

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

CICLO XIII DEL

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

MERLEAU-PONTY- DISTANZA E SFUGGIMENTO

DOTTORANDO GIOVANNI CONFORTI

FIRMA

RESPONSABILE DOTTORATO DI RICERCA
PROF. MARINA SBISA'

FIRMA

RELATORE
PROF.
FIRMA

SUPERVISORE/TUTORE
PROF. PIER ALDO ROVATTI (UNIVERSITA' DI TRIESTE)
FIRMA: _____

CORRELATORE
PROF.
FIRMA: _____

ANNO ACCADEMICO 2009/2010

INDICE

INTRODUZIONE.....p.5

PREMESSA

BREVE STORIA MERLEAUPONTIANA DELLA FILOSOFIA DELLA
NATURA..... p.10

1. *Merleau-Ponty – filosofia della natura*..... p.10
2. *Natura e filosofia*..... p.12
 - a) *Cartesio – la natura come puro oggetto*.....p.12
 - b) *Kant e l’umanismo latente – l’esperienza di Brunschwicg*..... p.16
 - c) *Shelling – il buio dell’intuizione e l’eloquenza dell’arte*.....p.23
 - d) *Bergson e la fenomenologia della percezione*..... p.27

CAPITOLO I

IL CONFRONTO CON WHITEHEAD

1. *Terzo ordine* p.34
2. *Natura e scienza*..... p.37
3. *Ingredienza e concrescenza*.....p.40
4. *Whitehead*..... p.43
5. *Percezione e pensiero*..... p.44
6. *Il concetto di ente*..... p.46
7. *Il concetto di evento*..... p.49
8. *Spazio – tempo – estensione*..... p.53
9. *Percezione e natura*..... p.55
10. *Il metodo dell’astrazione estensiva*..... p.58
11. *Moto e cogredienza*..... p.63

12. <i>La cosa e la congruenza</i>	p.70
13. <i>Il concetto di ingredienza</i>	p.73
14. <i>Il concetto di oggetto scientifico in Whitehead in relazione con la critica husserliana al metodo di Galileo</i>	p.77
15. <i>Cosa e costanza</i>	p.82
16. <i>Whitehead e la fenomenologia</i>	p.86

CAPITOLO II

IL CONCETTO DI UMWELT

1. <i>Ulteriori approfondimenti sul concetto di terzo ordine</i>	p.90
2. <i>Il concetto di Umwelt</i>	p.93
3. <i>Il concetto di Natura in von Uexküll</i>	p.98
4. <i>Il tempo della Umwelt</i>	p.102
5. <i>Negazione di uno spazio oggettivo</i>	p.106
6. <i>Percezione e distanza</i>	p.109
7. <i>Percezione e movimento</i>	p.115
8. <i>Finalità e istinto: la relazione fra la percezione e l'effettualità</i>	p.118
9. <i>Le vie accessibili al solo soggetto</i>	p.125
10. <i>Intersoggettività</i>	p.128

CAPITOLO TERZO

IL CONFRONTO CON HUSSERL

1. <i>Coscienza interiore del tempo e spaziotemporalità carne del mondo</i>	p.134
2. <i>Sensazione – percezione</i>	p.136
3. <i>Brentano e le associazioni originarie</i>	p.137
4. <i>Fantasia</i>	p.138
5. <i>Percezione e ritenzione</i>	p.140
6. <i>Modificazione riproduttiva ed ambivalenza della percezione</i>	p.142
7. <i>Percezione e presentificazione</i>	p.144
8. <i>Attesa</i>	p.146

9. <i>Retroazione a priori</i>	p.149
10. <i>Distanza e contenuto obbiettivo</i>	p.152
11. <i>Genesi del tempo obbiettivo come flusso “con un unico e costante ordine”</i>	p.156
12. <i>Il flusso: la duplice intenzionalità della riflessione</i>	p.157
13. <i>Percezione ed intenzionalità fungente</i>	p.160
14. <i>Impressione e presentificazione</i>	p.161
15. <i>Molteplicità ortoide</i>	p.164
16. <i>Percezione e percepito</i>	p.166
17. <i>Gli strati</i>	p.170
18. <i>Fenomenologia ed atteggiamento naturale</i>	p.174
19. <i>Husserl e lo spettro del mondo</i>	p.180
20. <i>La riflessione su Husserl nel corso alla Sorbona 1949 – 53</i>	p.183
21. <i>Husserl e l’intersoggettività</i>	p.192
22. <i>L’importanza del concetto di distanza nella riflessione sull’intersoggettività</i>	p.195

CAPITOLO IV

LO SFUGGIMENTO

1. <i>La dimensione simbolica</i>	p.199
2. <i>Linguaggio come slancio intersoggettivo verso il recupero del mondo</i>	p.201
3. <i>L’utile e il manifesto: il linguaggio</i>	p.205
4. <i>Corpo e simbolo</i>	p.212
5. <i>L’occhio e lo spirito: il valore del visibile</i>	p.215
6. <i>Diacritico</i>	p.217
7. <i>Linguaggio e mondo</i>	p.222

POSTILLA

1. <i>Linguaggio ed Essere: il confronto con Heidegger</i>	p.229
2. <i>Libertà – verità – distanza</i>	p.231

3. *Heidegger e Sartre*.....p.234
4. *Ultime osservazioni sul linguaggio*.....p.246

BIBLIOGRAFIA.....p.251

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE.....p.252

LETTURE CRITICHE..... p.253

TESTI CITATI DA MERLEAU-PONTY..... p.255

INTRODUZIONE

Gelide arcate.

Il mondo è alto. Circolare.

Dischiusa è la fonte – intatta – degli eventi.

Ampi orizzonti dove corre il tempo.

- Tutte le cose le osservo dalla terra.

(M. Bonsante, *Poesie* 1954-2004)

La ricerca prende le mosse dall'approfondimento di alcune fonti filosofiche che sostengono il percorso delle lezioni di Merleau-Ponty sulla Natura, un lavoro che diviene quasi necessario se si considera il fine che accompagna Merleau-Ponty nell'affrontare autori come A. N. Whitehead e J. Von Uexkull, ovvero quello di trovare nuovi paradigmi per esprimere quei rapporti del "terzo ordine" verso cui il codice scientifico risulta fuorviante. Alcuni concetti chiave di questi autori citati divengono veri e propri capisaldi della fenomenologia merleaupontiana, cercando di soddisfare il bisogno di un lessico che esprima i nuovi "concetti fluenti" che eludono lo iato io-mondo, soggetto-oggetto. E' in questa maniera che termini come *ingredienza* e *Umwelt* nutrono il discorso fenomenologico, un approfondimento della genesi e del significato di questi concetti diviene propedeutico alla comprensione del valore teoretico che essi assumono nell'ottica merleaupontiana. Il lavoro presenta una lettura comparata del testo di Whitehead *The Concept of Nature* e del testo di Uexkull tradotto in Italia col nome di *Mondi invisibili*. Il discorso comparativo fra i tre autori riguarda quattro concetti fondamentali: il primato gnoseologico percettivo, la critica ad uno spazio ed un tempo assoluti, il fenomeno del movimento. Per quanto riguarda Whitehead mi sono soffermato soprattutto su alcune affinità concettuali con Merleau-Ponty, come ad esempio il confronto tra il soggetto incarnato ed il concetto di evento percipiente, la relazione tra la triade fatto-fattore-ente presente nel testo di

Whitehead ed i concetti merleau-pontiani di *prima trasgressione intenzionale e sfuggimento*, in cui si cerca di esprimere la relazione tra l'astrazione ed il suo alveo naturale. Il concetto di durata che si affianca a quello di campo (che Merleau-Ponty aveva già affrontato in Brunschwig) riformula spazio e tempo in una ottica affine a quella che accompagnava questi concetti già nella *Fenomenologia della percezione*, l'ingredienza dell'oggetto in un evento e la compromissione del soggetto stesso in questo evento portano la riflessione merleau-pontiana su Whitehead all'approdo verso le tematiche etologiche e naturalistiche di Uexküll ed al suo concetto di Umwelt. Il concetto di Umwelt aveva già nutrito la fenomenologia nelle pagine husserliane, un preciso riferimento ad esso si trova nel manoscritto intitolato *Il rovesciamento della dottrina copernicana* a cui Merleau aveva avuto accesso già ai tempi della *Fenomenologia della percezione* ed a cui si ispirava proprio nelle pagine finali di quell'opera. Uexküll iscrive la spaziotemporalità nelle relazioni di un soggetto corporeo con il proprio ambiente, un circolo chiuso, che fa di questo ambiente (Umwelt) un campo dove si individua il soggetto corporeo come un polo di questa relazione; in questa chiave il nostro ambiente è il nostro mondo nel senso di essere il piano effettivo ed unico delle nostre relazioni, ed è per questo motivo che Husserl, nel manoscritto prima citato, distingue tra la Umwelt ed il mondo obiettivo concettualmente posto. Il soggetto viene considerato ingrediente di questo mondo allo stesso modo in cui Whitehead considera l'osservatore come condizione dell'osservato, gli autori non scindono l'elemento spaziale da quello temporale rimandando entrambi ad una dimensione corporea che nella lettura merleau-pontiana non si riduce alla mera embriologia ma che risolve la stessa embriologia nell'evidenza di una certa generalità che sottende e riempie ogni fenomeno. Questo elemento che Merleau-Ponty mette in rilievo, ovvero la generalità, ne pone un altro che in questa ricerca diviene fondamentale, la distanza, quel taglio che si apre nella generalità del mondo e che della stessa intelaiatura si riempie; la distanza è la condizione della percezione e dunque del fenomeno, ma è appunto del fenomeno che essa è sempre piena. La distanza segna anche la prossimità col mondo, per questo motivo nelle pagine del *Visibile e l'Invisibile* essa diviene legame che reitera una appartenenza muta di cui il senso percettivo è già una prima trasgressione e quello astratto, nella forma del concetto, è uno *sfuggimento*.

Dunque ogni *sfuggimento* è la reiterazione di una ontogenesi e così ogni astrazione si iscrive nelle stesse condizioni in cui si compie la vita.

Merleau-Ponty pone una identità ontogenetica tra natura e pensiero, linguaggio e mondo.

Nei primi due capitoli della ricerca ho isolato, nell'ambito della fenomenologia merleau-pontiana, due nuclei teoretici speculari: spazio-tempo-movimento da un lato ed il discorso sulla dimensione simbolica ed il linguaggio dall'altro. Il rapporto con la filosofia di Whitehead e gli esempi del naturalista Uexküll sono stati al centro della prima fase della ricerca, come fonti rivelatrici di quel concetto di *terzo ordine* che Merleau-Ponty tenta di focalizzare nelle lezioni che accompagnano la stesura del *Visibile e l'Invisibile*; la seconda fase si svolge invece sul piano del confronto con Husserl e più specificamente sull'Husserl delle lezioni sul tempo, per poi passare ad un quarto capitolo che riaffronta la funzione simbolica sulla scorta dei risultati teoretici ottenuti in precedenza. Come accadeva per le parti su Whitehead ed Uexküll, il lavoro ospita nel terzo capitolo una lettura mirata del testo di Husserl, ovvero le *lezioni su la coscienza interiore del tempo*.

Mossi da questo concetto si è cercato di interpretare l'accezione differente che la fenomenologia assume in Merleau rispetto alle tematiche forti del percorso husserliano. Il paragone fra la fenomenologia husserliana e quella di Merleau-Ponty, sul piano del discorso sul tempo che rimanda al concetto comune di intenzionalità, evidenzia entrambe le teorie come un tentativo di superare lo iato dentro-fuori, un anelito che nei due autori assume aspetti differenti. L'intenzionalità husserliana assume una accezione ortoide che risolve entropaticamente lo iato. La ricerca sottolinea come già nelle *Ricerche logiche* la "sensazione" divenga contenuto intenzionale e poi come il discorso sul tempo prepari il campo e definisca una soggettività trascendentale comprensiva di un movimento entropatico, ovvero una coscienza che è sempre intenzionale e quindi fungente, nel senso di sottendere tutti i livelli del vissuto (che è sempre senso e quindi coscienza). Merleau-Ponty individua il senso intenzionale nella distanza che si instaura tra un soggetto incarnato e il suo paesaggio, questa distanza è per Merleau-Ponty *Campo*, l'occhio e il paesaggio sono poli di questo campo. Il campo è lo sfondo da cui emergono i distinti, è il risultato di una *prima trasgressione intenzionale* da un indistinto simultaneo che fonda il campo. Ma ne è anche fondato come senso che si "iscrive in una distanza". In quest'ottica

l'intenzionalità fungente appartiene alla Natura che è il "foglio ontologico" su cui si iscrive la crepa del senso, il quale è innanzitutto corporeo e percettivo, ma anche invisibile come il linguaggio ed il mondo della cultura. Il rapporto tra la natura e lo sfuggimento del senso nella relazione io-mondo è per Merleau-Ponty una compresenza del centrifugo (indistinto) con il centripeto (il senso di cui è ingrediente la coscienza); in questa direzione, ma non solo, è stata essenziale la lettura di un ciclo di lezioni della fine degli anni quaranta, che non sono pubblicate in Italia e di cui ho provveduto a tradurre ampie parti con la collaborazione del collega linguista dott. Bruno Maticena. Le lezioni si svolgono alla Sorbona e tra il 1949 e il 1952, l'argomento è apparentemente di ordine pedagogico ma si scorge in esse il tentativo di mettere a frutto i risultati delle opere degli anni quaranta e soprattutto si assiste, in un capitolo che il curatore francese ha intitolato *Le scienze dell'uomo e la fenomenologia*, ad una intensa riflessione proprio su Husserl nonché a dei brevi ma preziosi passaggi su Scheler ed Heidegger.

Le pagine su Husserl sono un'altra tappa di un dialogo che dura l'intera vita di Merleau, tuttavia esse presentano uno sforzo di sintesi e di chiarificazione che è raro da trovare persino negli scritti futuri. A questo proposito il paragone con l'articolo *Il filosofo e la sua ombra*, pubblicato nel 1961 nella raccolta intitolata *Segni*, risulta immediato: se nelle lezioni del dopoguerra si assiste ad una fruttifera distanza che Merleau adotta nell'affrontare il pensiero del maestro tedesco, un modo di procedere che evidenzia le differenze ed anche le aporie, in seguito si avverte sempre più la volontà di lasciare spazio ai non detti e alle implicazioni implicite, come accade appunto ne *Il filosofo e la sua ombra* dove Merleau sembra quasi voler trascinare con sé il maestro Husserl. Illuminante, se pur breve, è la parte riguardante Heidegger, ed è probabilmente sulla consapevolezza e solidità di queste prime sintesi che Merleau-Ponty ingaggia nella fase ultima della sua vita un confronto con *il secondo Heidegger*, cercando di intraprendere un percorso simile a quello descritto prima con Husserl. Il discorso sul tempo ed il relativo confronto con Husserl permettono di offrire al concetto merleau-pontiano di sfuggimento un senso teoretico più nitido, per quanto proprio l'ambiguità della situazione incarnata risulti per esso fondamentale, una ambiguità che il fenomenologo cerca di evocare ed esprimere nel corso dell'intera vicenda del proprio pensiero attraverso il doppio paradigma della pittura e del linguaggio.

Fatto salvo un breve paragrafo intitolato *l'occhio e lo spirito* questa ricerca tende a evidenziare maggiormente, dopo un'approfondita analisi del concetto di funzione simbolica, l'eloquenza del paradigma linguistico in Merleau-Ponty, è quindi il linguaggio il tema che questa ricerca privilegia rispetto a quello della pittura. Partendo dalle constatazioni della *Fenomenologia della percezione*, il linguaggio è il tema merleau-pontiano che si presenta più ricco di evoluzioni fino ad assumere un vero e proprio ruolo di paradigma della filosofia del *terzo ordine*, esso "dice" l'essere essendo essere, rimanda alla natura per ontogenesi e condivide con essa una struttura diacritica, così il concetto di distanza e quello di campo, precedentemente isolati ritornano a caratterizzare questo fenomeno, quasi in maniera più evidente, al punto di far trascendere il linguaggio dalla sua stessa finalità significativa verso un significato più antico e preteoretico. Il linguaggio diviene eloquente dell'intelaiatura dell'essere attraverso una affinità ontogenetica, ovvero presentando una struttura che nel suo compiersi è testimonianza concreta di quei rapporti del terzo ordine che in Merleau-Ponty caratterizzano natura mondo e soggetto che in essi si iscrive. A conclusione del lavoro ho aggiunto una postilla intitolata *il confronto con Heidegger*, prendendo spunto dalle lezioni del 1960-61 intitolate *E' possibile oggi la filosofia?* ho cercato di interpretare le riflessioni merleau-pontiane intorno al cosiddetto "ultimo Heidegger", questo anche per interpretare meglio "l'ultimo Merleau-Ponty" che da molti viene definito *della fase ontologica*; va detto però che questo ultimo argomento rappresenta nell'ambito del mio lavoro una sorta di sasso lanciato verso future ricerche, dalle quali, sono certo, emergerebbero ancora con forza i temi di Tempo e Linguaggio.

PREMESSA

BREVE STORIA MERLEAUPONTIANA DELLA FILOSOFIA DELLA NATURA

1. *Merleau-Ponty - Filosofia della natura.*

In greco la parola “natura” deriva dal verbo *φύω*, che allude a ciò che è vegetale; il termine latino deriva da *nascor*, nascere, vivere; deriva dunque dal primo senso, più fondamentale. C’è natura ovunque ci sia una vita che ha un senso, ma in cui, tuttavia, non c’è pensiero; di qui la parentela con ciò che è vegetale: natura è ciò che ha un senso, senza che questo sia stato posto da un pensiero. E’ l’autoproduzione di un senso. La natura è dunque diversa da una semplice cosa; ha un interno, si determina dal di dentro; di qui l’opposizione tra “naturale” e “accidentale”. e tuttavia la natura è differente dall’uomo; non è istituita da quest’ultimo, si oppone al costume, al discorso.

(...) è il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene.¹

Il concetto di *Natura* è per Merleau-Ponty espressione privilegiata di una ontologia.

¹ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, Cortina, Milano, 1996, ed it (a cura di) M. Carbone, *Introduzione*, 1956-57, p.4.

A partire dal 1956 Merleau-Ponty tenne delle lezioni al Collège de France che ebbero come argomento portante il concetto di *Natura*, queste lezioni, che si conclusero nel 1960 (un anno prima della improvvisa morte del fenomenologo francese) costituiscono un vero e proprio tesoro per chi meglio voglia intendere il punto di vista merleau-pontiano.

Le lezioni sulla *Natura* propongono una considerazione di questo concetto da molteplici punti di vista, Merleau-Ponty parte dalla lettura dell'idea di natura attraverso la storia della filosofia (da Aristotele ad Husserl) ma anche da questa serie di ricerche emerge in maniera evidente la interdisciplinarietà speculare alla fenomenologia merleau-pontiana, l'esempio della scienza classica può essere prezioso ed illuminante rispetto al problema fenomenologico, lo stesso valga per la formalizzazione logica o per l'idea che della natura ci fornisce l'arte attraverso le poetiche che la riguardano. La nozione di *Humwelt* animale acquista valore ontologico e viene affiancata alla concezione proustiana di melodia.²

Esempi appartenenti al mondo della biologia o dell'etologia portano verso quella relazione fra l'organico e il comportamentale, il pratico e il biologico che sarà il tema portante de *Il Visibile e l'Invisibile* sotto il nome di "*Chiasma*".

Attraverso l'approccio con il concetto di *Natura* Merleau-Ponty ha modo di investigare (lasciando emergere) quel concetto di *Generalità* che pervade il pensiero merleau-pontiano sin dalla *Fenomenologia della percezione*, essa si va connotando come una intelaiatura di rapporti che si danno in maniera evidente, a partire dal nostro sapere percettivo, in qualsiasi individualità.

La generalità viene presentata in queste lezioni come un tema invisibile che non si dà se non nelle sue piccole variazioni, come il segno di una coappartenenza della natura al tutto, un "tutto" che non è nella somma delle sue parti pur non risolvendosi in una entità trascendente. La *Natura* è foglio ontologico come generalità sottendente che si pone prima e dopo il singolo fenomeno.

Queste lezioni ribadiscono inoltre concetti classici della tradizione fenomenologica come il riconoscimento del fallimento di finalismo e meccanicismo, l'inaugurazione di un cammino verso una teleologia del "terzo ordine" che, come vedremo, fu uno dei temi cardine dei *Segni* del 1960.

² Ibid., p. 255: "(...) è un'idea platonica che non si può vedere separatamente..."

2. *Natura e filosofia.*

a) *Cartesio - La natura come puro oggetto.*

Aristotele insiste sull'idea di un *orientamento verso un tipo, un ordine, un destino.*³

Merleau-Ponty sottolinea come riguardo al concetto di Natura, con l'avvento del pensiero cartesiano, si presenti una frattura all'interno della tradizione filosofica; con Cartesio si arriva a considerare la natura come "puro oggetto".

Il *destino* verso cui si "volge" la natura è per Aristotele un tendere ascensionale qualitativamente connotato nei suoi gradi, esiste un concetto di altezza come il luogo di una superiorità. Ne risulta una unità che è il coagularsi intorno ad una finalità che presenta continue trascese da uno stato ad un altro, superiore.

Dunque potremmo dire: Natura come unità metafisica dell'eterogeneo.

Lo stesso tipo di unità che non sia mero meccanicismo o causalismo si evince dal concetto stoico di "simpatia" tra le parti del mondo, che appunto fonda il mondo come unità. I concetti di "legame", di "destino", così come emergono dalle antiche filosofie della Natura, esprimono qualcosa di profondamente diverso dal semplice principio di connessione delle cause.

Per dimostrare quanto l'impostazione antimeccanicista della filosofia classica nei confronti della Natura si sia protratta ed abbia influenzato il pensiero occidentale fino alle soglie dell'epoca moderna, Merleau-Ponty considera l'esempio di Giordano Bruno: anche in uno dei massimi esponenti di quel rinascimento che lasciava presagire le rivoluzioni future proponendo l'idea di una "pluralità dei

³ Ibid., p.7.

mondi possibili” persiste ancora il principio di una forza insita nella Natura che la governa dall’interno, un’*anima mundi*.

Il concetto della Natura vivente, che prevede l’eterogenia dovuta ad una differenza qualitativa peculiare alla natura stessa, viene considerata da Merleau-Ponty come il piano in cui far gravitare tutte le considerazioni filosofiche, nonché scientifiche, che hanno contrassegnato i quasi duemila anni precedenti alla rivoluzione scientifica della modernità. Rivoluzione che, sottolinea Merleau-Ponty, non è stata trainata dalle scoperte scientifiche ma che è dipesa da una riconsiderazione filosofica del concetto di Natura, deviazione che possibilizza, in virtù del postulato di una omogeneità indifferenziata dell’essere naturale, l’indagine indiscriminata nei confronti della natura e dunque la scoperta scientifica sulla base dell’induzione.

Ad aver provocato il cambiamento dell’idea di natura non sono state le scoperte scientifiche. E’ invece il cambiamento dell’idea di natura ad aver permesso tali scoperte. Così, ciò che ha impedito a Keplero di ammettere la legge di gravitazione universale è una concezione qualitativa del Mondo, che non gli ha permesso di sostituire una natura suddivisa in regioni qualitativamente distinte con una Natura in cui l’Essere è sempre e ovunque omogeneo (Koiré).⁴

La divisibilità del mondo cartesiano estirpa l’anima alla natura assieme alla sua escatologia per affidare il telos nelle mani di un Dio trascendente ed ultraterreno, dopo aver perso la contraddizione del mistero interiore, di un senso vitale che ne sancisca l’unità comprendendone i distinti, la Natura può essere piegata alla legislazione newtoniana.

la Natura diventa dunque sinonimo d’esistenza in sé, senza orientamento, senza interiorità. Essa non ha più un orientamento. Ciò che veniva pensato come orientamento è meccanismo.

(...) l’idea di natura come esteriorità implica immediatamente l’idea di natura come sistema di leggi.⁵

⁴ Ibid., cap. II, p.10.

⁵ Ibid., p.12.

Merleau-Ponty individua in questo passaggio il riemergere della tradizione giudaico-cristiana nella figura di un Dio naturante che permette a Cartesio il concetto di un mondo come “puro oggetto omogeneo”, ente creato, che trova il fine della propria esistenza finita ed esteriore in un Dio infinito e creatore.

E' infatti in seno alla tradizione cristiana il primo iato tra l'ordine del senso e la mera materia, tuttavia nella distinzione medievale tra natura naturante e naturata, la ambivalenza della natura concede la sopravvivenza dell'impostazione classica della filosofia della natura mantenendo accanto al concetto di cosa bruta quello di una natura divina, sorgente di vita.

In particolare Merleau-Ponty sottolinea l'ambivalenza che assume il concetto di natura in san Tommaso, la sua doppia lettura viene vista in rapporto con il peccato originale, dopo il quale la natura perde il suo senso e diviene inconciliabile col bene.

Tuttavia:

Sarà Descartes a stabilire per primo la nuova idea di natura, traendo le conseguenze dall'idea di Dio.⁶

Il Dio di Cartesio fonda la finalit  del mondo in virt  del proprio essere infinito, l'onniscienza di Dio pone su un piano di simultaneit  la causa e l'effetto, ponendo quell'armonia del mondo meccanico che ha il senso delle proprie azioni e reazioni nella trascendenza di un Dio infinito e creatore.

Il “fine” si fonda nell'indistinto degli attributi divini, esso   estraneo alla meccanica mondana, estraneo al Dio infinito in cui non esiste una anteriorit .

Solo per l'uomo il concetto di “fine” pu  avere un senso, senso che comunque rimane una allusione suscitata dalla comprensione della meccanica delle “parti” del mondo, che lascia intravedere all'uomo l'orizzonte trascendente del fine supremo ma che non basta a disvelare il telos.

Immerso nella dispersione del molteplice, l'uomo cartesiano si affida alla teleologia di una unit  omogenea che si fonda nella fede in un dio infinito.

In qualche maniera il meccanicismo   una sorta di finalit  chiusa e tautologica, l'omogeneit  della natura cartesiana fa si che l'uomo non ne cerchi l'orientamento, bens  la pura e semplice dinamica, essa si presenta come un

⁶ Ibid., p.10.

esteriore sistema di leggi, leggi dal valore eteronomo, che non ammettono alcuna interiorità.

La Natura viene così considerata come una inerte sussistenza che non presenti nessun senso interiore, la sua stessa verità sussiste in Dio, il principio che la rende estensione sussiste nella intellegibilità di questa da parte dell'uomo.

La prima considerazione del concetto di Natura porta il Cartesio merleau-pontiano a fondare anche le basi di un certo razionalismo di cui l'interprete più fedele è Spinoza, in cui non esiste opposizione tra estensione reale e estensione pensata e le azioni sono ridotte a relazioni intellegibili; ma a questa prima interpretazione della natura come Idea di estensione intellegibile si affianca in Cartesio la natura come estensione realizzata, ovvero l'esistenza di un mondo effettivamente reale.

La "effettività" del reale trova in Cartesio il luogo del suo riscontro "in questo corpo che io chiamo mio", nel corpo proprio si trova l'esperienza di una certa "pressione" che il mondo esercita su di me.

Merleau-Ponty evidenzia il fatto che nelle prime tre "meditazioni cartesiane" la "pressione" di cui stiamo trattando sia portavoce di un mondo la cui effettiva esistenza rimane dubbia, sorretta da nessun elemento che possa essere chiamato propriamente una evidenza.

Lo stesso dubbio diviene poi il punto di partenza da cui Cartesio si appresta ad attestare l'esistenza effettiva e concreta di un mondo fuori, infatti nelle meditazioni successive alla terza proprio la ambiguità e la dubbiezza del mondo non permettono di escludere la sua esistenza esteriore, il punto di incontro con la problematicità dell'esistenza mondana avviene nel corpo proprio:

Ci sono dunque due modi per comprendere l'uomo, o una duplice natura dell'uomo: la mia natura in senso largo, in quanto intelletto puro e tutto ciò che da esso è concepito; e la mia natura in senso ristretto, in quanto composto anima-corpo. Quali sono i rapporti tra queste due nature? ⁷

L'unità del corpo umano è differente da quella dell'oggetto di natura, il corpo proprio non cambia di numero finché è legato alla sua anima, un'anima che non appartiene al corpo nell'essere in una sorta di rapporto coestensivo con esso, ma

⁷ Ibid., p.21.

che dona unità al corpo; il corpo inteso nella sua unità non è estensione dell'anima ma la coagulazione da essa operata, il riconoscimento dell'esistenza di un che di materiale e tangibile passa attraverso una teleologia razionale fondata metafisicamente. La divisibilità indifferenziata del mondo naturale, la sua considerazione come un tutto omogeneo, viene fondata come un ché di intellegibile, si poggia sulla sola vera evidenza di un pensiero puro.

Siamo dunque ben lontani dall'ascesi cartesiana che aveva rigettato il corpo al nostro esterno. Solo che questo sforzo non può essere spinto troppo in là, perché altrimenti si dovrebbe rinunciare alla divisione posta all'inizio. Il corpo unificato non è il corpo stesso, ma il mio corpo pensato dall'anima.

(...) E' solo perché giudico, perché proietto il mio *cogito* fuori di me, che per me esistono gli altri. Il corpo altrui resta corpo. E' soprattutto per se stessi che il corpo diventa qualcosa di diverso da una semplice estensione (...)

... l'unità deriva solo dall'anima, essa non è più valida per l'animale...⁸

Merleau-Ponty sottolinea come anche nel riconoscimento del mondo Cartesio tradisca una costruzione fatta di mero pensiero, la natura attuale del corpo si ripiega all'indietro verso una fonte astratta, ideale. Rispetto a ciò l'impostazione spinoziana non risulta differente da questi presupposti cartesiani, essa è piuttosto più esplicita nell'evidenziare tali capisaldi.

b) *Kant e l'umanismo latente - l'esperienza di Brunschwig.*

Nel considerare il concetto di natura della filosofia kantiana Merleau-Ponty parte dalla tensione in Kant tra una natura abscondita ed una natura constructum.

(...) dal momento in cui si fonda l'essere sull'uomo, non si può più cominciare dalla nozione d'Essere. Considerato in se stesso, tale

⁸ Ibid., p.26.

concetto è vuoto. Esso acquista significato per noi attraverso l'Erfahrung, che è l'esperienza sensibile. L'esistenza non è un predicato; non ci si può installare nell'Essere: bisogna circoscriverne il senso aiutati dall'esperienza.⁹

l'essere ha senso solo in quanto diviene particolare grazie a un'intuizione sensibile¹⁰

Tuttavia esprimere il senso della natura vuol dire esporre il risultato dell'attività legislatrice dell'intelletto, in Kant la misteriosità della natura è tutta legata alla finitezza dei nostri sensi (alla limitazione costituita dalle forme a priori della sensibilità), dal loro fungere come base limitata dell'attività categoriale e sintetizzante dell'intelletto.

In pieno accordo con la tradizione fenomenologica, Merleau-Ponty sta qui sottolineando come tutta la filosofia moderna sia sottesa dall'adozione incondizionata ed a priori di uno iato dentro-fuori, da una distinzione ontologica fra io e mondo.

Da questa situazione dipendono le antinomiche soluzioni del pensiero occidentale di cui è figlia la filosofia kantiana, lo scontro tra la passività del sensibile e l'attività costituente di una coscienza ordinatrice si traduce in Kant nell'ambiguità dei giudizi sintetici a priori; oltre il fenomeno sensibile, l'unica testimonianza dell'esistenza di un mondo effettivo ed esteriore rimane quel dubbio cartesiano, quel punto interrogativo che scaturisce dalla stessa esperienza sensibile. Il tentativo di recupero di un certo telos della natura, che avviene nella terza critica kantiana, viene considerato da Merleau-Ponty quasi come il compiersi di quel latente germe idealista (o meglio, umanista) presente già nella *Critica del giudizio* in cui si sancisce il primato della coscienza affidando la nascita del significato alla *reductio ad unum* dell'io penso. La libertà d'azione che si evince dalla *Critica della ragion pratica* indica una libertà di esistenza che la coscienza assume nel momento in cui esula dal fenomeno, il riconoscimento del fatto che la coscienza abbia una propria interiorità che non consiste in un semplice meccanismo ma in un bagaglio di senso, autonomo e non eteronomo, che è telos. Questo telos della ragion pratica viene considerato da Merleau-Ponty come la stessa finalità che illumina la natura della *Critica del giudizio*, in cui il telos

⁹ Ibid., cap. III, p.29.

¹⁰ Ibidem.

emerge, come qualsiasi altra connotazione di senso, da un ambito che non è quello naturale, in una sorta di proiezione di una finalità sulla natura operata dall'uomo, attingendo alla propria libertà.

L'incontro di una coscienza così ricca ed articolata come quella kantiana con l'ente fenomenico viene considerato da Merleau-Ponty come un "caso felice", ciò in virtù del fatto che l'azione della coscienza viene presentata da Kant come autonoma e libera, una libertà della decisione che è anche libertà del gesto, libertà motoria che investe, più che patire, il mondo naturale; non è insomma la tensione tra la necessità della sensibilità della ragion pura e la libertà di decisione della "ragion pratica" a far saltare, per Merleau-Ponty, gli equilibri kantiani fra io e mondo, è piuttosto il tentativo di introdurre nella natura una finalità che non le appartiene e che essa accoglie come un caso felice, questo tentativo di portare a compimento la natura, facendola emergere da un ordine che non è il suo, a realizzare una sorta di forma strana di idealismo che si autolimita.¹¹

Rispetto ai rapporti tra io e mondo che abbiamo considerato in Cartesio, Merleau-Ponty individua nell'approccio kantiano una svolta "umanistica", infatti in Kant il concetto di finalità non rimane inutilizzato, indifferente a Dio come al mondo, miraggio di un ego che non può coglierla, a differenza che in Cartesio, la finalità kantiana risiede nell'uomo, nell'intimo bagaglio razionale della coscienza.

