semplificazione accettabile perché la situazione nel '39 è *complicata* ma non *complessa*. E non lo è perché il nazismo non ha tratti di ambiguità – non ha un discorso universalistico da portare, com'è per il liberalismo e il comunismo, le cui differenti promesse di emancipazione non possono non lasciare *residui* –: la sua logica di funzionamento è una logica dominatrice e annichilente, prevede che l'esistenza servile venga mortificata o accetti di esserlo. Allo stesso tempo, Merleau-Ponty ricorda che si può combattere senza provare piacere per la morte: assumere la violenza, persino praticarla, senza restarvi inchiodati. Si può riuscire a vedere l'Altro nel nemico, senza che questo tolga nulla alla forza del giudizio o dell'azione. A questo proposito il filosofo dedica un passaggio a due funzionari universitari tedeschi che aveva conosciuto: ragazzi tormentati dal contrasto fra la fedeltà alla patria e l'ammirazione per la cultura francese. Non volevano fare i conti con la situazione, credevano alla propaganda "europeista" della Germania, si pretendevano umanisti: ma i loro buoni sentimenti erano utilizzati dal governo nazista come strumenti per alimentare l'incoscienza dei francesi. «Ecco come la storia sollecita a

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, Milano 1978, p. 172.

sviare gli individui», conclude Merleau-Ponty, «ecco come, osservando le cose da vicino, non si trovano mai dei colpevoli e sempre dei complici»¹⁷. *Complici*, appunto: presi dentro le pieghe, coinvolti, adattati alle pieghe per non doverle disfare.

Assumere la distinzione non vuol dire quindi ricadere in una forma di dualismo. Nel pensiero di Merleau-Ponty la logica dell'*aut-aut* è localizzata e va circoscritta nella sua durata. Come gli altri esistenzialisti, non nega che si possano dare circostanze in cui il problema si pone sotto forma di dilemma: l'alternativa secca è l'esito di una situazione che si è complicata al punto da non prevedere altri sviluppi. Ma bisogna sempre precisare quando e dove questa forma dilemmatica si manifesta ed è irrefutabile, e solo un dibattito pubblico su questi aspetti distingue la democrazia da regimi di permanente mobilitazione, che operano "normalmente" secondo le leggi dello stato di emergenza. Insomma, se la guerra è il prosieguo di una politica, è anche vero che per uscire da una guerra, vera o minacciata, serve la politica.

Così, ed arriviamo al terzo punto, la guerra ci rivela che anche in tempi "normali" operano, più discretamente, forme di *inimicizia collettiva su cui si fonda ogni ordine politico*: «se avessimo guardato meglio, avremmo già trovato, nella società del tempo di pace, i signori e gli schiavi, ed avremmo potuto imparare come ogni coscienza, per libera, sovrana ed insostituibile che possa sentirsi, si coagula e si generalizza sotto uno sguardo estraneo, diventa "un proletario" o "un francese"». La prospettiva di Merleau-Ponty è anti-essenzialista, l'identità è il prodotto di una dialettica: non esiste, prima di un'oppressione o di una reazione, l'essere francese o tedesco "per natura"; così come non basta la determinazione oggettiva "essere proletario" per avere coscienza di classe. Non solo: se le identità e i diritti si

¹⁷ Merleau-Ponty, *Senso e non senso* cit., p. 171.

strutturano in un conflitto, allora anche la società più “aperta” è fondata su elementi di violenza e di oppressione. In questo senso, dirà Merleau-Ponty due anni dopo, la guerra e l’occupazione hanno una cosa in comune con la Rivoluzione: «entrambi *rimettono in questione l’incontestato*»¹⁸. La disfatta del ’40, che determina l’esplosione dello Stato francese in tre pezzi – il governo collaborazionista di Vichy (legalità formale), il governo in esilio (autorità morale), il territorio occupato –, ha sbandato i francesi ma li ha posti anche davanti a una scelta: a quale istituzione affidarsi? Quale Stato ricostruire? Qui appariva qualcosa di rivoluzionario, che «metteva a nudo i fondamenti contingenti della legalità, poiché mostrava come si costruisce una nuova legalità [...] Così emergevano le origini passionali e illegali di ogni legalità e di ogni ragione». Lì si capiva bene come è *il diritto dell’avvenire a giudicare il presente*.

Insomma: se la guerra aveva reso visibile l’invisibile, se aveva mostrato l’alterità nel cuore della singolarità e certificato lo *s-fondamento* dell’ordine sociale, la cui origine è sempre ingiustificabile, ecco la sua ultima lezione: «La guerra e l’occupazione ci hanno insegnato che i valori restano nominali, e non valgono neppure, senza un’infrastruttura economica e politica che li faccia entrare nell’esistenza»¹⁹.

3. *Pensare la coesistenza*

A questo lavoro si accingerà Merleau-Ponty nel dopoguerra. Ma l’unità antifascista che doveva produrre il rinnovamento è subito rotta dalla Guerra Fredda. Si concretizza la spartizione del mondo fatta

¹⁸ Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore* cit., p. 70.

¹⁹ Merleau-Ponty, *Senso e non senso* cit., p. 202.

a Yalta: a Est i movimenti popolari e democratici vengono inquadrati dal socialismo reale e subordinati a Mosca, a Ovest le alleanze con i comunisti vengono stoppate e si afferma un capitalismo subalterno agli USA. In questo contesto, la posizione di Merleau-Ponty è prima quella di un marxismo «d’attesa»²⁰, che spera in una ripresa della lotta di classe al momento «mascherata» dall’appartenenza alle sfere di influenza, e poi – prendendo atto dello stabilizzarsi di un fronte, per quanto “freddo” – quella di un paziente lavoro di chiarificazione per demistificare le opposte propagande. Finché, nel corso degli anni ’50, la mancata apparizione di movimenti proletari *indipendenti*, l’irriformalità dei paesi socialisti, la ricerca di una strategia di sinistra efficace di fronte alla crisi della 4^a Repubblica e a De Gaulle, lo porteranno ad allontanarsi dal marxismo. Quello che è però interessante è il dispositivo che Merleau-Ponty mette in campo per invalidare il pensiero binario che si impone in quegli anni. Visto che sembra simile, se non altro nelle retoriche, a quello di oggi²¹, la critica merleau-pontyana potrebbe ancora essere operante. Si tratta di un dispositivo articolato, in cui possiamo distinguere i seguenti punti:

- a) *Rifiuto della «reductio ad hitlerum»*²². I liberali presentano l’URSS come una nuova Germania nazista e Stalin come Hitler. Dato questo assunto, ne consegue che bisogna evitare ogni *appe-*

²⁰ Ivi, p. 191.

²¹ Basta sostituire “russi” a “comunisti”: «Si discute spesso [la Russia] opponendo alla menzogna o all’astuzia il rispetto della verità, alla violenza il rispetto della legge, alla propaganda il rispetto delle coscienze, al realismo politico i valori liberali. I [russi] rispondono che, sotto la maschera dei principi liberali, l’astuzia, la violenza, la propaganda, il realismo senza principi costituiscono, nelle democrazie, la sostanza della politica estera o coloniale», Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore* cit., p. 19.

²² L’espressione è di L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1965, pp. 42.

acement e prepararsi da subito a una guerra inevitabile. A essere minacciata è la libertà europea: cedere anche solo su un punto vuol dire capitolare. Secondo Merleau-Ponty, che pure, abbiamo visto, aveva criticato Monaco, questa posizione del problema *fa* problema. La logica del sistema nazista prevedeva nazionalismo, sviluppo bellico, conquista di mercati, annessione di manodopera. Non si può dire altrettanto dell'URSS. Se è vero che questa agisce più come una grande potenza interessata ai suoi interessi geopolitici che seguendo l'internazionalismo proletario, lo fa ripetendo quello che hanno già fatto i sistemi liberali. Per questo una guerra contro l'URSS non sarebbe «progressista», anzi determinerebbe un'involuzione reazionaria in Occidente²³.

- b) *Insistenza sulle affinità fra i due sistemi*. La propaganda presenta sempre il nemico come barbaro. Setta quindi il riconoscimento sul tratto che meglio permette quest'operazione (ad esempio i diritti umani, il libero mercato, i valori tradizionali), e volutamente ignora ciò che consentirebbe una comparazione. Secondo Merleau-Ponty una comparazione invece è possibile, ma non bisogna guardare alla visibilità che i due sistemi ostentano, ai loro *pieni*, ma alle *lacune*, a quello che ancora manca loro. In questo senso diventano *reversibili*: l'oppressione coloniale è la verità dell'Occidente non meno di quanto i gulag rappresentino il sistema sovietico. In altri termini, non sono simili per come *sono*, ma per la loro maniera di divergere rispetto all'istanza umanistica, per ciò che non confessano delle loro rispettive maniere di vivere, di amare, di lavorare.
- c) *Uso dell'epochè e attenzione verso la totalità*. La propaganda punta a isolare singoli fatti ed accendere l'indignazione su quelli. Tutto è

²³ Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore* cit., p. 171.

pensato per aderire puntualmente, non tanto al contenuto, quanto al *richiamo*: per costruire un cittadino *fuori di sé*, in perenne *ex-stasi*. Merleau-Ponty utilizza invece l'epochè fenomenologica: pensa che l'*immediato* giudizio sui fatti vada sospeso, mettendo fra parentesi i legami intenzionali che fanno apparire l'oggetto in un certo modo, pronto magari a servirci come argomentazione. Non per arrivare a un'essenza pura del fatto – l'abbiamo visto, il mondo ci si offre sempre sotto il segno dell'ambiguità –, ma per vederlo, come voleva il giovane Lukács, nel movimento totale. Si può descrivere un certo evento storico in modo corretto, senza essere per questo in grado di cogliere ciò che questo evento è nella sua realtà effettiva, nella sua funzione reale²⁴. Il fatto va invece osservato come se in filigrana mostrasse il modo di produrre, di consumare, di sentire, dell'intero.

- d) *La coesistenza come prassi*. Se l'altro dall'Occidente non è Hitler, o se la sua distruzione è anche la mia, se ci riconosciamo come complici, variazioni davanti alla stessa vertigine, allora è possibile coesistere. Questa categoria che Merleau-Ponty convoca già nei suoi primi scritti filosofici, si fa sempre più largo nel gergo politico dopo la morte di Stalin. Il filosofo non può non assumerla, ma sa che la coesistenza non è mai assicurata: è una possibilità che richiede un lavoro di *estrazione*. Serva una politica che sia maieutica, che sappia innanzitutto interrogare, incalzare le certezze, dialogare con i soggetti, tirare fuori dalla latenza quello che non confessano. Questa politica non è diretta da un'idea di storia universale, richiede di imparare ad abitare la contingenza. Perché, «del corso delle cose, sappiamo solo questo: che eliminerà, presto o tardi, le forme storiche irrazionali, quelle che secer-

²⁴ Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano 1973, p. 17.

nono i fermenti che le distruggeranno. [Ma] quest'eliminazione dell'irrazionale può finire nel caos se le forze che distruggono tali forme non si dimostreranno capaci di costruirne di nuove»²⁵.

In effetti, non lo sono state. Sopra le macerie dello spazio sovietico si è costruito col risentimento, la competizione si è rivelata meno virtuosa del previsto, le voci dei fantasmi hanno parlato. La distruzione dell'irrazionale non ha portato la ragione: difficile lo faccia la distruzione portata dalla tecnica. Certo non mancano, nel dispositivo attivato da Merleau-Ponty, motivi di attualità. Lascio al lettore valutare se e come li si possa rigiocare oggi. Ai tempi, dispositivi simili qualche effetto lo sortirono: è da questi ragionamenti che uscirono fuori istituzioni internazionali il cui compito era appunto condividere le mancanze e rendere possibile la pace. Oggi, in un mondo così complesso, quei brandelli di diritto sembrano impotenti di fronte alla forza economica e militare, e viene da chiedersi se non servirebbe piuttosto un movimento che a livello mondiale metta in discussione proprio le premesse che generano le guerre, disattivando i meccanismi di appropriazione, costruendo nuove istituzioni. Ma intanto, mentre questo movimento si genera dalle sue stesse impossibilità, ci basterebbe invalidare la logica dei due campi, non aderire, evitare un'escalation. Perché «abbiamo imparato la storia, e pretendiamo non la si debba dimenticare»²⁶.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, Roma 1984, p. 71.

²⁶ Merleau-Ponty, *Senso e non senso* cit., p. 181.

Luca Vanzago

*Sentire. Elementi di una concezione processuale
dell'esperienza nella Fenomenologia della percezione*

In un passaggio all'inizio del capitolo dedicato al campo fenomenico Merleau-Ponty dice quasi lapidariamente: «per noi il “sentire” è divenuto di nuovo un problema»¹ Che cosa intende qui con “sentire”, e perché a suo avviso il sentire è tornato a essere un problema? Un problema rispetto a quali altre possibili accezioni precedentemente presunte acquisite? E poi: perché usare il verbo *sentire*, invece del più usuale sostantivo *sensazione*? E soprattutto: che rilevanza ha questa concezione verbale della sensibilità per la comprensione della dottrina complessiva esposta e difesa da Merleau-Ponty nella sua opera maggiore?

Vorrei sostenere una tesi abbastanza semplice ma forse non del tutto ovvia, ossia affermare che quella della Fenomenologia della percezione è fondamentalmente una teoria processuale dell'esperienza: non soltanto sensibile, anche se certamente fondata e costruita sulla base di un radicale ripensamento di quella che, con Husserl, Merleau-Ponty talvolta chiama estetica trascendentale. Per avvalorare questa pretesa discuterò innanzitutto quei passaggi in cui egli delinea le proprie idee sulla sensibilità, passaggi molto noti che però io credo valga ancora la pena di leggere e meditare attentamente. A partire da quelle pagine, intendo poi discutere le loro implicazioni alla luce di alcune questioni di fondo che la FP fa

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 1965 (ed. or. Paris 1945), p. 95. D'ora in poi citato come FP.

emergere e che inoltre orientano anche lo sviluppo successivo del pensiero di Merleau-Ponty.

Mi propongo cioè di capire quale prospettiva filosofica sia stata attuata concretamente, anche se non tematicamente, nella FP, e quali siano alcuni dei problemi che Merleau-Ponty ha poi progressivamente esplicitato e approfondito nei corsi alla Sorbona e al Collège de France, nonché nei testi editi e inediti. Sono convinto che nella FP sia prospettato un tema a cui poi Merleau-Ponty ha ripetutamente lavorato fino all'ultimo, ossia quello della concezione ontologica della natura come non-istituito e insieme come processualità istituente, che l'opera a cui stava lavorando, e che la morte ha interrotto, avrebbe dovuto organicamente trattare. In questa sede mi limiterò in ogni caso a discutere delle tesi elaborate in FP, con qualche breve riferimento a testi e corsi ulteriori.