"Cercando di pensare la natura in base alla finalità troviamo soltanto concetti vaghi. Per poter attribuire alla finalità un significato vero e proprio, bisogna ritornare all'uomo. Ma non bisogna più considerare l'uomo come fenomeno, bensì in quanto noumeno. La vera dimora della finalità è l'uomo interiore: come *endzweck*, <scopo finale> della Natura, in quanto non è natura ma pura libertà senza radici.

¹¹ Proprio in questa lettura dell'opera Kantiana lo studioso Mauro Carbone trova un punto debole del lavoro filosofico di Merleau-Ponty: "Se non le avesse fatto velo la tendenza a privilegiare gli aspetti sistematici della terza critica riconducendola all'interno delle compatibilità fissate dalla prima e considerandone gli elementi di novità quali promettenti aperture subito richiuse, la lettura merleau-pontiana avrebbe potuto vedere in quella teoria dell'arte l'estremo sviluppo dell'intuizione sull'<arte celata nelle profondità dell'anima umana> registrata dalla Critica della ragion pura e richiamata dalla *Fénoménologie de la perception*. Più in generale, avrebbe potuto incontrare nella <Critica del giudizio estetico>, sotto forma di indagine settoriale, una riconsiderazione complessiva della sensibilità e dell'immaginazione mirante a esplorare il loro originario implicarsi con l'intellettuale e il soprasensibile, il loro prefigurare un pensiero aconcettuale oltre che preconettuale, ma anche il loro contribuire a definire quello del concetto. (...) avrebbe potuto trovare insomma, per la propria riflessione sul <legame della carne e dell'idea> (V.I.,p.164), un interlocutore più prossimo e ricco di stimoli di quanto non abbia creduto." In M. Carbone, *Il sensibile e l'eccedente*, Guerini, Milano,1998, cap. IV, § 6, p.121.

(...) L' uomo è antiphysis (Freiheit, libertà), e porta a compimento la natura opponendosi ad essa...

... la conclusione di Kant è rigorosamente umanistica...¹²

Rispetto all'umanismo di Kant, che potremmo definire tentennante soprattutto considerando l'impostazione gnoseologica della prima critica, Merleau-Ponty considera l'esperienza di Brunschwig come l'esempio di una vera e netta virata umanistica del kantismo, un pensiero in cui il senso della natura stia tutto nel giudizio umano.

Brunschwig mette a confronto Kant con la scienza postkantiana e conclude che bisogna abbandonare l'idea di una struttura a priori dell'intelletto (...)

All'attività dell'intelletto spontaneo, che in Brunschwig diventa una sorta di Proteo, non deve essere posto alcun limite.¹³

Lo scarto tra il dato ed il costruito che era presente in Kant si annulla in Brunschwig, la scienza e la morale vengono messe sullo stesso piano nel reggersi entrambe su giudizi autonomi, il che però, come vedremo, non porta all'affermazione di concetti puri, ma al libero fiorire di giudizi soggettivi nella costituzione dei quali occupa un posto fondamentale il ruolo del corpo proprio. Merleau-Ponty sottolinea come in Brunschwig si superi l'oscillazione kantiana tra la concretezza e l'idealità del concetto di spazio, per Brunschwig lo spazio è sempre popolato anche quando viene considerato nell'astrattezza dell'idea, il nostro corpo ed il nostro organismo sono i punti da cui si determinano le dimensioni fondamentali dello spazio.

la nozione di spazio è il segno di una tensione, è un'esperienza carnale prolungata al di là dei suoi limiti dal nostro pensiero. < Il nostro corpo è lo strumento del lavoro mediante il quale noi disponiamo l'orizzonte della nostra vita quotidiana, ed esso rimane il punto di riferimento in

¹² M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit. p.37.

¹³ Ibid., cap. 3/b, pp.37-38.

rapporto al quale si determinano le dimensioni fondamentali dello spazio>.¹⁴

La filosofia del giudizio di Brunswicg non afferma dei concetti puri perché non consiste in un idealismo, ma in un umanismo che pone come piano ontologico di partenza la completa situazione esistenziale dell'uomo, senza fare eccezione riguardo alla sua carnalità e costituzione di vivente corporeo.

Lo spazio non è né finito né infinito. E' indefinito perché non è mai posto dinanzi ad un soggetto non spaziale¹⁵

Allo stesso modo non è per Brunswicg possibile formulare un concetto puro del tempo o della causalità (che la scienza vorrebbe appunto pura e per Brunswicg ha un fondamento storico), tutte le “leggi eterne” del pensiero puro altro non sono che circostanze, la sedimentazione di un iter storico che trova la sua unità in una situazione vivente.

La presenza nell'umanismo di Brunswicg di un ruolo così fondamentale affidato alla costituzione corporea umana, porta questa filosofia del giudizio a formulare ipotesi ed esempi che in qualche maniera aprono il campo al punto di vista fenomenologico della natura, rispetto a ciò si considerino queste considerazioni merleaupontiane sull'impostazione di Brunswicg:

In Brunswicg (...) lo smembramento dell'idea di Natura, intesa come un sistema di principi e di leggi, elimina il contrasto tra l'elemento a priori e l'elemento a posteriori della Natura. Sia fuori di noi che in noi, non è più possibile distinguere tra ciò che ci appare e la verità totale. Tra ciò che so di me stesso e ciò che sono non c'è alcuno scarto: l'attività mentale dello spirito aderisce rigorosamente a se stessa. Non c'è più scarto tra la Natura e la libertà: si tratta di concetti contrari ma anche correlativi. Ogni natura è posta dalla libertà e la libertà non è che l'affermazione di una natura.

¹⁴ Ibid., p.39. Cfr. L. Brunswicg, *L'expérience humaine et la causalité Phisique*, parte V, libro XVII, cap 47, “*le peuplement de l'espace*”.

¹⁵ Ibid., p.40.

tra i due termini non è necessario cercare una mediazione, poiché essi hanno senso solo l'uno attraverso l'altro.

In tal modo in Brunschwig scompare ogni residua velleità metafisica presente in Kant. L'umanismo è totale¹⁶

Tuttavia alla caduta dello iato kantiano tra sensibilità e intelletto si inserisce in Brunschwig un nuovo elemento che smussa i toni idealistici di questo pensiero ed apre la riflessione verso concetti di un nuovo ordine, quest'elemento è la contingenza. La contingenza fa capo alla situazione in cui l'uomo emette il giudizio, alla condizione, o, in senso ancora più stretto, la posizione, intesa come la corporeità dell'individuo pensante; a tale proposito, per meglio spiegare il punto di vista di questo umanismo che non si risolve in una coscienza idealista, Merleau-Ponty considera il concetto brunschwigghiano di "campo":

Astrattamente, il campo si inserisce tra le nozioni matematiche di spazio e di tempo e le nozioni fisiche di sostanza e di causalità. Nel concreto rimpiazza sia le une che le altre (...) Per il pensiero contemporaneo il collegamento fra i fenomeni si realizza in modo indivisibile attraverso lo spazio e il tempo (..). E questo sistema non è un sistema puramente formale, di cui la matematica darebbe, in astratto, una definizione nello stesso tempo unica e univoca. E' determinato dalle condizioni in cui si pone l'uomo per misurare in modo invariabile i fenomeni naturali, influenzato da ciò che deve essere misurato, sotto l'impulso delle reazioni sperimentali.¹⁷

In queste riflessioni si trova il punto di interesse di Merleau-Ponty, nella nozione di campo

Di Brunschwig si trova la spia fenomenologica della considerazione di rapporti di un nuovo ordine:

“Tale nozione può essere considerata nel quadro di un idealismo che ammette unicamente il costruito? Il campo è un costruttore? Non ha una sua proprietà particolare? La relazione che intrattiene con l'uomo non è la pura relazione soggetto – oggetto perché colui che pensa il campo ne fa parte.

¹⁶ Ibid., p.46.

¹⁷ Ibid., p.48. Cfr. Brunschwig L., op. cit. p.536.

(...) Sembra dunque che con il suo idealismo Brunshwicz abbia cercato di mascherare l'originalità di queste nuove idee.¹⁸

Merleau-Ponty isola in Brunshwicz il concetto di un suolo che sottenda la libera costituzione del giudizio che sempre accompagna l'azione umana, è il giudizio a fondare il mondo, ma il soggetto di questo giudizio si colloca in un campo. Si tratta di un idealismo che comprende tutto in una coscienza, ma coscienza corporea, che porta con sé l'ambiguità del campo.

L'idealismo non consiste unicamente nel credere che i fenomeni possano esistere solo all'interno di una coscienza.¹⁹

L'attenzione che Merleau-Ponty presta nei confronti del pensiero di Brunshwicz è più che motivata, infatti si tratta di un pensiero che oltre alla vivacità e la capacità critica di saper superare le sue stesse premesse alla luce dei nuovi approdi, presenta un'attenzione particolare verso quel concetto di relazione, via altra all'opposizione di soggetto e oggetto che in Brunshwicz sembra farsi strada soprattutto nel confronto che egli fa tra il concetto di "mondo" e quello di "universo":

(...)Nozione di mondo. Dopo aver introdotto questa nozione, Brunshwicz la sostituisce con quella di universo. Il mondo implica un rapporto soggettivo - oggettivo, mentre l'universo è un oggetto puro, inaccessibile a un intelletto puro. L'universo è definito dalla rigorosa connessione delle sue parti²⁰

Questo concetto di "universo" sembra sottendere gli stessi concetti di mondo e di individuo, per certi aspetti il concetto di "universo" sembra quasi costituire un allargamento del concetto di campo. E' evidente come le vie implicite sottese dall'esperienza di Brunshwicz presentino sorprendenti somiglianze con i temi fenomenologici (anche dal punto di vista linguistico) di Merleau-Ponty, tuttavia è

¹⁸ Ibidem. *La Natura*, op cit.

¹⁹ Ibid., p.49. Cfr. Brunshwicz L., op. cit. pp.532-533.

²⁰ Ibidem, *La Natura*, op. cit.

lo stesso fenomenologo a sottolineare le distanze che si frappongono fra i due punti di vista, l'umanismo carnale di Brunschwig nasce indiscutibilmente da un approccio idealista che non viene mai completamente e soprattutto dichiaratamente superato, Merleau-Ponty pone la sua domanda proprio in seno a alla tensione che si crea in questo idealismo sui generis, conscio di far emergere da esso il dato evidente di un certo imbarazzo della filosofia moderna nei confronti dei rapporti con un mondo ontologicamente opaco e sfuggente.

Anche in questo excursus storico, all'interno della tradizione filosofica che riguarda il concetto di natura, Merleau-Ponty non manca nell'applicare quella lettura diacritica delle teorie filosofiche che riscontreremo più volte in questa ricerca, si tratta di un procedimento in cui consiste una delle più grandi eredità metodologiche di questo autore, un metodo che è forse la fenomenologia stessa nella sua sintesi più concreta ed evidente. L'emergere dei "non detti" si offre come la nuova fioritura di senso nel campo in cui diacriticamente alloggia una teoria; in questa teoria, in questo campo, la domanda fenomenologica, nello stesso momento in cui si pone, svela l'ontogenesi di un intreccio antico. Un metodo che afferma concretamente la propria teoria di appartenenza, che fa di questa teoria una pratica, essa stessa esempio di ciò che vuol mostrare.

Ma questa nozione di universo può corrispondere alla nozione pre-oggettiva del mondo come apertura a dei sincronismi inattesi?²¹

c) *Schelling - Il buio dell'intuizione e l'eloquenza dell'arte.*

La concezione dell'universo di Brunschwig, la ricerca di un piano indistinto che sia il Grund del rapporto uomo – mondo, trova un ulteriore esempio nell'esperienza di Schelling²²; Merleau-Ponty legge la filosofia della natura di

²¹ Ibid., p.50.

²² E' stata più volte sottolineata l'affinità del concetto merleau-pontiano di Natura con quello dell'assoluto di Schelling, si consideri a tal proposito ciò che osserva Mancini: "L'ispirazione schellinghiana del pensiero di Merleau-Ponty è stata segnalata da più parti (...) in effetti è Merleau-Ponty stesso a confermare questa sua fonte di ispirazione nel riassunto del corso sul concetto di natura del 1956/57...Qui mostra appunto di far propria la tesi dell'ultimità del principio barbaro della Natura, che fa sì che esso non possa essere secondo neppure a Dio stesso, e che l'evento della produttività naturale resti un enigma irrischiabile per la ragione umana, potendo solo essere vissuto.

Schelling come il tentativo di presentare quel “pre-essere” che deve precederci per essere un nostro significato, quella natura che esiste significando ma che per significare deve fungere da suolo per una domanda. In maniera sottile ciò che aveva rappresentato la relazione tra universo e mondo in Brunschwicg diviene il nucleo della dialettica tra natura e mondo in Schelling. Anche l’idealismo di Schelling costituisce un esempio singolare, in particolare è la natura circolare ed indistinta della vita dello spirito, la relazione dialettica che viene postulata tra il soggetto ed il mondo, il ruolo fondamentale che Schelling affida alla percezione per il compimento dell’intuizione dell’assoluto, a fare di questa filosofia della natura una sorta di campionario di paradigmi fenomenologici, un ulteriore aiuto all’esprimibilità, un’altra occasione feconda perché la fenomenologia merleau-pontiana possa farsi esempio.

Abbiamo in precedenza definito il pensiero di Kant come una sorta di idealismo che si autolimita, l’autolimitazione consiste nell’ammissione di un “non sapersi fino in fondo” da un guardare al mistero della vita come ad un abisso. Distogliendo lo sguardo dall’abisso la filosofia kantiana cerca di preservare la propria positività, è un pensiero che si limita per possedere la nitidezza assoluta del proprio ambito; in Schelling non c’è questa fobia del negativo, nel suo pensiero lo stesso abisso assume il ruolo di una testimonianza, dove la negazione è già legame.

Ciò che a Kant appariva come un abisso (Abgrund), diviene per lui la definizione stessa di Dio.²³

citando poi Jaspers:

< In Kant, il più profondo non sapere è al limite, in Schelling, c’è il riconoscimento di un essere non saputo>. Dio non sarà, per me, un semplice abisso, lo sarà in sé²⁴

(...) In generale, l’aspetto più interessante del riferimento del filosofo francese a Schelling mi pare che vada ricercato nel fatto che egli, pur non ignorando evidentemente i motivi di divaricazione fra le prospettive dei due filosofi dell’idealismo tedesco, non le collochi in una alternativa di principio. Infatti nell’ontologia iperdialettica della *chair* coesistono tanto l’impronta hegeliana quanto quella schellinghiana, in una feconda interazione in cui la filosofia dell’identità reagisce sulla dialettica hegeliana, liberandola dalla cornice storicistica e salvaguardando la posizione dell’irriflesso (...)

In S. Mancini, *Sempre di nuovo, Merleau-Ponty e la dialettica dell’espressione*, Franco Angeli, Milano, 1987, parte seconda, cap. 1, § 5, pp. 189-190.

²³ Ibid., cap. 4, § I, p.52. Cfr. K. Jaspers, *Shelling*, Piper, Munchen, 1955, p.130.

L'assoluto schellingiano è abisso nel senso di essere un circolo dialettico tra finito e infinito, esso si connota nello scarto paradossale di una intuizione di esistenza che può essere pensata solo come negazione, il limite kantiano si poneva sulla linea di confine dell'insorgere della mia esistenza, oltre le forme a priori della sensibilità: il "baratro"; in Schelling la stessa possibilità di percepire il baratro affida ad esso il senso di una mia implicazione nella dialettica dell'assoluto.

L'assoluto è la dialettica che lega finito e infinito.

Attraverso l'occhio fenomenologico la scelta intuitiva di Schelling si arricchisce di una nuova eloquenza, il clima contemporaneo (la riflessione merleau-pontiana) condivide trasversalmente la scelta di Schelling di scoprire la natura in maniera percettiva.

L'intuizione intellettuale di Schelling elude la riflessione per accompagnare confluendovi, lo sviluppo di un senso naturale, gerarchicamente ascensionale e qualitativamente definito, che trova il suo culmine proprio nel pensiero e nella riflessione che pone i significati. Essa vuole essere "intuizione di intuizione", un passo indietro allo stesso fatto percettivo, un reverter che è commistione, un buio in cui si sgretola il proprio io ed il proprio tempo. E' evidente che Merleau-Ponty non voglia fare una sorta di apologia dell'idealismo schellingiano, ma la considerazione di questa via filosofica fa emergere la necessità comune alle filosofie della natura di trovare il modo di esprimere il concetto di natura "in ciò che essa ha di meno umano". Che sia l'arte il paradigma privilegiato che in Schelling dà voce alla tensione tra la coscienza e la natura, esprimendo così l'assoluto, non è il punto che Merleau-Ponty vuole focalizzare, la "morale" fenomenologica che emerge dall'esperienza di Schelling, afferma ancora una volta il fatto che quando si vogliono considerare i rapporti tra io e mondo e ci si rivolge alla sfera del preriflessivo è la stessa opposizione tra io e mondo che viene messa in crisi, qualsiasi filosofia che si ponga sul piano della percezione, che si limiti semplicemente a constatarne i paradossi, viene a trovarsi su di un piano instabile che mette in luce rapporti di cui sfuggono le dinamiche, un terreno che non soddisfa la volontà di possesso della domanda filosofica. Il fine di possedere il senso totale della natura si prepone alla moderna domanda filosofica

²⁴ Ibid., *La Natura* op cit.

assieme alla ammissione a priori di uno iato io–mondo, questo intreccio continua ad influire anche nell’effettivo tentativo di esprimere il fatto percettivo, perché la necessità di una conoscenza pura porta ad un superamento dello scomodo piano della generalità del mondo della vita e della percezione, per risolvere la tensione tra il soggetto e il mondo, la coscienza e la natura, in favore di uno dei due termini.

E’ per questo motivo che Schelling finisce per presentare la dialettica interna di una soggettività assoluta, sintesi qualitativa dell’eterogeneo, positivizzazione della contraddizione da parte di un anelito di possesso assoluto che non accetta la parzialità della dialettica, l’Assoluto possiede se stesso nella contraddizione dialettica tra finito e infinito, un senso che, al di là dei sarcasmi hegeliani, è un buio totale.

L’Assoluto è questa ascesa qualitativa del senso, un senso che si compie nella coscienza pensante, la quale non è però “costituente”, ma il polo di una relazione appartenente ad un soggetto assoluto.

Uno dei capisaldi dell’idealismo tedesco in generale è la identità tra essere e movimento, tuttavia, se in Hegel, ma anche in Fichte, la natura si pone sempre nella veste di antitesi – ostacolo speculare al movimento stesso, come “prodos” neoplatonico (Proclo) che svincola dalla stasi l’ordine astratto, la relazione tra soggetto e natura si presenta in Schelling con una reciprocità dei rapporti tale che l’assoluto si risolva indistintamente sia nell’ascesa che dalla natura lo porta al pensiero, sia nei singoli stadi che costituiscono questo cammino.

<L’idealismo, nel suo senso soggettivo, pretende che l’io sia ogni cosa, e nel suo senso oggettivo, pretende che tutto sia io, e che non esiste nient’altro che l’Io>. Schelling rimprovera a Fichte di cercare l’unico modello di ogni soggettività nella coscienza, e di credere che ogni apparenza di soggettività derivi da quest’ultima. La coscienza di Fichte non scorge altra interiorità che la coscienza umana. Per Schelling, al contrario, ogni cosa è Io²⁵

In questa maniera, consistendo l’assoluto in questo legame, si danno insieme, nella filosofia di Schelling, un aspetto secondo il quale l’Assoluto è un intreccio

²⁵ Ibid, p. 57. Cfr. K. Jaspers, op. cit. p.288.

indistinto di soggetto e oggetto, finito e infinito, ed un altro aspetto, intriso di temporalità, che consiste nella deviazione del pensiero e della riflessione dalla muta coesione, in un porsi come meta di un cammino ascensionale del senso, che pure è Assoluto. Il rapporto di concrenza tra un piano indistinto e la trasversalità di un movimento temporale apice del senso, è certamente una peculiarità dell' idealismo di Schelling, il doppio modo di essere senso della natura e del pensiero, questo essere la doppia faccia del baratro assoluto, diviene negli intenti merleau-pontiani un paradigma, una figura retorica che avvicina il senso del "chiasma" del "visibile ed invisibile".

Egli vuole raggiungere il "non saputo", l' "ungewusst" non una scienza della natura, ma una fenomenologia dell'essere preriflessivo.²⁶

d) *Bergson e la fenomenologia della percezione.*

Merleau-Ponty scorge una parentela tra la filosofia di Schelling e quella di Bergson, egli vede entrambi i pensieri immersi in una idea di unità come qualcosa di spontaneo e di primordiale.

Schelling ha l'idea di una Natura irriducibile ad ogni principio filosofico, come l'infinito cartesiano, principio oscuro che, in Dio stesso, resiste alla luce. Egli vuole ritrovare, al di là dell'idealismo, il pre-riflessivo.

In Bergson c'è al contrario un positivismo, come dimostra la critica alle idee negative di possibile, di nulla e di disordine.

(...) In Schelling, insomma, c'era sempre una tensione tra l'intuizione e la dialettica, tra la filosofia positiva e la filosofia negativa. Bergson, invece,

²⁶ Ibid., *La Natura*, op. cit.p.59.

sembra installarsi decisamente nell'intuizione e non vedere nella dialettica che un vuoto gioco di concetti.²⁷

Le lezioni sul concetto di natura presentano questo passaggio da Schelling a Bergson seguendo il filo di una continuità tematica che concentra l'attenzione sulla Natura e soprattutto sulla percezione, come luogo dell'indivisione. Anche il pensiero di Bergson viene considerato da Merleau-Ponty una "Naturphilosophie".

Bergson vuole fare la fenomenologia della percezione e presenta quest'ultima quale essa si presenta, indipendentemente dai concetti posti dalla metafisica.²⁸

Merleau-Ponty ripropone il paradosso messo in evidenza da Bergson, riguardo alla percezione:

L'essere è anteriore alla percezione, e quest'Essere primordiale può venir concepito solo in rapporto con la percezione. Ma in quale modo pensa questo avvolgimento reciproco?²⁹

Il passaggio dallo spettacolo in sé e lo spettacolo "per me" è contraddistinto in Bergson da un offuscamento-diminuzione che ne è la condizione di esistenza. Se in Schelling la rappresentazione consisteva nel compimento del cammino naturale del senso, in Bergson essa è un restringimento di campo che intacca la completezza dell' "in sé"; in entrambe le filosofie della Natura si considera la percezione come l'intersezione di una temporalità nell'ambito di un nucleo preriflessivo, ma il nucleo – natura di Bergson è indistinto, una sorta di percezione in sé che è istantanea, in cui irrompe la durata della mia percezione come una limitazione che dona esistenza; senza l'evoluzione posta dal contatto percettivo la pienezza massima dell'essere verrebbe a coincidere con un vuoto affine al non essere. Una volta posta la distinzione fra l'in sé e il per me, suggellata da un rapporto che non è di continuazione ma di menomazione, non stiamo più affermando, come in Schelling, la continuità del senso ed i rapporti dinamici

²⁷ Ibid., cap. 4/b, *Le idee di Bergson*, § I, p.76.

²⁸ Ibid., p.79.

²⁹ Ibid., p.81.

appartenenti ad una esistenza assoluta, stiamo piuttosto collocando l'essere nel mezzo di due ambiti legati da un rapporto non comprensibile né all'idealismo né al realismo.

La durata dei nostri gesti, la memoria delle nostre azioni, rendono articolato ciò che è costituzionalmente inerte, lo svilimento della percezione individuale è, in Bergson, un "più" che dona esistenza. Una sorta di nullificazione positiva.

Il rapporto tra il preumano e il nulla che lo arricchisce, svilendolo, è presentato da Bergson nella prima parte dell'*Evoluzione creatrice* come un cammino di avvicendamenti temporali che prende lo slancio da una potenza finita che si staglia da un piano, finito anch'esso, in cui i termini che si succedono sono man mano l'evoluzione dello slancio di vita iniziale ma allo stesso tempo un restringimento sempre maggiore della completezza del piano iniziale.

Lo slancio vitale, che prende il via da una sintesi di pienezza, è un processo finito che istituisce una durata restringente della finitezza iniziale, una durata che è storia.

L'uomo Bergsoniano non è né il fine di questa evoluzione creatrice, né (e sarebbe la stessa cosa) il fine della storia, è infatti egli stesso parte di quella deviazione, anch'egli susseguenza mancante nei confronti di quel "finito slancio iniziale".

Rispetto all'onnicomprensiva pienezza della percezione iniziale, la percezione individuale si pone in un rapporto di differenza paragonabile a quello che intercorre, dice Merleau-Ponty, tra la "vista" e la "visione", dove il primo termine è un restringimento-individuazione del secondo, un impedimento che è però, nell'ottica di Bergson, uno sviluppo.

(...) se dunque la cosa esterna viene considerata come una sorta di percezione, non è perché Bergson inserisca un'anima nel punto materiale, ma perché la cosa è una percezione più completa, mentre la rappresentazione è una percezione meno completa. La percezione è già lì, ma, aggiunge Bergson, essa è neutralizzata; nello stesso modo, se la foto è già stata scattata all'interno delle cose, essa però non è ancora stata sviluppata (...)

(...) Se infatti la percezione delle cose è una diminuzione del loro essere, un'ombra dell'Essere, allora le cose non possono più essere percezione, cioè un essere diminuito. (...)

In realtà, con questa doppia serie di formulazioni Bergson vuole affermare che c'è un essere anteriore ad ogni conoscenza, il quale sopraggiunge nello stesso tempo della percezione, cioè un essere diminuito.

(...) L'idealismo e il realismo colgono sempre soltanto una metà delle cose. Bergson vuole invece restituire l'intero circolo, descrivere un ambito comune all'Essere e alla percezione nel modo del "si", impersonale, che non inerisce a un individuo, che tocca con uno dei due stremi l'essere e con l'altro la percezione individuale.³⁰

L'estremo che non appartiene alla nostra rappresentazione, ovvero l'immobilità dell'essere che è "visione" completa, viene raggiunto con una intuizione che si cristallizza in una immobile identità con la cosa:

Quando il mondo si offre a noi come presenza e non più come rappresentazione, quando la cosa è lì, nella sua ottusità naturale.³¹

(...) ma accanto a questa intuizione³², Bergson pone quella dell'essere percepito, come centro d'indeterminazione che introduce il possibile nell'Essere pieno. Attraverso di esso il nulla viene al mondo e l'essere naturale perde quella autosufficienza che gli era stata accordata all'inizio. Ma questa seconda intuizione può semplicemente aggiungersi alla prima? Le due intuizioni possono succedersi in un rapporto di continuità?³³

Questa dialettica del "depauperamento", presente nella prima parte dell'"evoluzione creatrice", in cui "l'insuccesso è la regola", è la presentazione di un processo in cui il nulla, la mancanza d'essere, viene posto come una condizione necessaria perché la stessa vita trovi esistenza. Il rapporto tra il tutto e la vita, tra la completezza della natura e la parzialità della percezione, trova nel nulla,

³⁰ Ibid., pp.82-83.

³¹ Ibidem.

³² Per quanto riguarda il rapporto tra la cosa in sé e la cosa percepita in Bergson, tra gli innumerevoli interventi critici segnaliamo V. Mathieu, *Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli, 1971, V. Jankéléwitch, *Henri Bergson*, ed. it. Morcelliana, Brescia, 1991; riguardo alla tensione tra monismo e dualismo in Bergson segnaliamo il recente saggio di Renato Barilli, *Bergson il filosofo del software*, Cortina, Milano, 2005.

³³ Ibid., *La Natura*, p.83.

soprattutto come possibilità del “decorso” e della “diminuzione”, la chiave di volta affinché la vita si evolva affermando la propria esistenza.

E' evidente come questa considerazione di un ruolo “attivo” del nulla, nell'ambito dell'affermazione della vita e del senso, così come essa viene evinta da Merleau-Ponty dalla prima sezione della “evoluzione creatrice”, non può che divenire, nel discorso merleau-pontiano sulla natura, un ennesimo esempio evocativo del senso fenomenologico del “nulla”, inteso come lo “iato”, non nel senso di “vuoto ontologico” ma come luogo di una “apertura”.

Questa immediatezza naturale deve essere considerata come un orizzonte che la nostra percezione ci manifesta, ma che noi non possiamo possedere. Ma Bergson se ne rende conto?

(...) il suo merito è evidente....

(...) Egli vuole < andare a cercare l'esperienza alla sua fonte, o piuttosto al di sopra di quella svolta decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diviene propriamente esperienza *umana*.>³⁴

Merleau-Ponty sottolinea inoltre come si presenti all'interno della stessa “evoluzione creatrice” una virata verso una sorta di positivismo che annulli il valore della successione che abbiamo finora considerato.

Questo sforzo filosofico e necessario viene però compromesso dal partito preso del positivismo che trasforma tale pre-umano in un essere con cui si coesiste.³⁵

Il rapporto di coesistenza non consente la possibilità di un “non più”, questa impostazione elimina la sottrazione ed il restringimento di campo che era prima postulato nel passaggio dalla pienezza naturale all'umano; l'evoluzione non passa più per il nulla, essa anzi elimina il nulla perché fa sopravvivere la natura indistinta assieme alle sorti umane.

Parlando della *Evoluzione creatrice*:

³⁴ Ibid., p.85. Cfr. Bergson E., *Materia e memoria*, ed. it. in *Opere 1889-1896*, (a cura di) Pier Aldo Rovatti, Mondadori, Milano, 1986 p.167.

³⁵ Ibidem, *La Natura*, op. cit.

Nel terzo capitolo la vita diviene creazione pura, atto indiviso che non abbandona mai se stesso.

(...) La vita diviene un principio pensato, separabile dalla propria operazione³⁶

Si consideri:

La coesistenza di natura e vita (spirituale) è concetto differente da quello della concrescenza merleau-pontiana, quest'ultima si esprime attraverso le distanze di una generalità, comprende il vuoto come l'alveo di una fioritura. La coesistenza postulata da Bergson tende ad annullare le distanze, la materia è tanto imminente allo spirito da costituire per esso un ostacolo, la vita risale la china di una materia che è un rilassamento, un ostacolo appunto, ma non una vera negazione che sia nulla.

Il vero significato della filosofia bergsoniana non consiste tanto nell'eliminare l'idea di nulla quanto piuttosto nell'incorporarla nell'idea di essere.³⁷

La concrescenza è il cicatrizzarsi di un vuoto postosi dove era unione, è per questo motivo che il negativo della prima impostazione dialettica bergsoniana attirava l'interesse fenomenologico di Merleau-Ponty, tale impostazione richiamava il concetto di "distanza" come il piano su cui collocarsi per interrogare la relazione tra natura e senso. Il cambiamento di rotta che Merleau-Ponty evidenzia in Bergson, il passaggio dal concetto di evoluzione trasversale ad una escatologia che torna a distinguere tra natura-materia e spirito, quella necessità di positivismo che Merleau-Ponty riscontra in Bergson è un ritorno all'antico legame tra lo iato io-mondo e l'anelito rinascimentale di un sapere assoluto.

C'è stato un gesto creatore, che poi è venuto meno e diventato così materia. La vita è lo sforzo della coscienza per ritrovarsi nella materia³⁸

³⁶ Ibid., p.91.

³⁷ Ibid., p.97.

³⁸ Ibid., p.93.

Nel momento in cui Bergson vuole annullare ogni antitesi che possa considerarsi come un nulla, nel senso d'essere un punto oscuro nell'ordine di un possesso assoluto dell'essere, l'imbarazzo della constatazione di distanze e durata viene dipanato attraverso un telos metafisico.

La vita è di fronte alla materia, di cui risale la china. E' l'energia creatrice che cerca di riprendersi. Dio è questa stessa energia, ma attinta alla sua fonte. In questo positivismo, Bergson vede dunque rinascere il dualismo che cercava di eliminare. Egli non lo può realizzare in un principio omogeneo.

(...) la dialettica non è dunque soppressa, ma riposta in Dio.³⁹

Merleau-Ponty evidenzia in questa maniera, ed ancora una volta, come il pensiero occidentale non resista a lungo sul terreno ambiguo dove si incontrano la motilità temporale e l'immanenza dell'orizzonte.

Il pensiero merleau-pontiano, pur considerando lo iato che ci pone di fronte al mondo non come un "vuoto ontologico", quindi rivisitando sotto la luce del legame tutte le crepe in cui si fondano le opposizioni, non nega lo iato, ne considera piuttosto il ruolo nell'ambito dell'ontogenesi; la fenomenologia non è un positivismo. La fenomenologia scorge l'unità primigenia come un ingrediente della situazione attuale, la quale invece si pone come la tensione fra più poli di un campo che è spaccatura piena di distanza, di durata. L'uomo merleau-pontiano si incontra con l'avvolgimento dell'essere provandone l'effetto sulla propria pelle, attraverso una constatazione corporea egli comprende che le distanze ed i legami che intercorrono nel corpo proprio hanno una parentela con il legame del mondo che si propaga nella sua prospettiva, un sapere che si svela nel naturale approccio sulla prospettiva mondiale. Una conoscenza che mai esula da quell'approccio, perché di una coscienza incarnata che non vive il rarefatto paradosso idealistico di voler conoscere se stessa, ma il paradosso concreto di essere del proprio oggetto; un rapporto di coappartenenza che esclude ogni velleità di sapere assoluto e quindi ogni positivi

³⁹ Ibid., p.94.

CAPITOLO PRIMO

IL CONFRONTO CON WHITEHEAD

1. *Terzo ordine.*

Ciò che emerge da questa analisi di Merleau-Ponty riguardo al concetto filosofico di Natura, è che, nonostante le differenti soluzioni, quando si porge una domanda nei confronti dell'essere naturale ci si trova a sfiorare, nel momento stesso dell'interrogazione, un ambito intermedio che vede il nostro essere compromesso con l'orizzonte verso cui si porge, un senso di antica indivisione che confonde ruoli e paradigmi. Una posizione scomoda, che tende ad essere superata dalla messa in ordine rassicurante del pensiero occidentale, un pensiero che non rinuncia mai veramente alla dicotomia tra soggetto e oggetto e che riesce a superarla solo polarizzandosi in maniera assoluta su di uno dei due elementi. L'opacità della situazione concreta viene sempre filosoficamente superata, ma trapela sempre, emerge in qualsiasi approccio, che sia esso metafisico o rigorosamente scientifico. L'esperienza vitale e concreta che è a monte delle nostre operazioni e della nostra stessa umanità assume una certa connotazione la cui definizione non può che essere affidata a quel concetto di *campo*, vero e proprio caposaldo della fenomenologia merleau-pontiana, il quale si pone anche come frontiera della nuova fisica e dei risultati innovativi della scienza in generale.

Il *campo* è il luogo dell'intreccio della vita e del senso, quel terzo ordine che volge l'indagine merleau-pontiana oltre il radicamento nel soggetto o nell'oggetto facendo sì che i due elementi siano considerati poli della distanza che li rapporta.

Merleau-Ponty interroga la percezione e gli altri fenomeni umani immergendosi nello iato che separa Me e la Cosa, una distanza colma di un senso che lega i due ambiti, che si afferma come rapporto e non come separazione. La distanza intercorrente tra Me e le Cose vista da Merleau-Ponty come una apertura di senso che è legame, il fatto che in questo legame si reiteri la mia appartenenza corporea ad un mondo, il riferimento alla dialettica tacita degli “incontri” e della “generalità”, sono tutti elementi che emergono già dall’iter della *Fenomenologia della percezione*, tuttavia nelle lezioni sulla *Natura* si mette in luce lo “sfondo” sul quale si inscrivono le distanze, il “foglio ontologico” in cui si pone lo iato, la crepa del senso. La Natura è per Merleau-Ponty il *suolo*, piano possibilizzante di deviazioni e sfuggimenti, non semplice origine, ma ingrediente perpetuo di ogni esistenza e senso. Tornando ancora una volta sulla riflessione husserliana, Merleau-Ponty considera il concetto di terra⁴⁰ come “suolo”⁴¹, della nostra esperienza, “ceppo da cui si generano gli oggetti”⁴² una sorta di “tipo” d’essere pronto a possibilità che lo trascendano, pronto a *fungere* da culla al senso.

La *corporeità* della *Fenomenologia della percezione*⁴³ mette in luce due aspetti fondamentali: il corpo proprio si pone come presa sul mondo, apertura verso un orizzonte, ma allo stesso tempo esso esprime il senso di una provenienza, l’evidenza di una generalità che avvolge sia le articolazioni interne sia il nostro riferirci al mondo circostante. L’ultima grande questione della *Fenomenologia della percezione* riguarda il concetto husserliano di “intenzionalità fungente”, una domanda che emerge dalla ricerca del vero “suolo” del fenomeno percettivo, la culla di quella generalità che si pone prima e dopo il fenomeno, ciò in cui si inscrivono le distanze e che poi ricolma le distanze. *La Natura* è per Merleau-Ponty il luogo della generalità, essa stessa generalità come portatrice di tutto il possibile, verità comune su cui si pongono le distanze in cui fiorisce il senso, l’ambiente comune in cui si fonda la intersoggettività.

⁴⁰M. Merleau-Ponty, *La Natura*, ed. it. (a cura di) M. Carbone, Cortina, Milano, 1996. p.115. Merleau-Ponty fa riferimento ad un inedito di Husserl datato 7-9 maggio 1934, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell’interpretazione della corrente visione del mondo*, tr. it. (a cura di) Neri G.D., pp.307-325; come sottolinea Mauro Carbone, Merleau-Ponty fa riferimento a questo testo sin dai tempi della *Fenomenologia della percezione*, esattamente a p.548 dell’edizione italiana di quest’opera, non a caso si tratta della prima considerazione merleaupontiana del concetto di *intenzionalità fungente*. Questo inedito si aggiunge quindi alle lezioni sulla *Coscienza interiore del tempo* come il luogo di indagine della riflessione merleaupontiana sul concetto di intenzionalità in Husserl.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. (a cura di) A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003.

Si tratta di un concetto che vuole evadere dalla ricerca di un fondamento assoluto, un discorso dove viene fatto a pezzi il senso del primigenio, dove l'origine è intreccio che non ammette chiave di lettura ulteriore al proprio manifestarsi.

Il concetto di "intenzionalità", il senso stesso del "fungere" si fondano attraverso il fenomeno in una coappartenenza che non è mera presenza ma intreccio trascendentale di possibilità. Lo sforzo fenomenologico di Merleau-Ponty sta tutto nel sospingimento del concetto di *essere* ed *esistenza* oltre i confini della mera presenza, nel dare dignità d'esistenza alla semplice possibilità.

E' evidente come un tale approccio risenta di un forte attrito nei confronti dei capisaldi della scienza classica, tuttavia la scienza e le filosofie della natura mettono spesso in luce elementi che trascendono la stessa linea ed impostazione della ricerca, esempi che fanno emergere quel *terzo ordine* che Merleau-Ponty vuole rappresentare. Nel prossimo paragrafo considereremo l'interesse merleaupontiano verso le nuove frontiere della scienza, l'uso speculare dell'esempio scientifico si fa in queste lezioni molto più metodico che nei precedenti scritti, sembra quasi di assistere alla fondazione di una nuova epistemologia fenomenologica; alcune illuminazioni provenienti dal campo biologico o etologico, la stessa formalizzazione della nuova logica delle relazioni, la fisica quantistica, lasciano emergere l'ontologia del terzo ordine.

come non interessarsi dunque alla scienza per sapere che cosa sia la Natura? Se la Natura è un Inglobante, non si può pensarla partendo dai concetti, per deduzioni, ma la si deve pensare a partire dall'esperienza nella sua forma più regolata, ossia a partire dalla scienza.⁴⁴

⁴⁴M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit., p.127.

2. *Natura e scienza.*

Non si tratta di “teoria della conoscenza”(che postula l’esaustione dell’Essere attraverso L’Essere della scienza) e nemmeno di una metascienza o di una scienza segreta, ma di una lettura della scienza stessa come una certa ontologia (ridotta) nel senso più ampio del rapporto con l’Essere più primordiale⁴⁵

Ed ancora:

La scienza non è un’istanza immotivata. E’ necessario psicoanalizzare la scienza, depurarla. La coscienza scientifica vive nell’atteggiamento naturale, come afferma Husserl, e ignora la natura perché si trova in essa: è il godimento ingenuo e privo di critica della certezza naturale. Ancor meglio, la scienza vive ancora in parte di un mito cartesiano, un mito e non una filosofia perché, se le conseguenze restano, i principi vengono abbandonati.⁴⁶

E’ forse proprio il passaggio dalla fisica classica alle teorie di Einstein fino alla quantistica, a rappresentare una delle spie di maggiore interesse per gli intenti fenomenologici.

Merleau-Ponty evidenzia come nell’impostazione di Laplace, conoscenza, esistenza e presenza costituiscano un unico legame, anche in linea teorica la considerazione ipotetica di un elemento viene conclusa in coordinate di spazio e tempo. L’esistenza viene pensata come tale in virtù della sua presenza, intendendo questa qualità come la risposta ad una precisa domanda sulla posizione e la velocità dell’elemento in questione. Laplace considera lo stato presente sempre come l’effetto del suo stato anteriore nonché come la causa del suo stato futuro.

In accordo con questo causalismo si potrebbe affermare che se avessimo una precisa conoscenza di tutte le posizioni e delle velocità degli elementi della natura potremmo inferire tutto il resto. Tale approccio nei confronti della natura esclude la possibilità che si dia in maniera originaria qualcosa di composto, vale a dire che l’applicazione indistinta della categoria di causa–effetto reitera l’a priori

⁴⁵ Ibid., lezioni 1959-60, *filosofia e conoscenza della Natura*, p.300.

⁴⁶ Ibid., *parte seconda, lezioni 1956-57*, p.124.

cartesiano della scomposizione del complesso in semplice; la natura viene scomposta dalla fisica classica in singoli elementi individuabili, elementi distinti collegati dalle leggi meccaniche che fanno delle parti un tutto. La natura di Laplace è completamente spazializzata, essa viene ridotta al mondo, il mondo all'estensione.

Merleau-Ponty mostra come rispetto alla fisica classica che pone degli a priori in cui poi inscrivere il comportamento, la fisica quantistica abbia come proprio fine di cogliere l'essere del comportamento:

la misurazione di meccanica quantistica porta con se il senso pieno di un cambio di rotta verso l'importanza della percezione del fenomeno, essa offre delle coordinate che gli schemi classici considererebbero insufficienti per dimostrare una esistenza, l'esperimento di misurazione quantistica di riconoscimento di un Quark pone una nuova evidenza di esistenza che rende inadeguata la stessa teoria scientifica dell'esistenza o quantomeno i suoi mezzi formali.

Di un Quark è possibile considerare solo la sua posizione, rinunciando a misurarne la velocità o, viceversa, la velocità senza dare la posizione: si tratta di dare peso ad un dato che esula dalle due condizioni fondamentali della scienza classica. La velocità del Quark rende impossibile una posizione che si connota mai precisamente in un luogo, essa copre un *campo* in cui non esiste la precisa collocazione, la velocità del Quark è del *campo*. Per tracciare la posizione di un Quark occorre che venga a pieno titolo considerato come parte del processo di localizzazione "l'osservatore", all'osservatore è affidato il compito di individuare il Quark in un campo, è grazie al proprio punto di partenza individuale che l'osservatore può focalizzare in un punto del campo il Quark, questo però a scapito, come è chiaro, della misurazione della velocità, che appartiene per costituzione a tutto il campo. Si sta qui affermando che la velocità del Quark si nutre della semplice possibilità delle posizioni, non del susseguirsi di presenze ma dell'intreccio dei possibili. Merleau-Ponty sottolinea come la fisica quantistica spinga la probabilità ad entrare nel tessuto del reale. Il primato della constatazione fenomenica sull'a priori scientifico classico non sancisce il ritorno ad una impostazione empirista di tipo scettico, ma apre la scienza verso un *terzo ordine* di cui la stessa formalizzazione scientifica è costretta a tener conto. Le ricerche quantistiche fondano una logica a tre valori, in cui agli stati di esistenza e non esistenza si aggiunge lo stato "0" che esprime la possibilità dell'esistenza,

elemento che giustifica l'esistenza del Quark di fronte alla misurazione di un essere umano.

L'accettazione di una esistenza che si radichi nella semplice possibilità mina la "pretesa telescopica" della scienza classica, che postula una idea di verità oggettiva al di là della fallibilità del soggetto, il che poi fonda la certezza scientifica di una sempre maggiore nitidezza nei confronti del proprio oggetto di studio, un'ottica in cui l'opacità può sempre essere superata.

La fisica quantistica pone nuove relazioni fra la Cosa osservata e la misurazione. Il principio cartesiano del passaggio dal complesso al semplice viene messo in crisi dal "composto" presentato dalla fisica quantistica: l'esistenza è un *composto* che si pone originariamente come tale, inglobando lo stesso osservatore in una dialettica di vita e significato.

L'oggetto quantico non ha una esistenza attuale, esso è "onda di possibilità", l'esistenza individuale in atto del Quark, ovvero la possibilità che esso non sia solo onda ma anche un fenomeno, risiede nella stessa operazione di misurazione "attuata" dall'osservatore. Riguardo a questo concetto Merleau-Ponty esamina la formula logica: $\psi(x,y,z)$ dove con " ψ " si intende la formalizzazione della concreta condizione della possibilità del fenomeno quantico, se si intende con " ψ " l'oggetto nella sua descrizione massima, la sua relazione interna, espressa in parentesi, si compone di x (oggetto) y (apparecchio) z (l'osservatore). L'osservatore, la sua possibilità corporea (per apparecchio intendiamo l'organo sensoriale corporeo ma anche lo strumento tecnico, memori di quell'estensione della familiarità corporea nei confronti degli oggetti-utensili sulla quale Merleau-Ponty si sofferma nella *Fenomenologia della percezione*) sono ingrediente dell'esistenza dell'oggetto, poli del campo d'esistenza. La misurazione fissa l'oggetto, viene qui sottolineata proprio questa *fatticità* della misurazione, il che non equivale a far della natura dell'oggetto da un "in sé" ad un "per me" ma si tratta di evidenziare il ruolo dell'osservatore, che si trova sempre a misurare in un mondo e che non può prescindere da esso, egli interrompe il fluire delle famiglie di traiettorie in potenza ponendo delle esistenze in atto, ma non fonda l'essere alla maniera cartesiana; quella catena in cui interviene l'individuazione dell'osservatore è la condizione della sua stessa esistenza.

L'idea di un soggetto incarnato è necessaria per capire il microscopio
ella microfisica.⁴⁷

(...)

L'idea di una realtà che comprenda una serie infinita di grandezze è
un'idea della percezione. E' la percezione che mi insegna la
divisibilità infinita della spazio e che l'Essere non è composto di
elementi.

Se tutto ciò è vero, si intende che il senso della fisica è quello di farci
fare delle <scoperte filosofiche negative>, dimostrando che <certe
affermazioni, che aspirano a validità filosofica, in realtà non ne
hanno>. Essa ci insegna che la concezione dell'Essere di Laplace,
come l'ontologia del senso comune, non ha coerenza assoluta. La
fisica distrugge certi pregiudizi del pensiero filosofico e di quello non
filosofico, senza peraltro essere una filosofia.⁴⁸

3. *Ingredienza e concrescenza.*

Per meglio considerare la rivoluzione filosofica che accompagna la ricerca
quantistica, soprattutto per cercare di comprendere la visione teoretica che
sottende una così temeraria via scientifica, Merleau-Ponty prende in
considerazione il concetto di “ingredienza” presente in Whitehead.

Con il termine “ingredienza” intendiamo la relazione generale degli oggetti con
gli eventi, si tratta di un concetto che si fonda sulla considerazione di uno scarto
tra l'oggetto e l'evento, il ruolo di “ingredienza” di un oggetto nei confronti di un
evento è quello di un polo di esistenza attorno al quale si forma quest'ultimo.

L'elettrone, ad esempio, non si trova in una spaziotemporalità puntuale, esso è
ingrediente nel senso di essere il “focolaio di certe tracce”, funzioni constatate
dall'osservatore; questo scarto tra l'oggetto di natura e l'osservatore si traduce in

⁴⁷ Ibid., cap.1, p.146.

⁴⁸ Ibid., p.147. Cfr. London F. e Bauer E., *la teorie de l'observation en mécanique quantique*, Herman, Paris, 1939, p.51.

uno scarto tra l'oggetto come principio di esistenza e la sua esibizione. Si tratta di uno scarto temporale, l'esibizione esiste già nell'approccio più primitivamente percettivo dell'osservatore nei confronti dell'oggetto, già il sentire è un sopravanzamento spaziotemporale in cui l'oggetto continua ad essere in un rapporto di ingredienza della sua origine vitale ed a-temporale con la nuova collocazione di esistenza per un osservatore. Ciò che percepisco è in me e nelle cose contemporaneamente, ogni cosa è tutta intera nelle sue apparizioni in sopravanzamenti spaziotemporali. Riguardo a questi argomenti di Whitehead non si può non constatare come essi possano quasi essere un compendio degli argomenti finora considerati: già nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty considerava gli *sfuggimenti* del senso come accompagnati da una propria spazialità e temporalità, allo stesso tempo egli presentava una dimensione in cui si intrecciassero tutti gli *sfuggimenti* e la connotava come l'atemporale (l'intreccio degli sfuggimenti che fonda il tempo è definito da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* "l'atemporale"⁴⁹), asse attorno al quale si formano gli eventi e che si pone nei confronti di questi in un rapporto di "ingredienza"; è in quest'ottica che il termine "ingredienza", così come è inteso da Whitehead, può essere associato a quello merleau-pontiano di "concrecenza": la natura cresce nelle singole manifestazioni temporali. A tutto diritto, per i problemi che si pone, possiamo inserire il pensiero di Whitehead nell'ottica di una filosofia della natura:

Quanto Whitehead cerca è un elemento che non sia una parte, ma che sia già un Tutto. Di qui l'idea di un "etere degli eventi", che sarebbe la sostanza ultima della materia.⁵⁰

Merleau-Ponty vede nella Natura di Whitehead quel piano a-temporale sul quale si pongono iati e distanze colmati da un senso spaziotemporale.

La Natura assume la connotazione di "foglio ontologico" nel momento in cui viene considerata come il fondamento di esistenza di tutto ciò che è ed è stato, in virtù di un rapporto di "ingredienza" con qualsiasi evento (esibizione,

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p.505.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit., p. 172. Cfr. A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, in *Nature and life*, Chicago university press, Chicago, 1934, tr. It. *Natura e vita*, (a cura di) M. Crespi, Bocca, Milano, 1951, p.73.

sopravanzamento spaziotemporale); la Natura è anche del futuro non realizzato, le appartengono gli angoli intonsi.

Uso il termine ingredienza per esprimere la relazione generale degli oggetti con gli eventi. L'ingredienza di un oggetto in un evento è il modo di formarsi del carattere di un evento in virtù dell'esistenza dell'oggetto. Ossia l'evento è ciò che è in quanto l'oggetto è ciò che è; e quando penso a questa modificazione dell'evento tramite l'oggetto, la dico ingredienza dell'oggetto nell'evento.⁵¹

E' lo stesso Merleau-Ponty a mettere in rilievo la familiarità della propria fenomenologia con l'impostazione di Whitehead: il corpo, elemento rivelatore della generalità come possibilità del legame, indice di una provenienza antica e di una apertura che si fondano a vicenda, ed anche questa generalità, che è del corpo e della Natura allo stesso tempo, sono elementi dell'etere avvolgente di Whitehead come della Natura merleauontiana.

In altre parole, il divenire della Natura, che corrisponde all'unità del corpo senziente e, poiché il corpo è esso stesso evento, fa l'unità del corpo, fa anche l'unità dei diversi osservatori, è anche una Natura per molti. C'è una specie di reciprocità tra la Natura e me in quanto essere senziente.⁵²

Ancora parlando di Whitehead:

La Natura è per lui, in modo più essenziale, "occorrenza", il che significa che essa è tutta intera in ciascuna delle sue apparizioni, e non è mai esaurita da nessuna di esse. E questi due caratteri (immanenza e trascendenza) sono, da Whitehead, fortemente uniti.⁵³

In questa maniera la Natura mantiene la stessa funzione di a-temporale che era stata presentata da Ponty nella *Fenomenologia della percezione*: piano generale

⁵¹ Ibid., *La Natura*, op. cit. p.171. Cfr. Whitehead, *Il concetto di natura*, ed. it. (a cura di) M. Mayer, Einaudi, 1948, p.145.

⁵² M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit., p.175.

⁵³ Ibid., p.176.

che permette la temporalità e persevera in essa come ingrediente, per cui la natura è anche dispiegamento spaziotemporale.⁵⁴

Questa comunicazione della Natura con se stessa, che è “ingredienza”, pone sullo stesso piano il soggetto e l’oggetto senza che i due elementi risultino indistinti, tra di essi si pone una “distanza” che è relazione, l’ambito della Natura *soggetto-oggetto* di Whitehead è il *terzo ordine* in cui Merleau vuole innestarsi.

Ciò che appare, appare sempre come contenente già l’oggetto. <Dietro il tempo c’è sempre questo fatto ostinato che è la necessità di ciò che segue di conformarsi a ciò che precede>. E’ questa ostinazione che sottende ogni creazione: <passare a un futuro fa parte dell’essenza dell’universo>.⁵⁵

Tutto ciò che è vita è inteso in questa maniera come “modo” della Natura; si sta parlando di una concrenza che pone un valore indistinto in qualsiasi manifestazione e temporalità, qualsiasi vita si innesca nell’intreccio naturale nella stessa maniera, senza che qualcuna assurga ad un valore maggiore, una impostazione che esula fortemente dall’umanismo.

4. *Whitehead.*

Cercheremo ora di considerare l’esperienza filosofica di A. N. Whitehead in maniera ravvicinata, interpretando il suo concetto di natura non solo in relazione con il concetto che di essa presenta Merleau-Ponty, (il quale, come abbiamo visto, si nutre dei risultati dell’inglese che lo precedette di qualche decennio in questa direzione di ricerca) ma con l’intenzione di seguire le tappe di questa filosofia della natura per mettere in luce delle costanti filosofiche e metodologiche che sovente, pur non appartenendovi, richiamano un certo iter fenomenologico anche di stampo husserliano.

⁵⁴ Dal punto di vista spaziale, invece, non mancano le similitudini con il concetto di “livello primordiale” in M. Merleau-Ponty, *fenomenologia della percezione*, op. cit., p.353.

⁵⁵M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit. p.181. Cfr. Whitehead A. N., *Nature and life*, op. cit. tr. It. p. 85: “*appartiene all’essenza dell’universo di trascorrere in un futuro...*”

In Whitehead come in Merleau-Ponty è presente un primato percettivo nei confronti della conoscenza e dell'esperienza della natura, abbiamo già accennato a come per questo concetto di natura sia il punto di arrivo di un cammino che prende le mosse proprio da una riflessione sulla percezione intesa come l'indice di una "certa generalità", in Whitehead invece la Natura costituisce un punto di partenza, ed il suo intento è quello di proporre un concetto che si svincoli dalla concezione scientifico-filosofica di stampo classico. Se la filosofia di Merleau-Ponty assume in certi casi un valore epistemologico, questo aspetto dipende dal naturale procedere dell'interpretazione fenomenologica, un valore che si aggiunge alla finalità descrittiva e che rimane speculare a questa finalità. In Whitehead insiste una finalità scientifica tesa ad una nuova fondazione filosofica del sapere, in questo egli è più vicino ai fini apodittici dell'Husserl di *Crisis*. Whitehead sente la necessità di riformulare il codice filosofico e scientifico non solo in base alle rimosse evidenze percettive ma ancor più per poter intendere le vere conseguenze delle nuove e sorprendenti formulazioni scientifiche come la quantistica e la teoria della relatività, egli è il matematico scienziato che vuole condurre il pensiero verso una nuova concezione dell'universo che veda il pensiero come un proprio ingrediente, per questo motivo finisce per l'essere una delle fonti privilegiate per l'approccio di Merleau-Ponty alla scienza. In comune i due autori hanno il cammino verso un *terzo ordine* che trova locus e paradigma nella Natura.

5. *Percezione e pensiero.*

"La natura non è altro che il dato stesso della sensazione."⁵⁶

The concept of nature, opera su cui maggiormente si focalizza l'attenzione di Merleau-Ponty e che costituisce all'interno di quelli che furono denominati 1920'books⁵⁷ uno dei primi paradigmi dell'impostazione whiteheadiana della filosofia della natura, costruisce il proprio pensiero sulla base di tre assiomi

⁵⁶ A.N.Whitehead, *The concept of nature*, op. cit., p. 165.

⁵⁷ Cfr. Lowe, *Understanding Whitehead*, Baltimora, 1962. Cfr. P.A. Rovatti, *La dialettica del processo*, Il Saggiatore, Milano, 1969.

fondamentali che pongono uno iato tra l'evidenza della percezione e l'astrazione del pensiero:

- 1) L'evento singolo esiste solo in quanto parte del tutto.
- 2) Affermazione della compresenza di spazio e tempo necessaria alla stessa sussistenza di questi concetti.
- 3) Affermazione della fondamentale dipendenza dei fattori di spazio e tempo dal concreto divenire degli eventi di natura.

L'isolamento di un ente nel pensiero, quando lo pensiamo come un <esso>, non corrisponde a nulla di sede in natura che sia del pari isolato.⁵⁸

L'estraneità della natura al pensiero è un concetto che viene alla luce già nelle primissime pagine del *Concetto di natura*, si tratta in realtà di una critica alla pretesa oggettivante del pensiero scientifico: Whitehead non nega la relazione tra la natura ed il pensiero ma nega che essa possa risolversi nel dominio di quest'ultimo, da ciò deriva una particolare attenzione per il fatto percettivo. Alla domanda "che cos'è la natura?" Whitehead risponde in questa maniera:

La natura è ciò che noi osserviamo nella percezione per mezzo dei sensi.⁵⁹

(...) in questa percezione sensoriale siamo consci di qualcosa che non è pensiero e che riesce estraneo al pensiero⁶⁰

Ed ancora:

la sensazione è quel fattore della percezione che non è pensiero⁶¹

Whitehead considera il concetto di "ente" come un fatto del pensiero ed in quanto tale una astrazione, il che è perfettamente in linea con il primo assioma che abbiamo preso in considerazione, nel senso che "ente" è una astrazione proprio in quanto elemento considerato come unico e separato dal resto. La critica verso la

⁵⁸ *Ibid.*, p.128.

⁵⁹ *Ibid.*, p.5.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

filosofia e le scienze classiche consiste nel fatto che esse considerano questa “astrazione” come il sostrato (metafisico) di tutti gli attributi intelligibili, un sostrato situato nello spazio e nel tempo.

6. *Il concetto di ente.*

Per meglio delucidare la posizione dell’ente all’interno del pensiero, Whitehead opera un passaggio dal forte valore filosofico, ovvero egli considera il valore dell’ente all’interno del *discorso*, quasi come se il *discorso* rappresentasse il lato più investigabile del pensiero, quel luogo dell’astrazione dove meglio si evidenzia il primato percettivo. E’ a tal proposito emblematico il fatto che nell’introdurre la distinzione fra espressioni descrittive e dimostrative Whitehead parli di gesti:

Una espressione dimostrativa è un gesto, un’indicazione, non è di per se un fattore della proposizione, tale fattore è costituito dall’ente che essa indica⁶²

Tuttavia l’elemento di riferimento della espressione dimostrativa non emerge mai all’interno del discorso nella sua nuda essenza, l’immediatezza della sensazione è inaccessibile al pensiero, essa accede al pensiero come ente- astrazione perdendo la concretezza del vissuto.

Il pensiero è comunicabile, non la sensazione.

Ci sono dunque tre componenti della nostra conoscenza della natura, cioè il fatto i fattori e gli enti. Il fatto è il termine indifferenziato della sensazione; i fattori sono i termini della sensazione, differenziati come elementi dal fatto; gli enti sono i fattori nella loro funzione di termini del pensiero⁶³

⁶²Ibid., p. 8.

⁶³ Ibid.,p.13.

La triade fatto-fattore-ente presenta degli spunti fenomenologici non indifferenti: la relazione che lega questi tre elementi viene presentata da Whitehead in maniera simile a quel processo che Merleau-Ponty definisce con il termine “sfuggimento”; in verità questa relazione richiama una distinzione merleau-pontiana ancora più importante, quella tra lo *sfuggimento* e la *prima trasgressione intenzionale*. Merleau-Ponty intende la trasgressione come una deviazione prima con la quale tutto ha origine, si tratta del primo istante in cui si travalica l’indistinto (che per Whitehead è il *fatto* come termine indifferenziato della sensazione), una deviazione inesorabilmente retroattiva e traditrice.

Lo sfuggimento pone le sue fioriture di senso quando già la trasgressione prima è avvenuta, in esso la concrescenza dell’antico patto è più fluida, la trasgressione sembra invece negare in qualche maniera la propria origine, la oblia, la ricostituisce.

L’enigma della identificazione (scoperta d’altri come me, *einfühlung*) si muove in un ambito estesiologico che si risolve come fatto percettivo⁶⁴, lo sfuggimento è eco di questo evento, la trasgressione è la prima crepa in cui fiorisce il senso più crudo.

La percezione si muove nell’ambito di un ambiente originario, preriflessivo, essa nasce da una intenzionalità fungente che è di questo ambiente, una intenzionalità corporea che è emblema dell’unione atavica del tutto e che misteriosamente afferma il legame creando i distinti, il senso, la coscienza.

La totalità degli oggetti che possono essere presenti originariamente, e che costituiscono per tutti i soggetti comunicanti una sfera di presenza originaria comune, è la natura nel senso primo e originario⁶⁵

Questo senso originario di cui parla Merleau è nei confronti del soggetto in un rapporto di fondante-fondato; il soggetto è tale innanzitutto come percipiente (a tal proposito sarà interessante trovare il distinguo ed il legame tra l’animalia e l’individuo umano), esso percepisce in virtù di una generalità, la stessa generalità che permette quella sintesi di concrezione massima che fonda il corpo come perfetta intesa delle parti in un alveo unitario. Questa generalità (che si delinea come intenzionalità atavica) permette una nuova intesa tra ciò che già era

⁶⁴ Per Merleau infatti l’altro si presenta immediatamente ai nostri occhi come tale: noi percepiamo l’alterità.

⁶⁵ Ibidem.

coappartenente, attraverso una prima trasgressione che pone una distanza – legame che fonda percezione e i susseguenti sfuggimenti di senso che portano alla coscienza tetica la quale fonda riabbracciando la natura da cui è sottesa.

Il rivolgersi percettivo della coscienza verso il mondo risulta in ultima analisi essere l'aprirsi di una "sintesi" verso campi di raggio maggiore che stanno a questa sintesi (la coscienza) come qualcosa di originario. Per usare un vocabolario fenomenologico il passaggio di Whitehead tra il fatto ed il fattore corrisponde, dal punto di vista ontologico, a quel fenomeno che Merleau-Ponty definisce *prima trasgressione intenzionale*, la costituzione dell'ente può invece essere definita fenomenologicamente già uno sfuggimento⁶⁶.

Un ente naturale è semplicemente un fattore del fatto, considerato per se stesso. La sua indipendenza dal complesso del fatto è una mera astrazione⁶⁷

(...) Esiste "una traduzione della sensazione in conoscenza discorsiva"⁶⁸

Infine il concetto di "espressione dimostrativa" ci riporta all'Husserl delle *ricerche logiche*⁶⁹ ed alle sue riflessioni sulle *espressioni occasionali*, che segnano l'intersezione tra il discorso ed il fatto percettivo; per Whitehead percezione e pensiero si implicano esclusivamente in quel processo astrattivo che sfocia nell'ente.

La definizione del concetto di ente come elemento astrattivo fa sì che Whitehead neghi a questo elemento la dignità di essere *sostrato*, si tratta di una critica al concetto aristotelico di sostanza:

L'accettazione dogmatica della logica aristotelica ha portato agli estremi la tendenza a postulare un sostrato per tutto ciò che si rivela nella sensazione, cioè di ricercare al di là di quanto percepiamo la sostanza nel senso di cosa concreta⁷⁰

⁶⁶ Il concetto di *prima trasgressione intenzionale* è espresso in maniera nitida in Segni, e precisamente nel saggio intitolato, *Il linguaggio e le voci del silenzio*, cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni*, tr. It. (a cura di) G. Alfieri A. Bonomi, *Net* (periodico settimanale Mondadori), Milano, 2003 cap. IV, p.217.

⁶⁷ A.N. Whitehead, *the concept of Nature*, op.cit., p.16.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Husserl, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano, 2005.

⁷⁰ A.N. Whitehead, *The concept of Nature*, op.cit., p.18.

La critica al concetto di ente-sostanza porta alla critica sia di uno spazio inglobante che alla teoria di un tempo assoluto.

La singolarità di ogni ente è legata al discorso dell'estensione e dei suoi scarti temporali all'interno di uno spazio unico e di un tempo unico.

E' così che si fa avanti un concetto chiave della filosofia della natura del pensatore inglese, i termini di riferimento della nostra percezione non sono gli enti ma gli *eventi*.

.

7. Il concetto di evento.

Posta una distanza fra percezione e riflessione Whitehead è del tutto intenzionato a percorrere un cammino verso il preriflessivo come l'unico suolo di conoscenza che si offra ad una indagine scientifica. La scienza della natura deve essere fondata sulla filosofia delle cose percepite, essa non deve mai eludere questo campo verso una metafisica della realtà "la cui indagine implica percipiente e percepito ad un tempo"⁷¹:

L'interpretazione moderna della natura non è semplicemente, come dovrebbe, un'interpretazione di quanto lo spirito conosce della natura; ma viene complicata da un'interpretazione dell'azione della natura sullo spirito.⁷²

Anche Whitehead, come già Husserl ed i fenomenologi a seguire, opera una virata verso quel mondo della vita a cui si giunge attraverso una epoché dalle scienze positive, l'immediatezza percettiva viene posta al centro dell'indagine, assunta nella sua interezza come un nodo di compresenze e gravida di sviluppi inattesi, in questa maniera la filosofia naturale trova il proprio oggetto nella compresenza di questi vari elementi, intendendo la compresenza stessa come Natura.