Si diceva che Merleau-Ponty utilizza un verbo, sentire, per avanzare la propria proposta teorica. Questo verbo è da sottolineare perché illustra anche il senso complessivo dell'approccio di Merleau-Ponty alla percezione. Nei capitoli precedenti a quello in discussione, ha mostrato come la dialettica di sensazione e intellesione porti a un superamento di entrambe in quanto discordemente concordi nel postulare pregiudizialmente il mondo come già dato. Questo pregiudizio del mondo va invece abbandonato in favore di una prospettiva che faccia spazio a una valutazione positiva dell'indeterminazione. Torneremo tra poco su questo tema.

Il sentire di cui parla Merleau-Ponty ha qualche nesso con il suo equivalente nella filosofia del Romanticismo (viene evocato Herder). Si tratta di evitare l'idea di un sentire come collezione di *qualia* amorfi, che ci sarebbe dato «solo se il mondo fosse uno spettacolo e il corpo proprio un meccanismo di cui uno spirito imparziale prenderebbe conoscenza». Questo significa sostanzialmente che il sentire ha caratteri affettivi e non soltanto cognitivi. L'esempio è un lume di

candela che diventa repellente per il bambino che si è scottato con la fiammella. Ma in generale «la visione è già abitata da un senso che le assegna una funzione nello spettacolo del mondo così come nella nostra esistenza. [...] Il sentire investe la qualità di un valore vitale, la coglie anzitutto nel suo significato per noi, per quella massa pesante che è il nostro corpo, e per tale motivo comporta sempre un riferimento al corpo»², sicché la visione e in generale il sentire intesono relazioni singolari che possono ricevere valori simbolici o anche divenire l'*imago* di tutto un segmento di vita.

Il sentire è «quella comunicazione vitale con il mondo che ce lo rende presente come luogo familiare della nostra vita. L'oggetto percepito e il soggetto percipiente devono il loro spessore al sentire» che come tale è «il tessuto intenzionale che lo sforzo di conoscenza cercherà di scomporre.» E pertanto porre la questione del sentire in tali termini significa riscoprire il problema «dell'associazione e della passività»; il che ancora una volta implica sottrarre questi concetti alla scelta tra il meccanismo e la costruzione intellettuale. L'associazione diventa perciò l'"affinità" in senso kantiano, e in quanto tale assurge a fenomeno centrale della vita percettiva. Il superamento dell'atomismo delle sensazioni non costringe allora più a opporre loro un'attività di collegamento intellettuale. L'intelletto stesso del resto richiede una nuova comprensione, in quanto ora il collegamento è generalizzato a tutta la vita intenzionale, e quindi non è più necessario, ma neppure sufficiente, distinguere la funzione di collegamento propria dell'intelletto come fa Kant. Merleau-Ponty cita Cassirer che condanna l'empirismo perché quest'ultimo, mutilando la percezione dall'alto la mutila anche dal basso (cioè fornisce una inadeguata concezione dell'esperienza sensibile). Ma Merleau-Ponty

² Ivi, p. 96.

aggiunge immediatamente anche la reciproca: mutilarla dal basso a sua volta conduce a mutilarla anche dall'alto, in quanto viene allora tolta alla percezione la sua valenza esistenziale, e il fatto che è dalla percezione stessa che scaturisce un mondo vero ed esatto.

Ciò quindi consente a Merleau-Ponty di dire che sia la sensazione che il giudizio hanno perso la loro chiarezza apparente³. È in particolare con la riduzione dell'idea di "mondo" (come totalità realizzata) che si apre al concetto di campo fenomenico come struttura insieme totale e non totalizzabile: né mera somma di parti separate né assoluto dominabile (eventualmente da se stesso nel proprio sviluppo dialettico spirituale). Scienza e filosofia per secoli hanno pensato che la percezione apra alle "cose", e che quindi la percezione si orienti verso una "verità in sé". Tacitamente si presuppone che ogni istante d'esperienza sia connesso a tutti gli altri precedenti e susseguenti, la mia prospettiva con quella degli altri, e quindi tutte le contraddizioni possono essere rimosse perché l'esperienza intermonadica è un testo solo, senza lacune. La scienza ha inizialmente elaborato e ulteriormente sviluppato questa idea della cosa come invariante di tutti i campi sensoriali e di tutti i campi percettivi individuali. In tal modo immagina di raggiungere o ritrovare una ragione immanente al mondo⁴.

Spazio geometrico indifferente ai propri contenuti, spostamento puro, e si potrebbe aggiungere tempo come passaggio altrettanto uniforme e indifferente, sono insieme i presupposti e gli ideali della fisica. Anche quando si ammette l'idealità asintotica di questi concetti non si vede in essa che una mancanza da parte del soggetto conoscente. L'oggetto non è messo in discussione. I predicati di valore

³ Ivi, p. 97.

⁴ Ivi, p. 98.

si costruiscono al di sopra di un tale strato oggettivo. I nessi che il senso comune individua tra i gesti, gli atti, l'intonazione delle parole percepiti e la persona che li percepisce devono allora essere intesi a partire da una fisiologia meccanicistica che ragiona in termini di relazioni causali (e questo vale ancora oggi con la neuroimaging). Il corpo vivente viene ridotto ad una cosa senza interiorità⁵. Ogni aspetto affettivo e pratico della soggettività viene ricondotto al meccanicismo psicofisiologico; le intenzioni motrici ridotte a movimenti oggettivi e alla meccanica nervosa. Il corpo cessa di essere l'espressione vivente di un ego concreto per diventare un oggetto fra gli altri. Correlativamente il corpo altrui non può più manifestare realmente l'altro perché tale correlazione non è che inferenziale. Il determinismo universale riconduce tutto allo "in sé". La soggettività diventa allora una interiorità senza esteriorità. Di fronte a tale io costituente unico (quello dello scienziato o del filosofo) gli altri io sono soltanto dati empirici. Peraltro tale nozione di "io empirico" è una nozione bastarda. Tutto questo partendo da una prospettiva che fa della percezione una scienza ai suoi albori, e la scienza una percezione metodica e completa⁶.

Questo scenario si è dissolto per intima consunzione, a partire dalla nozione di oggetto fisico, in seguito agli sviluppi della fisica stessa. La storia si è incaricata di mostrare come il razionalismo non fosse che il tentativo di sfuggire al caos del proprio tempo. Allora si può invertire il giudizio: si può vedere come in realtà è la scienza (classica) ad essere una percezione che dimentica se stessa e le sue origini e si crede compiuta. Il primo atto filosofico consiste pertanto nel tornare al mondo vissuto al di qua del mondo oggettivo per

⁵ Ivi, p. 99.

⁶ Ivi, p. 100.

cogliere in esso sia il diritto che i limiti del mondo oggettivo stesso. Si tratta di recuperare il senso allo stato nascente⁷, risvegliando la percezione eludendone l'astuzia con cui si lascia dimenticare come fatto e come atto a beneficio dell'oggetto.

Questo campo fenomenico non è un mondo interiore, né il fenomeno è uno stato di coscienza o un fatto psichico. Pertanto è necessario proseguire e approfondire questa critica, portando in luce il mondo vissuto e poi il campo trascendentale. È la mossa di Husserl. Ma qui Merleau-Ponty introduce il suo dissenso nei confronti della formulazione canonica della fenomenologia di Husserl. Il passaggio dal vissuto al trascendentale non annulla il vissuto. Non si ha cioè il dispiegamento di una ragione a priori e preesistente.

Se nella nostra percezione la "forma" è privilegiata, non è *perché* realizzi un certo stato di equilibrio, perché risolva un problema di pregnanza e, nel senso kantiano, renda possibile un mondo: essa è l'apparizione stessa del mondo e non la sua condizione di possibilità, è la *nascita* di una norma e non si realizza secondo una norma, è l'identità dell'interiore e dell'esteriore, e non la proiezione dell'interiore nell'esteriore⁸.

Non è perciò attuazione di un'idea. Conserva la sua fatticità. Se una coscienza costituente universale fosse realmente possibile, l'opacità sparirebbe e la costituzione non avrebbe più ragione d'essere. La riflessione va verso l'irriflesso, ma è un'operazione creativa che partecipa della fatticità dell'irriflesso⁹. Ecco perché parlare di un *campo* trascendentale. Ecco perché la fenomenologia studia l'apparire come dato irriducibile. L'ego meditante non può mai sopprimere la sua

⁷ Ivi, p. 101.

⁸ Ivi, p. 105.

⁹ Ivi, p. 106.

inerenza a un soggetto individuale che ha una prospettiva particolare (non soltanto meramente visiva, ma in generale e quindi anche in senso storico).

Il pensiero oggettivo, si diceva, ignora il soggetto della percezione, e considera il mondo come già costituito e come contesto generale degli eventi, di cui la percezione è uno. La percezione viene così oggettivata come evento in terza persona e quindi i dati percettivi sono reificati, sono “cose”¹⁰. Il soggetto percipiente diventa pertanto il “luogo” di tali cose, che vanno descritte come fossero esempi di enti scientifici. Col che perde completamente il senso reale della percezione, che non sa nulla di stimoli fisici o di organi di senso biologici. La percezione non si dà come un evento del mondo, a cui si possa ad es. applicare la categoria di causa, ma è una ri-creazione o ri-costituzione sempre rinnovata del mondo. Il sapere oggettivo è reso possibile dall'apertura degli orizzonti percettivi. Non ha perciò senso caratterizzare la percezione come un evento “del” mondo, in quanto in tal modo non si comprende la lacuna che il soggetto percipiente è, il “difetto”, dice Merleau-Ponty, del “grande diamante” del mondo¹¹.

L'intellettualismo produce un avanzamento da questo punto di vista in quanto almeno tiene conto del fatto che la percezione è “fuori” dal mondo oggettivo. Parla allora di ego trascendentale e così opera un rovesciamento dell'empirismo: lo stato di coscienza diventa coscienza di uno stato, la passività una posizione di passività. Il mondo diviene il correlato del pensiero e non esiste se non per un soggetto costituente. Rimane nondimeno un mondo già fatto, già completo: è il mondo empiristico con in più la clausola “coscienza

¹⁰ Ivi, p. 283.

¹¹ Ivi, p. 284.

di”. L’esperienza non è mantenuta nella sua contingente indeterminazione, ma risolta in un pensatore universale, totalmente dispiegato o al limite pensato asintoticamente. Le relazioni sono determinazioni del pensiero assoluto (o assolutizzato) che però, non essendovi impegnato, le mantiene esattamente nei termini dell’empirismo aggiungendovi solo una clausola “soggettivante”.

Come si è potuto allora verificare l’equivoco di aver pensato di percepire col proprio corpo? Il pensiero universale non può spiegarlo e infatti tende a non riconoscerlo. Si può dar conto adeguatamente dell’esperienza corporea solo se si comprende il corpo non come un oggetto, cosa che non diventerà mai del tutto, ma come una certa assenza, una dimensione di fuga e di libertà relativa, che non sono mai acquisite completamente proprio in quanto rimangono tali anche rispetto alla propria auto-determinazione, il che significa che ogni presa di posizione volontaria si stabilisce sullo sfondo e sulla proposta di una vita di coscienza prepersonale¹². Questo è l’anonimato di cui si parla essenzialmente in FP: «Il soggetto della percezione rimarrà ignorato finché non sapremo evitare l’alternativa tra il naturato e il naturante, fra la sensazione come stato di coscienza e la sensazione come coscienza di uno stato, fra l’esistenza in sé e l’esistenza per sé»¹³.

La nuova psicologia, cioè la Gestalt, aiuta a superare questa dicotomia mostrando che ogni percezione non è che un modo di una condotta generale: anche la percezione sensoriale. Come spesso accade nella FP, questa tesi si comprende più chiaramente per via contrastiva attraverso l’esame delle patologie. La percezione dei colori modifica nei malati la posizione privilegiata delle braccia. Alcuni colori

¹² Ivi, p. 285.

¹³ *Ibid.*

favoriscono l'abduzione del braccio; in certi casi i colori producono errori di valutazione del peso e del tempo, in altri li compensano¹⁴. E in generale è noto l'accompagnamento motorio delle sensazioni, per cui aspetto percettivo e aspetto motorio del comportamento sono in comunicazione e producono di fatto la data esperienza.

La fisionomia motoria di un colore non è un evento del mondo fisico oggettivo e impersonale, ma non è neppure costituita da una coscienza senza mondo, disincarnata. È possibile solo per una coscienza che si muove, cioè che ha un corpo, come funzione della percezione stessa e non solo come capacità di locomozione (come sarebbe per un automa). Questo a sua volta implica che i colori sollecitano prese di posizione percettivo-motorie, non sono cioè dati amorfi ma comunicano col corpo percipiente¹⁵.

Un colore non è un "quale" ma un certo campo o una certa atmosfera che invita a essere sentito nel senso di un tastamento con la vista. Si offre alla vista e in generale alla capacità percettiva del corpo. Ci sono del resto colori che acquietano e altri che stimolano, in ogni caso un colore è una potenza appellante che richiede una risposta corporea. Con il lessico di VI si potrebbe dire che il colore interroga il soggetto corporeo. Prima di essere visto il colore si annuncia con l'esperienza di un certo atteggiamento del corpo. Certe descrizioni di malati mettono meglio in luce questo elemento che sfugge alla percezione "normale". A volte si dice che i colori simboleggiano stati d'animo: sarebbe più corretto affermare il contrario, proprio in quanto un colore è la confluenza di un atteggiamento

¹⁴ Ivi, p. 286.

¹⁵ Ivi, p. 287.

corporeo complessivo di cui il dato visivo cromatico è soltanto una componente¹⁶.

È in questo senso che allora si può dire che percezione come atto e percepito come oggetto si trovano in uno stato di co-nascenza. Nessuno dei due precede o segue realmente l'altro, ma ciò che si dà è la loro correlazione come processo ed evento (non naturale). Questo consente di recuperare un concetto di "senso" negato dall'intellettualismo¹⁷. Secondo tale impostazione la sensazione si darebbe solo nel prenderne le distanze, nel non coincidere. Merleau-Ponty non vuol però riprendere un'idea di sensazione come coincidenza immediata. Si tratta di reperire quella zona di mezzo tra in sé e per sé che è la vita sensibile nell'accezione più ampia di questo termine. «Dobbiamo rimettere in questione l'alternativa tra l'in sé e il per sé che relegava i "sensi" nel mondo degli oggetti e liberava la soggettività, come non essere-assoluto, da ogni inerenza corporea. È quanto facciamo definendo la sensazione come coesistenza o come comunione»¹⁸.