⁷¹ Ibid. p.26.

⁷² Ibid. p.26.

Nell'avanzare questa esigenza intendo adottare, di fronte alla conoscenza percettiva, quell'atteggiamento immediato e istintivo che viene abbandonato soltanto in seguito all'influsso della teoria.⁷³

La filosofia e la scienza di Whitehead riducono il proprio punto di vista gnoseologico a questo privilegio dell'evidenza percettiva, e così come questo punto di partenza anche gli sviluppi teorici si trovano in accordo con i punti fermi fenomenologici, si evidenzia infatti la ricerca del superamento dello iato tra io e mondo, tema che attraversa la teoria husserliana per giungere agli ultimi esempi della fenomenologia francese. L'abbandono della evidenza percettiva porta per Whitehead all'antinomia della *duplice natura*, quella apparente e quella causale; queste due nature sono il frutto di una doppia attenzione verso il mondo delle cose percepite e verso il soggetto percipiente, la conoscenza percettiva è un punto fermo che esclude lo iato io-mondo per disvelarsi in una via che lo stesso Whitehead non esita a definire descrittiva:

non ci può essere spiegazione alcuna del perché della conoscenza;
possiamo solo descrivere cosa è⁷⁴

Whitehead intende indagare questo concetto di duplice natura considerandola in relazione con la teoria classica di uno spazio e di un tempo assoluti:

(...) supponiamo di accettare uno spazio e un tempo assoluti. Che importanza ha questa assunzione per il concetto di una natura duplicata in natura causale e natura apparente?⁷⁵

La teoria classica dello spazio e del tempo dona una coerenza astrattiva alla duplice natura che si offre agli occhi della scienza, infatti essa riconduce tutti i termini ad un unico sistema di riferimento:

Avranno in comune due sistemi di rapporti, perché si può supporre che ambedue le nature occupino lo stesso spazio e lo stesso tempo.⁷⁶

⁷³ Ibid., p.28.

⁷⁴ Ibid., p.28.

⁷⁵ Ibid., p.35.

Il concetto di evento permetterà a Whitehead di superare la dicotomia insita nella riflessione scientifica della natura soprattutto sulla scorta della critica ad una teoria del tempo e dello spazio che astrae dagli eventi rendendosi indipendente da essi.

Anzitutto ci troviamo dinanzi ad un fatto generale: qualcosa diviene, (...) questo fatto generale presenta subito alla nostra attenzione due fattori, che chiamerò <l'osservato> e <l'osservabile>.(...) L'osservabile è tutta la natura quale è attualmente determinata ed osservata in quella sensazione⁷⁷

Dalla relazione che intercorre tra questi due elementi Whitehead trae il concetto di posizione che a sua volta mette in relazione con il concetto di significazione.

Il concetto di posto indica la presenza nella coscienza sensibile di enti di natura noti semplicemente per le loro relazioni spaziali con altri enti determinati⁷⁸

Questa relazione non è altro per Whitehead che il frutto dello spostamento guidato dell'attenzione fra *l'osservato* e *l'osservabile*, l'oggetto si staglia su di uno sfondo di relazioni che lo riguardano e che non cessano mai di esservi compresenti. Ogni elemento è individuato in riferimento all'alterità, alle costellazioni di molteplice in cui è immerso. E' questa una relazione che per Whitehead è alla base della significazione.

Così significare vuol dire porre in relazione, ma è una relazione con l'accento su uno solo dei suoi termini⁷⁹⁸⁰

Questa relazione che si evince dalla percezione implica un movimento, o meglio nega la stasi, in virtù di ciò l'attenzione filosofica si sposta dal concetto di ente a

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibid., p.48.

⁷⁸ ibidem.

⁷⁹ Ibid., p.49.

⁸⁰ Per quanto riguarda la relazione fra la percezione e la significazione, questo argomento sarà affrontato più avanti quando avremo modo di operare un raffronto più completo tra la natura di Whitehead e quella di Merleau-Ponty.

quello di evento, un concetto spaziotemporale che ha in sé il senso dell'estensione.

(...) quanto osserviamo è il carattere specifico di uno spazio durante un periodo di tempo. Questo è ciò che io dico un evento.⁸¹

Ogni evento si trova in riferimento ad una struttura di eventi a cui appartengono anche gli eventi che puntualizzano l'immediatezza degli eventi osservati, questa catena di relazioni costituisce per Whitehead "la natura presente nell'osservazione", il fatto generale, come compresenza simultanea dell'osservato e l'osservabile è il dato sensoriale ontogeneticamente naturale.

Ciò che viene immediatamente ripudiata è la possibilità di un approccio idealistico verso questa situazione, la simultaneità di queste relazioni non è concetto che viene calato sulla natura, ma un fatto vissuto, ancora più che evinto.

Questo *osservabile* è per Whitehead sinonimo di un concetto fondamentale che introduce la riflessione sulla spaziotemporalità: la durata.

La durata non è "una mera estensione astratta di tempo"⁸²:

Una durata è una porzione concreta di natura limitata dalla simultaneità che a sua volta è un fattore essenziale presente nella sensazione⁸³

Questo "fattore essenziale" è l'unica base possibile per qualunque indagine nei riguardi della natura: questa affermazione è un ulteriore elemento che ci permette di considerare il pensiero di Whitehead come speculare alla tradizione fenomenologica, la priorità del fenomeno non ammette *Μετα* né fondazioni ulteriori, se in Husserl questa premessa porta alla ricerca del valore apodittico, in Merleau-Ponty essa conduce ad una parzialità del sapere e ad una consapevolezza della corporeità del soggetto, come vedremo anche l'analisi di Whitehead si tradurrà in una epistemologia del limite.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibid., p.51.

⁸³ Ibidem.

8. Spazio – tempo- estensione

La qualità del divenire della durata è un'espressione particolare in natura di una qualità valida oltre la natura⁸⁴

Il dato dell'estensione e del divenire è qualcosa di comune sia alla durata che alla sua rispettiva sensazione, Whitehead pone l'accento sulla identità ontogenetica tra la natura e la sensazione, la qualità del divenire è qui intesa come la possibilità dei legami e delle relazioni, essa mette in luce una certa generalità, comune sia al dato che alla sensazione, un "tessuto comune" che sarà il concetto fondamentale di Merleau-Ponty nella sua lettura del visibile e dell'invisibile.

Nel momento in cui Whitehead scorge nella natura un divenire che è simultaneità, lo fa attingendo alla sensazione, una simultaneità che è anche sensoriale e che porta i singoli sensi a fondersi nella visione dell'evento. L'aderenza a se stesso di ogni senso, intesa come aderenza al proprio rapporto con il mondo, è definita da Merleau-Ponty *intellezione*⁸⁵, è questa proprietà a permettere la distinguibilità dei sensi, il motivo, insomma, che permette all'esperienza d'avere una serie particolare di approcci sensibili nei confronti del mondo (tattile visivo etc.) nonostante la globalità del fenomeno che come unicum si staglia davanti a noi. Ma è proprio l'unicità del fenomeno, come intelaiatura dei sensi che sta a monte, ad essere ancora una volta il Grund di qualsiasi distinguo o focalizzazione. L'unicità del senso, la sua *intellezione* a circuito chiuso è esperita come tale, essa non è un concetto puro fondante ma già lo *sfuggimento* d'un tutto più complesso che si radica nella percezione irriflessa del pre-personale.

Il punto è che esiste l'esperienza dell'*intellezione* del singolo senso, ad esempio la vista, ma non esiste l'esperienza "pura" di questa *intellezione*, i vari modi del sentire si danno sempre tutti assieme in una *Generalità* che li connota come distinti, dando l'esperienza di questa distinzione senza l'esperienza della purezza dei singoli. L'*intellezione* è dunque un argomento che si fonda nella corporeità e per questo è in grado di far vacillare il concetto puro di spazio oggettivo. In base ad essa la domanda sull'esistenza di uno spazio oggettivo si sposta sul *come* di

⁸⁴ Ibid., p.52.

⁸⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit.

una *Generalità* che racchiuda in essa, in interconnessione, una serie di distinte spazialità dei diversi sensi.

la simultaneità è la proprietà di un gruppo di elementi naturali che per qualche aspetto sono componenti di una durata⁸⁶

da ciò Whitehead inferisce che:

“una durata contiene in se stessa il divenire della natura”⁸⁷, si afferma dunque una identità ontogenetica tra natura e durata e tra durata e sensazione. Il divenire della natura è in questa maniera la radice sia dell'estensione temporale che di quella spaziale.

in altre parole una durata possiede un certo spessore temporale.(...) La simultaneità è un dato ultimo della natura, un dato immediato della coscienza sensoriale⁸⁸.

La temporalità della durata è fatta di continue sovrapposizioni, un sovrapporsi che è merleau-pontianamente concrescenza, per questo motivo il concetto che racchiude maggiormente il senso della natura è quello di estensione, in cui è insito sia il senso del tempo che quello dello spazio; è dell'estensione il senso del sovrapporsi, dell'avvolgere ed essere avvolti. Si tratta di una estensione intesa come compresenza, il motivo per cui ogni durata è parte di altre durate.

Whitehead comprende la perplessità della scienza classica di fronte al concetto di *famiglia di durate*, esso vuole esprimere la coesistenza di durate che si sovrappongono e contengono vicendevolmente. In realtà si tratta di un concetto il cui significato non ha confini, viste le infinite intelaiature tra le durate espresse da una sola famiglia. Il metodo dell'astrazione scientifica cerca di scomporre la realtà percettiva isolando una porzione di natura sempre inferiore: la natura spaziotemporale ridotta ad attimo è situata ad un grado zero di estensione, senza tempo.

⁸⁶Ibid., p.53.

⁸⁷Ibidem.

⁸⁸Ibid., p.54.

“E’ evidente che un insieme astrattivo nel suo svolgersi converge verso l’ideale di una natura senza estensione temporale, verso l’ideale di comprendere tutta la natura in un istante. Ma questo ideale è in effetti l’ideale di un non-ente”⁸⁹

Whitehead denomina questo procedimento della scienza legge di convergenza verso il semplice per diminuzione di estensione, ad esso egli contrappone il proprio *metodo dell’astrazione estensiva*, ovvero la ricerca sistematica della semplicità nelle relazioni tra gli eventi tendendo a mantenere il legame con l’origine esperienziale, cercando quindi di sfuggire all’errore classico della sostanzializzazione dell’ente.

9- *Percezione e Natura*

La sensazione pone le durate come fattori della natura⁹⁰.

Prima di affrontare il punto di vista critico di Whitehead nei confronti di questo metodo scientifico occorrerà soffermarsi ancora un attimo sulla relazione fra natura e sensazione così come è stata espressa sinora dal filosofo inglese ed in relazione con alcuni concetti della fenomenologia di Merleau-Ponty. In particolare suscita un forte interesse la relazione tra i concetti di *fatto* e di *fattore* in Whitehead ed il concetto di *prima trasgressione intenzionale* presente in Merleau-Ponty., il terzo elemento della triade di Whitehead, ovvero *l’ente*, assume un notevole spessore teoretico e fenomenologico alla luce del concetto merleauontiano di *sfuggimento*.

Il passaggio della durata da *fatto* di natura a *fattore* di natura non sta a significare la genesi della percezione o della sensazione, ma segnala la *cogredienza* di questi termini con la natura, si tratta esattamente del punto che vuole focalizzare Merleau-Ponty con il concetto di *prima trasgressione intenzionale*. C’è un punto de “*Il Visibile e l’Invisibile*” in cui si mette davvero a fuoco, per quanto implicitamente, la differenza che intercorre tra ciò che abbiamo definito “prima trasgressione intenzionale” ed il concetto di “sfuggimento”. Merleau-Ponty

⁸⁹ Ibid., p.158.

⁹⁰ Ibid., p.56.

identifica il primo termine con la “nascita”, la “venuta al mondo”, non relegando questa esistenza in una soggettività chiusa (come accadeva per la molteplicità ortoide di Husserl), ma mettendo la “vita” sullo stesso piano della percezione ed affidando entrambe al “campo di una situazione”; la percezione avviene in un corpo che è già “campo”, luogo di una crepa in una generalità comune, il corpo è una distanza in cui avviene una concordanza, lo sfondo di questo rapporto è un antico indistinto che fonda ed è fondato (come sfondo) dalla nuova concordanza della percezione che è in questa maniera “prima trasgressione intenzionale”. Questo ruolo della percezione si evince nel momento in cui Merleau-Ponty vuole descrivere lo *sfuggimento* che porta al pensiero:

(...) ci sono due circoli, o due vortici, o due sfere, concentrici quando io vivo ingenuamente, e, non appena mi interrogo, debolmente decentrati l'uno rispetto all'altro...⁹¹

Consideriamo come si esprime Whitehead nei confronti dell'atto sensoriale in cui la *natura-fatto* diviene *fattore*:

L'atto sensoriale esegue un taglio nel divenire della natura⁹²

è sulla scorta di questo taglio che la scienza può permettersi di isolare, ridurre, analizzare; si tratta esattamente dello stesso rapporto che intercorre tra la *prima trasgressione intenzionale* e lo *sfuggimento*. L'astrazione scientifica è uno *sfuggimento* da un campo percettivo che è già campo nel divenire della natura e che con essa condivide la propria simultaneità.

La prima critica che Merleau-Ponty porta al concetto di “sensazione pura” della scienza obiettiva, verte sulla pretesa “unicità” della sensazione, ovvero sulla considerazione di essa come un unicum definito e distinto; sulla base dell'esperienza percettiva è impossibile la percezione di un punto senza che questi si dia come “una figura su uno sfondo”.

Di fronte alla obiettivazione scientifica Merleau-Ponty oppone che le “percezioni di fatto” vertono sempre su *relazioni*⁹³: il “campo” di cui fa parte il punto in

⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l'Invisibile*, ed it. (a cura di) M. Carbone, Bompiani, Milano, 1999, p.155.

⁹² A. N. Whitehead, *Il concetto di natura*, op. cit., p.63.

questione (la sensazione) non può essere compreso in una nozione assoluta. La scienza, spurgando l'esperienza dai suoi inneschi particolari, isola il campo, elimina la relazione, presenta un dato assoluto di cui non esiste esperienza di fatto. Perché si esprima questa "esperienza di fatto" occorre dunque una rinuncia al concetto di sensazione come "impressione pura": perché esista una testimonianza dell'esistenza di una sensazione non occorre affidarsi ad una nozione che l'assolutizzi.

per sapere cos'è sentire non è forse sufficiente aver visto un uomo o udito un *la*"⁹⁴

La necessità che questo cambio di punto di vista introduce è quella di aprirsi ad un altro tipo di intellegibilità, qualcosa di simile, ma più radicale, allo scarto che in ambito scientifico è avvenuto, sottolinea Merleau-Ponty, fra la visione dell'organismo umano della scienza classica e le variabili che in essa introduce la "gestaltheorie"⁹⁵, come il "senso" biologico della situazione"(una variabile non fisica, non radicata nel soggetto).

Le variabili gestaltiche innescano il soggetto in una serie di implicazioni con il mondo circostante, mettono in crisi i parametri scientifici, rendono ambigui uomini e cose:

(..) la scienza (...) introduce sensazioni che sono cose laddove l'esperienza mostra che vi sono già insiemi significativi, e assoggetta l'universo fenomenico a categorie riferibili unicamente all'universo della scienza.⁹⁶

⁹³M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e L'invisibile*, op. cit, p.155: " Non è necessario dimostrare, data la concordanza dei punti di vista in proposito, che tale nozione (la sensazione pura) non corrisponde a nulla di cui abbiamo l'esperienza e che le percezioni di fatto più semplici che conosciamo, per esempio in animali come la scimmia o la gallina, vertono su relazioni e non su termini assoluti."

⁹⁴ Ibid., p.36.

⁹⁵ Esiste una pubblicazione italiana a cura di Andrea Bonomi che riassume in maniera molto precisa il rapporto di Merleau-Ponty con la psicologia della Gestalt, dalla prima opera merleaupontiana, *La prosa del mondo* (testo in cui volutamente non ci siamo addentrati) fino alle ultime riflessioni gestaltiche che si trovano ne *il visibile e l'invisibile*. La critica pontyana nei confronti della Gestalt così viene riassunta da Bonomi: " Va però detto che la Gestalttheorie compromette la sua stessa impostazione critica quando tenta di prolungarsi in filosofia della Gestalt. Con ciò si riaffacciano nella psicologia i pregiudizi della teoria classica, giacchè, per approdare a un sistema esplicativo che abbracci l'intero mondo dei fenomeni, la Gestalttheorie rinnova il tentativo di fisicalizzazione della psicologia. Essa suddivide il campo in tre ordini (fisico, vitale, spirituale) che la nozione di Gestalt avrebbe appunto il compito di unificare. Materia vita e spirito non sarebbero altro che aspetti diversi e differentemente integrati di una medesima strutturazione: la Gestalt diventa così il principio esplicativo della realtà, ma, si badi bene, solo in quanto ha il suo modello nella Gestalt fisica. (...) viene così reintrodotta il realismo che la psicologia classica presuppone in sede di teoria della conoscenza." In A. Bonomi, *Esistenza e struttura – saggio su Merleau-Ponty*, Il saggiautore, Milano, 1967, Cap. I, § 3, p.29. Cfr. la nota numero 98 del terzo capitolo di questa ricerca.

⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit. p.43.

Con le dovute distanze possiamo dire che la critica di Merleau-Ponty alla scienza classica sia in linea con quella di Whitehead che ora prenderemo in esame.

C'è il tempo in quanto accade qualcosa, e indipendentemente da quanto accade non c'è nulla⁹⁷

10. *Il metodo dell'astrazione estensiva*

Nella natura noi percepiamo un fattore unico, e questo fattore consiste nel fatto che qualcosa avviene qui e ora. (...) siamo trascinati dal linguaggio, dall'insegnamento formale e dall'abitudine ad esprimere i nostri pensieri in termini di analisi materialistica, in tal modo che con l'intelletto siamo portati a ignorare la reale unità del fattore oggettivamente esibito dalla sensazione⁹⁸

Il divenire concreto della natura che trova l'altra metà del proprio volto nella percezione viene tradotto e riprodotto scientificamente come una serie temporale di istanti, cosicché il divenire della natura scaturisce dalla relazione estrinseca degli enti e non come l'espressione dell'essenza dei termini della serie: ogni elemento della serie presenta uno stato istantaneo della natura.

Evidentemente il tempo seriale è il risultato di un processo intellettuale di astrazione.⁹⁹

Il fattore unitario che viene schivato dalla consuetudine del pensiero è definito da Whitehead *evento*, come il *campo* di una "relazione bitermine"¹⁰⁰, se l'evento è campo, l'oggetto sarà un elemento di tipo differente dall'evento:

Nel caso della grande piramide, l'oggetto è l'ente unitario percepito, che in quanto percepito permane identico a se stesso attraverso i

⁹⁷ A. N. Whitehead, *Il concetto di Natura*, p.62.

⁹⁸ Ibid., p.70.

⁹⁹ Ibid., p.61.

¹⁰⁰ Ibid., p.70.

tempi; mentre tutto il turbinio delle molecole e l'oscillare del campo magnetico sono ingredienti dell'evento¹⁰¹

L'evento è il campo che possiede un rapporto di ingredienza con l'oggetto, l'evento si pone come quell'alveo di generalità in cui si iscrive il senso della percezione e la crescente catena di significati e sfuggimenti che portano fino all'astratto ed al rarefatto.

Prima Whitehead afferma "dovunque ed ogni volta succede qualcosa c'è un evento", poi quasi correggendosi aggiunge: "anzi già <ovunque ed ogni qual volta> presuppongono un evento (...)"¹⁰².

L'evento non solo si presenta in quanto durata come un unicum all'interno della sensazione, ciò che come *osservabile* possiede un rapporto di ingredienza con *l'osservato*, ma l'evento stesso è poi in un rapporto di ingredienza con una simultaneità più generale ed al tempo stesso unica, ovvero nella sensazione esiste la eco della relazione di ingredienza in cui interviene la percezione "eseguendo un taglio". Viene così posta una sorta di identità ontogenetica tra la sensazione e la natura, non è dunque un caso che Merleau-Ponty avesse trovato in Whitehead una fonte con la quale arricchire di angolature il proprio concetto di natura.

Quanto Whitehead cerca è un elemento che non sia una parte, ma che sia già un Tutto. Di qui l'idea di un "etere degli eventi", che sarebbe la sostanza ultima della materia.¹⁰³

Questo commento di Merleau-Ponty è riferito a questa affermazione di Whitehead:

(...) il concetto importante è quello dei processi oscillatori dei campi di forze. E' questo il concetto di un etere degli eventi che dovrebbe sostituire quello di un etere materiale¹⁰⁴

A portare verso questo concetto è proprio il discorso delle famiglie di durate. Abbiamo già accennato al fatto che l'analisi di questo concetto porti all'infinito, al

¹⁰¹ Ibid., p.72.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit., p. 172, Cfr. Whitehead A. N., *The Concept of Nature*, in *Nature and life*, Chicago university press, Chicago, 1934, tr. It. *Natura e vita*, (a cura di) M. Crespi, Bocca, Milano, 1951, p.73.

¹⁰⁴ Ibid., p.73.

punto tale che divenga vaga la stessa distinzione tra il plurale e il singolare; la relazione infinita fra le durate porta ad una sola grande famiglia che non è né oggetto di scienza né entità metafisica, ma l'indice di una generalità, un alveo che è "tutto che non si risolve nella somma delle sue parti". Il concetto di serie temporali trova il suo fondamento proprio nel fatto che "le relazioni fra due eventi formano una complicazione quasi inestricabile"¹⁰⁵.

Tanto il senso comune quanto la scienza si basano su di una legge di convergenza verso il semplice per diminuzione di estensione, il *metodo dell'astrazione estensiva* vuole mettere in luce in maniera critica il metodo classico di astrazione tacita che dona validità originaria al risultato, ed a sua volta intende proporre un criterio astrattivo che mantenga scientificità accanto alla consapevolezza della relazionalità del fatto bruto.

Proprio come unicum l'evento è una durata irripetibile che significa ed è solo se stessa, ma l'evento possiede un carattere intrinseco legato al senso della *situazione* (la relazione di un oggetto con un tale evento), cosicché possiamo intendere l'evento come un campo in cui gravitano enti naturali. E' questo "essere campo" a permettere una quantificazione scientifica che tracci le relazioni tra le proprietà intrinseche di un evento o tra eventi differenti.

L'evento che costituisce la vita della natura in quel treno durante quel minuto, è di complessità enorme e delude il nostro sforzo (...) se consideriamo un solo secondo di quel minuto...¹⁰⁶

La quantificazione del carattere intrinseco di un evento passa per la quantificazione del carattere estrinseco di relazione di questo evento con altri eventi e con la natura tutta. Dalla quantificazione di ciò che è estrinseco, attraverso l'assunzione di un tempo e di uno spazio assoluti, si perviene secondo il comune procedimento scientifico a delle costanti che definiscono l'evento nel proprio grado zero di estensione.

Whitehead sottolinea come queste costanti costituiscano solo l'illusione di una oggettività, esse dipendono solo dal restringimento del campo, ma si fondano comunque su di un fatto di natura, ovvero sulle relazioni fra le durate. Una volta oggettivata la durata non è più evento, ma *momento*. Per momento intendiamo

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibid., p.78.

tutta la Natura in un dato istante. Il concetto di momento si fonda sul concetto di *insieme astrattivo*, che è sì una categoria formale, come afferma lo stesso Whitehead, ma eloquente di quella situazione effettiva di relazionalità in cui è immerso il soggetto esperiente.

Ogni *momento* appartiene ad una precisa cronologia e possiede una propria oggettività, al concetto di famiglia di durate si affianca il concetto di serie temporale:

I momenti di una sola famiglia formano una serie temporale¹⁰⁷

Il concetto di momento non nasconde l'intreccio spaziotemporale che caratterizza l'evento e le sue ingredienti, si tratta di una astrazione per diminuzione che ha molto in comune con il metodo scientifico ma che non incorre nella biforcazione della natura e nel dualismo tra uno spazio ed un tempo assoluti.

ed è appunto questo carattere di minimo assoluto che vogliono ottenere ed esprimere per mezzo dei caratteri estrinseci degli insiemi astrattivi che determinano un punto¹⁰⁸

Il punto rappresenta l'ideale di un evento senza estensione.

I limiti ideali degli eventi così considerati sono detti da Whitehead *eventi puntiformi*, egli evidenzia il fatto che un evento puntiforme per il suo valore astrattivo e di approssimazione al non-ente non può essere oggetto di sensazione ed afferma solcando per l'ennesima volta un caposaldo fenomenologico:

d'altro lato, un evento puntiforme è definito in quanto presenta il carattere di costituire il procedimento di approssimazione che si serve degli enti dati nella sensazione¹⁰⁹

(...)

un evento puntiforme ha posizione in quanto è associato a un punctum, ed inversamente il punctum acquista il suo carattere derivato

¹⁰⁷ Ibid., p.79.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibid., p.85.

di procedimento di approssimazione dalla sua associazione con l'evento puntiforme¹¹⁰

I puncta come elementi astrattivi sono l'intersezione di più sistemi temporali, si connota così uno spazio atemporale che si muove all'interno di un sistema temporale. L'identificazione di un punto deriva però dall'astrazione che dipende dalla relazione di più eventi spaziotemporali, dunque questa scissione dello spazio e del tempo viene inficiata dallo stesso procedimento che la esprime.

Si consideri a questo proposito il commento di A. Bonfantini:

L'utilità euristica del <punto> e delle nozioni derivate si converte però in elemento di confusione e in freno dello stesso sviluppo scientifico, quando queste "costruzioni" non sono più intese come tali, ma come realtà effettive. La durata e l'estensione sono dati nell'esperienza, gli istanti e i punti sono risultati di un processo ideale, in parte <istintivo> in parte storicamente variamente condizionato, il cui senso e il cui valore preciso Whitehead illustra col suo "metodo di astrazione estensiva."¹¹¹

Ecco alcune espressioni di Whitehead a tal proposito:

La dipendenza del carattere dello spazio dal carattere del tempo costituisce una spiegazione nel senso in cui la scienza dà spiegazioni. L'intelletto sistematico ha in orrore i nudi fatti¹¹²

Ed ancora:

se lo spazio della fisica ha da essere concettuale io mi chiedo di quale ente in natura esso sia il concetto¹¹³

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ M. A. Bonfantini, *Introduzione a Whitehead*, Laterza, Bari 1972.

¹¹² Ibid., p.89.

¹¹³ Ibid., p.88.

Si consideri in proposito di questa riflessione questa affermazione di Maurice Merleau-Ponty tratta dalla *Fenomenologia della percezione*:

Il movimento astratto scava una zona di riflessione e di soggettività all'interno del mondo pieno nel quale si svolgeva il movimento concreto, sovrappone allo spazio fisico uno spazio virtuale o umano.¹¹⁴

11. *Moto e Cogredienza*

La scienza concepisce uno spazio atemporale associato ad un sistema temporale, ed è per questo motivo, direbbe Merleau-Ponty, che essa separa il mobile dal movimento. La teoria dello spazio e del tempo assoluti mostra il maggior senso di inadeguatezza, in Whitehead come in Merleau-Ponty, nei confronti del concetto di moto. Analizzeremo l'approccio di Whitehead dopo una breve digressione sul fenomeno del movimento in Merleau-Ponty.

(...) il movimento non presuppone necessariamente un mobile, cioè un oggetto definito da un insieme di qualità determinate, ma è sufficiente che racchiuda <un qualcosa che si muove>, tutt'al più <un qualcosa di colorato> o <di luminoso> senza colore o luci effettivi. Il logico esclude questa terza ipotesi: è necessario che i raggi del cerchio siano uguali o diseguali, che il movimento abbia o non abbia un mobile¹¹⁵

Per Merleau-Ponty il "mobile" è il frutto di un pensiero tetico che individua delle proprietà, ma non sono queste proprietà a far sì che un fenomeno sia percepibile, un fenomeno è percepibile in virtù di uno *stile*, le distinzioni avvengono ai nostri occhi immediatamente come "stile".

Viene qui negata l'esistenza di un principio associativo che fondi l'individuazione di un fenomeno, Merleau-Ponty sottolinea come il greco preeuclideo distinguesse

¹¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, op. cit., p.166.

¹¹⁵ Ibid., p.362.

il cerchio in base alla sua fisionomia, essa permetteva di isolarlo dalle altre forme; ma cos'è questa fisionomia se non uno *stile*?

Se non la potenza d'esser "risposta" ad una certa domanda che è innanzitutto "*attesa*", come corporeità mobile, che è sempre in presa sul mondo e che modula i suoi gesti sullo stile di un mondo che gli è compatibile perché concrecente.

Lo "stile" fa del "comportamento", come luogo di intersezione e reciproca fondazione di percipiente e percepito, l'unica fonte della nascita del significato.

La necessità dell'uguaglianza dei raggi del cerchio, è nettamente inferiore alla necessità del logico o del fisiologo, di dover attingere ad un mondo della vita fatto di percezioni non così "pure" da evidenziare immediatamente le proprie coordinate, ma rivelatrici di "temi", tonalità, comportamenti, "stili" che aprono il "campo" ad una conoscenza tetica ed alla riflessione.

L'uccello che vola in cielo: "una potenza grigiastra di volare"¹¹⁶.

Lo "stile" è inoltre il paradigma che permette a Merleau-Ponty di operare l'accostamento fondamentale fra il "passato" ed il concetto di "sfondo":

l'oggetto è legato ad un mondo-ambiente (Umwelt), orizzonte del mio essere "*Attesa*" come "domanda percipiente". Lo sfondo costituito da questo mondo motiva l'*Attesa*, non solo come il termine di questa richiesta, ma anche la nutre come passato, nel senso di accompagnarla con la memoria dell'esperienza ed anche in quello più profondo dell'esserne memoria di un patto originario e pre-personale.

Lo "sfondo", come "orizzonte", è l'atmosfera in cui è immerso l'oggetto, la stessa che come passato è quella "melodia" in cui è immerso il percipiente e che costituisce il "tema" e lo "stile" della percezione.

Non si tratta infatti di introdurre nella percezione un nuovo elemento, il "passato", ma di arricchire il concetto di mondo – sfondo come quella atmosfera o *Generalità* in cui sono immersi "coscienza incarnata" e Cosa.

L'"intreccio" tra "io percipiente" e mondo è così stretto che ogni percezione implichi la vita totale del soggetto, la percezione è sempre del suo stile vitale (aderire del corpo al mondo e tutti gli sfuggimenti concrecenti).

Ma il passato è anche "volizione", "intenzionalità", come *Attesa* che si fonda nel corpo essa è tensione verso una gestualità che può avere come unico teatro il mondo. E' *attesa come memoria di una potenza* (l'antico patto).

¹¹⁶ Ibid., p.363.

E' la centralità del corpo e delle sue volizioni a far sì che è sempre possibile che vi sia una spazialità, nell'anelito come nel sogno ed in mancanza di appigli concreti¹¹⁷.

L'essere sempre accompagnati da una considerazione spaziale non fonda la certezza di uno spazio oggettivo, infatti il permanere della spazialità anche in un "teatro"¹¹⁸ completamente differente, avulso dal postulato di uno spazio oggettivo, radica lo "spaziale" nell'essere al mondo di una "coscienza incarnata".

La spazialità è sempre (come il senso) "una direzione della nostra esistenza",¹¹⁹ essa fonda lo stesso "sfondo" che la sorregge, identificandolo spazialmente come orizzonte.

E' il "tema" della mia esistenza (come corpo che aderisce al mondo, come unione di essi nell'irriflesso) a fondare qualsiasi struttura esistenziale, da quella comportamentale a quella logico-teoretica.

Tanto la illogica schizofrenica quanto "le catene causali del pensiero metodico"¹²⁰, esprimono dei modi di esistere.

Whitehead considera l'essere *qui* come il carattere fondamentale del percepito:

Ci sono due fattori che sono sempre ingredienti di questo complesso: uno è la durata, rappresentata nel pensiero dal concetto di tutta la natura attualmente presente; e l'altro è il peculiare locus standi dello spirito implicato nella sensazione. Questo locus standi della natura è rappresentato nel pensiero dal concetto di <qui>, ossia di un <evento che è qui>¹²¹

I passi che abbiamo estrapolato dalla *fenomenologia della percezione* traggono nuova luce dal concetto whiteheadiano di *evento percipiente*, lo stesso filosofo inglese non esita a definire in questa maniera il significato di questo concetto:

il corpo vivente dello spirito incarnato¹²²

¹¹⁷ Riguardo a questo argomento risulterà illuminante la lettura dei concetti fondamentali di von Uexküll.

¹¹⁸ Ibid., p.373: "E' necessario comprendere come gli eventi respiratori o sessuali, che hanno il loro posto nello spazio oggettivo, se ne distaccano nel sogno e si stabiliscono su un altro teatro."

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibid., p.375.

¹²¹ A. N. Whitehead, *IL concetto di natura*, op. cit., p.98.

¹²² Ibid., P. 98.

Questo riferimento alla *carne* ed al suo senso profondo, che richiama l'origine della spaziotemporalità, riporta per l'ennesima volta Whitehead in un clima di familiarità con la terminologia fenomenologica, un codice che non gli appartiene per formazione, ma che gli viene istintivamente incontro quando egli cerca d'essere maggiormente divulgativo, quando tenta di "volgarizzare" i propri concetti.