La sensazione è quindi un modo dell'intenzionalità senza essere immediatamente intenzionalità d'oggetto. Piuttosto è percezione "di movimento" nel senso che invita al movimento (come si è visto nel caso delle reazioni ai colori):

La sensazione è intenzionale perché io trovo nel sensibile la proposta di un certo ritmo d'esistenza – abduzione o adduzione – e perché, dando seguito a questa proposta, introducendomi nella forma di esistenza che mi è così suggerita, io mi riferisco a un essere esterno, sia per aprirmi che per chiudermi a esso. Se le qualità irradiano attorno a sé un certo modo di esistenza, se hanno un potere ammaliante e ciò che prima chiamavamo un valore sacramentale,

¹⁶ Ivi, p. 288.

¹⁷ Ivi, p. 289.

¹⁸ Ivi, p. 290.

è perché il soggetto senziente non le pone come oggetti, ma simpatizza con esse, le fa sue e trova in esse la sua legge momentanea¹⁹.

Emerge così nel modo più chiaro il ruolo del movimento corporeo inteso come atteggiamento e comportamento soggettivo complessivo (e non come somma di spostamenti locali) il vero terzo termine che connette soggetto e oggetto altrimenti inevitabilmente distinti almeno concettualmente. Si tratterebbe di trarne le conseguenze ontologiche necessarie, cosa che Merleau-Ponty cerca di fare dopo la pubblicazione di FP.

«Il sensibile mi restituisce ciò che gli ho prestato, ma è dal sensibile stesso che io lo derivavo»²⁰. In questa frase è implicita la teoria chiasmatica delineata in VI. E già qui Merleau-Ponty dice che nella contemplazione dell'azzurro del cielo io non mi pongo di fronte ad esso come ad un pensiero che mi starebbe innanzi separatamente, ma mi abbandono al suo mistero in quanto esso “si pensa in me”, e io sono il cielo stesso che si riunisce, si raccoglie e si mette a esistere per sé, saturando la mia coscienza²¹. Naturalmente si tratta del cielo sentito e non di quello pensato o di quello “in sé”.

Vale la pena di insistere, dice Merleau-Ponty, su questo punto. Come definire più chiaramente una coscienza che sia saturata dal proprio oggetto? Innanzi tutto va detto che ogni percezione si effettua in una atmosfera di *generalità* e si dà come anonima. Non posso dire che io vedo l'azzurro del cielo nel senso in cui dico che comprendo un libro o decido qualcosa. Se volessi tradurre esattamente l'esperienza percettiva dovrei dire che “si percepisce in me” e non che io percepisco. Tutto sta a capire bene quel “si”. Ogni sen-

¹⁹ Ivi, p. 291.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ivi, p. 292.

sazione contiene un germe di spersonalizzazione e di sogno, purché la si viva veramente al suo proprio livello invece di parlarne o di giudicarla. In virtù della sensazione io colgo al margine della mia vita personale e dei miei atti propri una vita di coscienza anonima dalla quale essi emergono, la vita dei miei occhi, delle mie mani, delle mie orecchie che sono altrettanti Io naturali. Fra ogni mia sensazione e me stesso c'è «lo spessore di una acquisizione originaria che impedisce alla mia esperienza di essere chiara per se stessa. Io esperisco la sensazione come modalità di una esistenza generale, già votata a un mondo fisico e che defluisce attraverso di me senza che io ne sia l'autore»²².

In secondo luogo la sensazione può essere anonima solo perché è parziale, cioè non dà il mondo intero. Ogni percezione visiva di un oggetto è anche, allo stesso tempo, “impercezione” del mondo al di là di esso, e non solo dell'essere visibile, ma anche di quello tattile, udibile e così via²³. E correlativamente io non sono per intero in queste operazioni. Si possono riassumere queste considerazioni dicendo che ogni sensazione appartiene a un certo campo, una percezione di volta in volta limitata e circondata da un alone che è un orizzonte: la visione è un pensiero assoggettato a un certo campo; ecco che cosa si chiama un senso. Il che significa esprimere la seguente verità: «per connaturalità io sono capace di trovare un senso a certi aspetti dell'essere senza che io stesso glielo abbia dato con una operazione costituente»²⁴.

Lo stesso Kant osserva che ciò che è dato effettivamente non è né la coscienza né l'essere puro, ma l'esperienza, cioè la comunicazione di

²² Ivi, p. 293.

²³ Ivi, p. 294.

²⁴ *Ibid.*

un soggetto finito con un essere opaco da cui questo soggetto emerge ma in cui rimane ancorato. Ed è questa esperienza che Merleau-Ponty qualifica, utilizzando la famosa espressione di Husserl, come «esperienza pura e per così dire ancora muta che ora, per la prima volta, deve esser portata all'espressione pura del suo senso proprio»²⁵. Ma che cosa intende propriamente qui Merleau-Ponty? Egli scrive:

Noi abbiamo l'esperienza di un mondo, non nel senso di un sistema di relazioni che determinano interamente ogni evento, ma nel senso di una totalità aperta la cui sintesi è interminabile. Abbiamo l'esperienza di un Io, non nel senso di una soggettività assoluta, ma indivisibilmente disfatto e rifatto dal fluire del tempo. L'unità del soggetto o quella dell'oggetto non è una unità reale, ma una unità presuntiva all'orizzonte dell'esperienza, ed è necessario ritrovare, al di qua dell'idea del soggetto e dell'idea dell'oggetto, il fatto della mia soggettività e l'oggetto allo stato nascente, il sostrato primordiale dal quale nascono sia le idee che le cose²⁶.

Va sottolineato che parlando di sintesi presuntiva Merleau-Ponty intende dire, in modo probabilmente più radicale di Husserl, che la sintesi non si compie, che quindi l'oggetto (percettivo, quanto meno) non è mai una cosa piena e risolta ma sempre un compito da riprendere. Ciò ha implicazioni ontologiche notevoli, introducendo una processualità "eraclitea" nell'essere che difficilmente viene colta come tale dalla filosofia, ma sempre in qualche modo risolta in virtù di qualche residuo realistico o sostanzialistico inosservato. Al contrario, la stessa idea di co-nascita di soggetto e oggetto va intesa in questo senso processuale, indeterminato, fluente e diveniente. È l'alba della *co-naissance* di cui Merleau-Ponty parla con Claudel in *Il visibile e l'invisibile*.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

Pertanto prima di porre il problema delle condizioni di possibilità dell'esperienza si deve recuperare l'esperienza della possibilità, descrivere cioè come il mondo sia stato effettivamente incontrato da me, e come, prima di essere dato, sia stato non ignorato²⁷. L'Estetica trascendentale non si risolve nell'Analitica trascendentale che per un pensatore divino che pone il mondo, non per un soggetto umano che vi si trova ancorato come al proprio suolo, e si vive come situato e gettato in esso. Pertanto non si deve seguire Kant nella sua deduzione di uno spazio unico. Lo spazio unico di Kant è la condizione senza la quale non si può pensare la pienezza dell'oggettività, e in effetti da questo punto di vista la pluralizzazione degli spazi finisce per ritornare all'unità. Ma, si chiede Merleau-Ponty, chi dice che l'oggettività piena possa essere pensata, e che tutte le prospettive possano essere componibili? Che possano cioè essere tematizzate insieme? Chi ci dice che un'esperienza visiva ed una tattile possano congiungersi in modo rigoroso in un sistema unico dall'esperienza intersoggettiva? Tutta la Deduzione trascendentale dipende dall'affermazione di un sistema integrale della verità. Se si vuole riflettere si deve risalire sino all'origine di tale affermazione, senza darla per vera a priori.

Per questo Husserl ha ragione di dire che Hume si è spinto più in là di chiunque nella riflessione radicale, perché ha voluto porre in questione tutto questo, tornare cioè ai fenomeni che effettivamente si danno nell'esperienza, non a quelli che "devono" darsi. Il che a sua volta significa dare una nuova definizione dell'a priori. Kant ha già dimostrato che l'a priori non è conoscibile prima dell'esperienza, cioè fuori dal nostro orizzonte di fatticità, ma quindi egli non ha poi perseguito fino in fondo questa intuizione programmatica²⁸. Quan-

²⁷ Ivi, p. 298.

²⁸ Ivi, p. 299.

do si riconosce che l'esperienza è il cominciamento della conoscenza, non si può più distinguere tra verità a priori e verità di fatto.

Trattare della sensibilità non è quindi un argomento minore. L'unità dello spazio non solo operante, ma anche cosciente di se stessa nel suo operare, non può essere trovata se non nell'interrelazione dei domini sensoriali. Le esperienze dei ciechi dalla nascita operati di cataratta mostrano che lo spazio visivo non è "come" quello tattile. Ma anche che il tatto non è una mera preparazione alla vista, dal punto di vista della costituzione dello spazio. La visione stessa non è immaterialità, perché non è nulla senza un certo uso dello sguardo, cioè è incarnata a suo modo nello stesso senso con cui lo è il tatto²⁹. L'operazione di segregazione degli spazi, delle superfici colorate, è un processo di acquisizione, non il rilevamento di un in sé. È un saper fare. E soprattutto deve appunto essere acquisito, cioè ha una unità di prassi e di configurazione contingente, in vista della produzione di istituzioni che sedimentano e divengono strutture della coscienza. L'esperienza spaziale del tatto insegna qualcosa anche su quella della vista, cui perciò è tolto il privilegio di funzione costitutiva della sintesi spaziale.

Del resto se così non fosse, anche nella configurazione normale dell'esperienza non si riuscirebbe mai a coordinare il tatto con la vista, a produrre due strutture analoghe dell'ordine della coesistenza, ognuna con la propria sintassi irriducibile, ma ognuna in qualche modo analoga dell'altra. Il che non si comprende se si riconducono spazio tattile e spazio visivo a "immagini" dello spazio unico³⁰. Inoltre va aggiunto il ruolo della processualità temporale nell'esperienza stessa della spazialità. È grazie soprattutto allo spessore temporale che spazio tattile e spazio visivo mostrano delle differenze. Del resto vista e tatto pro-

²⁹ Ivi, p. 301.

³⁰ Ivi, p. 302.

ducono modi profondamente diversi di presentazione degli oggetti: un cieco che riacquista la vista si meraviglia sempre di come un albero appaia così diverso da un uomo. Non si tratta di aggiungere dettagli, ma di trasformare profondamente la manifestazione dell'oggetto³¹.

Per Merleau-Ponty è fondamentale il campo come totalità³². È un dato percettivo primario e primordiale, rispetto a cui i singoli dati sensibili (i qualia) sono prelevamenti separanti determinati da particolari atteggiamenti osservativi. Atteggiamenti che producono un mutamento della condotta corporea comune, e che quindi inducono una trasformazione sia dal lato dell'oggetto, che viene separato dalla vita totale che conduceva nel campo percettivo, sia dal lato del soggetto, che interrompe la visione generale e globale che attua di norma per passare ad una osservazione locale governata in modo determinato. Il vedere "esattamente" non è un vedere più giusto o più vero, perché comunque è un'interruzione del commercio naturale col mondo. Merleau-Ponty delinea un approccio diverso alla riduzione fenomenologica rispetto a Husserl, perché se è vero che si tratta di portare in luce l'atteggiamento naturale stesso, cioè mostrarlo sospendendolo dal suo operare anonimo, questo non conduce ad una trasformazione dell'esperienza naturale in direzione di un luogo più "vero" che sarebbe la coscienza trascendentale. Quest'ultima infatti è una concezione artificiosa nella misura in cui non solo punta a rendere manifesto ciò che usualmente non si manifesta – passaggio accettato da Merleau-Ponty – ma anche a dichiarare il manifesto come derivato dal non manifesto, laddove in Merleau-Ponty c'è piuttosto l'esigenza di risvegliare il senso del manifesto stesso, di prenderne consapevolezza senza ridurlo, perché esso è di un altro regime ri-

³¹ Ivi, p. 303.

³² Ivi, p. 305.

spetto al mondo risolto e determinato (almeno nelle intenzioni e teoricamente) della coscienza trascendentale.

La questione è infatti se la sintesi percettiva e quella intellettuale coincidano, e se non è questo il caso, allora come comprendere la loro diversità. Se è vero che la percezione riunisce tutte le esperienze sensoriali in un mondo unico, non lo fa al modo della cognizione intellettuale. Agisce piuttosto nel modo con cui la visione binoculare “unifica” due prospettive in un oggetto unico. La divergenza delle immagini visive di oggetti vicini quando si guarda all’infinito, il loro convergere e scomparire nell’unico oggetto quando lo sguardo vi si fissa, non sono eventi intellettuali, e non potrebbero darsi se percepire fosse identico a pensare, o anche solo ad applicare una categoria al molteplice sensibile. Non si risolvono questi fenomeni reali con un riferimento alla sfera del “dover essere” trascendentale della conoscenza. Questo non implica tuttavia una verità definitiva della fisiologia empirica: la diplopia è un fenomeno reale, ma non è un fenomeno costante, quindi il suo stesso potersi dare o non dare è un aspetto che la rende irriducibile al meccanismo fisiologico³³. L’unità dell’oggetto nella visione binoculare non è quindi un processo in terza persona ma neppure in “prima” persona al modo del Cogito. È una prima persona corporea, dotata di una intenzionalità percettiva non identica all’intenzionalità come pensiero.