In Whitehead come in Merleau-Ponty il *qui* è una relazione "che è un fatto di natura"¹²³

Whitehead considera il *qui* come il risultato di una *relazione di cogredienza* ovvero nella relazione che si pone fra *l'evento percipiente* e la durata associata dell'*osservabile*:

Il presente si spezza in un passato e in un presente, quando il *qui* della cogredienza perde il proprio significato specifico¹²⁴

Questo concetto è speculare alla comprensione della percezione del moto, riguardo a ciò Whitehead parla di "una forza percettiva più tenace"¹²⁵ che riporta la natura diveniente come "un unico completo presente"¹²⁶.

Il senso del passato o la percezione del movimento sono sia in Whitehead che in Merleau-Ponty dei fenomeni che si fondano nella *situazione*, intendendo con ciò la relazione tra *l'evento percipiente* e *l'osservabile* come orizzonte, e collocando entrambi all'interno del fatto percettivo come il legame dei due termini.

La cogredienza è la conservazione in una durata della qualità immutata della situazione¹²⁷

Il concetto di durata non permette la separazione del mobile dal movimento:

In altri termini la percezione è sempre <qui> ed una durata può solo essere data come presente alla sensazione a condizione di fornire un

¹²³ Ibid., p.99.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibid., p.100.

senso immutato al <qui> nella sua relazione con l'evento percipiente.¹²⁸

La relazione dell'evento percipiente con la durata è un fatto di natura, precisa Whitehead, e non un fatto biologico, è il fatto biologico ad essere messo in moto dalla cogredienza la quale non è altro che una reiterazione del punto di vista percettivo del fatto di natura, quella prima trasgressione che estrapola dalla natura(*fatto*) un *fattore*.

Questa primarietà dell'indistinto è uno dei temi che più interessarono il Merleau-Ponty lettore di Whitehead.

La relazione dell'evento percipiente con la durata, che è il tutto attuale della natura considerata come la rivelazione dell'atto percettivo¹²⁹

Già nella *fenomenologia della percezione* il fenomenologo francese considera il concetto di evento, e lo analizza proprio in relazione con la percezione del moto, ed anche l'intento di Merleau-Ponty è quello di una critica nei confronti della scienza obiettiva, una critica che egli eredita dalle stesse fondamenta della tradizione fenomenologica e che invece in Whitehead è più schiettamente una reazione al cambiamento d'ottica imposto dalle stesse novità scientifiche.

L'intreccio che si delinea nella *fenomenologia della percezione*, che si connota come l'unica risposta a qualsiasi domanda che riguardi l'esistenza, questa *Generalità* ambigua in cui è impossibile individuare un fondante ed un fondato, dove lo stesso concetto di retroazione o azione reciproca risulta inadeguato, mette in crisi non solo le pretese, ma il metodo stesso della scienza classica.

Essa ha la necessità di scomporre gli eventi, di distinguerne gli elementi, la scienza classica separa la Pietra dal suo Movimento. Come la grandezza e la distanza sono separate dalla profondità, così il mobile viene separato dal movimento.

Se considero la pietra come un "oggetto", ovvero la definisco al di là degli accadimenti che possano interessarla, affermo dunque che questi accadimenti siano qualcosa di contingente ed esteriore, ed in virtù di ciò non inseribili nella

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibid., p.101.

descrizione dell'*oggetto*. Quanto questo metodo analitico provvede a mettere in luce il significato di un evento?

Merleau-Ponty evidenzia l'aporia:

distinguere rigidamente il movimento dal mobile equivale a dire che, a rigore, il mobile non *si muove*.¹³⁰

“(…) gli argomenti di Zenone ritornano ad essere validi (…)¹³¹

La Pietra è per la scienza obiettiva sempre la medesima, al di là degli eventi che le concernono.

Al di là del mondo intorno e del soggetto che la osserva essa è “acosmicamente” definita, forte di una connotazione precisa e di una collocazione spaziotemporale in un piano oggettivo.

Il risultato di questa definizione oggettiva è un “in sé”, ovvero qualcosa che ha tali proprietà aderendo a se stesso, l'impossibilità di cogliere in un atto percettivo la completezza dell'oggetto è tutta affidata “all'accidente”. E' il movimento a rendermi sfuggibile la nitidezza della pietra, esso mi impedisce un accesso costante alla sua completezza. Tuttavia come potrà mai essere spiegato questo fenomeno del movimento che mi rende sfuggente l'oggetto che pure ho definito come costante nel suo aderire a sé stesso?

E' possibile affrontare questo fenomeno dopo averne sradicato, per necessità di obiettivazione, il protagonista?

La separazione dell'esistenza dell'oggetto dai particolari accadimenti che lo riguardano, pone una parete invalicabile fra l'oggetto ed il suo fenomeno, l'oggetto, per la completezza con cui è presentato dalla scienza, non sarà mai visibile “per me”, povero soggetto incarnato, si tratta di una Pietra visibile solo per un soggetto acosmico, che può essere soggetta solo ad una conoscenza divina, essa è visibile solo a Dio.

Preso nel suo movimento di fronte ad un soggetto incarnato, la pietra appare e scompare, in barba ad ogni principio di individuazione e di non contraddizione, essa è una miscela di essere e non essere non definibile in maniera oggettiva.¹³²

¹³⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p.356.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Sarà estremamente interessante, a questo proposito, considerare le riflessioni di Uexküll sulla percezione del movimento in alcuni animali.

In alcuni esempi in cui il movimento si fa particolarmente omogeneo in modo da non farmi perdere l'individuazione dell'oggetto in questione, la considerazione di questo, questa volta più in linea con la visione scientifica, avviene a scapito del movimento che lo riguarda, che in questo caso finisce in ombra. Tuttavia mai mettiamo in dubbio di trovarci di fronte ad un oggetto, né quando ne avvertiamo solo l'intermittenza nella velocità dello spostamento, né quando ne accertiamo la posizione a scapito della sua mobilità.(vedi fisica quantistica – il Quark)

Dobbiamo concepire un mondo che non sia fatto solo di cose, ma anche di pure transizioni.¹³³

Si tratta di dare dignità d'esistenza alla pura transizione, al "cambiamento", di identificare l'identità della pietra all'interno del movimento stesso. L'oggetto non è più un "mobile" che "viene mosso", ma un "movente" nel senso che "si muove", che "è nel muoversi".

L'oggetto come "movente" non mantiene una verità "in sé" avulsa dal fenomeno in cui è esperito, esso si fonde con il fenomeno essendo solo in esso "riconoscibile":

il movente è preso nel movimento.¹³⁴

(...)

non è identico sotto le fasi del movimento, ma è identico in esse.¹³⁵

¹³³ Ibid., p.363.

¹³⁴ Ibid., p.361.

¹³⁵ Ibidem.

12. *La Cosa e la Congruenza*

Whitehead propone una filosofia della natura che interpreta lo spazio ed il tempo come interconnessi e dipendenti dal divenire della natura. La natura non è più così confinata nello spazio istantaneo: nel momento della sensazione un fattore tempo si mette in relazione con lo spazio in una particolare *congruenza*. Si intende con *congruenza* il concetto cardine della teoria di misurazione nello spazio e nel tempo. Questa *congruenza* è per Whitehead un fatto di natura:

Nelle misurazioni si presuppongono giudizi immediati di congruenza¹³⁶.

Non è la misurazione o il parametro della misurazione a fondare la *congruenza*, ma la congruenza stessa, come fatto naturale che si lega alla percezione, a fondare la possibilità della misurazione. Whitehead sottolinea il fatto che sia scientificamente provato che esistano più geometrie metriche e tutte ugualmente valide.

La *teoria della congruenza* richiama la teoria del *moto* e ci permette di sottolineare ancora come in Whitehead ed in Merleau-Ponty la relazione fra il fenomeno del moto e la sua percezione raggiunga gli stessi risultati. La teoria della congruenza dipende per Whitehead dal fenomeno del *moto*:

L'uniformità del mutamento viene percepita direttamente, e ne consegue che il genere umano percepisce in natura i fattori che permettono di costruire una teoria della congruenza temporale. La teoria predominante fallisce del tutto nel determinare tali fattori.¹³⁷

Whitehead sottolinea come la stessa teoria relativistica dello spazio consideri inseparabile il concetto di quest'ultimo da quello di materia, ma entrambi i concetti vengono rigorosamente separati da quello di tempo.

¹³⁶ A. N. Whitehead, *Il concetto della Natura*, op. cit., p.110.

¹³⁷ Ibid., p.124.

Dobbiamo liberarci dal pregiudizio che la natura sia un semplice aggregato di enti indipendenti (...) secondo questa teoria lo spazio può stare senza il tempo e il tempo senza lo spazio: ed è naturale che la teoria naufrighi quando si giunge alle relazioni della materia con lo spazio¹³⁸.

La congruenza è un passaggio naturale, Merleau-Ponty aggiungerebbe che si tratta di un'operazione necessaria all'abitabilità, una relazione fra l'evento percipiente e la durata in cui si iscrive, un *osservabile* che è anche un *abitabile*.

La congruenza è un esempio particolare del fatto fondamentale della ricognizione. Nella percezione noi riconosciamo: non semplicemente nel senso di paragonare un fattore di natura offerto dalla memoria con un fattore rivelato dalla sensazione immediata, bensì nel senso che la ricognizione prende posto nel presente, senza alcun intervento della pura memoria. Infatti, il fatto presente è una durata con le proprie durate antecedenti e susseguenti, che sono parti di essa.¹³⁹

Dobbiamo mettere in luce alcuni aspetti di questa teoria: innanzitutto che la ricognizione e la congruenza hanno un carattere, per dirla con Husserl, ortoide, sorgivo, ovvero come relazioni della percezione esse si ascrivono all'ordine dell'immediatezza e della spontaneità, esse vengono considerate come un unicum pur fondandosi sulla relazione, proprio per questo motivo mettono in luce il vero senso della sensazione, ovvero quello di "porre davanti a noi fattori della natura che non divengono."¹⁴⁰ Questa capacità immediata e spontanea della sensazione di operare un taglio nel fatto naturale e di aprire un campo di relazione si trasmuta nell'intelletto nella capacità di comparazione. Questo passaggio dalla percezione al fatto intellettuale trova nel concetto merleaupontiano di sfuggimento un paradigma notevole: l'intelletto trova uno scarto nei confronti della sensazione ma allo stesso tempo reitera una comune base ontogenetica che consiste nel senso della relazione che ogni volta chiama in causa la presenza della natura nella sua totalità. In questa maniera l'astrazione intellettuale si fonda sulla ricognizione

¹³⁸ Ibid., p.127.

¹³⁹ Ibid., p.113.

¹⁴⁰ Ibidem.

percettiva ed è dal fattore percettivo che estrapola l'ente che viene denominato oggetto.

I fattori di natura privi di divenire li diremo oggetti¹⁴¹

Si tratta dell'astrazione dal fattore che scaturisce dalla relazione di un evento percipiente con una durata, in altri termini l'oggetto è un'astrazione dall'evento, Whitehead parla di processo di entificazione dell'evento:

L'evento, concepito come una relazione fra oggetti ha perduto il proprio divenire e sotto questo aspetto è anch'esso un oggetto, Questo oggetto non è più un evento ma soltanto una astrazione intellettuale¹⁴²

La percezione riconosce l'oggetto immediatamente come un fattore di natura senza divenire, il senso del riconoscere è in questa chiave un fatto irrazionale, il riconoscimento, come la presa d'atto di una identità che possa essere portata via al suo alveo naturale e considerata per se stessa, è invece un concetto che riguarda l'intelletto.

gli oggetti sono gli elementi in natura che possono essere di nuovo¹⁴³

L'oggetto è dunque un fenomeno che ha luogo nella percezione, un elemento che polarizza il divenire della natura e si pone nei confronti di questa in un rapporto di *ingredienza*, termine che esprime proprio la relazione generale degli oggetti con gli eventi. L'ente si fonda su di una relazione di *ingredienza*.

La divisione degli eventi, lo spezzettarsi della natura in parti è opera degli oggetti, che noi riconosciamo come loro ingredienti¹⁴⁴

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ibid., p.114.

¹⁴³ Ibid., p.130.

¹⁴⁴ Ibid., p.130.

13. Il concetto di ingredienza

Uno dei primi paragrafi de *Il Visibile e l'Invisibile* titola in questa maniera:

La scienza presuppone la fede percettiva e non la illumina¹⁴⁵

le tematiche della *Fenomenologia della percezione* ritornano arricchite dalle lunghe ricerche scientifiche nonché rese lucide da una più netta presa di posizione nei confronti della tradizione Husserliana.

Il vero è l'*oggettivo*, ciò che sono riuscito a determinare mediante la misura o più in generale mediante le operazioni autorizzate dalle variabili o dalle entità che ho definito a proposito di un ordine di fatti. Determinazioni simili non devono nulla al nostro *contatto* con le cose: esprimono uno sforzo di approssimazione che non avrebbe senso nei confronti del vissuto, giacché il vissuto è da prendere così com'è e non può altrimenti essere considerato "in se stesso".¹⁴⁶

Merleau-Ponty intende sottolineare il fatto che "l'oggetto" ed il concetto di mondo oggettivo non possano che nutrirsi del mondo offerto nel suo intreccio con la percezione, l'oggettivazione è il risultato di una operazione in cui il vissuto viene spurgato dalle "rappresentazioni soggettive", in questa maniera il Mondo è assolto dalla sua concrezione percettiva per divenire il mitico "oggetto puro" in relazione ad un soggetto che possa considerarlo in tutte le sue angolature. Questo soggetto è un altrettanto mitico *κσμοθewρος*¹⁴⁷ posto in un luogo "altro" dal mondo, un soggetto che deve per forza essere incorporeo, dove per corpo si intende una costituzionale apertura al mondo. Il Mondo si dà sempre come lo sfondo della percezione della Cosa, l'intreccio tra questi tre elementi è la sorgente da cui l'approccio scientifico desume il proprio concetto di oggettività.

¹⁴⁵M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 41.

¹⁴⁶Ibidem.

¹⁴⁷ termine che M. P. riprende da Kant, *Opus Postumum* – Conv. I, 3, p.2, ed. it. (a cura di) V. Mathieu, Zanichelli, Bologna 1963, p. 356.

IL Κσμοθρωρος, capace di costruire o di ricostruire il mondo esistente attraverso una serie indefinita di operazioni sue, essendo ben lungi dal dissipare le oscurità della nostra fede ingenua nel mondo, ne è viceversa l'espressione più dogmatica, la presuppone, non si regge se non grazie a questa fede.¹⁴⁸

Lo scienziato si identifica con l'operatore di un essere riconosciuto come tale in virtù dei suoi meccanismi individuati. Merleau-Ponty accusa la scienza di non riconoscere il proprio debito nei confronti dell'esperienza simultanea della percezione, Einstein, che già era stato citato nelle lezioni sulla Natura¹⁴⁹ riguardo alle sue riluttanze sulla quantistica di Heisenberg, diviene l'esempio di un atteggiamento scientifico che "degrada" ad un livello psicologico "la nostra esperienza del simultaneo"¹⁵⁰:

IL che equivale a postulare che ciò che è non è *ciò a cui noi siamo aperti*, ma solo *ciò su cui possiamo operare*; e Einstein non nasconde che questa certezza di una adeguazione fra l'operazione di scienza e l'Essere è in lui anteriore alla sua fisica.¹⁵¹

Questa tendenza della scienza verso l'a priori di un "mondo fuori", oggettivo, suscettibile di indagine e di misurazione, fonda le sue radici, in accordo con la prospettiva fenomenologica, nell'esperienza percettiva e trova l'ispirazione della sua costruzione in quel Mondo che si dà come orizzonte della percezione e mai al di fuori di questa chiave corporea.

La miopia della scienza rispetto ad alcuni aspetti del vissuto, con particolare riferimento alla parzialità ed alla fisicità della posizione dell'osservatore, porta ad ignorare gli aspetti reconditi di esempi delle stesse casistiche sperimentali che le appartengono, fenomeni spia del debito percettivo della scienza, come ad esempio il concetto di "scala" che "innesta" l'osservatore nell'ambito che egli vuole indagare. Attraverso queste spie la scienza dovrebbe, auspica Merleau-Ponty, operare quel rewording del proprio approccio nei confronti dell'Essere, una

¹⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l'Invisibile*, op. cit. pp. 41-42.

¹⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *la Natura*, ed. it. (a cura di) A. Bonomi, Cortina, Milano, 1996, *il concetto di Natura*, b) *la meccanica quantistica*, p.133.

¹⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l'Invisibile*, op. cit., p.44.

¹⁵¹ Ibidem.

riformulazione che tenga conto, in maniera più aderente alla nostra situazione (costituzione) esistenziale, dei nostri rapporti col mondo, cercando di presentarli in una versione più integrale, malgrado ciò comporti una rinuncia al possesso di un mondo oggettivo.

Questo cambio di rotta consiste nella riabilitazione del ruolo dell' "introspezione", non nel senso di una deriva psicologica ma come riconoscimento dell'ingredienza del soggettivo-corporeo nella sfera del reale, una "introspezione" che non è chiusura nei meandri dell'interiorità, ma scoperta di un luogo "terzo" in cui "dentro" e "fuori" sono i poli di un campo.

Si considerino a tal proposito questi argomenti merleaupontiani riguardo all'interiorità:

Si è creduto di tornare alla chiarezza esorcizzando l' "introspezione". Ed effettivamente si doveva esorcizzarla: dove, quando e come mai c'è stata una visione dall'interno? C'è – ed è una cosa ben differente, che conserva il proprio valore- una vita presso di sé, una apertura a sé, ma che non sboccia in un mondo diverso da quello comune, - e che non è necessariamente chiusura agli altri.¹⁵²

Sulla scorta di questo insegnamento della "introspezione" il Mondo si apre ad essere una intelaiatura di rapporti, la verità percettiva si costituisce all'interno di rapporti in "un campo totale"¹⁵³, affiora così il legame tra la generalità della soggettività corporea e la Cosa ed ancora quest'ultima diviene il suolo dell'incontro con l'altro, frequenze di un campo che è in esse ma non si esaurisce in esse. Ancora una volta la fecondità della scienza è tutta racchiusa nella testimonianza dei suoi esperimenti, al di là delle conseguenze che la scienza trae dall'esperimento, esso continua ad essere eloquenza di un vissuto, pregno dell'intreccio percettivo tra visibile ed invisibile; già nella *Fenomenologia della percezione Merleau-Ponty* aveva esaminato alcuni esempi provenienti dall'ottica, anche ne *Il Visibile e l'Invisibile* la percezione della "profondità" costituisce una argomentazione contro il principio di causa-effetto.¹⁵⁴ L'approccio causalistico è

¹⁵² Ibid., p.45.

¹⁵³ Ibid., p.48.

¹⁵⁴ L'esempio è riportato a pagina 48 de *Il Visibile e l'Invisibile*: "le "condizioni" della profondità – per esempio la disparazione delle immagini retiniche – non ne sono veramente condizioni, perché le immagini si definiscono come

forte nell'a priori dello iato dentro-fuori, per Merleau-Ponty il "senso" dei fenomeni non è preposto ma intrinseco ad essi, esso apre ad un intreccio fra dentro e fuori, corporeità e pensiero, visibile ed invisibile.

Alla luce di ciò è evidente come agli occhi di Merleau-Ponty l'esperienza di Whitehead risulti illuminante, il filosofo inglese è un vero pioniere di quel rewording auspicato in seguito dal fenomenologo francese, tutto l'iter di *The concept of nature* è segnato dalla necessità di riconsiderare la natura alla luce dei nuovi orizzonti offerti dalla fisica della relatività. Il concetto di ingredienza è l'elemento chiave di un'analisi che dal concetto di natura porta al soggetto incarnato, ingrediente dell'evento percettivo e della natura tutta. Il punto di partenza di Merleau-Ponty è invece fenomenologico ed esistenziale, il fatto percettivo è innanzitutto l'indice del mio stare al mondo, l'intento non è quello di fondare una filosofia della natura, ma di proseguire, fin dove è possibile, l'iter fenomenologico che si inaugura con la descrizione della mia esistenza incarnata. Questo cammino porta alla natura come il *foglio ontologico* delle relazioni che riguardano me e gli altri e ad una riflessione critica nei confronti dell'approccio scientifico nello spiegare le cose della natura. Nell'ambito di questo discorso critico le soluzioni di Whitehead e Merleau-Ponty sono l'una speculare alla comprensione dell'altra.

l'ingredienza di un oggetto in un evento è il modo di formarsi del carattere di un evento in virtù dell'esistenza di un oggetto¹⁵⁵

Detto questo Whitehead aggiunge una precisazione dal sapore fenomenologico che richiama la dialettica merleaupontiana tra il fondato ed il fondante:

La natura è tale che non vi possono essere né eventi, né oggetti, senza l'ingredienza degli oggetti negli eventi¹⁵⁶

La regola che identifica l'esistenza di un oggetto con la sua presenzialità, ovvero attraverso la resa in noto della sua posizione e velocità, viene messa in crisi dalla scienza sperimentale e risulta superata teoricamente dal concetto di ingredienza:

disparate solo rispetto a un apparato percettivo che cerca il proprio equilibrio nella fusione delle immagini analoghe, e perché dunque il "condizionato" condiziona qui la condizione".

¹⁵⁵ A. N. Whitehead, *Il concetto della Natura*, op. cit., P.130.

¹⁵⁶ Ibidem.

un oggetto è ingrediente per tutto il suo ambiente e il suo ambiente è indefinito¹⁵⁷

L'oggetto è sempre ingrediente di natura.

14. *Il concetto di oggetto scientifico in Whitehead in relazione con la critica husserliana del metodo di Galileo*

Whitehead considera tre tipi di oggetti: di senso, di percezione e gli oggetti scientifici¹⁵⁸, la relazione che intercorre tra i primi due tipi è ben chiara se riconsideriamo quel concetto di *intellezione* che abbiamo incontrato nella *fenomenologia della percezione*, l'oggetto di senso è un fattore di natura che è sempre il polo di una ulteriore relazione che Whitehead chiama relazione di situazione, per cui l'oggetto del senso non è semplicemente *attributo* ma *ingrediente* di una situazione e della natura. L'oggetto di senso è ingrediente di quella situazione che pone l'ingredienza di un oggetto in un evento, questo tipo di ingredienza è l'oggetto di percezione, di cui l'oggetto di sensazione è ingrediente grazie proprio a quell'*intellezione* che lo isola come il polo di una relazione.

La relazione di situazione che riguarda gli oggetti di senso costituisce un esempio di relazioni multiple, l'ingredienza di un colore in un oggetto percettivo rimane ingredienza anche all'interno di quell'oggetto in un evento e quindi ingredienza nel divenire della natura:

Quindi l'ingredienza del blu in un evento definito qualunque è costatazione particolare dell'ingredienza del blu nella natura¹⁵⁹

L'oggetto del senso è distinto da quello percettivo perché: “quanto percepiamo è un oggetto diverso da un semplice oggetto del senso”¹⁶⁰, l'oggetto del senso non si riferisce ad un unico oggetto percipiente ma fa parte di una situazione che si

¹⁵⁷ Ibid., p.131.

¹⁵⁸ Ibid., p.134.

¹⁵⁹ Ibid., p.137.

¹⁶⁰ Ibid., p.138.

presenta come un ventaglio di possibilità del senso riferite ad un ventaglio di oggetti percipienti.

Un oggetto del senso non è il prodotto dell'associazione di idee del nostro intelletto; è il prodotto dell'associazione di oggetti del senso nella stessa situazione.(...) questo risultato non è intellettuale¹⁶¹

Gli oggetti di senso si trovano in relazione con un evento percipiente ed allo stesso tempo con il rapporto di ingredienza di un oggetto fisico in un evento, esso è quindi indice di una relazione multipla:

Per relazione multipla intendo una relazione che in ogni occasione concreta del suo verificarsi coinvolge necessariamente più di due termini¹⁶²

Nel concetto di relazione multipla associato al concetto di oggetto di senso si fonda la critica di Whitehead all'approccio scientifico classico:

Quindi l'origine della conoscenza scientifica sta nel tentativo di esprimere in termini di oggetti fisici le diverse funzioni degli eventi, in quanto condizioni attive degli oggetti del senso nella natura. Gli oggetti scientifici risultano dal progresso di questa ricerca. Essi incorporano gli oggetti del carattere delle situazioni degli oggetti fisici, che sono più costanti ed esprimibili senza riferimento ad una relazione multipla¹⁶³

Quel che Whitehead vuole evidenziare è il fatto che la relazione multipla riguarda sempre, anche nel caso dell'oggetto di senso, un evento percipiente, quindi la scienza si preoccupa di oggettivare prescindendo dal ruolo di ingredienza dell'osservatore. Tutto ciò non solo richiama il ruolo del *κοσμοθεωρος* a cui faceva riferimento Merleau-Ponty, ma avvicina questa critica della scienza al solco tracciato dalla fenomenologia husserliana nella pagine di *Crisis*, in cui il

¹⁶¹ Ibid., p.139.

¹⁶² Ibid., p.135.

¹⁶³ Ibid., p.142.

padre della fenomenologia analizzava sul piano del mondo della vita la matematizzazione indiretta dei piena materiali ad opera di Galileo.

I rapporti tra il mondo della vita e le scienze obiettive, la dipendenza di queste ultime dal primo termine, nonché la critica all'investimento del pensiero scientifico – obiettivo del compito di portare a compimento l'anelito rinascimentale verso una conoscenza universalmente esaustiva, vengono riassunti in quel tentativo di summa del proprio pensiero che Husserl compì nelle conferenze riguardante *“La crisi delle scienze europee”*¹⁶⁴ i cui risultati furono raccolti nell'omonima pubblicazione del 1936.

Riassumendo i passaggi che costituiscono l'evoluzione della scienza obiettiva, Husserl poneva l'accento sul fatto che le scienze antiche, ovvero la geometria euclidea e la matematica dei primordi, conoscevano solo compiti finiti.

La scoperta degli infiniti orizzonti della matematica appartiene all'epoca moderna, ad essa appartiene la concezione di un mondo che sia una totalità infinita e razionale, totalità che possa essere dominata da una scienza universale.

In virtù della “metessi” platonica nell'antichità fu possibile una rudimentale applicazione della geometria alla realtà, nel senso di una riconducibilità del reale all'ideale (dove però il fine è di porre un valore ontologico e non pratico); con Galileo questa stessa realtà viene totalmente idealizzata sotto la guida della nuova matematica.

Essa costituisce un “metodo onnicomprensivo a priori” che definisce le “forme” del reale, il merito di Galileo fu quello di integrare a queste forme già matematizzate una matematizzazione delle qualità concrete che le concernono, ovvero i PLENA (qualità che riempie la forma).

Ma si trattò di una matematizzazione “indiretta”: in virtù del fatto che si dispone di una geometria delle forme e non dei piena. La nuova scienza sarà nell'individuazione dell'“indice matematico” dell'esperienza, inteso come il riferimento di un plenum ad una forma. Si tratta della nascita della scienza sperimentale e del metodo induttivo.

In ogni suo riferirsi alla natura intuitivamente data la scienza deve rinunciare ad astrarre matematicamente dai piena intuitivi, allo stesso tempo essa mantiene intatto ciò che è stato idealizzato dalle Forme. In questo modo avviene la coidealizzazione dei piena intuitivi.

¹⁶⁴ Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, EST, Mondadori, Milano 2000.

La matematizzazione indiretta del mondo, che avviene ora sotto forma di una obiettivazione metodica del mondo intuitivo, dà come risultato formule numeriche generali, le quali, una volta trovate, possono essere applicate e possono realizzare l'obiettivazione di fatto di quei casi singoli che devono essere sussunti sotto di esse..¹⁶⁵

Husserl sottolinea come questa sia solo l'ipotesi che una induttività generale domini tutto il mondo intuitivo.

Non si tratta di una fondazione che abbia l'evidenza della matematica, ma Galileo dà a questa concezione la stessa certezza della matematica pura.

La fisica di Galileo fonda la causalità in maniera obiettiva, i "modi" di una forma trovano una loro obiettività:

la matematizzazione del mondo intuitivo dà come risultato "forme numeriche generali", esse esprimono una inerenza causale, matematizzata, tra le forme ed i piena. Husserl sottolinea come questa causalità formalizzata sia solo una ipotesi: una volta che una ipotesi scientifica sia formulata nei confronti di una esperienza, e, venga espressa in una formula che segua un indice matematico, tale che in essa sia conservato il rapporto matematico (di causa effetto) che intercorre tra i vari elementi dell'esperienza e che è stato ipotizzato a partire dalla certezza matematica delle forme, non si possiede altro che la cristallizzazione logico scientifica di un evento, nonché la desumibilità di quell'evento da una formula, ma la desumibilità così come essa è stata ipotizzata.

Husserl vede in questo processo soltanto il sovrapporsi di una natura idealizzata a quella intuitiva e pre - scientifica. L'obiettività sta nel rendere universale, attraverso la verifica matematica, una ipotesi di causalità constatata empiricamente e poi formalizzata.

Certo l'induzione di tipo quotidiano si trasformò così in una induzione operata mediante un metodo scientifico, ma ciò non muta nulla al senso essenziale di un mondo già dato in quanto orizzonte di tutte le induzioni dotate di un senso.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Ibid., p.70.

¹⁶⁶ Ibid., p.79.

Si tratta di un processo infinito di formalizzazione del vissuto, di una verifica costante che non è apodittica ma rimanda al segreto del mondo della vita.

Sono proprio queste constatazioni a motivare la prima epoché husserliana, quella del ritorno al mondo prescientifico della vita di fronte alla mancata apoditticità della scienza. Il sapere scientifico ammette un “meta” che lo fonda, non è dunque un sapere fondante, esso si muove, come Husserl vuole dimostrare, sul terreno del mondo della vita, perché si cerchi su quel piano la fondazione che non ammetta un “meta”.

Ma è questo per Husserl un terreno che verrà presto abbandonato, nel passaggio dalla cosa al “modo di darsi”, dalla prima alla seconda epoché.

In Whitehead l’inadeguatezza del metodo scientifico nei confronti delle relazioni multiple si traduce in una virata filosofica verso un concetto di natura inglobante, che riempie tutti gli spazi delle relazioni:

“Gli oggetti scientifici non sono essi stessi mere formule di calcolo: poiché le formule devono riferirsi a cose della natura, e gli oggetti scientifici sono le cose di natura a cui le forme si riferiscono.”¹⁶⁷

Gli oggetti sono situati nella sensazione, alla maniera di *campo* nel *campo*, la relazione di situazione è differente per ogni tipo di oggetto, questo *essere campo* dell’oggetto fa negare a Whitehead qualsiasi uso della teoria della reazione a distanza, l’oggetto di senso non fa altro che mettere in evidenza una prerogativa che è di tutte le ingredienti, ovvero quella di essere campo. In questa maniera non c’è da scandalizzarsi se per esprimere l’elettrone si ricorre alle relazioni multiple, il qui e l’ora dell’oggetto scientifico non valgono né per l’odore né per l’elettrone. Così per entrambi non vale la teoria dell’azione a distanza, la localizzazione del profumo non è nella sua fonte così come l’elettrone non si localizza con la posizione della sua carica:

“l’elettrone non si trova semplicemente dove è la sua carica: la carica è il carattere quantitativo di certi eventi, dovuti all’ingredientia dell’elettrone nella natura, mentre l’elettrone è l’intero campo di forza, ossia l’elettrone è il modo sistematico in cui tutti gli eventi sono modificati in quanto espressione della sua ingredientia.”¹⁶⁸

Insistendo sull’impossibilità di convogliare ciò che non è uniforme nel concetto di oggetto scientifico Whitehead cavalca un esempio molto caro alla fenomenologia

¹⁶⁷A. N. Whitehead, *Il concetto della Natura*, op. cit., p.142.

¹⁶⁸Ibidem.

ed in particolare a quella di Merleau-Ponty, si tratta del concetto di *melodia*. L'elerttrone non può essere individuato scientificamente così come non può esserlo una *melodia*:

“l'abbiamo percepita come un tutto in una precisa durata, ma la melodia come tale, non è presente in ogni momento di quella durata, sebbene una di quelle note singole vi possa essere collocata”¹⁶⁹

15 Cosa e Costanza

(...) in aggiunta alla sua posizione meramente relativa agli altri eventi, ogni evento particolare possiede un proprio carattere peculiare. In altri termini, la natura è una struttura di eventi ed ogni evento ha una propria posizione in questa struttura ed il proprio carattere o qualità.¹⁷⁰

Sia questo concetto di posizione, che non prevede iato tra spazio e tempo, che quello di carattere, sono legati all'evento in una relazione di ingredienza, il che vuol dire che nessuno dei due termini scampa alla prerogativa della transitorietà. L'oggetto e la sua posizione sono iscritti nella transitorietà e non ne sono mai separati, la transitorietà è l'evento stesso, l'oggetto si connota come il carattere dell'evento. La natura è sempre presente come situazione, l'osservatore è sempre ingrediente dell'evento come evento percipiente. L'evento percipiente converge verso la relazione di ingredienza dell'evento, ovvero verso l'oggetto come carattere dell'evento. L'oggetto come carattere dell'evento è ciò che dell'evento unico ed irripetibile può essere ri-conosciuto. Se definiamo il carattere dell'evento come una relazione (di ingredienza) va da sé che questo carattere non è concretamente isolabile dalla situazione, per cui ogni oggetto isolato è per Whitehead una astrazione, su questo piano è astrazione l'elerttrone ma anche la statua di Cleopatra. Ma se la concretezza è solo dell'evento, l'astrazione non equivale al nulla:

¹⁶⁹ Ibid., p. 145.