Dicendo che questa intenzionalità non è un pensiero, vogliamo dire che essa non si effettua nella trasparenza di una coscienza e che assume come acquisito tutto il sapere che il mio corpo ha di se stesso. Addossata all’unità prelogica dello schema corporeo, la sintesi percettiva non possiede il segreto dell’oggetto più di quanto possenga quello del corpo proprio: ecco perché l’oggetto percepito si offre sempre come trascendente, perché la sintesi sem-

³³ Ivi, p. 310.

bra farsi sull'oggetto stesso, nel mondo, e non in quel punto metafisico che è il soggetto pensante, perché, infine, la sintesi percettiva si distingue dalla sintesi intellettuale; quando passo dalla diplopia alla visione normale, io non ho solo coscienza di vedere con i due occhi lo stesso oggetto, ma ho coscienza di progredire verso l'oggetto stesso e di avere infine la sua presenza carnale. [...] La serie delle mie esperienze si dà come concordante e la sintesi ha luogo non in quanto tali esperienze esprimono tutte una certa invariante e nell'unità dell'oggetto, ma in quanto sono tutte raccolte dall'ultima di esse e nella ipseità della cosa. Naturalmente, l'ipseità non è mai raggiunta: ogni aspetto della cosa che cade sotto la nostra percezione non è che un invito a percepire oltre e una pausa momentanea nel processo percettivo. Se raggiungessimo la cosa stessa, l'avremmo ormai dispiegata di fronte a noi, priva di misteri. Essa cesserebbe d'esistere come cosa nel momento stesso in cui crederemmo di possederla. Pertanto ciò che fa la "realtà" della cosa è proprio ciò che la sottrae al nostro possesso. La aseità della cosa, la sua presenza irrecusabile e l'assenza perpetua nella quale si trincerava, sono due aspetti inseparabili della trascendenza. L'intellettualismo li ignora entrambi, e se vogliamo render conto della cosa come termine trascendente di una serie aperta d'esperienze, dobbiamo dare al soggetto della percezione l'unità stessa, aperta e indefinita, dello schema corporeo. Ecco ciò che la sintesi della visione binoculare ci insegna. Appliciamolo al problema dell'unità dei sensi. Per comprenderla, non dobbiamo ricondurci alla loro sussunzione sotto una coscienza originaria, ma alla loro integrazione, mai compiuta, in un solo organismo cosciente. L'oggetto intersensoriale sta all'oggetto visivo come quest'ultimo alle immagini monoculari della diplopia, e i sensi comunicano nella percezione nello stesso modo in cui i due occhi collaborano nella visione. La visione dei suoni o l'audizione dei colori si realizzano così come si realizza l'unità dello sguardo attraverso i due occhi: e cioè in quanto il mio corpo non è una somma di organi giustapposti, ma un sistema sinergico – tutte le funzioni del quale sono riprese e collegate nel movimento generale dell'essere al mondo – in quanto esso è l'immagine coagulata dell'esistenza³⁴.

³⁴ Ivi, pp. 312-313.

Fondamentale qui è la notazione per cui la resistenza dell'oggetto alla sua sintesi conclusiva fa parte della determinazione dell'oggetto stesso, e si dà nell'esperienza, come garanzia che l'oggetto è effettivamente esperito, e non come mancanza e inadeguatezza. Risulta nel modo più chiaro come la descrizione intellettuale della percezione sia destinata a fallire, e con essa il nesso percezione-linguaggio, finché non si acquisisce tale consapevolezza entro i concetti fondamentali della filosofia dell'esperienza percettiva.

Ma ancora più fondamentale è l'osservazione per cui l'unità del soggetto percipiente è analoga a quella della cosa percettiva, cioè una sintesi mai compiuta e intersensoriale, quindi una pluralità irriducibile a un io identico, fosse anche quello kantiano. Qui sta il passaggio decisivo per comprendere sia le tesi della terza parte dell'opera, cioè il ruolo della temporalità, sia gli sviluppi ulteriori. Merleau-Ponty delinea una concezione processuale della percezione, che non è mai definitivamente conclusa né mai totalmente impossibile. La resistenza della cosa è uno degli elementi del processo percettivo. Occorre sottolineare due temi: quello dell'evento percettivo, che è qualcosa di contingente e indeterminato, che accade, e non è l'esecuzione di un piano; e la questione della manifestazione: il senso del fenomeno percettivo non è né un puro quale ma neanche l'esemplificazione di una legge; è una struttura, in cui il senso è parte integrante dell'oggetto stesso.

«Ciò che è dato, non è solamente la cosa, ma l'esperienza della cosa, una trascendenza in una scia di soggettività, una natura che traspare attraverso una storia»³⁵.

³⁵ Ivi, p. 424.

DIRE «PERCEZIONE» OGGI:
L'EREDITÀ DEL PENSIERO MERLEAU-PONTIANO

Alessandra Scotti
Ontologia sensibile

1. *Suolo*

Nel suo ultimo, densissimo scritto Merleau-Ponty aveva riconosciuto la necessità di «porsi in un “c’è” [il y a] originario [...] sul suolo del mondo sensibile»¹. Questa base primordiale, questo luogo ancestrale del sensibile – il suolo del sensibile – coincide però per buona parte della tradizione fenomenologica, e a tratti per lo stesso Merleau-Ponty, con «il nostro corpo [...] questo corpo attuale che chiamo mio, la sentinella che si tiene silenziosamente sotto le mie parole e sotto i miei atti»². Stando così le cose, la fenomenologia, pure affermando il primato della percezione sulla coscienza, non sembrerebbe in grado di cogliere l’essere del sensibile indipendentemente dall’essere di un soggetto. «La percezione» – notava Merleau-Ponty in uno dei suoi primi testi – «non esiste che nella misura in cui qualcuno può appercepirla»³: ogni immagine esisterebbe quindi solo in quanto c’è un’anima dietro di lei che la percepisce o che è nell’atto di immaginare attraverso di essa. Ci sarebbe del sensibile, cioè, solo perché ci sono dei viventi nell’universo.

¹ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Milano 2003, p. 12.

² M. Merleau-Ponty, *L’occhio e lo spirito*, Milano 1989, p. 12.

³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche* (1946), seguito da *La natura della percezione* (1934), Milano 2004.

Viceversa, provare a fare dell'immagine stessa il fulcro della vita sensibile significa rovesciare questa prospettiva. Un'operazione analoga a quella condotta da Henri Bergson in *Materia e memoria* che fa del piano dell'immagine, ossia dell'esperienza pura, la base su cui poggia il cono rovesciato della memoria e pensa la coscienza primariamente come *coscienza in* e solo in seguito come *coscienza di*. Nulla che possa essere considerato come una sostanza ontologica indipendente dal mondo, al contrario la percezione sarebbe nelle cose prim'ancora di essere una mia percezione. Pensare dunque un originario radicamento esterno della percezione. Parafrasando Merleau-Ponty, si potrebbe parlare di un primato del sensibile sulla sensazione, e del percetto sulla percezione. Non si tratta di un semplice rovesciamento dialettico: il primato del sensibile, infatti, si fonda su una particolare *omogeneità ontologica* tra spazio mediale e spazio cognitivo. Ciò equivarrebbe a liberare la nozione di sensibilità da ogni presupposto antropologico, da un soggetto che si cela dietro la sensibilità, da ogni forma di introspezione antropologica. E liberare altresì la nozione di sensibilità da ogni riduzionismo biologico: non partire dal vivente per dare ragione della sensibilità, ma rovesciare, per così dire, l'ordine delle cause. Sarebbe allora la sensibilità a spiegare l'oggettività e non viceversa, proprio per il motivo di cui sopra: affermare che qualcosa percepisce significa affermarne la soggettività e non si dà soggetto senza percezione. La sensibilità definirebbe allora una *potenza ontologica* e non semplicemente cognitiva. Percepire non significa mai rappresentare, ma essere capace di rapportarsi a qualcosa ed essere capace di modificarsi in funzione della relazione che si ha con essa. La percezione ha un'eminente tonalità pragmatica.

In quest'ottica, la definizione di soggettività si costituirebbe a partire dalla sensibilità e non dal possesso di alcune capacità intellettive. Si è soggetti perché capaci di sensibilità, ed è solo sulla base di questo presupposto che diviene possibile pensare un'identità fra soggetto e oggetto, un'*ontologia sensibile*.

A differenza della cosmologia dei moderni, in cui la percezione afferirebbe solo ad alcuni enti del mondo, mentre la stragrande maggioranza degli enti sarebbe destinata a essere percepita e a non percepire, qui la totalità degli enti si fa detentrica di una soggettività in senso forte, di *agency* appunto. E quella che chiamiamo percezione diventa qualcosa che scivola in quasi tutte le porzioni della materia. Qualcosa di analogo a quanto doveva immaginare Tommaso Campanella quando parlava del *consensus*, la coesione di tutte le cose⁴. Pensare il senso e la sensibilità, i dati più elementari della realtà, non come mera passività, come qualcosa che si subisce, ma come un elemento attivo della materia. «Dunque il senso non solo è passione, ma si fa insieme con discorso tanto presto che non si scorge. E quando noi vedemo quel che abbiamo visto, o un altro simile, subito patiamo il medesimo; come chi vede una festa, si ricorda d'un'altra e s'allegra»⁵. Il senso è già discorso immanente nelle cose e la sensibilità è assieme conseguenza e radice del *consensus* delle cose tutte con tutte. O ancora alla *perceptio naturalis* di Glisson⁶, in cui la sensazione non presupporrebbe gli organi di senso e si costituirebbe come forma di razionalità fondamentale dell'universo. La sensazione è l'istituzione del reale e la sensibilità è una ontologia radicale delle relazioni.

2. *La natura dei Moderni*

Abbiamo accennato a una cosmologia dei moderni, ma a quale immagine di natura, a quale modello, a quale riduzione pensiamo

⁴ Cfr. T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, Roma-Bari 2005.

⁵ Ivi, cap. IV.

⁶ Cfr. F. Glisson, *Tractatus de natura substantia energetica*.

quando parliamo della *natura dei moderni*? Essenzialmente l'ontologia della natura del moderno la concepisce come pura exteriorità e assume come suo modello l'artigianalità. Come scrive Merleau-Ponty nei suoi corsi sulla natura: «*Il senso si rifugia nel naturante e il naturato diviene puro prodotto, exteriorità*»⁷. La natura diviene artefatto di Dio, un prodotto della sua tecnica divina, ma in questo suo divenire “semplice artefatto” perde ogni *vis*, viene desacralizzata e rappresentata perciò in termini meccanici. Affinché si dia una natura dei moderni, sono necessari due elementi: in primo luogo la capacità dell'umano di ergersi al di sopra del naturale, di esserne sostanzialmente estraneo, in altre parole, la sua capacità di trascendimento; e in secondo luogo l'idea di creazione *ex nihilo*, di un universo che si sviluppa a partire da un libero atto decisionale. Ripercorrendo la genealogia di questo modello naturale si scopre che la filosofia della natura dei moderni si regge sulla teologia, che agisce precisamente come il nano gobbo di cui parlava Benjamin nella prima delle sue *Tesi di filosofia della storia*: accoccolata sotto la scacchiera della partita del materialismo storico, «piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno»⁸. Se è vero che i moderni sono gli inventori della natura, è vero anche che il dispositivo è tutto depositato all'interno della visione cristiana del mondo. È la tesi ad esempio sostenuta da Jessica Riskin nel suo *The Restless Clock: A History of the Centuries-Long Argument over What Makes Living Things Tick*. In questo testo, Riskin sostiene che la frattura tra soggettività e oggettività che ha fondato il moderno sarebbe una frattura di ordine religioso, frutto delle brume che il protestantesimo diffonde in Europa. La riforma protestante,

⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Milano 1996, p. 10. D'ora in poi abbreviato in N.

⁸ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, Torino 2014, p. 75.

che distingueva nettamente Dio dalle sue opere, fu il cambiamento teologico che precedette il modello moderno della natura come macchina passiva, in tal senso la concezione meccanicistica avrebbe una base puramente teologica.

A contradiction sits at the origin of modern science. The central principle responsible for defining scientific explanations as distinct from religious and mystical ones was the prohibition on appeals to agency and will. This principle itself relied for its establishment upon a theological notion, the divine Engineer, and a theological program, the argument from design. To put it another way, when the inventors of modern science banished mysterious agencies from nature to the province of a transcendent God, they predicated their rigorously naturalist approach on a supernatural power.⁹

Nel momento in cui la *res viva* è tutta ricompresa nell'artefice divino, la natura non può che diventare *res extensa*. Si tratta per la Riskin di rintracciare lo sviluppo di un principio scientifico eclissato, la naturalizzazione dell'*agency*, e di confrontarlo con il principio stesso che l'ha eclissato, ossia la messa a bando di ogni forma di *agency* dalla natura nella scienza moderna. «This mode of science, call it theological mechanism, relied upon a divine Designer to whom it outsourced perception, will, and purposeful action. In other words, the principle banning agency from nature and natural science was not only an informing principle of modern science, but was simultaneously an informing principle of modern theology»¹⁰. Lo gnosticismo contemporaneo o, in altre parole, il dominio delle scienze della natura deriverebbe per graduale trasformazione dal cristianesimo, che rappresenterebbe l'apogeo della secolarizzazione, lo slittamento

⁹ J. Riskin, *The Restless Clock. A History of the Centuries-Long Argument over What Makes Living Things Tick*, Chicago-London 2016, pp. 4-5.

¹⁰ Ivi, p. 4.

del divino dalla natura alla storia. Ciò significa altresì che non possiamo pensare la concezione moderna della natura senza riconoscere che tale concezione è animata dalla visione cristiana di Dio come il *grande orologiaio*. Come nota Descola in *Oltre natura e cultura*: «affinché la natura dei Moderni accedesse all'esistenza, c'era bisogno quindi di una seconda operazione di purificazione, occorreva che gli umani divenissero estranei e superiori alla natura. È al cristianesimo che si deve questo sconvolgimento»¹¹.

Eppure c'è un'intera tradizione che percorre le trame sotterranee della storia della filosofia occidentale, da Bruno a Campanella, e poi Spinoza fino a Schelling che riconosce nella natura una *vis viva*. E sottrae la natura «al morto meccanicismo in cui appare rinchiusa», e sottrae «sé stessi alla concezione comune che scorge nella natura solo quel che accade, al massimo l'agire come *fatto*, ma non l'*agire stesso* nell'agire»¹². Una tradizione filosofica che riconosce una qualche agentività nella natura, qualcosa che è proprio della libertà nel regno della necessità meccanica.

3. *L'agentività della Natura*

«Within the dominant narrative, nature's agency as such is denied, so that to be included within the category of nature is to be deprived of recognition as an agent»¹³. L'osservazione di Plumwood s'inscrive nell'alveo della tradizione naturalistica moderna e ricono-

¹¹ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, Milano 2021, p. 90.

¹² F. Schelling, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, Roma 1989, p. 105.