¹⁷⁰ Ibid., p.149.

Ma vi sarete oramai resi conto che non si può analizzare la natura concreta senza astrarre. Quindi, ripeto, le astrazioni della scienza sono entità che esistono veramente in natura, sebbene non conservino più alcun significato se isolate dalla natura.¹⁷¹

Il metodo dell'astrazione estensiva si propone appunto di operare un'astrazione che non tradisca l'esperienza naturale.

Potremmo dire che già la considerazione del carattere di un evento come oggetto percettivo sia una astrazione, ma una astrazione compresa nel vissuto dell'osservatore-evento percettivo in relazione con l'evento, un'astrazione che è vita nel divenire della natura. In questa luce l'oggetto è *fattore di natura* che diviene *ente* nell'approccio scientifico. Questo richiama ancora alla dialettica tra *prima trasgressione intenzionale e sfuggimento* in Merleau-Ponty.

Pur volendo abbandonare la concezione obiettivante della scienza classica, permane il fatto che la “cosa” o “oggetto”, nel suo offrirci delle “costanti” (costanti percettive) viene considerata come un “unicum”. Pur trattandosi di una identificazione immediata, il riconoscimento di una cosa come tale e l'emergere da essa di determinate proprietà suscita una domanda:

In base a che cosa giudichiamo dunque che una forma ed una grandezza sono la Forma e la Grandezza di un oggetto?¹⁷²

Tale domanda, sottolinea Merleau-Ponty, non riguarda tanto il darsi della possibilità di costanti percettive, bensì il fatto che esse vengano identificate in un oggetto.

Come è possibile che una forma-grandezza possa essermi “data”, come, nel mio magma percettivo può accadere che si cristallizzi in esperienza qualcosa che io chiamo oggetto? Riguardo a questo problema, nel paragrafo della *Fenomenologia della percezione* intitolato “*La cosa ed il mondo naturale*”, Merleau-Ponty reitera le riflessioni che avevano accompagnato la descrizione della “profondità”: di fronte alla concezione della scienza classica per la quale “l'oggetto non è altro che

¹⁷¹ Ibid., p.154.

¹⁷² Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003; cap. III, *La cosa e il mondo naturale*, p.394.

questo prodotto costante tra la distanza e la grandezza apparente”¹⁷³, tenendo presente il fatto che questi due elementi sono considerati come comunicanti in virtù del loro “senso” che è riferimento al “corpo proprio”, la centralità di questo corpo verrà ora posta come lo stesso fondamento preriflessivo dell’esistenza dell’oggetto.

ogni atteggiamento del mio corpo è immediatamente potenzialità d’un certo spettacolo (...) ¹⁷⁴

Dunque, posto che ho un corpo attraverso il quale aderisco al mondo, in questo mondo ho esperienza di “questo” che io chiamo “oggetto”, l’oggetto si trova all’interno di una situazione di cui io sono un “polo”.

La cosa mi viene data in una situazione a cui aderisco come “soggetto corporeo”, è da questa riflessione che Merleau-Ponty fa derivare una critica a Kant:

(...) Kant concludeva che io sono una coscienza la quale investe e costituisce il mondo e, in questo movimento riflessivo, passava oltre il fenomeno del corpo e della cosa.. ¹⁷⁵

Merleau-Ponty sottolinea che in questa maniera viene eliminato l’anello di congiunzione fra me ed il mondo, quell’atteggiamento corporeo in cui tutte le esperienze sono sempre avvolte ed in virtù del quale sono in presa sul mondo.

Quel mondo come “unità aperta ed indefinita in cui sono situato”, ¹⁷⁶ quel mondo in cui la percezione si sviluppa come “dilatazione del mio campo di presenza”¹⁷⁷ viene abbandonato da Kant nell’ambito dell’”analitica trascendentale” della prima “critica”, in essa tutto viene piegato alla “riflessione” ed alla “reductio ad unum” operata dal l’ “io penso”.

E’ questo il primo passo verso quell’accusa di “idealismo” che verrà operata più precisamente nei confronti di Kant nel corso delle lezioni al “college de France”.

Proprio contro l’interpretazione intellettualistica di matrice kantiana, ma anche contro il punto di vista empirista, Merleau-Ponty oppone al concetto che queste

¹⁷³ Ibid., p.397.

¹⁷⁴ Ibid., p.398.

¹⁷⁵ Ibid., p.399.

¹⁷⁶ Ibid., p.400.

¹⁷⁷ Ibidem.

filosofie hanno della “costanza percettiva”¹⁷⁸, non una concettualizzazione di questa come “qualità”, bensì la sua considerazione come primaria ed indefinita “apertura alla cosa”; è questo l’esempio del colore:

le filosofie riflessive non riconoscono altri colori che..

...le qualità cristallizzate che appaiono in un atteggiamento riflessivo
(...) mentre nella percezione vivente il colore è una introduzione alla
cosa.¹⁷⁹

Ed ancora:

(...) si deve abbandonare l’illusione alimentata dalla fisica, che il
mondo percepito sia fatto di colori – qualità.¹⁸⁰

Considerato alla luce di questa critica, il colore viene qui posto come un percorso cangiante la cui “costanza” si rivela essere nell’introduzione percettiva all’oggetto, così come in Whitehead l’oggetto di senso mostra una relazione multipla tra l’evento percettivo e l’ingredienza dell’oggetto nell’evento.

Merleau presenta a questo punto un’ampia casistica di esempi emblematici che sottolineano la difficoltà di uno studio oggettivo del colore¹⁸¹, di cui il più eloquente di questa sfuggevolezza alla definizione oggettiva è il caso del “colore dell’illuminazione”¹⁸²:

esso introduce una ulteriore distinzione, quella fra luce e colore, dove il distinguo non è il risultato di un procedimento riflessivo, ma un elemento intrinseco all’organizzazione del colore stesso. La ragione della costanza del colore non potrà mai, in quest’ottica, risiedere in un elemento da noi isolato (la luce), il fatto di riconoscere una tale costanza in tutte le espressioni del cangiare del colore avviene nell’ambito di un sistema:

¹⁷⁸ Ibid., p.410: “La costanza del colore non è altro che un momento astratto della costanza delle cose, e la costanza delle cose è fondata sulla coscienza primordiale del mondo come orizzonte di tutte le nostre esperienze.”

¹⁷⁹ Ibid., p.401.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ibid., p.402, si considerino le varie accezioni del colore che Ponty prende in esame in questa pagina:

Raumfarbe, Glanz, etc...

¹⁸² Ibidem.

il colore non è mai semplicemente un colore, ma il colore di un certo oggetto¹⁸³

Lo stagliarsi della costanza di un colore avviene nell'ambito di uno sfondo che rivela la nostra costituzione esistenziale di adesione corporea al mondo.

Nella corporeità del soggetto percipiente esiste la chiave del coinvolgimento dell'osservatore nel fatto percettivo, osservando la propria costituzione il fenomenologo scopre una generalità che lo conduce al chiasma ed alla concrescenza della natura come il piano ontologico di infinite deviazioni che concregono. Osservando la natura, Whitehead si pone il compito filosofico di presentare come un sistema unico tutte le relazioni appartenenti a ciò che osserva, l'elemento comune dell'osservazione porta il filosofo verso il punto di partenza del fenomenologo.

“Il nostro atteggiamento rispetto alla natura è puramente Behaviouristico”¹⁸⁴

16. *Whitehead e la fenomenologia*

Merleau-Ponty legge Whitehead con grande entusiasmo, egli è conscio del fatto che il proprio punto di partenza sia più soggettivo del relativismo scientifico dell'inglese che pure fonda il suo metodo sull'osservazione. Merleau utilizza le proprie somiglianze e le differenze con il pensiero di Whitehead per dimostrare la concrescenza del percipiente col percepito, un pensiero che supera lo iato tra io e mondo ed afferma la concrescenza di questi termini, tanto che osservandone uno vi si scorge anche l'altro.

Per Whitehead la concrescenza della natura è la sua estensione, un estendersi che non si iscrive nello spazio e nel tempo ma che fonda lo spazio-tempo. Whitehead parla di estensione come *inclusione*, questo concetto di inclusione è molto simile al concetto merleaupontiano di generalità.

¹⁸³ Ibid., p.410.

¹⁸⁴ A. N. Whitehead, *Il concetto della Natura*, op. cit., p.165.

Si tratta di una inclusione che comprende anche l'esclusione, un'ottica in cui la separazione, la differenza e la negatività in generale si pongono come assenza ma mai come nulla, perché dietro la separazione esiste uno sfondo che è l'intelaiatura degli eventi, il foglio ontologico indistinto che è semplicemente estensione.

Ciò che lega la filosofia di Whitehead ai grandi temi della fenomenologia è la tensione verso la concretezza del vissuto assieme alla consapevolezza che il mondo dell'astrazione possenga una relazione profonda e complessa con l'esperienza percettiva, in entrambi gli approcci quest'ultima è un'esperienza fondante. L'elemento intenzionale, come abbiamo visto, non compare mai nell'analisi di Whitehead, o meglio vi compare ma nell'accezione direzionale del carattere vettoriale, ovvero in un ambito più matematico che esistenziale (ed in ogni caso non in *The concept of nature*), questo perché la sua è un'analisi sulla natura e sull'esperienza di essa e non sul modo di porsi del soggetto nei confronti del fatto di natura. Quando Whitehead perviene al soggetto, esso è detto *osservatore* e lo si considera come evento percettivo in relazione al concetto di evento in generale e di durata. Whitehead guarda alla natura nella percezione e si occupa del percipiente solo quando, ragionando sulla durata e le relazioni fra gli eventi, non incontra la percezione come evento percettivo; a quel punto anche Whitehead, come Merleau-Ponty, parla di *soggetto incarnato*, un concetto che non diviene il paradigma della sua filosofia ma che è uno dei punti d'arrivo della sua riflessione sulla natura. Si consideri ancora una volta come si esprime Whitehead nei confronti dell'evento percipiente:

(...) è quell'evento incluso nel presente d'osservazione, che distinguiamo in quanto costituisce in un certo modo peculiare il punto di partenza della nostra percezione. (...) volgarmente parlando, esso è l'evento costituito dalla nostra vita corporea entro la durata presente.¹⁸⁵

L'indagine di Merleau-Ponty si focalizza sin dai primordi sulla percezione ed il concetto di corpo e corporeità si pone come fenomeno guida all'interno della *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty si avvicina a Whitehead quando la fenomenologia del *corpo proprio* lo conduce al mondo come *orizzonte*, quando

¹⁸⁵ Ibid., p.167.

la *generalità* che affiora dalla *distanza* delle parti del *corpo proprio* si disvela come la stessa che colma la distanza fra me gli altri le cose ed il mondo. Per Merleau-Ponty la natura è la generalità che colma e sottende, che si reitera nella forma dello sfuggimento, che pone una comune identità ontogenetica ed una infinita differenza. Questa tensione fra totalità e differenza porta ad un particolare concetto di simultaneità che vuole esprimere la compresenza e concrescenza del centrifugo con il centripeto, abbiamo scorto anche Whitehead nel cercare di focalizzare questo tipo di relazione e giungere così facendo dalla cogredienza ad un concetto di soggetto incarnato. Il concetto di soggetto incarnato e quello di osservatore immerso nell'evento fondano per vie differenti un concetto di limite che porta alla parzialità e finitezza del conoscere.

Infatti non esiste una proposizione, o una parola che abbia un significato indipendente dalle circostanze in cui viene pronunciata. L'essenza del pensiero non disciplinato consiste nel trascurare questa verità, ed è anche l'essenza del buon senso trascurare queste differenze di sfondo quando sono irrilevanti per lo scopo immediato. Io sostengo che non possiamo contare su nessuna analisi esplicita adeguata.(...) Io sostengo che la prospettiva finale del pensiero filosofico non si può fondare sulle enunciazioni precise che formano la base delle scienze speciali.

L'esattezza è un'illusione.¹⁸⁶

Questo taglio della percezione nell'ambito delle relazioni simultanee della natura è considerato da Whitehead un modo dell'estensione della natura, nonché il fondamento della possibilità del conoscere. In Merleau-Ponty la percezione reitera un legame antico ed indistinto tra il *corpo proprio* e la natura, essa pone un senso, inteso come quella distanza che si apre fra la domanda percettiva e la risposta naturale, una distanza in cui affiora il fenomeno come senso.

“Un occhio che guarda un paesaggio...domanda e risposta”¹⁸⁷

In entrambi i pensatori la natura diviene il piano ontologico in cui si pone la crepa del senso, nei due approcci tutti gli sfuggimenti dalla realtà concreta non

¹⁸⁶ A. N. Whitehead, *Scienza e Filosofia (Science and Philosophy1948) ed. it (a cura di) I. Bona, Il Saggiatore, Milano,1966, p. 105.*

¹⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *La Natura, op. cit.*

costituiscono mai, dal punto di vista ontologico, un tradimento o un errore; in virtù di ciò la gnoseologia può prendere coscienza dei propri limiti solo considerando anche le astrazioni come eventi di natura.

CAPITOLO SECONDO

IL CONCETTO DI UMWELT

1. *Ulteriori approfondimenti sul concetto di terzo ordine*

Già dalle prime pagine di questo lavoro abbiamo sottolineato come la fenomenologia di Merleau-Ponty si radichi nella prima epoché husserliana, non anelando ad altri orizzonti che alla opacità della situazione concreta in cui si realizza l'esperienza del vivente. L'opacità del mondo della vita è tale che sul suo piano, nell'ambito della descrizione, non possano emergere distinti e categorie assolute, l'analitica deve per forza cedere il posto ad un approccio "olistico" in cui la vita è intesa come attività unica in cui "organismo e ambiente esterno si sostituiscono l'un l'altro"¹⁸⁸

Nelle lezioni sulla natura, affrontando il tema del "carattere orientato delle attività organiche" in E. S. Russell¹⁸⁹, Merleau-Ponty approfondisce questo mutuo scambio tra la sfera del vivente e quella dell'ambiente, nonché la parentela ontogenetica tra il fisiologico e il comportamentale. Si sottolinea in Russell come il concetto di comportamento possa considerarsi il prolungamento dell'attività dell'organismo:

Il comportamento è un'attività fisiologica a circuito esterno.
Reciprocamente, l'attività fisiologica è un comportamento di fronte a un ambiente interno¹⁹⁰

¹⁸⁸ Ibid., p.265.

¹⁸⁹ E.S. Russell, *the Directiveness of Organic Activities*, Cambridge University Press, 1946, tr. It. (a cura di) M. A. Barbasetti di Prun, *finalità nelle attività organiche*, Sansoni, Firenze 1949, pp. 11-56.

¹⁹⁰ Merleau-Ponty M., *La Natura*, op. cit., 262.

Russell porta avanti il caso della cicatrizzazione, come un esempio in cui l'azione interna dell'organismo presenta delle grosse affinità con il comportamentale, illuminante è inoltre il modo in cui è sottolineato il ruolo dell'ambiente esterno, un ruolo che mette in crisi la teoria del funzionamento a circuito chiuso dell'organico. L'aspetto comportamentale di questo fenomeno fisiologico è compreso nel concetto di "attività morfoplastica" (spostamento delle cellule verso un punto determinato) che si sviluppa in relazione ad una lacerazione corporea, Russell sottolinea come le modalità di questa attività si regolino, all'interno della fisiologia corporea, sull'entità del danno, combinandosi o in un susseguirsi di produzione di piastrine ed utilizzo di queste, oppure presentando, in taluni casi gravi, una simultaneità di questo processo. Il comportamentale scaturirebbe dalla capacità da parte dell'organismo di affidarsi a differenti opzioni basandosi su di una griglia di possibilità che è una sorta di "scala" della gravità. Ma è un secondo elemento di questo esempio fisiologico ad aprire il campo verso un aspetto che diventerà fondamentale nell'approccio fenomenologico merleaupontiano, si tratta dell'ingerenza dell'ambiente esterno nei confronti del fenomeno organico interno, un aspetto che, come vedremo, non solo farà vacillare il finalismo che sembra condurre il fenomeno della cicatrizzazione, ma soprattutto porrà l'accento sul concetto di esistenza e sul doppio legame che con esso instaura il concetto di "manifestazione".

Russell constata il fatto che il processo di cicatrizzazione si interrompe quando la ferita viene coperta con il celofan, esiste un arrestarsi del processo nel momento in cui si annulla la relazione fra il corpo, la sua menomazione e l'ambiente esterno. Questa constatazione sperimentale mette in crisi il principio di soluzione del problema inteso come fine del processo di cicatrizzazione:

Il processo ha dunque contemporaneamente un carattere di finalità e non finalità. Di finalità poiché dipende dalla ferita; di non finalità dal momento che, affinché non avvenga più, è sufficiente che la ferita non abbia un'esistenza manifesta¹⁹¹

L'annullamento completo del concetto di finalità porterebbe con se anche quello di "direzione", la "direzione" come tale appartiene anche al concetto

¹⁹¹ Ibid., p.262.

fenomenologico di “attesa”. E’ forse rispetto a questo distinguo che Merleau-Ponty parla di una doppia finalità, una che ne risulta contraddetta ed un’altra che sopravvive alle constatazioni di Russell; si tratta più che altro di cambiare il punto d’arrivo (il fine) stesso di questo “direzionarsi” del “comportamento organico”, esso non si configura più come l’optimum della soluzione di un problema interno, ma come il rapportarsi esteriore e “manifesto” con un ambiente verso cui l’organico è una “apertura”. Del concetto di finalità viene mantenuto il senso direzionale (che pure non è meccanico ma avvolto in un alone di possibilità) ma viene sostituito il valore di efficacia meccanica con quello di una esistenza che è tale nel suo manifestarsi in un ambiente. Nel momento in cui l’organico viene considerato come “apertura” il suo accostamento con il comportamentale assume un peso ontologico notevole, si tratta di una impostazione che pone il senso di una “totalità” avvolgente, la quale opera dall’interno dei fenomeni pur costituendo il piano in cui essi sorgono. Il senso della totalità non sarà mai abbastanza accostato a quello di “attesa”: la presenza, ad un livello endogeno, di una modalità di azione che prende il via solo nell’incontro con una “condizione ambientale” testimonia la concrenza di una generalità globale nell’ambito del singolo, trasformando così lo iato tra dentro e fuori in una distanza-legame che si fonda (e fonda reiterando) una appartenenza antica in una generalità comune.¹⁹²

Nello sviluppo dell’organismo, nessuna legge fisico-chimica deve essere considerata abolita e tuttavia quella organizzazione non è esprimibile in termini fisico-chimici.

(...) Per le stesse ragioni non si può essere finalisti piuttosto che meccanicisti. La teleologia non è un misto tra una teleologia vera e un meccanicismo considerato come un ostacolo. E’ un’attività vitale di un terzo ordine.¹⁹³

Merleau-Ponty sta qui supponendo, sulla scorta di queste testimonianze scientifiche, un essere fatto di una totalità non parmenidea che sfugge allo iato

¹⁹² Ibid., p.265: si consideri l’esempio riguardante le forme di vita metamorfiche che provvedono, in stato larvale, alla fabbricazione di strutture che serviranno in fase post-metamorfica.

¹⁹³ Ibid., p.266.

essere-non essere nel senso di presenza-non presenza. Non esiste luogo preciso della presenza di questa totalità, essa è forma trascendentale, generalità.

2. Il concetto di Umwelt

La Umwelt segna la differenza tra il mondo quale esiste in sé e il mondo quale esiste per un osservatore assoluto e un campo puramente soggettivo. E' l'aspetto del mondo in sé a cui si rivolge l'animale, che esiste per il comportamento di un animale, ma non necessariamente per la sua coscienza (...)¹⁹⁴

Il concetto di Umwelt prospetta una visione del comportamento preso in un senso "largo": si può parlare di comportamento in senso embriologico, ed anche per quel che riguarda l'organizzazione fisiologica ed istintiva, insomma, esso viene tolto dai confini di competenza della sola coscienza, quest'ultimo elemento smette così d'essere la condizione fondamentale perché si possa parlare di comportamento. Proprio su queste basi il concetto di Umwelt, come il luogo di questo comportamento, è concetto che accompagna le forme di vita più semplici ed inferiori per arrivare alle più complesse. Un comportamento che venga riconosciuto come tale già nell'ambito embrionale, dove ancora il mondo-ambiente non è presente, più che fondare radicalmente il carattere endogeno di questo concetto, dimostra invece e sottolinea una certa prescienza del livello embrionale nei confronti della situazione futura, un conoscere anticipato, che, come è stato più volte chiarito, è "attesa" come il senso di una appartenenza antica. E' proprio in quest'ottica che Merleau-Ponty si avvicina al concetto di Umwelt, volendo scorgere in esso il piano esplicativo di quel "terzo ordine", annunciato in *Segni*, dove l'autonomo e l'eteronomo complicano i propri confini,

¹⁹⁴ Ibid., *Lezioni 1957-58*, § 1, *Lo studio del comportamento animale*, p.245. Cfr. Von Uexkull J. e Kriszat G., *Umwelt und innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin, 1909, ed. it. (a cura di) P. Manfredi, in J. Von Uexkull e G. Kriszat, *I mondi invisibili*, Mondadori, Milano, 1936.

Riguardo a questo passo è molto utile considerare la nota del traduttore n. 64 p.245 della edizione italiana de "La Natura", *il termine Umgebung*...

dove lo iato dentro – fuori assume il senso di un legame o di una particolare coesistenza.

Il concetto di Umwelt prevede, nell'impostazione di Uexküll, un livello base di animalità semplice in cui il comportamento si riduce ad essere per il vivente una sorta di ubbidienza alla propria costituzione anatomica, si tratta del piano più basso dove a farla da padrone è il concetto di Bauplan (termine di Uexküll che va tradotto come “piano di costruzione”), una esistenza che appare di natura completamente endogena, dove finalismo e meccanicismo si fondono in un vivere cieco che non presenta nessun tipo di regolazione sull'ambiente esterno.

Il Bauplan, infatti, assicura il movimento necessario per ottenere il nutrimento ...¹⁹⁵

Venga a questo proposito considerato l'illuminante esempio di Uexküll riportato da Merleau:

Il riccio di mare è una “repubblica riflessa, i movimenti di spostamento degli aculei motori non formano un progetto motore: <quando un cane corre, è l'animale che muove le zampe; quando un riccio di Mare si muove, sono le zampe che muovono l'animale>¹⁹⁶

Merleau-Ponty sottolinea come di fronte ad un esempio di comportamento corporeo così endogeno Uexküll sciorini un certo kantismo nel porre alla base del Bauplan il concetto di “Naturfaktor”: sorta di noumeno che fonda a priori il comportamento senza che l'ambiente esterno giochi nessun ruolo in questo fenomeno.

Questo agire corporeo è già considerato un “comportamento” anche se non esiste alcuna coscienza da parte dell'animale nei confronti dell'ambiente esterno, la stessa cosa accade per gli esempi di “animali inferiori organizzati”, il cui agire continua a non presentare una cosciente relazione con l'ambiente esterno, ma che già si mostrano in una maggiore complessità che viene espressa attraverso il concetto di “protoplasma”.

¹⁹⁵ Ibid., p.247.

¹⁹⁶ Ibid., pp.247-248, Cfr. Von Uexküll F.J. op. cit. tr. it. p.145: “una repubblica di subietti-riflesso” (*reflexrepublik*).

Infine si pone l'esempio degli "animali superiori", a differenza degli esempi precedenti, questi animali presentano una "Gegenwelt" (antimondo – mondo riproduzione) ovvero una riproduzione interiore del mondo esterno. In questo stadio superiore viene abbandonata la struttura di "unità chiusa", in cui l'animale lascia trapelare in sé solo ciò che ha interesse per la propria vita, per aprire il campo al concetto evoluto di "apertura".

Solo in questo ambito è possibile dire che "il mondo è posseduto dall'animale", il vivente distilla il mondo attraverso una differenziazione dei dati sensoriali e risponde a tali dati attraverso sensazioni sofisticate.

Il sistema nervoso si organizza come una riproduzione del mondo esterno

(...) il sistema nervoso è specchio del mondo (Weltspiegel) ¹⁹⁷

L'elemento che viene considerato necessario perché questo stadio superiore abbia luogo è detto "proprioricettività" ¹⁹⁸.

La stessa definizione di Umwelt come "apertura di un campo d'azione" ci deve indurre a constatare quanto questo concetto possa essere un fecondo paradigma di quell'ambito del "terzo ordine" che è il luogo di interesse di Merleau-Ponty:

Dagli animali macchina agli animali coscienza, ovunque c'è dispiegamento di una Umwelt: Ma che cosa si dispiega e di che cosa vi è dispiegamento ?¹⁹⁹

¹⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, p.251.

¹⁹⁸ al fine che la lettura di questo saggio non ne risulti appesantita presento in nota un piccolo schema riassuntivo ed esplicativo del concetto di Umwelt, considerando la teoria di Uexküll nella sintesi merleaupontiana:

- 1) Welt: mondo oggettivo
- 2) Umwelt: ambiente che l'animale si forma
- 3) Gegenwelt: Umwelt degli animali superiori che consiste in una riproduzione del mondo esterno.
- 4) Merkwelt (mondo della percezione): griglia interposta tra l'animale e il mondo, dipendente dalla condizione dei propri organi sensoriali.
- 5) Wirkwelt (mondo dell'azione): opera uno spostamento della Merkwelt, è riguardo a questo argomento che si è parlato della necessità di una proprioricettività di partenza.
- 6) Tre spazi: visivo – tattile – d'azione, essi sono considerati da Uexküll nel loro sovrapporsi, se lo spazio visivo è fatto di relazioni intersoggettive, lo spazio d'azione è fatto di "scarti", a partire da un punto zero che è l'asse del tronco!
- 7) Al concetto di "scarto" che emerge dal Wirkwelt è legato ciò che viene definito come "Merkzeit" (tempo, percezione del tempo) che per Uexküll è un componente della struttura fisica come tutti i Merken (percezioni) nella misura in cui tutti dipendono dalla Wirkwelt, visto che il principio di base è quello di intendere la "vita" come l'apertura di un campo d'azione.

Ibid., pp.252-254 Cfr. Pieron H., nel suo contributo al *nouveau traité de la psychologie* di G. Dumas, PUF, Paris,1941, T. VIII, fasc. 1, Cfr. J. Von Uexküll, op. cit., tr. It. p. 89.

La domanda merleau-pontiana è: esiste in questo concetto una vera demarcazione tra l'interno e l'esterno, l'autonomo e l'eteronomo?

Ed ecco a questo proposito farsi avanti un altro termine chiave, che funge da tropo di un nuovo ordine: la *melodia*.

Il dispiegamento di una Umwelt è una melodia, una melodia che si canta da sé²⁰⁰

All'interno della melodia non esiste una priorità del “prima” rispetto al “poi”, sono le parti a trovare una collocazione in riferimento al tutto, un tutto che non si pone in un “prima”, ma che è il costante orizzonte di ogni “mentre”. Nel concetto di Umwelt, assieme alla divisione cronologica vengono a cadere sia il meccanicismo della relazione di causa-effetto nonché qualsiasi teleologia finalistica; il fluire melodico dell'apertura al mondo è un gioco di reiterazioni e scavalcamenti (i due termini non trovano l'opposizione dell'interpretazione comune) dove i concetti di “mancanza” ed “attesa” annullano la cronologia del causalismo ed il concetto di “scopo” risulta svuotato di senso dalla constatazione della concrenza delle possibilità e dall'ingredienza del tutto alle parti.

Ogni soggetto tesse le sue relazioni come i fili di una ragnatela tessono delle relazioni rispetto alle cose del mondo esterno e costruisce, con tutti i suoi fili, una rete solida che regge la sua esistenza.²⁰¹

La nozione di Umwelt non ci permette di considerare l'organismo, nel suo rapporto con il mondo esterno, come un effetto del mondo esterno o alla stregua di una causa agente. Essa viene considerata come un “tema” che abita organismo e coscienza, non uno scopo. L'orientamento di questo comportamento viene accostato al caso della nostra coscienza onirica che resta sempre rivolta verso certi poli che di per sé non si mostrano mai in maniera evidente e che tuttavia sottendono tutti gli stadi del sogno. Un altro aspetto interessante di questo nuovo concetto di inizio novecento è l'accento che esso pone sulla costituzione

¹⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit. p.254.

²⁰⁰ Ibidem, Merleau-Ponty cita Pieron (op. cit.) nella nota N. 74.

²⁰¹ Ibid., p.258, Cfr. Von Uexkull, op. cit

intersoggettiva del mondo ambiente, l'intersoggettività che accompagna alcuni fenomeni della percezione (vedi la percezione visiva) si radica nel comportamento dei viventi evoluti da un intimo rapporto col proprio ambiente per sfociare in una dimensione che costituisce ontologicamente il concetto di comunità.

(...) noi uomini viviamo uno nella Umwelt dell'altro”

Il postulare da parte di Uexküll di una Umgebung (mondo completo) che non possa essere incorporato dalla nostra Umwelt (che non si risolva in essa), di una “Umwelt delle Umwelten” inconoscibile, porta avanti, come Merleau-Ponty sottolinea, una impostazione un po' kantiana che tende a recuperare quello iato (insito al criticismo di Kant) tra io e mondo, dentro e fuori, che lo stesso concetto di Umwelt, con la sua ventata di novità assoluta, tende a superare.²⁰²

Ciò che di rivoluzionario è intravisto in questo concetto da Merleau-Ponty, è il fatto che esso non presenti una vera crepa tra il soggetto vivente e l'ambiente in cui questa vita si dispiega: coscienza e mondo divengono in coerenza con quest'ottica, i poli del “campo” dell'esistenza e della vita; ne deriva l'impossibilità di una conoscenza assoluta del senso del mondo nonché del mistero della stessa coscienza che pone una simile domanda. In questa maniera, prima di una nuova deriva verso riabilitazioni noumeniche delle vecchie impostazioni filosofico-scientifiche, il concetto di Umwelt diviene antesignano delle picconate fenomenologiche verso il senso dell'assoluto, verso quella impostazione rinascimentale che ancora permane in Husserl ma non nella fenomenologia a seguire.

(riguardo al soggetto) Quella cosa che si dispiega dall'uovo alla gallina e che con il tempo estende la sua struttura ordinata senza nessuna lacuna, costituisce una catena di oggetti senza che quella cosa divenga oggetto; noi siamo circondati da cose che sono unanschaulich (impossibili da guardare)²⁰³

²⁰².M. Merleau-Ponty, p. 259: “che cos'è questa Umwelt delle Umwelten? Nel suo libro del 1934 (“Esquisse de l'entourage (Umwelt) des animaux et de l'homme”), è la realtà assoluta, la Natura: <tutte le Umwelten sono contenute in un essere unico, che è sempre a loro precluso>. Dietro a tutti i mondi prodotti si nasconde ancora la natura soggetto”

²⁰³ Ibid., pp.258-259, Cfr. J. von Uexküll op. cit.: “antimondo”, “mondo riproduzione”.

In Uexküll Merleau-Ponty individua un antesignano della propria teoria della parzialità gnoseologica.

I popoli, gli stati, come noi stessi, non hanno di sé che un'osservazione intermittente²⁰⁴

3. Il concetto di Natura in von Uexküll

La Umwelt (mondo individuale subiettivo) mostra l'unione del mondo sensibile-percepito (Merkwelt) col mondo effettuale (Wirkwelt), fatta questa premessa, Uexküll chiarisce subito che il concetto di Umwelt non prospetta il fenomeno comportamentale come un fatto meccanicistico:

Per il fisiologo ogni vivente è un *oggetto* che si trova a far parte del mondo in cui gli uomini si muovono: egli esamina gli organi di questi viventi, e ne cerca i rapporti e le connessioni, non diversamente da quanto farebbe un meccanico, esaminando una macchina sconosciuta. Il biologo invece si rende conto, innanzitutto, che ogni organismo vivente è un *subietto*, il quale vive in un mondo proprio, di cui egli stesso è il centro; non alla macchina, dunque, lo si può paragonare, bensì al macchinista che lo governa.

(...) La zecca è macchina o macchinista? (...) E' semplice oggetto o subietto?²⁰⁵

Quel che viene innanzitutto affermato è il centripetismo del mondo individuale (Umwelt) che avvolge il soggetto e ruota attorno ad esso, senza però ridursi ad esso, così come la natura non si riduce ad un singolo mondo individuo. La relazione tra il soggetto ed il suo ambiente è un circolo chiuso che presenta una *attesa* di ogni singolo ingrediente (sia il soggetto che gli oggetti) nei confronti di

²⁰⁴ Ibid., p. 259.

²⁰⁵ J. Von Uexküll, *I mondi invisibili*, op. cit. p.86.

un incontro con gli altri. Dalle descrizioni di Uexküll le relazioni percettive ed effettuali che intercorrono fra il soggetto e l'oggetto appaiono come un dialogo in cui i termini sono domande e risposte fondate da un lessico comune: la natura-soggetto che riempie e sorregge questo dialogo.

(...) noi possiamo considerare che le categorie di stimoli esterni corrispondono a tanti quesiti, di fronte a cui viene a trovarsi l'animale: e che le azioni dei vari organi di moto siano le risposte dell'animale ai quesiti posti dal mondo esterno.²⁰⁶

Il soggetto viene annientato dalla concezione meccanicistica che lo riduce alla passività dell'oggetto, all'interno del *mondo individuale* lo stimolo sensibile proveniente dall'ambiente non è altro che un *elemento eccitante*, in questa maniera il percipiente è il soggetto di una *eccitazione* alla percezione, ed il soggetto di una azione che si dirige verso il punto di insorgenza di quella eccitazione connotandola e colorandola di attributi in funzione della propria conformazione fisiologica.