¹³ V. Plumwood, *Toward a Progressive Naturalism in Recognizing the Autonomy of Nature: Theory and Practice*, New York 2005, pp. 25-53.

sce che alla natura, di solito, non è attribuita alcuna forma di agentività. Ma che cosa significa parlare di agentività naturale? Cercheremo di offrirne la definizione più neutra possibile, stratificandola e arricchendola di significati ulteriori in seguito. Con il termine *agency* intendiamo semplicemente l'intrinseca capacità di agire nel mondo, di fare cose in un modo che non è né predeterminato né casuale. Essa si oppone alla categoria di passività. Karen Barad aggiunge: «crucially agency is a matter of intra-acting; it is an enactment, not something that someone or something has. Agency is doing/being in its intra-activity»¹⁴. Attribuire alla natura una qualche forma di *agency* implica un allargamento della nozione stessa di soggetto e persino un rinnovamento della categoria di soggettività. Essere un soggetto non significa più agire autonomamente stagliandosi su uno sfondo oggettivo, ma condividere l'*agency* con altri soggetti (umani e non umani) che hanno ugualmente rinunciato alla loro autonomia. L'*agency* è una forma di attuazione, una questione di possibilità di riconfigurare gli intrecci, scompaginare le carte, disordinare un mondo che non è più diviso fra due domini – uno inanimato e privo di *agency*, l'altro animato e che concentra in sé tutte le *agencies* –, ma che immagina e istituisce nuove relazioni.

Il senso di vivere nell'epoca dell'Antropocene è che tutti gli agenti condividono lo stesso destino mutevole, un destino che non può essere seguito, documentato, raccontato e rappresentato utilizzando una delle vecchie categorie associate alla soggettività o all'oggettività. Lontani dal provare a “riconciliare” o “mescolare” natura e società, l'obiettivo politicamente cruciale è al contrario la distribuzione dell'*agency* il più lontano e nei modi più differenziati possibili – finché, a quel punto, avremo perso completamente qua-

¹⁴ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham 2007, p. 235.

lunque relazione tra questi due concetti di oggetto e soggetto che non sono più di alcun interesse, se non in senso patrimoniale¹⁵.

Le partage du sensible e la distribuzione dell'*agency*: riconoscere dunque la struttura dell'agentività a quanti più soggetti possibili cui di solito non era attribuita, soggetti che non erano ancora pervenuti allo status di soggetti. Vale a dire superare il dualismo soggetto/oggetto attraverso un allargamento della nozione stessa di soggettività. Nella letteratura più recente posizioni analoghe sono state sostenute da Eduardo Viveiros de Castro nel dibattito fra multiculturalismo e multinaturalismo¹⁶. Secondo la prospettiva multiculturalista vi sarebbe una sola realtà, un'unica natura, ma esisterebbero molte culture che la interpretano. Essa non sarebbe nient'altro che una radicalizzazione del soggettivismo moderno. La natura rappresenterebbe il polo dell'universale e la cultura quello del particolare. Tutti i corpi, umani o non umani, condividerebbero una stessa natura, mentre le culture sarebbero molte. Viceversa, l'idea di fondo del multinaturalismo è che la molteplicità delle culture non emerge sullo sfondo di una natura unica a partire dal quale si andrebbe a costituire per contrasto quella pluralità di culture. Ciò che il multinaturalismo intende mettere in discussione è precisamente l'opposizione ontologica ed essenzialista fra natura e cultura.

Una delle lezioni maggiori dell'antropologia culturale di Lévi-Strauss, desunta a sua volta dalla linguistica sausseriana, è che nessun fenomeno è significativo di per sé, ma esso diviene pertinente se inserito in una struttura, in una rete di opposizioni distintive all'in-

¹⁵ B. Latour, *Agency at the time of the Anthropocene*, «New Literary History» 45, 2014, pp. 1-18, trad. nostra.

¹⁶ Cfr. E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Verona 2017.

terno di un gruppo di trasformazioni. Allo stesso modo, non è tanto il dualismo in sé, quanto il carattere universale che abbiamo prestato ad alcuni binomi oppositivi della filosofia occidentale, come quello fra natura e cultura, soggetto e oggetto a essere dirimente. In altre parole, il dualismo fra la natura e la società ha avuto, e forse continua ad avere, una funzione strutturante all'interno dell'organizzazione dei regimi di sapere; e affinché si dia un nuovo rapporto fra gli esseri viventi e la natura è necessario che vi sia un cambiamento epistemico, un mutamento ontologico. Come amava ricordare Merleau-Ponty nei suoi corsi del '56-57: «non sono le idee scientifiche che hanno provocato il cambiamento dell'idea di Natura. È il cambiamento dell'idea di Natura che ha permesso queste scoperte»¹⁷.

4. *Merleau-Ponty fra il New Materialism e le OOO*

Rispetto a questa ontologia sensibile che si viene delineando, la filosofia merleau-pontiana nel suo complesso può davvero dirsi ancora ostaggio del primato della percezione e quindi di un malcelato primato soggettivistico classicamente inteso? Per rispondere a tali domande potrebbe essere utile un confronto con le correnti filosofiche del New Materialism e dell'Object Oriented Ontology.

Secondo Merleau-Ponty «la nostra carne riveste e in pari tempo avvolge tutte le cose visibili e tangibili dalle quali essa è però circondata, io e il mondo siamo l'uno nell'altro, e dal *percipere* al *percipi* non c'è anteriorità, ma simultaneità o addirittura ritardo»¹⁸. Per

¹⁷ Merleau-Ponty, N cit., p. 25.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 1993, p. 14. D'ora in poi abbreviato in VI.

Graham Harman, uno degli esponenti della Object Oriented Ontology, la carne è una sorta di «electrified medium in which all entities, as elusive styles generate surfaces of qualities that fuse together or signal messages to one another»¹⁹. È mediante la carne che oggetti diversi – utilizziamo qui il termine “oggetto” nel senso più neutro possibile – sono capaci di entrare in contatto gli uni con gli altri. Harman prosegue affermando che «there is nothing specifically human about the flesh, which functions as a general communications medium rather than as a narrowly perceptual one»²⁰. Ossia il concetto di carne istituisce una relazione di reversibilità e si comporta precisamente come un *medium*: essa è descritta come «lo spessore fra il vedente e la cosa»²¹, costitutiva «della visibilità propria della cosa come della corporeità propria del vedente; non è un ostacolo che si interponga fra di essi, ma il loro mezzo di comunicazione»²².

Per spiegare meglio questa funzione della carne, possono essere d'aiuto i recenti sviluppi del New Materialism. Questa corrente è in parte mossa dal desiderio di fornire un nuovo statuto ontologico ed etico agli oggetti non umani, sostenendo la tesi di una agentività materiale. In *Vibrant Matter*, Jane Bennett difende la tesi di una vitalità della materia, in base alla quale le cose avrebbero la capacità «not only to impede or block the will and designs of humans but also to act as quasi agents or forces with trajectories, propensities, or tendencies of their own»²³. Diana Coole, curatrice di una raccolta di saggi sul New Materialism, traccia una connessione esplicita tra quest'ultimo e la filosofia merleau-pontiana, sostenendo che

¹⁹ G. Harman, *Guerrilla Metaphysics*, Chicago 2005, p. 58.

²⁰ *Ivi*, p. 54.

²¹ Merleau-Ponty, VI cit., p. 151.

²² *Ibid.*

²³ J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham 2010, p. viii.

«Merleau-Ponty's aim [in *The Visible and the Invisible*] is to explain a generative, self-transformative, and creative materiality without relying on any metaphysical invocation of mysterious, immaterial forces or agencies»²⁴. Analogamente, Bennett non cerca di trovare una componente immateriale da aggiungere agli oggetti materiali, ma di individuare una *vis viva* e una quasi agentività all'interno della materia stessa. A tal proposito afferma: «Mine is not a vitalism in the traditional sense; I equate affect with materiality, rather than posit a separate force that can enter and animate a physical body»²⁵. Lo scopo ultimo della sua “vibrant materiality” è di andare al di là del concetto di *agency* come caratteristica esclusivamente umana o, al limite, animale. Poiché la materia è capace di formare assemblaggi, di mutare, di riorganizzarsi in modi nuovi e imprevedibili e di influenzare significativamente altri corpi e assemblaggi (siano essi umani o no), essa va considerata come parte del paesaggio politico.

Secondo la Bennett, il ridestarsi della meraviglia potrebbe contrastare il disincanto del mondo moderno, un mondo che è diventato una proiezione utilitaristica, meccanicistica e matematizzata, orfano di dèi, mostri o magia (sebbene, come abbiamo visto, questa visione del moderno nasconda la più antica e longeva fra le mitologie, quella cristiana). Ebbene, l'opera merleau-pontiana non solo rappresenta il continuo e costante tentativo di oltrepassare il dualismo moderno di soggetto e oggetto, ma altresì di immaginare il mondo naturale sempre al primo giorno, pervaso dalla meraviglia, perennemente incantato. Nella prefazione a *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty afferma che la migliore formulazione della riduzione

²⁴ D. Coole, *The Inertia of Matter and the Generativity of Flesh*, in *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham 2010, p. 93.

²⁵ Bennett, *Vibrant Matter* cit., p. xiii.

fenomenologica è quella fornita da Eugen Fink quando parlava di uno «stupore di fronte al mondo»²⁶. E tuttavia, dove ha origine lo stupore? La stessa Bennett non può fare a meno che collocare lo stupore all'interno del soggetto umano. In *The Enchantment of Modern Life* sostiene che la meraviglia è uno stato che comporta una «sospensione temporanea del tempo cronologico e del movimento corporeo»²⁷. La meraviglia resta dunque legata alla risposta del soggetto rispetto all'oggetto. D'altra parte, l'Object Oriented Ontology colloca la meraviglia interamente nel regno degli oggetti. Ian Bogost arriva a sostenere che «wonder is the way objects orient»²⁸. In tal senso, un ritorno all'ontologia merleau-pontiana può rivelarsi utile laddove la meraviglia è intesa come inizio e come domanda. La domanda sull'inizio in filosofia è già di per sé un enigma e un'aporia, poiché solleva l'impossibilità di trattarlo come un'oggettualità. Ogni inizio è una finzione: finge di dimenticare ciò che lo ha preceduto per dare inizio, appunto, a una nuova serie nel tempo. Sini nel suo *Inizio*²⁹ sottolinea il paradosso che emerge nel lascito testamentario di Husserl il cui rammarico fu non poter ultimare *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, considerata un «piccolo inizio». La funzione della finzione inizio è eminentemente pratica: iniziare significa delimitare il perimetro di un discorso possibile. Perciò ogni discorso che inizia, inizia sempre entro il suo senso: «Ogni inizio è l'inizio. Non c'è niente prima, perché ogni prima è ora tradotto nel-

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003, p. 22.

²⁷ J. Bennett, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*, Princeton 2001, p. 5.

²⁸ I. Bogost, *Alien Phenomenology, Or What It's Like to Be a Thing*, Minneapolis 2012, p. 124.

²⁹ C. Sini, *L'inizio*, in Id. *Inizio*, Milano 2016.

la visione del (nuovo) inizio. Si ricomincia, cioè si comincia. Finirà bene? Male o bene, certamente finirà. Perciò si ricomincia»³⁰.

Prescindere dal prima che non c'è prima dell'inizio significa però trovarsi ermeneuticamente fuori gioco: l'inizio è infatti una risposta a una domanda posta e poi subito dimenticata. L'oblio di questa domanda originaria sembra essere, da una parte, la condizione di possibilità dell'inizio stesso, il mondo in cui l'inizio segna una cesura nel tempo, un prima e un dopo, e dall'altra la prima, solenne ammissione dell'impossibilità di un inizio in filosofia.

L'inizio si volge allora in domanda e il disporsi in una modalità interrogante si mostra come il carattere originario della domanda filosofica: «la peculiarità dell'interrogazione filosofica è di volgersi su se stessa, di chiedersi anche che cos'è interrogare e che cos'è rispondere»³¹. Porre questa domanda filosofica, di ordine secondo, significa interrogarsi circa la natura delle cose, la nostra capacità di conoscerle e, parimenti, la nostra capacità di accogliere la loro quasi-*agency*. Ma questa modalità interrogativa, aperta, non si trova solo nel soggetto, avvolto nella reversibilità della carne, ma anche nel mondo «cosicché si deve dire che le cose passano in noi nello stesso modo in cui noi passiamo nelle cose»³². Questa generatività della carne è qualcosa di diverso dalla mia stessa *agency* e spezza i meccanismi irrisolti sia del “vibrant materialism” sia delle OOO. Così, sia per i sensibili-senzienti sia per i senzienti, la carne è ciò che può essere originariamente presentato, la visibilità dell'invisibile.

³⁰ Ivi, p. 109.

³¹ Merleau-Ponty, VI cit., p. 138.

³² Ivi, p. 142.

5. Geografia dell'essere

In una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile*, datata 1° giugno 1960 e intitolata *Storia, geologia trascendentale, tempo storico, spazio storico*, in guisa di polemica con Sartre, Merleau-Ponty oppone alla filosofia della storia così com'è definita nella *Critica della ragione dialettica* – ossia nei termini di un'opposizione tra *soggettività e pratico inerte*, quindi tra una soggettività che tende all'autodeterminazione attraverso la *praxis* e la materia lavorata –, una *filosofia della struttura*:

che, a dire il vero, si formerà meglio a contatto con la geografia che a contatto con la storia. Infatti, la storia è troppo immediatamente legata alla *praxis* individuale, all'interiorità, nasconde troppo il suo spessore e la sua carne perché non sia facile reintrodurvi tutta la filosofia della persona. Viceversa la geografia, – o meglio: la Terra come *Ur-Arche* mette in evidenza l'*Urhistorie* carnale. In realtà si tratta di cogliere il *nexus* – né “storico” né “geografico” – della storia e della geologia trascendentale, quello stesso tempo che è spazio, quello stesso spazio che è tempo, che io avrò ritrovato grazie alla mia analisi del visibile e della carne, l'*Urstiftung* simultanea di tempo e spazio la quale fa sì che ci sia un paesaggio storico e una iscrizione quasi geografica della storia³³.

Si tratta di un progetto ambizioso, quasi visionario, ma è affascinante pensare all'ipotesi di una geografia dell'essere attraverso il prisma concettuale dell'*Urstiftung*. La geografia è superficiale, mentre la storia è profonda. In fondo, come nota Augustin Berque, «il manque à l'ontologie une géographie, et à la géographie une ontologie»³⁴. In effetti, prima di diventare pubblico – e cioè politico – lo spazio pub-

³³ Merleau-Ponty, VI cit., p. 270.

³⁴ A. Berque, *Écoumène, introduction à l'étude des milieux humains*, Paris 2000, p. 9.

blico è una porzione dello spazio geografico. E l'essere umano è un essere sostanzialmente geografico, l'indissolubilità fra l'essere umano e lo spazio è tale che «la géographicité de l'être, en effet, ce n'est autre que la relation par laquelle la chose étendue est si peu étrangère à la chose pensante, qu'elle participe de son être même»³⁵. Gli ambienti umani sono una relazione, non un oggetto e partecipiamo ontologicamente di questa relazione come ne partecipano le cose del nostro *milieu*. In altre parole, la nostra relazione con la natura è di tipo *inglobante*: un luogo che viene ontologicamente prima e che pure ne è il presupposto.

La geografia è lo specchio del mondo e, come ogni specchio, riflette solo l'aspetto fenomenico delle cose, la loro superficie. Nell'atto di ridurre il mondo a carta geografica, questo stesso mondo appare fondato su ciò che si vede, su ciò che è chiaro, su ciò che è orizzontale, tralasciando tutto ciò che è ctonio. E la geografia sarebbe nient'altro che l'arte di ridurre il mondo a pezzi, di irrigidire la vita in un sistema di segni, un'opera di *divisamento del mondo*³⁶. Ma il suolo non è il piano e il globo non è la mappa: una geografia dell'essere sa che questi elementi sono – come direbbero i matematici – topologicamente non equivalenti. Eppure, come osserva Farinelli, «il globo si respinge, fa paura, perché il globo presuppone intorno a sé lo spazio vuoto infinito. Un osservatore che giri intorno al globo liberamente fa paura, perché se il globo è tutta la terra, comprende tutto il corpo terrestre, dove si troverebbe questo osservatore?»³⁷. Il suo sguardo si troverebbe ovunque e in nessun luogo, un occhio svincolato dal

³⁵ Ivi, p. 16.

³⁶ Com'è il vero titolo della leggendaria opera di Marco Polo, *Il milione*.

³⁷ F. Farinelli, *Il globo, la mappa, il Mondo*. Dello stesso autore si veda anche *La crisi della ragione cartografica*, Torino 2009.

corpo che vola per conto proprio, come raffigurato dall'emblema di Leon Battista Alberti. La chimera di uno sguardo disinteressato che realizza la più potente frattura tra il corpo e l'occhio.

A tal proposito, in *Senso e non senso*, Merleau-Ponty afferma che ci sono due modi di intendere un punto di vista disinteressato: il punto di vista divino e il punto di vista di Sirio³⁸. Al punto di vista divino si mostrano tutte le cose fino ad allora nascoste, in ogni angolo della Terra e il più piccolo elemento del mondo assume un significato. Il punto di vista di Sirio è diverso, perché non è divino, è solo molto distante. Eppure, presumere l'esistenza di uno sguardo così perspicuo da svelare anche il più insignificante dei dettagli, significa dimenticare il paradosso costitutivo di ogni visione: a forza di creare una visione cui nulla può sfuggire, tutto finisce per sottrarsi. Vedere tutto equivale a vedere niente in particolare.

Un'ontologia sensibile, che prova a ripensare il rapporto fra soggetto e mondo, riconoscendo una qualche forma di agentività della natura, disponendosi in una modalità aperta e interrogativa, sa che questa geografia dell'essere è ancora da farsi. Come il gesto del pittore dinanzi alla tela intonsa o lo sguardo dello scrittore che fissa la pagina bianca:

[Il y a un] vide dans l'écrivain ou le peintre avant de commencer. C'est en écrivant ou en peignant qu'on trouve. Non par relations associatives de langage ou des couleurs. Mais à mesure que le livre avance on retrouve consonances³⁹.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Milano 2016, p. 59.

³⁹ Id., *L'Institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris 2015.

Rodolphe Olcèse

Perception et étoffe du monde selon Louis Lavelle

Louis Lavelle s'est intéressé très tôt, et tout au long de son œuvre, à la perception. En 1921, il publie une première version de *La Dialectique du monde sensible*. Rédigé pendant la guerre, alors qu'il est en captivité dans le camp de Giessen en Allemagne, ce texte est présenté comme thèse de doctorat. Louis Lavelle y rassemble les premières grandes lignes d'une métaphysique dont les œuvres à venir révéleront l'ampleur et la portée. Il s'agit dans ce premier livre de déduire les données sensibles afin d'établir simultanément les conditions de possibilités des dimensions du monde matériel (étendue, durée, mouvement, etc.) et des facultés sensitives ou perceptives (sens externes et internes) qui leur sont corrélatives. La perception constitue en ce sens un point d'entrée de tout premier ordre dans la philosophie de Louis Lavelle, ce qui tient à son caractère auroral dans le mouvement spirituel dont le philosophe s'est efforcé de montrer la dynamique tout au long de son œuvre. «Quant à l'être sans mesure qui dépasse le corps, il apparaît évidemment comme donné ainsi que le corps lui-même. Mais il faut toujours qu'il exprime comme tel son rapport avec un être fini: il devient sensible, et l'acte élémentaire par lequel le sujet accueille cette passivité s'appelle la perception. Cet acte sans lequel le monde réel ne pourrait pas être objet de conscience, ne pourrait ni être, ni être intelligible, s'étend aussi loin que les relations qui unissent au corps les objets environnants: nos perceptions sont finies, mais se détachent sur un champ infini hors duquel nous n'aurions aucune

connaissance de nos propres bornes»¹. Il n'est donc guère étonnant, que Louis Lavelle publie, en même temps que cette première œuvre, un court opuscule intitulé *La Perception visuelle de la profondeur*, qui constitue «une forme de complément de *La Dialectique du monde sensible*»² et qui dès son titre signale la place tout à fait centrale de la perception pour comprendre comment s'instaure et s'enrichit notre relation à l'étoffe du monde sensible.

1. *Une insertion dans le monde*

Il est notable que *La Perception visuelle de la profondeur* commence par rappeler le fond dynamique et mobile sur lequel la question de la perception va être étudiée et se détacher. L'espace, d'abord posé le plus neutrement possible comme étant «en chaque point le centre d'une infinité de directions»³, apparaît d'emblée comme le lieu d'une multiplicité de mouvements possibles, mouvements qui conjuguent toujours un trajet et un effort pour réaliser ce trajet. C'est ainsi le corps comme force et comme foyer d'efforts différenciés qui constitue la condition de possibilité de toute perception de l'espace, espace qui ne se donne à nous que pour autant que nous y circulons: «Par l'intermédiaire du corps, l'effort insère notre activité dans le monde matériel: ainsi, il exprime la diversité de nos relations avec les choses»⁴. C'est à partir de cette insertion initiale – ce que la phénoménologie appellera notre être-au-monde – que l'espace, le

¹ L. Lavelle, *La Dialectique du monde sensible*, Paris 1954, §298, p. 160.

² L. Lavelle, *La Perception visuelle de la profondeur*, Commission des publications de la faculté de lettres, Strasbourg 1921, p. 5.

³ Ivi, p. 6.

⁴ *Ibid.*

temps, et au-delà, toutes les qualités sensibles données à notre attention, peuvent et doivent être pensés. C'est aussi à partir de cette insertion initiale que nos capacités de sentir et de penser, jusque et y compris l'être absolu selon Louis Lavelle, peuvent être appréhendées, ce que *De l'acte* rappelle également, comme un principe irrécusable:

Les philosophes ont toujours cherché quel est le fait primitif dont tous les autres dépendent. Mais le fait primitif, c'est que je ne peux ni poser l'être indépendamment du moi qui le saisit, ni poser le moi indépendamment de l'être dans lequel il s'inscrit. Le seul terme en présence duquel je me retrouve toujours, le seul fait qui est pour moi premier et indubitable, c'est ma propre insertion dans le monde⁵.

La perception est centrale parce qu'elle se situe au lieu même de l'articulation du moi à l'être, qui constitue à bien des égards le point de départ, non seulement de la philosophie, mais du moindre élan de l'existence humaine selon Louis Lavelle.

Louis Lavelle s'attache ainsi à déployer les différentes dimensions de l'espace à partir de cette insertion initiale du moi dans l'être, c'est-à-dire à partir du corps qui opère cette articulation de l'âme humaine au monde. Longueur, largeur et hauteur peuvent se comprendre à partir de l'expérience de notre présence charnelle au monde. La hauteur s'ouvre par la station verticale de notre corps, en résistant aux forces cosmiques, dit Louis Lavelle, sur lesquelles l'homme gagne son indépendance ; la longueur est la dimension que révèle la locomotion de notre corps, par quoi notre être se détache d'une certaine manière du réel sans cesser de lui être solidaire, ce qui est une condition pour que nous puissions communiquer avec lui ; la largeur enfin est la direction ouverte par nos membres dans leur

⁵ L. Lavelle, *De l'acte*, Paris 1992 (éd. or. Paris 1939), p. 10.

action latérale, ce qui nous permet, même lorsque nous restons immobiles, d'explorer la nature et la texture des objets avoisinants⁶. Le monde déploie ainsi ses dimensions à partir de trois types d'efforts que nous y produisons – droiture, locomotion, manipulation – par où notre être affirme son existence, sa volonté et son intelligence, dit encore Louis Lavelle. Et c'est à partir de cette ouverture dont il faut souligner à nouveau le caractère dynamique, tendu et concret, que l'espace représentatif qui va occuper la suite du texte prend forme et commence à se détacher.

Dans *La Perception visuelle de la profondeur*, Louis Lavelle considère l'espace selon deux pôles, deux états du monde distincts mais dont il veut montrer la cohérence: l'espace concret de nos efforts réalisés et l'espace projectif, essentiellement visuel, de nos actions possibles. Un court extrait ramasse synthétiquement les termes de cette opposition, pour en montrer l'articulation:

Nous pouvons considérer le monde, soit comme le lieu réel de notre vie, soit comme une toile vallonnée sur laquelle se peignent à distance les images des choses. Sous ce second aspect il n'a de réalité que pour le regard ; il est formé de parties simultanées: il a beaucoup plus d'ampleur que le monde où nous agissons ; et comme il ne représente que notre action possible, il semble, malgré sa subjectivité essentielle, que nous saisissons en lui les objets tels qu'ils sont plutôt que leur rapport avec un état présent de l'organisme⁷.

Cette dissociation entre le rapport présent et actuel au concret de notre vie et le rapport à un monde qui se donne à voir comme le lieu de nos mouvements possibles est particulièrement importante, dans la mesure où elle va permettre à Louis Lavelle de montrer

⁶ Voir Lavelle, *La Perception visuelle de la profondeur* cit., pp. 6-7.

⁷ Ivi, pp. 29-30.

que la perception engage toujours aussi notre mémoire, qui permet précisément de faire le lien entre un rapport vécu à l'espace et un engagement prévisionnel dans un monde qui nous apparaît dans la distance, comme une image à explorer. Car cette dissociation dont Louis Lavelle fait le constat n'est pas ferme, ni définitive. Toutes nos activités, qu'elles soient sensibles ou spirituelles, visent à la résorber, à faire coïncider ces deux formes de manifestation du monde, coïncidence dans laquelle se fonde précisément notre existence dont le mouvement intime consiste à réaliser ce qu'elle entrevoit d'abord comme possible. C'est en ce sens que Louis Lavelle souligne que:

dans l'espace musculaire, au contraire [de l'espace visuel], nous observons une succession d'événements en relation actuelle avec les différents moments de notre vie. Mais nous voulons que le monde représenté coïncide avec le monde réel et c'est pour cela que nous enchevêtrons leurs propriétés au point de ne pouvoir plus distinguer ensuite celles qui conviennent aux choses⁸.

Or c'est précisément à la perception qu'il appartient d'ouvrir le lieu de cette coïncidence entre monde réel et monde représenté et d'œuvrer à sa consolidation, ce que Louis Lavelle examine à de multiples reprises. Les mouvements et les postures du corps, s'ils sont les premiers déterminants des dimensions de l'espace perceptif, quels que soient du reste les sens sollicités dans de tels efforts, ne suffisent pas à produire une perception. Il faut que s'y ajoute une activité synthétique qui permette aux différentes qualités de l'espace rencontrées dans la succession d'être également données au moi ou à la conscience sous une forme unifiée ou unitaire:

⁸ Ivi, p. 30.

Du mouvement matériel il ne subsiste rien et c'est dans la position dernière du corps que s'exprime toute sa participation à l'existence. Au contraire la mémoire porte en elle l'image spirituelle de tous les mouvements que le corps a accomplis et qui n'ont plus aujourd'hui aucune réalité objective. C'est le même moi qui les a perçus et qui s'en souvient. De telle sorte que dans l'instant présent il embrasse d'un seul regard et comme un ensemble d'images données à la fois la totalité de ces actes passés qui forment maintenant le contenu de sa nature psychologique⁹.

La perception suppose en ce sens une superposition de strates, d'images sédimentées dans un acte que ces images soutiennent et remplissent à la fois. Cette synthèse d'empreintes multiples fonde à la fois la possibilité de la perception et la possibilité pour le monde d'être ouvert à cette perception, monde qui se présente comme un ensemble de parcours possibles mais qui ne sont susceptibles de se manifester comme tels que sur le base ou à partir de chemins déjà empruntés enrichissant directement le foyer des possibles que notre perception descelle dans l'espace visible, lequel ne peut être perçu, rigoureusement parlant, s'il ne se présente sous les traits de la simultanéité. «La simultanéité des parcours précède la simultanéité des positions et la fonde»¹⁰ écrit encore Louis Lavelle, ce qui revient à dire que l'espace représenté, qui se revêt d'un double caractère de possibilité et d'infinité, prend fond sur le concret de nos expériences accumulées. La profondeur qui se dessine dans cette «toile vallonnée»¹¹ du monde représenté suppose ainsi, très directement, l'épaisseur préalable des vécus d'un corps plongé dans l'être qui esquisse à partir de son activité musculaire – Louis Lavelle y insiste à de multiples reprises –, c'est-à-dire perçoit actuellement,

⁹ Ivi, p. 34.

¹⁰ Ivi, p. 35.

¹¹ Ivi, p. 29.

au-devant et autour de lui, des chemins possibles par le simple fait qu'il continue de percevoir quelque chose des chemins qu'il a déjà accomplis. Une autre manière de dire que le réel fonde le possible, qui ouvre en retour le réel à une autre dimension de lui-même. Dans *De l'âme humaine*, Louis Lavelle approfondit ces considérations en mettant en évidence qu'il y a dans la représentation «une relation entre l'objet et la perception de l'objet, qui est symétrique de la relation qui existe dans la mémoire entre la perception et le souvenir qu'on en a gardé»¹². La perception opère ainsi une transition, un passage entre le monde que l'on vient de traverser et le monde qui se donne à voir.