(...) possiamo dire che ogni subietto animale prende contatto con il suo oggetto mediante una tenaglia a due branche, una percettiva ed una attiva: la prima branca conferisce all'oggetto un carattere percepito, la seconda vi imprime un carattere determinato all'atto, vale a dire effetto di questo (effetto dell'atto) e perciò lo chiameremo effettuale.²⁰⁷

Alla luce del concetto di Umwelt lo iato io-mondo o attività-passività viene superato in virtù dell'interesse verso quel circuito che viene ad inscrivere in questa distanza, un circuito "chiuso" sul cui piano si stagliano soggetto e oggetto come "i poli di un campo". Il rapporto che lega questi due poli è di *compatibilità*:

Perché un subietto entri in rapporto con un determinato oggetto, occorre che alcune particolarità di questo possano funzionare come

²⁰⁶ Ibid., p. 91.

²⁰⁷ Ibid., p.93.

supporti di caratteri effettuali: e che le une e le altre siano opportunamente connesse.²⁰⁸

Uexküll sottolinea come soggetto e oggetto si incontrino “per così dire, l’uno nell’altro formando un tutto sistematico²⁰⁹”.

Riassumendo, l’oggetto consta di:

- 1) un supporto del carattere percepito (Merkmall)
- 2) un supporto del carattere effettuale (Wirkmall)

Questi supporti permettono il circolo chiuso della Umwelt come la relazione compatibile del mondo interiore del soggetto con il proprio mondo ambiente, la complessità dei subietti animali dipende dalle relazioni multiple che essi riescono ad intrecciare e a sostenere all’interno del proprio mondo individuale. Questo concetto di mondo individuale (Umwelt) non consiste in una deriva soggettiva ma è il risultato di uno spostamento d’attenzione verso la *situazione* che si rende necessario, nel momento in cui si osserva la natura, vista l’inadeguatezza dei concetti di meccanicismo e finalismo. Il concetto di Umwelt cerca di risolvere la tensione tra soggetto e oggetto in una relazione di coesistenza chiusa e di fondazione reciproca, l’attenzione viene rivolta al *campo*. E’ il *campo* a mettere in luce le prerogative del soggetto mostrando ciò che è ad esso accessibile dell’oggetto, a ben vedere questa è non solo una precisa direttiva gnoseologica, ma anche una ontologia che nonostante la familiarità con Kant, fa tesoro della lezione di limite sensibile, ma rielabora l’elemento noumenico alla maniera di una generalità fondante e sottendente, la cui eco ontogenetica si ritrova nel mondo individuale.

Con l’esempio della zecca Uexküll cerca di inscrivere la relazione del soggetto con l’oggetto all’interno della Umwelt nella relazione del mondo individuale con la generalità dell’ambiente circostante:

Di tutte le attività emananti dal corpo del mammifero, tre sole, ed in ordine determinato, costituiscono degli stimoli: dello sconfinato mondo che volge intorno alla zecca, tre raggi soltanto brillano nella

²⁰⁸ Ibid., p.94.

²⁰⁹ Ibidem.

profonda oscurità, e, come infallibili segnali guidano l'animaluccio verso la meta.²¹⁰

Se in Whitehead l'elemento percettivo è considerato nella duplice veste di ingrediente (come evento percipiente) e soprattutto come fondamento gnoseologico, in Uexküll esso trova un forte ruolo ontologico ponendosi come la cerniera tra il *dentro e il fuori*, fra il soggetto ed il suo ambiente. La Umwelt è mondo individuale chiuso in cui ogni fenomeno è il sugello di questa circolarità. Whitehead dice che la percezione "pone un taglio" nel fluire degli eventi ma anch'egli non vuole esprimere un dominio, seppur percettivo, dell'evento da parte del soggetto, quest'ultimo si pone in un rapporto di ingredienza verso l'ingredienza di un oggetto in un evento. Anche Uexküll si sofferma sullo scarto tra il mondo ambiente e l'ambiente circostante, l'unicità di quest'ambiente individuale trova il suo fondamento nella percezione la quale ha un carattere sorgivo e non derivato, essa è, insomma, come in tutti gli autori che abbiamo preso in considerazione, una *vicenda unica* fatta di una generalità in cui oggetto e soggetto si fondano a vicenda. Questa *vicenda unica* si staglia ed emerge sul piano ontologico di una generalità più ampia, la stessa che riempie il guscio invalicabile della Umwelt:

A nulla giova la sconfinata ricchezza del mondo circostante, (...) tutto si confonde in una sola povera realtà, in cui non esistono altro che caratteri percepiti, e tre caratteri effettuali: quelli appunto che formano tutto il mondo della zecca.²¹¹

Ma in questa maniera la teoria dei mondi individuali (Umwelten) pone le premesse per un altro punto di vista critico verso il concetto di tempo unico e assoluto.

²¹⁰ Ibid., p.97.

²¹¹ Ibidem.

4. *Il tempo della Umwelt*

La struttura di un “animaletto” semplice come la zecca fa sì che le probabilità di azione legate alle sue primarie necessità vitali siano in un arco di tempo ristretto piuttosto esigue. La zecca non si estingue perché è in grado di sopravvivere a digiuno fino a 18 anni, un lasso di tempo che è inimmaginabile per un essere umano, Uexküll evade questo paradosso fisiologico mettendo in risalto il fondamento percettivo del tempo istantaneo:

Per noi il tempo consta di una sequela di <istanti>, intendendosi per <istante>, il più breve intervallo di tempo durante il quale l’ambiente non varia in modo percettibile²¹²

L’esistenza è l’apertura di una Umwelt come la concrenza di un mondo percettivo ed di uno effettuale che fondano spazio e tempo come le dimensioni ed i limiti del mondo individuale.

Nell’uomo la durata di un istante dura un 1/18 di secondo (...) la durata dell’istante è diversa per i diversi animali.²¹³

Si consideri il peso delle conclusioni di Uexküll:

ora ci avvediamo che il subietto signoreggia il tempo del suo mondo individuale²¹⁴

Ed ancora

Senza subietto vivente non v’è tempo” ed è evidente che egli giunga ad “estendere la precedente affermazione:< senza subietto vivente non vi è né spazio né tempo>²¹⁵

²¹² Ibid., p.99.

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ Ibidem.

Prima di proseguire verso l'approfondimento dei concetti di spazio e tempo in Uexküll è utile considerare alcune riflessioni sul rapporto tra il soggetto ed il tempo nella *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty, il concetto di soggetto incarnato trova un fecondo paradigma nel concetto di Umwelt soprattutto nei confronti di spazio e tempo:

Se (...) riusciamo a comprendere il tempo come misura dell'essere.....²¹⁶

Se noi definiamo come *credenza*, alla maniera della tradizione cartesiana e kantiana, l'esistere della Cosa, l'evidenza del mondo, la contraddizione che ne consegue deriva dal presumere una sintesi compiuta preposta a questa credenza, dall'impossibilità che questa sintesi si possa mai compiere data la mancanza di un piano che la sottenda.

La sintesi degli orizzonti è essenzialmente temporale”²¹⁷

Questa asserzione tira in ballo la relatività del tempo stesso nonché l'ammissione dell'impossibilità di un soggetto assoluto:

- 1) Il tempo non è tempo assoluto, esso non assoggetta la sintesi degli orizzonti, infatti la sintesi è sempre in movimento, perennemente legata ad una soggettività che la pone, che la mette in luce. E' in virtù di questo movimento corporeo che il tempo passa.
- 2) Riguardo a questa soggettività Merleau-Ponty dice:

Le cose e gli istanti non possono articolarsi uno sull'altro per formare un mondo se non attraverso quell'essere ambiguo che chiamiamo soggettività, non possono divenire co-presenti se non da un certo punto di vista e intenzione.²¹⁸

E' questa l'ammissione dell'impossibilità di un soggetto assoluto che sorvoli il mondo, della conseguente visione cartesiana del mondo, di tutto il pensiero oggettivo.

²¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p.430.

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ Ibid., pp.432-433.

Sia il “punto di vista” che l’ “intenzione” prevedono un corpo, un corpo esperienziale, esperienza che scorre in una vita, vita che è sempre localizzata, incarnata.

Si tratta quindi di una sintesi che non forma mai un “sistema chiuso”(nel senso di uno spazio ed un tempo assoluti), che non genera mai un sapere assoluto ma segue sempre il destino di un corpo, o meglio, di una coscienza incarnata (perché fatta di carne e non divinamente infusa nella materia).

Si sta parlando di una sintesi mobile, che non ha movente assoluto, ma che nel compromesso col mondo è essa stessa movente essendo un corpo intrinsecamente legato ad un campo. Ed è in questo senso che Uexküll considera la zecca un macchinista!

Con Merleau-Ponty non descriviamo un tempo che governa, ma che consegue ad una sintesi corporea, tuttavia è forse lo stesso distinguo tra il tempo e questo movimento a dover cadere:

1)Soggetto incarnato

2)Ad esso appartiene il movimento nella misura in cui gli è connaturata una presa al mondo.

3)L’ inoltrarsi di questa presa è inesauribile.

4)Il movimento genera un sistema che è variabile.

5)Questo sistema non è esauriente del “tutto”, seppur il “tutto”(come livello primordiale) permane come ingrediente del sistema.

6)E’ nel sistema che fiorisce il Senso-significato.

7)Impossibilità di una conoscenza oggettiva.

Merleau-Ponty sottolinea in questa maniera il perché di una conoscenza che non possa dirsi fondante:

(il sapere assoluto è impossibile) (...) non per una carenza provvisoria della nostra conoscenza, che allora si ridurrebbe ad un semplice problema, ma perché non è riconducibile ad un sapere oggettivo, nel quale esistono delle soluzioni.²¹⁹

La situazione di essere gli abitanti di una porzione, e come apertura al mondo, una porzione di questo mondo, sottolinea l’impossibilità di un sapere assoluto, perché

²¹⁹ Ibid., p.433.

quell'ambiente largo che scorgiamo come l'orizzonte del ristretto mondo individuale dell'animale altro non è che quell'orizzonte che appartiene al nostro campo ed alla nostra situazione incarnata di esseri percipienti. Uexküll sintetizza in maniera nitida questa situazione:

Nell'intraprendere questi studi, ci siamo prefissi come scopo la conoscenza del mondo subiettivo (Umwelt) dei singoli animali: il quale poi non è altro che una porzione di quell'ambiente, che noi vediamo estendersi tutt'intorno all'animale stesso, e che a sua volta costituisce il nostro proprio mondo individuale²²⁰

Uexküll afferma, attingendo da un'ampia casistica etologica, che la costituzione dell'*istante* dipende dal fatto percettivo:

Il tempo, in quanto successione di istanti, varia dall'uno all'altro mondo subiettivo a seconda del numero di istanti che i diversi subietti vivono in un determinato intervallo. (...) gli istanti (..) sono le minime quantità indivisibili di tempo, che corrispondono a percezioni elementari invisibili, i cosiddetti < segni istantanei >²²¹

Se il tempo è presentato come relativo alla velocità sensoriale, esso viene a dipendere dalla percezione minima di apprendimento di un soggetto. Questa capacità è una soglia oltre la quale non si dà percezione, ed in virtù di questa soglia si fonda tutto l'assetto temporale del mondo individuale. Un assetto che varia quindi da Umwelt a Umwelt. Vale davvero la pena di considerare queste riflessioni di Uexküll sulla temporalità del mondo individuale della chiocciola:

Possiamo quindi concludere che la velocità sensoriale specifica della chiocciola equivale a 3 o 4 istanti al secondo: perciò nel suo mondo subiettivo, tutti i moti appaiono enormemente più rapidi che nel nostro: di conseguenza i suoi propri movimenti non le parranno più tardi di quanto i nostri sembrano a noi.²²²

²²⁰J. Von Uexküll, *I mondi invisibili*, op. cit., p.102.

²²¹ Ibid., p.133.

²²² Ibid., p.137.

5. Negazione di uno spazio oggettivo

(...) Ma uno spazio generico, ossia indipendente da un qualunque subietto, non esiste: e quando noi ci aggrappiamo alla finzione di uno spazio unico involgente il mondo inteso, lo facciamo soltanto perché, in tal modo, ci sembra più facile di intenderci l'uno con l'altro²²³

Allo scopo di considerare lo spazio della Umwelt, Uexküll introduce il concetto di *campo d'azione* (Wirkraum), questo campo va considerato come ambito del soggetto, *l'ambito dei nostri movimenti*. Ogni movimento è una traccia in questo spazio, che abbiamo definito come ambito, ma non ambito in sé, involucro di eventi accidentali, ma un campo che fonda i nostri movimenti e che è anche da essi fondato. Uexküll definisce ogni nostra traccia all'interno di quest'ambito come "scatto orientato" (Richtungsschritte)²²⁴, ciò deriva dalla constatazione che ogni nostro movimento è sempre accompagnato da un orientamento corporeo verso sei direzioni: alto-basso, avanti-dietro, destra-sinistra.

La Wirkraum non è solo l'ambito dei nostri movimenti ma anche delle nostre percezioni, ovvero esso è lo sfondo in cui si inquadra spazialmente ogni percepito. Quel che va sottolineato è che i confini fra le direzioni sono tutti corporei²²⁵, è dunque il fatto corporeo ad aprire un campo e a fondare spazio e tempo. In questo modo il corpo stesso è *campo* e proprio per questo presenta da subito (dal suo insorgere...) un legame con l'ambiente (anche in maniera embrionale, nella forma dell'attesa); in questa maniera il corpo reitera questo legame nella percezione senza che sia veramente questa a fondare le direzioni dello spazio, ma è il corpo stesso, come *campo* che è già Umwelt, a fondare la coesistenza di una Wirkwelt con una Merkwelt. E' dunque il corpo che fonda il campo d'azione, così come fonda il campo tattile e quello visivo; è nel fatto corporeo la possibilità sia

²²³ Ibid., p.132.

²²⁴ Ibid., p.104.

²²⁵ Più precisamente: il piano mediano del corpo per quanto riguarda la destra e la sinistra, la sezione occipitale per l'alto ed il basso, il foro auricolare o l'arco zigomatico fungono invece da confine fra l'avanti ed il dietro. A tal proposito si considerino gli esempi riportati nel cap.II, *Il campo d'azione*, in *i mondi invisibili*, op. cit. p.104.

dell'autosufficienza delle singole spazialità percettive, sia della loro correlazione.²²⁶

Parlando del *campo tattile* Uexküll parla del concetto di luogo come di un fatto percettivo e lo considera accanto alle sensazioni tattili:

In questo campo, l'elemento primo non è più la dimensione di un movimento, come gli scatti orientati del campo di azione, bensì un'entità concreta, ossia il *luogo*. Anche il *luogo* deve la sua esistenza ad un atto percettivo del soggetto (...) ²²⁷

Le sensazioni tattili rivelano segni locali “ognuno di questi segni locali, proiettato all'esterno, fornisce un luogo dello spazio tattile”²²⁸ ma questa *proiezione* di cui parla Uexküll avviene sulla scorta di quei limiti spaziali corporei di cui abbiamo parlato riguardo al *campo d'azione*:

Nell'atto di tastare un oggetto, i vari luoghi di esso vengono collegati mediante scatti orientati, e dalla esaminazione di questi elementi risulta la forma dell'oggetto medesimo²²⁹

Il luogo è percepibile anche visivamente, anzi, esso è connotato da Uexküll come

la più piccola porzione di spazio in cui l'occhio non rileva differenza²³⁰

Anche visivamente possiamo dunque parlare di oggetto come *mosaico di luoghi*, gli elementi visivi della retina portano ognuno ad un punto e, come i segni locali (Lokalzeichen) della percezione tattile, vengono proiettati verso l'oggetto connotandolo e seguendo i limiti della direzionalità corporea.

Considerando il campo visivo Uexküll introduce il concetto di *Piano remoto*, il che richiama molto la riflessione MerleauPontiana riguardo al concetto di orizzonte e di sfondo. Il piano remoto è per Uexküll il limite del campo visivo

²²⁶ Riguardo a questo argomento si considerino gli esempi etologici contenuti nel capitolo citato sopra.

²²⁷ Ibid., p.113.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Ibid., p.115.

²³⁰ Ibid., p.117.

come orizzonte invalicabile, un visibile sempre più fitto da diventare un limite neutro; a ben vedere questo elemento presenta anche una certa assonanza con il concetto di *visibile* in Whitehead²³¹ ma anche fa tornare alla mente una definizione di Merleau-Ponty: "l'insistenza del paesaggio nella visione", riguardo a ciò si consideri questo passaggio tratto da Uexküll:

Qualunque sia il modo con cui il piano remoto limita il campo visivo, certo è che esiste sempre. Tutti gli animali che vivono attorno a noi (...) dobbiamo tutti figurarceli racchiusi in una sorta di bolla di sapone, che delimita il loro campo visivo e racchiude tutto ciò che è visibile per il subietto.²³²

Ed ancora:

Ogni bolla contiene un complesso di luoghi, ed i piani di assestamento di un campo d'azione, che formano la solida impalcatura dello spazio.²³³

L'involucro chiuso della Umwelt contiene in sé un elemento fondamentale ed ambiguo: la *distanza*, essa trova un paradigma nell'insistere di un paesaggio all'interno del campo visivo, nel suo porsi come limite costringendo ad una perenne dialettica tra il distinto e l'indistinto. L'insistenza del paesaggio, come la certezza corporea dell'esistenza di un ambiente, ci accompagna sempre: il paradigma merleau-pontiano dell'*illusione* mette in luce lo stesso concetto che emerge da alcuni esempi di Lorenz²³⁴ in cui il comportamento animale sconvolge ogni ipotesi finalistica ed evolucionistica, anche quando emergono il fallace ed il controproducente ciò che permane è il mondo individuale come relazione. Il senso di questa relazione è tutto racchiuso, nelle pagine della *Fenomenologia della percezione*, nel concetto di *distanza*, come il circuito chiuso che lega soggetto e

²³¹ Infatti quando abbiamo affrontato questo concetto di visibile in the concepi of nature abbiamo più volte fatto riferimento alla dialettica fra figura e sfondo, distinto ed indistinto in Merleau-Ponty.

²³² J. Von Uexküll, *I mondi invisibili*, op. cit., p.131.

²³³ Ibidem.

²³⁴ Merleau-Ponty compie delle importanti riflessioni sul concetto di istinto in Konrad Lorenz, queste sono contenute nel ciclo di lezioni 1957-58 che Merleau tenne al College de France e pubblicate nel volume *la Natura*, tr. it.(a cura di) Mauro Carbone, Cortina, Milano,1996. Nel paragrafo, *lo studio dell'istinto in Lorenz: il passaggio dall'istinto al simbolismo*, p.279.

oggetto, il dentro e il fuori. Prima di considerare la percezione del movimento in Uexküll, sarà utile approfondire questo tema della distanza in Merleau-Ponty con un breve excursus dalla *Fenomenologia della percezione* a *il Visibile e l'Invisibile*.

6. Percezione e Distanza

L'illusione (ad esempio ottica) trova il suo significato alla stessa maniera della percezione autentica (ovvero riconosciuta come tale dall'intelletto), essa segue un senso intenzionale sulla scorta di un ente già percepito come tale. "(...)un ramo notturno mi dà l'illusione di un gatto...", l'illusione è stata innanzitutto percepita come un ente, l'associazione conseguente, fallacemente, mi ha portato a vedervi un gatto.

Merleau-Ponty sottolinea come sicuramente le associazioni avvengano facendo leva sulla memoria, è vero dunque che essa costituisce quello sfondo costante entro il quale esse si muovono, ma è vero anche che la percezione non si riduce ad un fenomeno di reminiscenza. La coscienza è anche senza memoria. Nel momento della percezione essa trova sempre una atmosfera, un significato. Questo significato non deve nulla al ricordo o al nostro bagaglio esistenziale, è la percezione a far scaturire una serie di dati senza la quale "nessun appello ai ricordi è possibile"²³⁵.

Merleau-Ponty vaglia le definizioni a seconda del punto di vista: per l'empirismo l'attenzione è *costanza* che opera su un piano di "sensazioni normali date". Nell'ottica dell'intellettualismo è il piano delle sensazioni date a cedere in virtù della fecondità dell'attenzione, in un ambito empirista la coscienza è troppo povera, nell'ultimo caso troppo ricca²³⁶; dove mancava "la connessione interna

²³⁵ Ibid., p.58: "Percepire non è esperire una moltitudine di impressioni che condurrebbero con sé i ricordi capaci di completarle, bensì veder scaturire da una costellazione di dati un senso immanente, senza il quale nessun appello ai ricordi è possibile. Ricordare non è ricondurre sotto lo sguardo della coscienza un quadro del passato a sé stante, ma tuffarsi nell'orizzonte del passato e svilupparne a poco a poco le prospettive racchiuse finché le esperienze che esso riassume siano come vissute di nuovo al loro posto temporale. Percepire non è ricordare."

²³⁶ Ibid., p.65.

dell'oggetto e dell'atto che esso provoca", viene ora a mancare totalmente la contingenza dell'occasione di pensare.

Riguardo alla relazione fra l'idealismo ed il concetto di attenzione, Merleau-Ponty afferma seccamente che nessuna attenzione possa essere così feconda da essere autosufficiente:

L'analisi riflessiva diviene una dottrina puramente regressiva secondo la quale ogni percezione è una intellesione confusa, ogni determinazione una negazione. Così essa sopprime tutti i problemi, tranne uno: quello del proprio cominciamento.²³⁷

Così in un'ottica riflessiva un concetto come la *distanza* risulta costituita, nella percezione che la riguarda, dai vari gradi di "accomodazione", di "convergenza" condizionata dalla fisicità della retina etc., in questo caso la distanza non è data-subita, non "impressione" empirista, ma è generata dall'attenzione della coscienza. Merleau-Ponty isola i due elementi principali delle teorie considerate: si tiene in considerazione l'insistenza di un orizzonte ed una "intenzionalità" della coscienza; vedremo in seguito quanto il legame di questi due aspetti si mostrerà inscindibile.

E' uso della *Fenomenologia della percezione* avvalersi d'una vasta gamma di esempi, spesso tratti da saggi di psicologia o di fisiologia, non è in particolare il punto di vista dello scienziato o del ricercatore ad interessare Merleau-Ponty, è l'esperienza vitale dell'esperimento a rivelarsi utilissima per il fine fenomenologico, è con un esempio che viene messa in evidenza il reciproco intreccio fra attenzione ed orizzonte.

Il soggetto dai muscoli oculomotori paralizzati che vede gli oggetti spostarsi quando crede di muovere gli occhi: esiste una volontà di movimento ed un orizzonte.

(...) lo scivolamento del paesaggio non è altro che la sua fissità in fondo ad uno sguardo che si crede in movimento..²³⁸

²³⁷ Ibid., p.75.

²³⁸ Ibid., p.85: "Lo sguardo e il paesaggio rimangono come incollati l'uno all'altro, nessun sussulto li dissocia, e nel suo spostamento illusorio lo sguardo trascina con sé il paesaggio: tutto sommato, lo scivolamento del paesaggio non è altro che la sua fissità in fondo ad uno sguardo che si crede in movimento."

Quel che è da notare è che in questa illusione lo sguardo ed il paesaggio rimangono sempre “incollati l’uno all’altro”²³⁹ in un abbraccio inscindibile.

Intenzione e paesaggio non sono qui la “ragione” o la “premesse” del vissuto e dell’esperienza, essi ne sono i *motivi*.

motivo: “concetto fluente”²⁴⁰

L’intenzione e l’attenzione aderiscono al paesaggio come lo sguardo, da ciò può anche nascerne un’illusione, ma questa situazione è comunque sempre una percezione.

Il *concetto fluente*, così come abbiamo definito essere il “motivo”, è un particolare modo di esprimere una situazione che non si possa sintetizzare in termini di exteriorità o di interiorità assoluta; si fa qui evidente la necessità di un rinnovo categoriale, la ricerca di un linguaggio che eluda il dentro ed il fuori e che sappia muoversi nella loro compromissione. Si tratta di una chiamata ad andare verso nuovi concetti fluenti, espressivi di una nuova evidenza che sancisca il legame e non più lo iato fra il vedente ed il veduto, la volizione ed il paesaggio. Non è che i due elementi si annullino o che non vengano riconosciuti, è invece la loro opposizione ad essere negata, ed anche è negata la dipendenza di uno rispetto all’altro. Ciò che viene affermato è una coesistenza in cui i due termini si compromettono a vicenda. Si approda così ad un mondo vissuto, in cui il soggetto esperisce un legame inscindibile con l’oggetto senza che, sottolinea Merleau-Ponty, esso si identifichi con l’oggetto (come in Bergson) perdendo se stesso.

Il superamento dello iato fra dentro e fuori, il riconoscersi di un ego come evidentemente mondano, richiede la fondazione di un nuovo “cogito” che esprima questa nuova evidenza ed in nome di essa scarti l’ipotesi sull’esistenza di un luogo veramente e completamente “altro”. E’ proprio l’impossibilità di incontrare, da parte dell’attenzione cosciente, qualcosa di completamente “altro” che le si opponga, a rendere impossibile l’identificazione bergsoniana: da sempre “è” il legame con la cosa e mai si potrà risolvere il legame fra i due termini, è un incontro che non può risolversi a favore di nessuno.

Tutto è sempre preso in una certa inerenza, la ricerca di questa inerenza si svolge all’interno della vita pre-scientifica della coscienza, è in essa che si rende evidente

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Ibid., p.87.

il nostro inerire a un corpo, il nostro corpo, il quale inerisce ad un mondo, il nostro mondo (Umwelt).

Il sentire è quella comunicazione vitale col mondo che ce lo rende presente come luogo familiare della nostra vita.²⁴¹

Con questa affermazione si dà al sentire dignità di organizzazione di senso, si scorge in esso una “funzione generale di collegamento”²⁴², una funzione simile a quella dell’intelletto kantiano, proprio quest’ultimo viene da Merleau-Ponty definito una “nozione bastarda”²⁴³: l’intelletto che vuole essere spettatore del suo stesso procedimento; contro questa nozione bastarda di “io empirico” occorre non solo ridare una dignità gnoseologica al sentire, ma anche affidarsi ad esso per appropriarsi della concretezza del vissuto. Occorre seguire la coscienza ingenua sempre piena dell’esperienza, che non è mai pura, sempre legata ad un “motivo”, incollata ad un paesaggio, mai scissa dal proprio corpo che è sempre del mondo, forte con esso di un legame taciuto ma non del tutto sconosciuto ed ignorato come il mondo “altro” in cui ci si oblia, dell’intuizione bergsoniana.

Bisogna interrogare solo la fatticità per trovare la coscienza prima, essa si trova sempre in un corpo e in un mondo, si trova così la coscienza nel corpo senza che questa dipenda empiricamente da leggi di natura. Si parla, ed è fondamentale sottolinearlo, di una coscienza che non può essere mai posta fuori di me, essa è “io trascendentale” che non si assolutizza mai cessando di essere il “mio io”:

Ecco perché il problema dell’altro non è mai posto nella filosofia kantiana: l’io trascendentale di cui essa parla è tanto quello altrui quanto il mio, l’analisi si è posta immediatamente fuori di me, deve solo portare alla luce le condizioni generali che rendono possibile un mondo per un Io (che si identifica tanto con me stesso quanto con l’altro) e non incontra mai la domanda: *chi medita?*²⁴⁴

Alla luce di queste riflessioni su Kant sembra inevitabile notare con maggiore lucidità le differenze dell’impostazione di Merleau-Ponty con quella di Uexküll,

²⁴¹ Ibid., § IV, *Il campo fenomenico*, p.96.

²⁴² Ibidem.

²⁴³ Ibid., p.99.

²⁴⁴ Ibid., p.p.106-107.

tuttavia se queste differenze esistono esse non derivano dall'impostazione kantiana di Uexküll, ma dalle sue finalità squisitamente etologiche, per quanto Le Fort lo descriva come "un naturalista di impostazione götheana"²⁴⁵, la deriva filosofica di Uexküll è soprattutto dettata dall'imponenza del suo oggetto di studio e dall'infinità di rimandi che sorgono dal proprio concetto di Umwelt, un tema che finisce per allontanarlo sia da Kant che da Göthe. Al di là di ciò il concetto di Umwelt rimane uno dei paradigmi più fecondi per esprimere il concetto di chiasma che Merleau-Ponty affronta nell'inedito *Il Visibile e L'Invisibile*. Sarà utile considerare come l'ultimo manoscritto Merleau-Pontiano affronti la percezione, anche in questo scritto tale tema ha un ruolo fondamentale. Nel *Visibile e L'Invisibile* Merleau-Ponty sembra sintetizzare l'approccio della *Fenomenologia della percezione*, in cui si focalizza maggiormente il problema dei rapporti tra il Sé ed il Mondo, accompagnando queste constatazioni con il ruolo simbolico e desiderativo che era stato maggiormente evidenziato nelle riflessioni sulla Natura e sul linguaggio.

Ancora una volta, partendo dal senso di inadeguatezza e di scomodità che il pensiero presenta nei confronti dell'esistenza del mondo, Merleau-Ponty considera il fatto percettivo come l'unico campo in grado di ospitare la domanda sul mondo, il luogo in cui il mondo è vissuto, la base di qualsiasi constatazione.

IL fenomenologo esordisce riferendo al mondo ciò che sant'Agostino sosteneva riguardo al tempo:

che esso è perfettamente familiare a ognuno, ma che nessuno di noi può spiegarlo agli altri²⁴⁶

Il significato del mondo va ricercato all'interno della percezione, Merleau-Ponty chiarisce come più che di significato si tratta di voler cogliere il "senso" del mondo, il suo essere:

Ma la filosofia non è un lessico, non si interessa ai "significati delle parole", non cerca un sostituto verbale del mondo che vediamo (...).

²⁴⁵ C. Lefort, intruzione a M. Merleau-Ponty, *Che cos'è la filosofia?*, op. cit. p.XIII.

²⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l'Invisibile*, tr. It. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, Bompiani, 1999, cap. I, *riflessione e interrogazione*, § 1, p.31, Cfr.S. Agostino, *Le Confessioni*, libro XI, cap XIV.

Sono le cose stesse, dal fondo del loro silenzio, che essa vuole condurre all'espressione.²⁴⁷

Il senso crudo e muto si apre nel campo percettivo, un territorio le cui coordinate non possono passare al vaglio della logica senza che questa senta la necessità di "isolare" i poli dell'intreccio. La sintesi percettiva si presenta come la tensione ambigua tra la considerazione di un fenomeno unitario e lo stagliarsi, sul piano stesso di questo orizzonte, di una serie di elementi, i quali, considerati nella loro isolata coerenza, risultano impossibili agli occhi del pensiero. Merleau-Ponty vuole sottolineare la problematicità della percezione, nelle prime pagine de "*Il Visibile e l'Invisibile*" il fatto percettivo torna ad essere l'elemento privilegiato per esprimere i rapporti esistenziali come eloquenti di un "terzo ordine", e per mettere a fuoco una ennesima critica nei confronti dell'approccio scientifico-classico nonché della filosofia riflessiva.

Il richiamo al mondo della percezione fa tornare con nuovo vigore la considerazione di alcuni esempi che già erano presenti nella *Fenomenologia della percezione*. Il fatto che alcuni fenomeni come "il sogno" o "l'allucinazione" (che nella *Fenomenologia della percezione* si fondavano nella percezione, intendendo questa come una apertura, quasi fideistica, nei confronti della "certezza di un mondo") trovino, ne *Il Visibile e l'Invisibile*, la "base normale" di riferimento nella percezione stessa (nei confronti della quale acquistano un senso e nascono come categoria), fa nascere il problema sulla fonte di questa possibilità di discernimento tra il reale e l'illusorio: è la percezione, come stato esistenziale, che costantemente funge da sfondo e da metro dell'incontro con le cose mondane, o è il mondo stesso, come esistenza irrecusabile, ad essere l'elemento di paragone che fonda la distinzione tra vero e falso, reale ed irreale?

Il mondo è ciò che io percepisco, ma la sua prossimità assoluta, dacchè la si esamina e la si esprime, diviene anche, inspiegabilmente, distanza irrimediabile. L'uomo "naturale" tiene le due estremità della catena, pensa *ad un tempo* che la sua percezione entra nelle cose e che si effettua al di qua del suo corpo. Ma come nell'uso della vita le due

²⁴⁷ Ibid., p.32.

convinzioni coesistono senza sforzo, così, ridotte in tesi e in enunciati, esse si distruggono a vicenda e ci lasciano nella confusione.²⁴⁸

Il mondo mi è prossimo nel senso di “ stare di fronte ai miei occhi”, la prossimità prevede una “distanza”: nell’atto tacito della vita esiste una doppia ubicazione del soggetto e dell’oggetto (entrambi presso se stessi e nell’altra dimensione) che non è esprimibile in un enunciato senza che nasca una certa ambiguità.

Merleau-Ponty dice che la “prossimità” diviene “anche” “distanza”, è questa concrescenza dei due concetti a fare problema, una ambivalenza che è già la “carne” del nostro corpo nel paradosso vitale delle mie “mani che si toccano”²⁴⁹.