2. Une autre épaisseur du donné

Le caractère premier et fondateur de la perception, souligné dès les tous premiers textes de Louis Lavelle, ne doit pas nous conduire à l'envisager comme une fin en soi, ni à la considérer comme une détermination indépassable de l'existence. Pensée à l'aune de la conscience et de la temporalité dont celle-ci fait l'épreuve, la perception constitue, avec le monde auquel elle nous ouvre un accès, une donnée première mais qui appelle à son propre dépassement. Dans une page de *Du temps et de l'éternité*, Louis Lavelle souligne, au détour d'une réflexion sur la présence et sur l'absence, que la perception est toujours transitoire, et vit d'être constamment dépassée, ne serait-ce qu'en direction d'une autre perception en attente de sa propre actualisation. Louis Lavelle y distingue deux modes de l'absence, la première est l'absence d'une chose possible qui s'actualise dans le

¹² L. Lavelle, *De l'âme humaine*, Paris 1951, p. 350 (souligné par l'auteur).

présent d'une perception, elle est une absence par futurition pourrait-on dire. La seconde est la conversion d'une présence actuelle en absence, chassée dans nos souvenirs par une perception nouvelle, qui réalise un nouvel état de notre perception. Il ne s'agit donc pas simplement d'opposer la présence à l'absence et de considérer la perception comme une faculté qui serait aimantée par la seule présence, mais de penser le temps lui-même comme la mise en œuvre d'une opposition envisagée de manière dynamique, dans le flux vivant de la conscience. Louis Lavelle remarque en ce sens :

C'est l'opposition de ces deux formes d'absence et la conversion à travers le présent de l'une dans l'autre que l'on appelle improprement la perception du temps. Strictement, le mot de perception ne convient qu'à une présence donnée: et tout ce qui la dépasse en avant ou en arrière, et n'a de réalité que pour l'esprit, peut être nommé une idée. Mais il y a bien de la différence entre l'idée de ce qui n'est pas encore et l'idée de ce qui n'est plus ; si l'idée n'est déterminée que lorsque nous la portons en nous à l'état de souvenir, on peut dire que le propre du temps, c'est de permettre à l'idée, c'est-à-dire à l'esprit, de se réaliser. La perception n'est pour cela qu'une étape, un intermédiaire qu'il faut traverser et aussitôt dépasser¹³.

La perception a partie liée avec notre développement spirituel car elle en assure la réalisation en se laissant transgresser constamment. Cette transgression ne se produit pas en pure perte, car le vécu, l'actuel présent de la perception, qu'il soit tendu vers une prémonition ou porté par un ensemble de souvenirs que la perception elle-même a contribué à produire, donne lieu à la conversion du donné concret, du réel donc, en une matière idéale, qui traduit la vie même de notre esprit, engagé selon Louis Lavelle dans un mouvement vers l'absolu. Que la perception soit transitoire ne diminue donc en rien son

¹³ L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, Paris 1945, p. 181.

importance, ni n'affecte la noblesse de sa tâche. Car le dépassement dont elle est l'objet est aussi son opération propre et l'expression de sa hauteur paradoxale. Car cette tension entre deux absences qui la caractérise fait de la perception la cheville ouvrière de l'intervalle creusé entre le passé et le présent, entre le vécu et le possible. Le concept d'intervalle est tout à fait déterminant dans la métaphysique de Louis Lavelle. Il permet de penser la relation de l'existence humaine à l'absolu auquel cette existence aspire simultanément dans les termes d'une séparation et d'une rencontre. Constamment dépassée par la position de déséquilibre qu'elle occupe entre souvenir et désir, la perception travaille à réunir les conditions nécessaires pour que le moi puisse accomplir son intime mouvement d'adhésion à l'être. C'est en ce sens que Louis Lavelle écrit:

On n'oubliera pas que le moi est présent à la fois au souvenir, à la perception, et au désir, bien que ce ne soit pas de la même manière: quant à l'absence, elle n'est jamais qu'une absence de l'objet et de l'événement dont témoigne tantôt la présence du souvenir et tantôt la présence du désir. Dans les deux cas, elle est la révélation de l'intervalle soit entre le présent et le passé, qui ont cessé de coïncider, soit entre l'avenir et le présent, qui aspirent à le faire¹⁴.

Cette attache spirituelle de la perception se comprend également par la capacité de cette dernière à faire monde. Par cette tension entre futur et passé, entre le vécu et le représenté, la perception devient purement et simplement l'ouvreuse d'un monde exposé à la lumière. Dans *De l'acte*, Louis Lavelle synthétise en quelques lignes l'opuscule *La Perception visuelle de la profondeur* et montre la portée spirituelle de ce court texte qui se présentait *a priori* comme un simple exercice de psychologie expérimentale:

¹⁴ Ivi, p. 182.

C'est l'intervalle en effet que la perception visuelle ouvre devant nous, intervalle inondé de lumière qui nous permet de nous représenter tous les objets dans la mesure où ils ne coïncident pas avec nous, mais qui ouvre devant nous le chemin du désir et qui permet au mouvement de le parcourir jusqu'au moment où nous atteignons l'objet lui-même, c'est-à-dire au moment où nous pouvons entrer en contact avec lui et le posséder. La profondeur de l'image visuelle exprime la distance qui sépare la possibilité de l'actualité, et c'est le mouvement libre qui seul convertit l'une dans l'autre¹⁵.

L'intervalle creusé par la perception entre notre moi et le monde qu'il vise fait que ce monde peut être donné à notre liberté et à notre volonté¹⁶. Il rend également ce monde que notre existence doit franchir pour se saisir de ce à quoi elle aspire plus riche, plus varié, plus divers que ce qu'il serait si nous coïncidions toujours et sans efforts aux choses et aux êtres qui organisent notre environnement d'existence. Car la perception, en accusant l'écart entre le vécu corporel et le monde représenté, permet à ces choses et à ces êtres d'apparaître dans une simultanéité et de composer un tissu sensible dans lequel nous nous inscrivons sans nous confondre avec lui ou nous y diluer, au lieu que ces mêmes choses et ces mêmes êtres seraient appelés à s'abolir aussitôt que rencontrés si la perception n'était que pure ad-

¹⁵ Lavelle, *De l'acte* cit., pp. 202-203.

¹⁶ «C'est l'acte que j'accomplis qui, en mettant l'objet en rapport avec moi, le fait mien et me permet de le nommer une perception. Je ne puis poser aucun acte sans poser un objet qui n'est point intégré en moi, mais rejeté et repoussé hors de moi. J'exerce ma liberté précisément en le posant, c'est-à-dire en refusant de m'identifier avec lui, en affirmant par rapport à lui mon indépendance, mon hétérogénéité, mon infinité. Dans cette démarche qui ne cesse jamais, par laquelle je fais toujours naître en moi de nouveaux états, devant moi de nouveaux objets, je jalonne les différentes étapes d'une liberté qui évoque toujours de nouveaux aspects de l'Être dont aucun n'est capable, ni de l'épuiser, ni de le borner» (ivi, p. 315).

hésion, sans distance ni profondeur, au monde qui nous entoure et nous déborde constamment.

Pour Louis Lavelle, la perception est l'un des modes de l'acte de participation qui est partie prenante de la richesse et de la diversité du monde sensible, richesse qu'elle contribue en ce sens à développer. *De l'acte* montre en effet que toutes les limitations que nous rencontrons, limitations auxquelles nous confronte la perception comme à autant d'objet qui se donnent à notre attention, doivent se comprendre dans une dialectique de réciprocation entre le sujet et l'objet, entre le moi et le monde. En réduisant l'acte participé à sa plus simple expression, le simple fait d'être présent à ce qui n'est pas nous, il ne s'agit pas de se risquer dans une sorte de réduction phénoménologique, mais à l'inverse de mettre en évidence les mille nuances sensibles – et spirituelles – auxquelles la simplicité de l'acte de participation nous adresse.

On ne reprochera point à l'acte, comme on le fait à l'être, d'être une pure dénomination abstraite commune à tout ce qui est, (...) cet acte en se posant se justifie, et (...) en décrivant les conditions mêmes de son exercice nous nous obligeons à retrouver toutes les limitations et toutes les déterminations qui constituent pour nous la richesse du monde, toutes les formes de participation sans cesse offertes par lesquelles tous les êtres vivants, tous les êtres pensants, constituent sans cesse leur nature et leur destinée¹⁷.

Comprise comme participation à l'être et comme une forme de l'acte d'être, la perception n'est pas simplement exposée à un monde riche et vaste, qui toujours la déborde, elle contribue à amplifier cette richesse, cette immensité, en manifestant ici et maintenant, dans sa seule effectuation, ce débordement sensible. La perception par son exercice

¹⁷ Ivi, p. 71.

même montre en quoi cette richesse du monde sensible doit avoir lieu et en cela, elle concourt à établir les déterminations qui colorent le réel et l'existence qui s'y insère. Pour autant, ces déterminations sensibles, comme les déterminations spirituelles du reste, ne sont pas des fins en soi, mais de simples moyens, au service d'un terme quant à lui placé à une distance infinie du lieu qui s'ouvre avec notre activité:

Quelle que soit la richesse des déterminations qui puissent m'être données, elles ne peuvent jamais être regardées par moi comme une fin, mais comme un simple moyen. J'ai souvent l'illusion que je n'ai rien de plus à désirer et à vouloir que leur accroissement indéfini. Mais nous savons bien à quel point cette poursuite est décevante, puisqu'elle cherche sans cesse à posséder davantage, que rien ne lui est donné qui ne lui échappe, et que le but vers lequel elle tend est toujours à une distance infinie¹⁸.

Ou encore, comme l'exprime joliment un autre passage de *De l'acte*, le monde soutient notre liberté et notre itinéraire s'il est pour nous, non pas un étalage d'objets auxquels notre perception nous arrêterait, mais «un véhicule de significations»¹⁹, significations elles-mêmes transitoires et qui visent à souligner la coïncidence possible entre l'acte participé et l'acte pur.

3. *Des perceptions privilégiées*

Cette implication de la perception dans la vie de l'esprit, qui fait de la perception la condition toujours provisoire d'une richesse double, richesse du monde et richesse du mouvement spirituel qui le

¹⁸ Ivi, p. 171.

¹⁹ Ivi, p. 311.

traverse, s'aiguise singulièrement si l'on considère ce que Louis Lavelle appelle les «valeurs esthétiques». Dans son *Traité des valeurs*, le philosophe montre l'étroite association des valeurs esthétiques et de l'émotion, qui fait de la perception le lieu d'une pénétration réciproque de notre conscience dans l'ordre des choses et des choses dans la vie de notre conscience. La valeur esthétique écrit en ce sens Louis Lavelle, considère la sensibilité comme une «matière qu'il s'agit précisément pour elle de transfigurer, c'est-à-dire de spiritualiser»²⁰. Cela implique qu'elle emprunte à la sensibilité «ses éclats les plus purs et les plus nus, la sensation elle-même au point où elle est indiscernable de l'affection, l'émotion en tant qu'elle est un pur ébranlement de l'âme avant qu'elle ait reçu aucune détermination»²¹. En ce sens, la valeur esthétique nous reconduit, dans son épreuve même, au fondement de notre existence, au seuil de notre insertion dans le réel, qui faisait de la perception l'acte primordial de notre être au monde. Dans ces développements sur les valeurs esthétiques, Louis Lavelle cherche ainsi à décrire ce moment où notre âme, elle-même touchée et ébranlée dans nos sensations immédiates, s'éveille à elle-même. En ce sens, la valeur esthétique engage notre existence dans toutes ses dimensions: elle est rencontre du dedans et du dehors, de la conscience et de l'univers, rencontre également «de l'âme et du corps, par laquelle s'assure notre participation à un univers qui nous dépasse et qui joint toujours en nous l'activité et la passivité»²². La valeur esthétique est jointure entre le sensible et le spirituel, comme l'est du reste la perception à laquelle elle commence par se manifester. La valeur esthétique s'éprouve ainsi sur le mode d'une sympathie – d'un mode d'affection

²⁰ L. Lavelle, *Traité des valeurs*, II, Paris 1955, p. 295.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

qui nous accorde à une extériorité et, dit Lavelle, à un «au-delà de nous-même». Dans cette expérience, propre au régime artistique «les choses elles-mêmes comme choses (...) deviennent le visage sensible de l'esprit»²³ et nous rendent le «contact avec le concret»²⁴ qui semble bien se perdre aujourd'hui dans la médiation informatique insinuée dans la moindre de nos expériences du réel.

C'est en ce sens que pour Louis Lavelle, l'art est le lieu même où peut se réaliser notre unité spirituelle: loin de supprimer l'écart qui semble dissocier la pensée et le sensible, il en remplit l'intervalle. Ce faisant, il fait apparaître également notre communion intérieure avec tous les êtres, qui concourent directement aux actes par lesquels nous nous donnons un monde et un destin communs. C'est en ce sens que Louis Lavelle souligne, dans *Les Puissances du moi*:

La vie spirituelle est un effort pour réaliser notre être personnel par une participation intérieure à une lumière qui éclaire tous les êtres, à une puissance créatrice qui nous permet de nous créer nous-même dans une communion vivante avec eux²⁵.

L'art participe pleinement de cet effort par quoi l'artiste se crée lui-même à travers son œuvre, mais aussi dans les choses dont il cherche à reproduire, pour le donner en spectacle, «le mouvement même par lequel elles deviennent ce qu'elles sont»²⁶ et qui est offert à la perception. Quoi faisant, poursuit Louis Lavelle, l'art fait converger les sensibilités en les portant «à la rencontre même du réel»²⁷.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ivi*, p. 296.

²⁵ L. Lavelle, *Les Puissances du moi*, Paris 1948, p. 197.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

C'est que l'art réalise précisément l'unité intérieure de chaque conscience, en remplissant l'intervalle qui sépare la pensée de la sensibilité, et qu'il réalise en même temps l'unité de la conscience et du monde en remplissant l'intervalle qui sépare ce que nous désirons de ce qui nous est donné²⁸.

Cette rencontre révélée par l'art entre notre conscience et le monde sans lequel elle ne pourrait réaliser son unité témoigne de l'impossibilité d'assigner le sensible à l'un des termes de la relation qui, dans la perception, associe la conscience à son objet. Elle doit aussi conduire, comme le rappelle souvent Louis Lavelle, à dépasser l'opposition entre idéalisme et réalisme au profit d'une compréhension du sensible qui le saisit dans le seul rapport de la conscience et du monde, ouvrant toute expérience du réel à une dimension imprévisible. Que le sensible soit le point de rencontre entre la conscience et son objet ne signifie donc pas que la première soit purement et simplement constitutive du second. Si nous abordons le réel avec tout ce que nous sommes – corps, pensée, intentions et désirs – nous ne le déterminons pas, souligne en effet Louis Lavelle, mais recevons de lui davantage que ce que nos désirs ou nos attentes placent en lui:

[Le réel] nous apporte des dons inconnus qui surpassent toujours notre pouvoir et souvent notre espérance. C'est dans le sensible que viennent se rejoindre une demande que nous adressons aux choses et une offre qu'elles nous font. Il est sur cette ligne frontière au-delà de laquelle il n'y a qu'une puissance retenue, c'est-à-dire inerte, et qui ne s'exerce et ne s'actualise que par une réponse que le réel accepte de lui donner²⁹.

C'est parce que le sensible se résout dans cette incidence réciproque du réel et de notre existence qu'il doit être décrit dans deux

²⁸ Ivi, p. 198.

²⁹ Ivi, p. 199.

dimensions distinctes, qui ne sont pas contradictoire mais complémentaires l'une de l'autre: le sensible est la parfaite expression de l'acte spirituel, que Lavelle décrit dans les termes d'un acte créateur, par lequel nous nous donnons le monde à nous-même ; le sensible est aussi ce qui, excédant cet acte et lui donnant ce qu'il ne pouvait par lui-même viser, le fait sortir de cette virtualité qui autrement le laisserait constamment suspendu à lui-même, dans une parfaite indétermination. C'est donc parce que le sensible est non pas l'un des termes du rapport de notre conscience au monde, mais ce rapport lui-même, qu'il peut être compris comme ce que pose notre acte de perception tout en se laissant déborder par lui. Cette compréhension du sensible comme le rapport de la conscience à son objet conduit à l'envisager avec «une profondeur métaphysique que le rôle des plus grands artistes est précisément de nous révéler»³⁰ en manifestant que le «réel est vie» et que «le sensible est vivant», ce qui ne peut être fait que sensiblement et réellement. «Dire que le réel est relation ou même qu'il est action, c'est dire qu'il n'est que par la démarche même qui le met en contact avec nous, et qui nous permet de le pénétrer: cette démarche est toujours sensible»³¹, toujours vivante.

Ce que dit Louis Lavelle des rapports que l'art engage entre le sensible et le spirituel, noués dans la perception, il l'exprime plus génériquement de la beauté dans son *Traité des valeurs*. La beauté, dit-il en substance, est un lieu de concorde entre des termes habituellement opposés: l'esprit et les sens, le fini et l'infini, l'acte et le spectacle. La beauté manifeste, comme Platon l'a montré de manière définitive dans le *Phèdre*, la dimension spirituelle de notre activité sensible, la présence de l'invisible dans le visible, de l'infini dans le

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

fini, la dimension active et dynamique du simple spectacle des sens. Une telle alliance, dit encore Louis Lavelle, se joue au-delà de l'individu et de sa capacité à être affecté. Même si elle passe par cette affection, c'est pour s'adresser à l'esprit lui-même:

La signification du sensible n'est plus mesurée par rapport à l'affection que nous éprouvons mais par rapport à l'esprit qui trouve en lui une sorte d'incarnation indépendamment de cette affection elle-même: et c'est pour cela que le sentiment esthétique qui naît de la perception de cette rencontre est un sentiment désintéressé, et que la beauté nous paraît avoir plus d'objectivité que l'objet lui-même, qui n'est qu'une apparence subjective qui nous le dissimule autant qu'elle nous le révèle. C'est que la beauté nous fait pénétrer dans l'intimité même de l'être qui transparaît à travers le spectacle qu'il nous donne³².

Pour autant, même s'il est une adresse directe à notre esprit qui, selon Louis Lavelle, outrepassa notre capacité d'être affecté, le sentiment esthétique ne trouve son lieu propre que dans la perception, qui par l'art se découvre capable d'être en emprise immédiate sur l'infini, chevillée à un absolu créateur qui l'excède pourtant de toute part et qui se donne, dans cet excès même, à notre possession.

Envisagée à l'aune de la création artistique, la perception se double donc d'une épaisseur, d'une densité nouvelle et trouve son achèvement d'être consolidée ou confortée dans son acte propre par l'esprit avec lequel elle travaille, afin de prendre possession du réel, mais d'une possession désintéressée. Pour s'en convaincre, il n'est que de considérer le dessin dont «la perfection est de se suffire à lui-même, c'est-à-dire non pas proprement d'évoquer l'objet à propos de cette figuration, mais d'abolir l'intervalle qui les sépare et de nous

³² Lavelle, *Traité des valeurs*, II cit., p. 371.

montrer l'objet même dans sa figuration»³³. Et Louis Lavelle d'ajouter que le dessin met en valeur «l'activité même de l'esprit dans la perception, dégage de l'objet l'image spirituelle, mais ne parvient à en prendre possession qu'en la réalisant»³⁴. Le dessin est une perception en acte s'il en est. Ainsi, dit Louis Lavelle, l'activité artistique, dont la haute tâche est de mettre l'acte créateur, l'acte pur, à portée de notre humanité, engendre une nouvelle nature, révèle dans la nature que commence par nous donner notre perception un sens qui s'y trouvait mais comme oblitéré par l'usage que nous en avons. En cela, l'activité artistique:

nous donne du réel une possession essentielle et désintéressée qui achève la perception, outrepassa une utilité toujours accidentelle, et projette devant nous comme un objet éternel de contemplation l'opération subjective et temporelle qui à chaque instant nous donne l'être à nous-même³⁵.

Comment mieux dire que la perception peut et doit, dans cet achèvement auquel la conduit l'activité artistique, être le lieu où se croisent et s'échangent intimement notre être créé et notre être créateur, qu'elle peut et doit vivre du chatoiement dans le sensible d'un absolu présent, ici et maintenant, à même de la relancer constamment dans son effort pour s'outrepasser elle-même?

³³ L. Lavelle, *Science Esthétique Métaphysique*, Paris 1967, p. 127.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ivi*, p. 95.

Nota sugli autori

PRISCA AMOROSO è dottoressa di ricerca in Philosophy, Science, Cognition, and Semiotics presso l'Università di Bologna e membro del centro di ricerca Officine Filosofiche dello stesso Ateneo. È autrice della monografia *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty* (Mimesis 2019) e di articoli sui temi del gioco, della soggettività e della soggettività infantile, della Terra, dell'ecologia.

GAEL CAIGNARD è dottorando presso l'università Jean Moulin Lyon 3. Formatosi tra Bologna, Parigi e Digione, la sua ricerca mira a mettere in dialogo gli studi postcoloniali e gli studi antropoceni con la tradizione fenomenologica. In particolare, ha studiato le implicazioni politiche del pensiero di Maurice Merleau-Ponty, cercandone le possibili ricadute contemporanee. Oltre ad aver pubblicato alcuni articoli, è traduttore di saggi filosofici. È coordinatore della squadra redazionale della rivista *Chiasmi International* per la quale ha inoltre tradotto in italiano alcuni testi e inediti di Merleau-Ponty e membro della redazione della rivista *Kaiak - A philosophical journey*.

RODOLPHE OLCÈSE formé en philosophie, a rédigé une thèse en esthétique (2015-2018) autour des formes contemporaines de remploi cinématographique. Ses recherches actuelles portent sur les formes de la défaillance dans les pratiques artistiques contemporaines, qu'il envisage à travers un corpus philosophique élargi (Sören Kierkegaard, Simone Weil, Emmanuel Lévinas, Jean-Louis Chrétien, Fernand Deligny, etc.

ANDREA PACE GIANNOTTA è assegnista di ricerca in Filosofia Teoretica a Bergamo e docente a contratto presso l'Università Niccolò Cusano di Roma. Ha conseguito il dottorato a Firenze ed è stato postdoc a Firenze, Bochum e Graz. Ha ottenuto delle borse di ricerca del DAAD e dell'OeAD e nel 2018 ha vinto la XII edizione del Premio "Vittorio Sainati". Si occupa di fenomenologia, filosofia della mente e filosofia delle scienze cognitive. Il suo ultimo lavoro è la monografia *Fenomenologia enattiva* (Mimesis 2022).

CHIARA PALERMO è professore associato in Estetica all'Università di Parigi 1 Panthéon-Sorbona e direttrice di ricerca per il Collegio Internazionale di Filosofia di Parigi (CIPh). Ha collaborato a numerosi eventi culturali in Italia e in Francia, per il Centro Pompidou e lo spazio Des Femmes-Antoinette Fouque di Parigi. È autrice di articoli nell'ambito delle arti visive e ha diretto il volume *Arte Povera. Monument Contre-monument, histoire* (Mimesis 2023). Ha scritto inoltre sulla letteratura e sul cinema e il suo lavoro tratta delle radici sensibili delle nostre categorie etiche e politiche. Su questo tema ha diretto con Christine Leroy la raccolta *Pesanteur et Portance. Une éthique de la gravité* (Hermann, 2022).

ALEX PELTIER kinésithérapeute, doctorant en Philosophie à l'Université Catholique de Louvain, (Belgique), enseigne l'épistémologie et l'anthropologie à l'URCA (Reims, France); a publié en 2021: *Dans l'Épaisseur de la relation – Le corps comme vecteur de tact entre les soignants*, et en 2019: «D'un corps à son image. Hans Jonas et le modèle rédempteur de la chair» in *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 117, n°2, pp. 341-374.

SALVATORE PRINZI ha insegnato Filosofia Morale presso l'Università "Federico II" di Napoli. Si è occupato del rapporto fra filo-

sofia, politica e letteratura, del problema del soggetto e dell'azione collettiva, in particolare nel pensiero di Merleau-Ponty, Castoriadis, Gabriel Tarde, Gramsci, Machiavelli. Fra le sue pubblicazioni: *Sul fenomeno vita* (Fedoa Press 2022), *Scrivere le cose stesse. Merleau-Ponty, il letterario, il politico* (Mimesis 2017); *Giordano Bruno. Una filosofia eroica* (Hachette 2016); *Sul buon uso dell'impazienza* (Liguori 2012).

ALESSANDRA SCOTTI è assegnista di ricerca in Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". È stata docente a contratto di Bioetica nella medesima università, Postdoctoral Research Fellow presso il CAS – SEE dell'Università di Rijeka e borsista di ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. È nel comitato di redazione della rivista «S&F_scienzaefilosofia.it» e di «Chiasmi International». Si occupa principalmente di filosofia francese contemporanea e di questioni di antropologia filosofica tra scienza e vita. Fra le sue pubblicazioni: *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty* (ETS, 2015) e la traduzione e curatela della riedizione italiana del volume di M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento* (Mimesis, 2019).

LUCA VANZAGO è professore ordinario e direttore del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Pavia. È stato redattore della rivista *Oltrecorrente* ed è membro del comitato scientifico di *Paradigmi*, di *Chiasmi International* e di *Discipline filosofiche*. Ha pubblicato numerosi articoli e saggi su riviste specializzate e in volumi collettivi. Tra i suoi libri: *Breve storia dell'anima* (Il Mulino 2009), *Merleau-Ponty* (Carocci 2012), *The Voice of No One. Merleau-Ponty on Nature and Time* (Mimesis International 2020) e *Concrescence and Transition. Whitehead and the Process of Subjectivation* (Mimesis International 2021).

Se “ritornare alle cose stesse” è il motto della fenomenologia, in questo volume ci si propone, a più di 75 anni di distanza dalla svolta operata da Maurice Merleau-Ponty nel suo *Fenomenologia della percezione*, di ritornare alla percezione. Per la prima volta, in quel testo, la fenomenologia scopriva la percezione, che è in primo luogo percezione corporea. Da allora la filosofia non ha smesso di interrogarne il significato, non solo nei vari domini filosofici (nella teoria della conoscenza, nell'estetica e persino nella morale), ma anche, e sempre di più, in un'ottica multidisciplinare che lega il problema della percezione a questioni antropologiche e di geografia umana (il tema della situazionalità nello spazio), di psicologia cognitiva (lo schema corporeo e la percezione del mondo esterno), o di semiotica (la percezione come mezzo espressivo). L'intento principale è stato analizzare il modo in cui la percezione abbia rimodulato le domande intorno allo statuto del corpo proprio, ai suoi limiti e alle sue possibilità di espressione, al suo situarsi nel mondo e all'incontro con l'altro, registrando la funzionalità del dibattito sulla percezione in un mondo sempre più esposto all'immagine (spesso digitale) e alla rappresentazione. Questo volume rappresenta dunque il naturale proseguimento di una riflessione collettiva attorno alla svolta percettiva operata da Merleau-Ponty, e su come quest'ultima accolga su di sé un rinnovato significato sociale, un nuovo valore epistemologico e culturale che spinge ancora una volta a porci la seguente domanda: che ne è della percezione oggi?

Paolo Amodio è professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. La sua attività di ricerca si è concentrata su diversi filoni: il pensiero filosofico ed etico-politico nella Napoli del Settecento nei suoi rapporti con il mondo intellettuale europeo; la storia del libertinismo, esplorata nelle sue implicazioni antropologico-filosofiche; il nuovo pensiero ebraico nei suoi rapporti con la tradizione e le nuove prospettive etico-filosofiche; l'antropologia filosofica tra etica, scienza e filosofia; la bioetica, come questione epistemologica. Ha fondato e dirige la rivista «S&F_scienzafilosofia.it».

Alessandra Scotti è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. È stata docente a contratto di Bioetica, Postdoctoral Research Fellow presso il CAS - SEE di Rijeka e borsista di ricerca presso l'IISF di Napoli. Si occupa di filosofia francese contemporanea e di questioni di antropologia filosofica tra scienza e vita. Fra le sue pubblicazioni: *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty* (ETS, 2015) e la traduzione e curatela della riedizione italiana del volume di M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento* (Mimesis, 2019).

ISBN 978-88-6887-165-9

DOI 10.6093/978-88-6887-165-9

ISBN 978-88-6887-165-9



9 788868 871659