La prossimità-distanza che emerge dall’esperienza percettiva è in realtà un elemento che si manifesta in relazione ad una Cosa (anche il mio corpo è una cosa); il Mondo, come luogo della “distanza” di tutte le cose, luogo stesso del mio essere incarnato, si pone come l’orizzonte di tutte queste relazioni, fonda quindi “la *prossimità della distanza, come coappartenenza*.”

Esiste una prossimità del mondo che è *ingredienza* della distanza tra Me e le Cose, che fonda le stesse distanze insite nella mia corporeità nell’appartenenza di questo mio essere incarnato in un mondo; dove il senso stesso dell’essere incarnato è nell’essere presso un mondo, un’apertura che è appartenenza.

7. *Percezione e movimento*

I concetti di spazio e tempo vengono strappati alla dimensione assoluta della scienza classica dal concetto di Umwelt, ma neanche la loro esistenza relativa all’interno della “bolla di sapone” è assicurata:

Nei mondi individuali semplicissimi, in cui non entra in gioco più di un carattere percepito, tempo e spazio non hanno valore e non sono in alcun modo necessari.²⁵⁰

²⁴⁸ Ibid., p.36.

²⁴⁹ Ibid., p.36.

²⁵⁰ J. Von Uexküll, I mondi invisibili, op. cit., p.138.

Uexküll cita il caso della medusa e del riccio di mare, quest'ultimo esempio suscitò in maniera particolare l'interesse di Merleau-Ponty: questi organismi semplicissimi “dispongono di un unico ciclo funzionale”²⁵¹, un solo movimento ed un solo carattere percepito, in una totale assenza di relazioni spaziali e temporali, in assenza di orizzonte perché esiste una unica ed istantanea possibilità di orizzonte. La spazialità è così cancellata anche all'interno del corpo proprio, visto che non esiste comunicabilità tra le parti, e manca un sistema centrale che coordini le funzioni:

(...) forse non tutti sanno che ogni aculeo è conformato come un subietto-riflesso autonomo”²⁵²

ed ecco la parte che Merleau-Ponty cita all'interno delle lezioni sulla Natura: “

Non sarebbe improprio parlare, in questo caso, di una <repubblica di subietti-riflesso> (Reflexrepublik)²⁵³.

Al di là di spazio e tempo si trova la corporeità, semplicissima ma pur sempre *campo*, concrezione e senso.

Dobbiamo salire molto più in alto nella scala dei mondi percettivi per trovarvi i caratteri di forma e movimento²⁵⁴

Abbiamo già posto l'accento sull'atteggiamento sia di Merleau-Ponty che di Whitehead nei confronti della percezione del movimento. Considerando il punto di vista di Uexküll si comprenderà come Merleau-Ponty, che già nelle pagine della *Fenomenologia della percezione* negava la possibilità di separare il mobile dal movimento, guardi alle riflessioni di Uexküll come ad una fucina di esempi e formulazioni.

Uexküll pone uno iato percettivo fra le forme (immobili) ed il movimento, considerandoli come due differenti *caratteri percettivi*:

²⁵¹ Ibid., p.140.

²⁵² Ibid., p.144.

²⁵³ Ibid., p.145.

²⁵⁴ Ibid., p.149.

(...) è facile persuadersi che le forme immobili e quelle in moto sono due caratteri percepiti del tutto indipendenti l'uno dall'altro, a tal punto che il movimento senza forma può rappresentare da solo un carattere percepito.²⁵⁵

Questa importante affermazione, suffragata da Uexküll attraverso emblematici esempi etologici, porta in sé il germe di critica alla scienza classica che viene abbracciato da Whitehead e Merleau-Ponty sempre cavalcando il fenomeno del movimento.

Anche in Uexküll il carattere oggettivo ha come proprio ingrediente l'evento percettivo. Esistono percezioni suscettibili del solo movimento e che non sono in grado di riconoscere oggetti statici. Questi organismi sono ciechi alle *forme* ed i loro oggetti sono i *movimenti*. La taccola "si occupa soltanto di forme semoventi"²⁵⁶.

Queste forme semoventi sono gli *oggetti* all'interno di quel mondo individuale. Sarà ancora utile riportare un breve esempio preso in considerazione da Uexküll: Si tratta del Pecten, mollusco-conchiglia dei fondi marini, il quale ha necessità di difendersi dalla stella marina, sua nemica. Il Pecten percepisce la Stella solo quando essa è in movimento:

Ricerche hanno dimostrato che la forma e il colore dell'oggetto che si muove sono perfettamente indifferenti per il Pecten: la sola condizione perché l'oggetto rappresenti un carattere percepito nella sfera individuale del mollusco, è che si muova con l'identica velocità della stella. Gli occhi del Pecten, dunque, non sono foggiate per percepire né forme né colori, ma solo per un determinato <tempo di moto> (Bewegungstempo), per l'appunto quello, secondo cui si muove il nemico naturale²⁵⁷

²⁵⁵ Ibid., p.149.

²⁵⁶ Ibid., p.151.

²⁵⁷ Ibid., pp.153-54.

8. Finalità e istinto: la relazione fra la percezione e l'effettualità

Uexküll afferma così (e soprattutto lo fanno i suoi esempi nelle mani degli interpreti) una dipendenza del carattere oggettivo da quello percettivo, ma connota anche quest'ultimo come una *attesa-protesa* verso l'altro polo di una relazione di cui esso stesso è ingrediente. Si evidenzia qui il legame fra il soggetto e l'oggetto, un legame che consiste in quella sfera di essere che è il campo di intersezione fra questi due termini. Un circolo chiuso, *bolla di sapone* che avvolge soggetto e oggetto rendendoli ingredienti come "poli di un campo". Alla luce di ciò, della constatazione di questo inscindibile incontro che è Umwelt, cade ogni concetto di finalità e di scopo: il rapporto che intercorre tra l'oggetto e il soggetto non è mai veramente quello di *azione e reazione*, ma solamente *relazione* come la testimonianza di una sfera vitale, il che esclude anche l'ipotesi meccanicistica e ci fa comprendere che su questo piano ontologico la semplice esistenza ha un ruolo molto più forte della *sussistenza* e della *sopravvivenza*. L'esistenza si fonda sulla relazione che permette l'apertura di una Umwelt. Il comportamento, come l'aspetto visibile di questa relazione (come abbiamo visto in Russel) fonda sia il concetto di finalità che di incoerenza, esso non può essere mai ingabbiato in uno dei due connotati perché, se esiste uno scopo, esso lo esprime essendo.

Proponiamoci dunque innanzitutto, di sgomberare i mondi individuali da questo ingannevole luminello della finalità²⁵⁸

Si consideri poi l'importanza di questa precisazione alla precedente affermazione di intenti:

Con questo non si vuole escludere in modo assoluto che gli animali più elevati agiscano anche talora in vista di un vero e proprio fine, il quale però rientra pur sempre in un disegno naturale complesso²⁵⁹

²⁵⁸ Ibid., p.160.

²⁵⁹ Ibidem.

Il passaggio dalla percezione all'azione non è per Uexküll guidato da una finalità istintuale come affermazione di un principio di conservazione o evoluzione, ma semplicemente un completamento della figura oggettuale.

Occorre ammettere l'intervento di una colorazione o tonalità effettuale (Leistungton o Wirkungton) che integra la figura percepita in figura effettuale²⁶⁰

Ogni Umwelt presenta nei confronti delle figure percepite un ventaglio di figure effettuali che scaturiscono dal sovrapporsi della *tonalità effettuale* sulla figura percepita. Nei confronti di una medesima *cosa* diverse Umwelt presentano tonalità effettuali differenti, dunque quell'oggetto è suscettibile di forme effettuali diverse (oltre che più o meno elementari) a seconda della porzione di mondo individuale a cui appartiene.

(...) anche le parole <tavola> e <cestino> hanno una tonalità o un colorito particolare, dipendente da ciò che l'animale può fare con quegli oggetti²⁶¹

L'ambiente può dare solo determinate risposte a quella domanda atavica che l'animale porta con sé. L'intreccio tra questa domanda e risposta è fatto delle relazioni plurime fra percezione ed effettualità. Tutto ciò è il mondo individuale come circolo chiuso che trova in tutti i termini noti degli ingredienti. Gli atti effettuali seguono la tonalità effettuale che viene proiettata sull'oggetto inteso come figura percepita.

Da questo completamento-integrazione della figura percepita in figura effettuale scaturisce il *senso* dell'oggetto.

Sono gli atti, i quali, col dare la tonalità, il <colore> alle figure percepite, forniscono a queste ultime anche il significato²⁶²

²⁶⁰ Ibid., pp.172-73.

²⁶¹ Ibidem.

²⁶² Ibid., p.176.

Si consideri come Merleau-Ponty commenta questo ruolo dell'attività del soggetto nella connotazione dell'oggetto come relazione tra Merkwelt e Wirkwelt:

In che cosa consiste questa attività che organizza la Umwelt in un rapporto stretto con l'agente esterno che interviene come una chiave nella serratura? Come avviene questa disposizione della Merkwelt e della Wirkwelt, che costituiscono due linguaggi con l'aiuto dei quali l'animale interpreta la situazione e che da un concatenamento rigoroso al comportamento dell'animale? (...) non c'è nessuno stimolo esterno che non sia stato provocato dal movimento proprio dell'animale. Ogni azione dell'ambiente è condizionata dall'azione dell'animale, la condotta dell'animale suscita delle risposte da parte dell'ambiente. C'è una retroazione di ciò che l'animale ha fatto, la quale rilancia il comportamento animale. In breve, l'esterno e l'interno, la situazione e il movimento non sono in un semplice rapporto di causalità, e non possono essere tradotti in termini di <causalità-impulso> del prima rispetto al poi. Non si capisce il comportamento se lo si intende istante per istante.²⁶³

Nel ritorno effettuale sul fatto percettivo Uexküll individua l'insorgere di un senso, un *senso naturale*, significato che risiede nel campo chiuso della Umwelt e che ha come ingredienti soggetto e oggetto. Questa relazione chiusa, evidenzia nell'ambito dei poli che in essa si individuano (soggetto e oggetto) tre concetti: *attesa comunione e campo*, che Merleau-Ponty aveva illuminato già nelle pagine della *Fenomenologia della percezione*:

La cosa e il mondo mi sono dati con le parti del mio corpo, non in virtù di una <geometria naturale>, ma in una connessione vivente paragonabile o piuttosto identica a quella intercorrente fra le parti del mio corpo esteso²⁶⁴

²⁶³ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit., p.256.

²⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p.279.

Corpo mondo e oggetto formano un sistema che non si può definire meccanico, non esistono al suo interno connessioni suscettibili d'essere oggettivate, esiste solo l'intrico del vissuto.

In contrasto con il punto di vista scientifico che vede il fenomeno percettivo come “uno dei fatti che accadono nel mondo”²⁶⁵, Merleau-Ponty oppone che proprio non come un “fatto” questo fenomeno debba essere considerato, nel senso che non deve risultare come l'azione e reazione di elementi isolati oggettivamente, ovvero l'io empirico, il corpo e la cosa.

Il soggetto della sensazione non è né un pensatore che annota una qualità, né un ambito inerte che sarebbe colpito o modificato da essa, bensì una potenza che co-nasce a un certo contesto d'esistenza o si sincronizza con esso..²⁶⁶

E' impossibile operare una oggettivazione esaustiva del campo del vissuto, in esso esistono troppi “vuoti”, troppe “attese”.

Potremmo qui intendere l'*attesa* come una mancanza che fa sentire il suo peso al punto d'avere dignità di esistenza, si tratta di una sorta di rottura del principio di non contraddizione. Nel vissuto si è costretti ad ammettere una certa coesistenza di essere e non essere. Nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty non porta ancora avanti il concetto di *Gradiente* né le riflessioni sulla fisica quantistica che furono l'oggetto delle lezioni al “college de France”, ma questo concetto d'*Attesa*, come mancanza che è già presenza, che riesce ad essere legame nella non presenza, possiamo dire che sicuramente prepari il campo a quelle riflessioni sulla Natura.

Riguardo a quel che abbiamo detto, è illuminante questo esempio:

I rapporti fra il senziente ed il sensibile sono paragonabili a quelli tra il dormiente ed il suo sonno: il sonno viene quando un certo atteggiamento volontario riceve improvvisamente dall'esterno la conferma che attendeva..²⁶⁷

²⁶⁵ Ibidem.

²⁶⁶ Ibid., § I, *Il sentire*, p.288.

²⁶⁷ Ibidem.

Il percepire è risposta ad una domanda che vuole colmare un vuoto, vuoto che si colma in seno a ciò che era preparato ad essere colmato (che attendeva d'esser colmato in questa maniera), si tratta di un incontro che è investimento reciproco d'*Attesa*. Il corpo incontra il mondo nella percezione, esso è una sorta di coscienza che percepisce la "cosa" in presa sul mondo, entrambi, coscienza incarnata e Cosa, sono di questo mondo. Allo stesso modo la percezione fonda il corpo ed il mondo, questo loro incontro li fa esistere perché essi esistono solo nel vissuto dell'esperienza, la stessa possibilità di una distanza tra i due termini è fondata da questa esperienza, questa possibilità è sfuggimento dalla stretta esperienza, e, come tutti gli sfuggimenti, in essa si fonda.

Anche la riflessione, come abbiamo detto, è sfuggimento, essa ha il suo cominciamento nell'irriflesso. Il sensibile è "stare al mondo", sensazione è *comunione* col mondo, un incontro che era atteso, a cui si era preparati...

Il mondo è l'unica risposta compatibile alla domanda del mio corpo, ma già questo criterio consiste in una scissione post factum, la loro comunione è incontro senziente e non una azione reciproca:

"il mio sguardo si accoppia con il colore..."²⁶⁸

Quando Merleau-Ponty parla dell'azzurro del cielo che "si pensa in me"²⁶⁹ egli vuole esprimere lo sgorgare del pensiero dallo sfuggimento di questa comunione.

Il luogo dove avviene l'incontro sembra consistere in una specie di "sostrato primordiale"²⁷⁰, l'ambito in cui avviene questa convergenza che non è automatismo, è definito da Merleau-Ponty come "*campo*".

Nel *Campo* ha luogo il pre-personale, la percezione non è atto volitivo nel senso d'essere un atto personale, essa è sempre espressione di una situazione "data":

la percezione-visione è pre-personale, essa è Campo che continua ad essere Campo anche come coscienza della visione, è in questo caso che avviene uno sfuggimento riguardo al pre-personale, ma non si tratta di uno sfuggimento che

²⁶⁸ Ibid., p.291: "E' il mio sguardo a sottendere il colore, è il movimento della mia mano a sottendere la forma dell'oggetto: o meglio, il mio sguardo si accoppia con il colore, la mia mano con il duro e il molle, e in questo scambio fra il soggetto della sensazione e il sensibile non si può dire che l'uno agisca e l'altro patisca, che l'uno dia senso all'altro."

²⁶⁹ Ibid., pp.291-292: "Io che contemplo l'azzurro del cielo, non sono, di fronte a questo azzurro, un soggetto acosmico, non lo possiedo nel pensiero, non dispiego innanzi a esso un'idea dell'azzurro che me ne scioglierebbe il segreto, ma mi abbandono a esso, mi immergo in questo mistero, esso <si pensa in me>, io sono il cielo stesso che si riunisce, si raccoglie e si mette a esistere per sé, la mia coscienza è satura di questo azzurro illimitato."

²⁷⁰ Ibid., p.297, Cfr. Ibid., p.299: "Ogni sensazione è spaziale, abbiamo accettato questa tesi non perché la qualità come oggetto può essere pensata solo nello spazio, ma perché, come contatto primordiale con l'essere, come ripresa da parte del senziente di una forma indicata dal sensibile, come coesistenza del senziente e del sensibile, è essa stessa costitutiva di un ambito di coesistenza, ossia di uno spazio".

trascende completamente il campo, la coscienza della visione diviene “pensiero assoggettato a un certo Campo”.²⁷¹

Questo assoggettamento della visione, anche come coscienza, ad un campo, questo condizionamento della stessa riflessione, profila l'impossibilità di un pensiero che si dica veramente “oggettivo”, segna l'inizio di una nuova ricerca nell'ambito del 'irriflesso.

Noi abbiamo l'esperienza di un mondo (...) nel senso di una totalità aperta la cui sintesi è interminabile (...)²⁷²

(...) non dobbiamo quindi seguire Kant nella sua deduzione di uno spazio unico...²⁷³

L'intellettualismo infatti, opera un procedimento diametralmente opposto a quello del ricondurre della riflessione all'irriflesso, esso intende “purificare” la coscienza da ogni opacità inserendo la Cosa in uno spazio unico che rimane sempre di fatto estraneo alla esperienza.

Merleau-Ponty pone l'accento su come all'interno dell'esperienza esista un “accavallarsi” degli spazi, si tratta dell'intrecciarsi delle singole spazialità di ciascun senso:

l'interrelazione dei sensi è stata l'argomentazione con cui viene messo in crisi nella *Fenomenologia della percezione* il concetto di “sensazione pura”, infatti non si vuole qui criticare il concetto di spazio oggettivo affidandosi alla molteplicità della spazialità di singole sensazioni pure, tuttavia la considerazione che il dominio spaziale di ogni senso sia per gli altri sensi estranea come, sottolinea Merleau-Ponty, lo è a me la prospettiva altrui del mondo, non riesuma un concetto puro ma sfida il pensiero oggettivo a ricercare l'unità dello spazio nell'interrelazione dei domini sensoriali.

In Uexküll il ritorno effettuale sulla figura percepita è il sintomo della circolarità chiusa del mondo individuale, un senso che è concrezione e non finalità, di qui la condanna del concetto di istinto:

²⁷¹ Ibid., p.294.

²⁷² Ibid., p.297.

²⁷³ Ibid., p.298.

Il confronto fatto fra la finalità del subietto e i disegni della natura, ci dispensa dal trattare dell'istinto: argomento questo da cui nessuno mai ha potuto ricavare alcunché di buono. (...) Introducendo al suo posto il disegno naturale, come elemento di ordine, ci sarà facile riconoscere che anche la tela di ragno o il nido d'uccello rispondono a disegni naturali, e non già a finalità degli individui.²⁷⁴

Il concetto di istinto viene messo da parte perché considerato il frutto di un atteggiamento tendente a scorgere finalità all'interno della natura, il disegno naturale (Naturfaktor) ha certamente un richiamo metafisico, tuttavia il concetto di Umwelt non necessita di impalcature filosofiche perché esprime il mondo animale nella concretezza del suo vissuto individuale. Per questo motivo, trent'anni dopo, in uno studio sull'aggressività animale, un allievo di Uexküll, il premio nobel Konrad Lorenz, aveva occasione di riabilitare il concetto di istinto rendendolo pregno dell'insegnamento tratto dal concetto di Umwelt. Anche Lorenz nega la finalità e la nega proprio all'interno del discorso sull'istinto:

Che cos'è un istinto? I termini che vengono spesso usati anche nel linguaggio comune per indicare diversi impulsi istintivi riecheggiano la brutta eredità del pensiero <finalista>. Finalista nel senso peggiore della parola è colui che scambia la domanda <a che scopo?> con la domanda <per quale ragione?> e crede, rilevando il significato di una qualsiasi funzione di conservazione, che sia insieme risolto il problema delle sue cause e della sua origine. E' immediato e allettante postulare una pulsione o <istinto> per ogni funzione ben definibile.²⁷⁵

Anche Lorenz considera il fatto istintivo innanzitutto come esistenza, apertura e legame di un comportamento verso l'ambiente, comportamento che fonda la stessa possibilità del concetto di conservazione senza essere il risultato di un cammino verso uno scopo. Uexküll come in seguito Lorenz, presentano una vasta casistica in cui l'applicazione dell'istinto animale fa saltare ogni ratio riguardante il concetto di fine o di scopo, tra questi esempi, quello di Uexküll riguardante il

²⁷⁴ J. Von Uexküll, *I mondi invisibili*, op. cit., p.169.

²⁷⁵ K. Lorenz, *Das sogenannte Böse* (1963), ed. it. (a cura di) G. Celli, il Saggiatore, Milano, 1969, pp.105-06.

“cameratismo” della taccola, illumina il valore della tonalità effettuale nei confronti della figura percepita:

Nel mondo subiettivo della taccola, tutti i viventi, ossia tutte le cose che si muovono, si dividono semplicemente in <taccole> e <non taccole>. (...) Per riconoscere se si ha a che fare con <taccole> o <non taccole> non è decisiva soltanto la figura percepita, ma anche la figura effettuale dipendente dalla attitudine che il subietto ha assunta. E' proprio questa che decide a quale delle figure percepite spetti una determinata tonalità di camerata.²⁷⁶

9. *Le vie accessibili al solo soggetto*

In un cammino che va dagli organismi più semplici a quelli più complessi Uexküll osserva i mondi individuali ora evidenziando il circolo chiuso che si instaura tra soggetto e oggetto (dallo stimolo al fatto percettivo fino alla tonalità effettuale che giunge alla figura effettuale) ora evidenziando le produzioni subiettive ed individuando in esse un senso della predisposizione che è familiare e speculare al concetto merleaupontiano di *attesa*.

I concetti di cui stiamo parlando sono:

- 1) La figura di cerca
- 2) Il tracciato della via nota
- 3) La limitazione del dominio

Queste sono per Uexküll le figure chiave che sanciscono l'inaccessibilità della Umwelt ad osservatori esterni al soggetto, osservabile è il comportamento ma non il suo *motivo*.

I motivi dei comportamenti che osserviamo si celano in quel mistero di adesione dell'animale al mondo che è il suo mondo individuale. Ma l'esempio che esprime al meglio l'inutilità di ogni approccio finalistico ai comportamenti animali è quello dei mondi individuali *magici*:

²⁷⁶ J. Von Uexküll, *I mondi invisibili*, op. cit., pp.207-08.

Ma ora vogliamo spingere le nostre ricerche entro mondi subiettivi in cui si verificano apprensioni di grandissima efficacia, ma tuttavia visibili al solo subietto, non legate a nessuna precedente o tutt'al più una esperienza unica²⁷⁷

In questa esperienza unica si trova il senso di quell'attesa che Merleau-Ponty intende mutuare dalle ricerche di von Uexküll. L'attesa è per Merleau-Ponty la traccia di un legame che si mostra quasi come una premonizione o un destino (Geschik) per usare un termine heideggeriano; si consideri a tal proposito questo esempio di Uexküll riguardante i *mondi magici*:

Febre osservò nel bruco del pisello(...)

Questo bruco, assai per tempo, scava un cunicolo che, dentro la massa ancor tenera del seme giovane, arriva sino alla superficie: questa galleria servirà, dopo la metamorfosi, al coleottero per uscire all'aperto. (...) nessuno degli stimoli sensori del futuro coleottero può influire sulla sua larva.²⁷⁸

Alla teoria del *learning* si affianca ed oppone l'innatismo del *mondo magico*:

Dinanzi al bruco il cammino è segnato nettamente, come una magica apparizione: al posto della via appresa per esperienza sta quella che potrebbe dirsi una via innata²⁷⁹

Il fatto fondamentale che si evince da questo esempio riguarda il concetto di tonalità effettuale: essa può sfociare in un comportamento attivandosi di fronte ad una figura percepita ma può anche apparire di fronte ad *una figura innata e magica*. Per la gallina si può parlare sia di riflessi condizionati che di insorgenze innate, essa presenta entrambe le tendenze; ma il senso profondo di entrambi i comportamenti è nel soggetto che presenta sempre una apertura verso un ambiente, un ambiente che è premesso anche alla cecità dell'allucinato comportamento all'interno del *mondo magico*. Soggetto e ambiente sono così

²⁷⁷ Ibid., p.217.

²⁷⁸ Ibid., pp.220-21.

²⁷⁹ Ibidem.

entrambi ingredienti del campo individuale della Umwelt, legati da una dialettica del fondante e del fondato, di domanda e risposta.

Tutto questo ci trae a concludere che ogni subietto vive in una sfera in cui esistono solamente realtà subiettive: in altre parole, i mondi individuali non rappresentano altro che realtà subiettive. Chi nega l'esistenza di tali realtà, dimostra di ignorare i fondamenti del suo proprio universo personale²⁸⁰

Riguardo a ciò si consideri come Merleau-Ponty cerca di trarre dall'originalità del concetto di Umwelt uno slancio verso quel concetto di *intenzionalità fungente* come "campo alla seconda potenza" che egli mutua da Husserl e che è il vero tema fluente del pensiero MerleauPontiano:

(...) tuttavia c'è qualcosa di nuovo: la nozione di Umwelt. La visione del mondo non si riduce a una somma di eventi esterni, o a un rapporto ad un interno che non è preso in questo mondo. Nessuna di queste due prospettive lascia spazio alla produzione di una Umwelt. Con il vivente, appare un ambito di evento che apre un campo spaziale e temporale. Questo sorgere di un ambito privilegiato non è la manifestazione di una forza nuova. Il vivente opera solo con elementi fisico-chimici, ma queste forze subordinate allacciano tra loro relazioni inedite. Si può, in quel momento, parlare di un animale. Quel momento non è completamente sotto la dipendenza delle condizioni fisico-chimiche. L'animale è come una forza mite. (...) L'animale regola, fa deviazioni. C'è un'inerzia dell'animale. (...) Non c'è solo inerzia e solidità della vita, ma c'è anche ostinazione. L'intenzione di Uexküll è di farci apparire la nozione di Umwelt come un ambito nel quale si può capire sia quella cosa che è l'atomo individuale di Niels Bohr, campo con una struttura molto semplice, sia la coscienza, campo alla seconda potenza. Una coscienza è ciò che si può chiamare un <campo trascendentale>, un campo che valorizza l'insieme dei campi vitali. La Umwelt è un campo aperto e Uexküll non è tentato di

²⁸⁰ Ibid., p.227.

richiudere la sua *Umgebung* sul soggetto umano. Questo universo umano non è il prodotto di una libertà in senso kantiano, libertà evenemenziale che si afferma nella decisione, è piuttosto una libertà strutturale. In breve, è il tema della melodia, molto più che una natura-soggetto o di una cosa sovrasensibile, che meglio esprime l'intuizione dell'animale secondo Uexküll.²⁸¹

10. Intersoggettività

(...) Una visione generale della interdipendenza dei vari mondi individuali...²⁸²

Riguardo al riconoscimento dell'altro, nelle pagine della *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty parte dal paradosso della difficoltà di dover riconoscere un'autocoscienza partendo da un dato di mera exteriorità, si tratta di presupporre una "interiorità" nei confronti di un fenomeno che si mostra a noi (e che viene riconosciuto come tale) come totalmente esteriore. La soggettività altrui fa problema.

Il fatto che una soggettività mi si cristallizzi dinanzi in totale aderenza con il suo apparire immediato in una maniera in cui sia da me immediatamente riconosciuta come una soggettività, (essere che si disvela velo a velo come un insieme di sfumature) diviene un problema nel momento in cui rifletto sul fatto che essa, come elemento esteriore, non mi sta dinanzi come mero oggetto ma mi da il senso d'essere un mio "analogon".

La Cosa, come la soggettività, infatti, è suscettibile di un incremento di conoscenza, di un approfondimento di indagine: di un oggetto come di una persona noi "facciamo la conoscenza".

La Cosa può essere "misurata", tuttavia questo suo complicarsi oltre l'apparenza immediata non viene da me considerato come una "interiorità", né riconosco nella

²⁸¹ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit. pp.259-61.

²⁸² J. Von Uexküll, *I mondi invisibili*, op. cit. p.228.

Cosa l'attivarsi di una certa "volontà" o "intenzione". Non vediamo nell'oggetto nulla che ci assomigli veramente.

Questi elementi che non mi capita di riscontrare nella Cosa appaiono invece immediati nell'esperienza del riconoscimento dell' "altro".

La considerazione di questo paradosso ne evidenzia immediatamente altri, esso individua nuclei di problema ancora più complessi e indefiniti:

i concetti di comunità, ad esempio, o di società, non portano con sé neanche l'evidenza materiale che accomuna il riconoscimento di un'altra persona e la Cosa, tali concetti prevedono l'accettazione di esistenza di un dato indefinito sia per collocazione che per numero.

Come il riconoscimento della Cosa non aiuta la comprensione dell'esistenza dell'*altro* così:

La costituzione dell'altro non illumina interamente la costituzione della società, la quale non è una esistenza a due o a tre, ma la coesistenza di un numero indefinito di coscienze.²⁸³

La chiave fenomenologica sarà trovata come al solito nel paradigma fondamentale (fondante) del "corpo", che, non per caso, trova l'unica analogia che possa esprimerne "il senso" nella Natura.

Natura e Corpo si spiegano a vicenda, più che connotarsi o motivarsi essi permettono la comprensione l'uno dell'altro:

Io ho il mondo come individuo incompiuto attraverso il mio corpo come potenza di questo mondo,²⁸⁴

La percezione è il legame tra questi due poli, "la nostra inerenza alle cose".²⁸⁵

Questi due "poli" ed il loro "legame" gravitano in un campo che concreosce ad essi, questa presenza insistente, concreoscente e fondante è definita da Merleau-Ponty: *mondo individuo*, esso è quel Grund evidente che ha in sé percipiente e percepito, che trova nella percezione la sua espressione che permette l'apertura di

²⁸³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p.452.

²⁸⁴ Ibid., p.455.

²⁸⁵ Ibidem.

un senso, gli elementi del mondo si trovano in questo mondo individuo, essi si trovano nella percezione che lo esprime e che da esso è fondata.

La percezione è la prima apertura di senso e di significato, essa delinea gli elementi del campo e permette la riflessione, che è “revertor” in un tempo fondato dall’adesione del corpo proprio ad un mondo, in un campo.

Grazie alla riflessione fenomenologica io trovo la visione, non come “pensiero di vedere” secondo l’espressione di Cartesio (...) (...) ma come sguardo in presa su un mondo visibile.²⁸⁶

Io vedo ed aderisco al mondo, vedo un altro soggetto e non lo penso se non dopo averlo visto, l’ambiguità dell’*altro*, la certa difficoltà che il pensiero riflessivo incontra riguardo a questo tema, è una ambiguità solo in linea teorica, nel momento percettivo io aderisco al mondo “vedendo” “l’altro” come tale.

L’immediatezza che contraddistingue la percezione dell’intersoggettività sottolinea l’*“Attesa”* dell’altro come apertura costitutiva.

Fra la mia coscienza ed il mio corpo quale lo vivo, fra questo corpo fenomenico e quello altrui come lo vedo dall’esterno, esiste una relazione interna che fa apparire l’altro come il coronamento del sistema..²⁸⁷

Il punto che è qui da superare è il concetto di un “mio campo” che sia distinto da quello altrui, sia la mia esperienza che quella dell’altro sono avvolte in una *Generalità* che è campo, la *Generalità* permette la comunicazione, alla luce di essa ogni elemento del campo viene scoperto come *Attesa*, Merleau-Ponty riduce l’intersoggettività ad una compartecipazione in un campo “come soggetti anonimi di una percezione”²⁸⁸.

Ciò ci permette di affermare che il concetto di “*Attesa*”, che non a caso accompagna questa ricerca sin dalle prime pagine, sia quel lume che risolve tutti gli incontri mondani della coscienza incarnata, da quelli che si connotano fisicamente (la cosa l’altro) a quelle entità indefinite che pur suscitano un

²⁸⁶ Ibid., p.456.

²⁸⁷ Ibid., p.457.

²⁸⁸ Ibid., p.458.

riconoscimento immediato: il concetto di società è immediatamente assimilabile in virtù di quella apertura costitutiva verso l'altro che è la nostra “ *Attesa dell'altro*”.

L'*Attesa* è così riassumibile come la eco di un incontro tacito, di una appartenenza originaria che va dalle parti al corpo e dal corpo al mondo.

In un certo qual modo si può spiegare l'intersoggettività con l'intersensorialità.

Si inizia qui a postulare il fatto che la stessa interrelazione – intreccio che è del mio corpo, il sistema che si viene a configurare tra i miei organi, i miei sensi, è come il sistema dei corpi che sono al mondo, come il rapporto tra me e l'altro:

Il rovescio ed il dritto di un solo fenomeno²⁸⁹

il paradigma ed il legame che viene visto come maggiormente esplicativo dell'intreccio intersoggettivo è il *linguaggio*.

Legata a questo elemento è la fondamentale esperienza del dialogo:

(...) si costituisce un terreno comune tra l'altro e me.²⁹⁰

Abbiamo già sottolineato la identificabilità di significato e senso, essi sono sfuggimento da un livello primordiale a cui coappartengono i protagonisti della percezione, il linguaggio è in quest'ottica il senso di questo sfuggimento come reiterazione del legame in un alveolo di senso, come è anche (“ontogeneticamente”) reiterazione di questo legame primordiale ogni riflessione che riguardi il linguaggio.

Sulla scorta del linguaggio e di ogni legame di senso io e l'altro soggetto:

(...) siamo l'uno e l'altro collaboratori di una reciprocità perfetta(...) coesistiamo attraverso un medesimo mondo.²⁹¹

Consideriamo quindi l'atteggiamento di Uexküll riguardo a questo problema:

²⁸⁹ Ibid., p.459.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ Ibid., p.460.

Pur limitandoci a un campo assai ristretto, una visione generale del problema può esserci offerta dalla domanda: come si presenta un determinato subietto in qualità di oggetto, nei vari mondi individuali (Umwelten) in cui esso sostiene una parte importante?²⁹²

Con L'esempio della quercia, che chiude il trattato di Uexküll, si esprime il rapporto che intercorre tra i vari mondi individuali e si fa emergere una sorta di *identità ontogenetica*: un soggetto può essere, alla luce di una certa tonalità effettuale, oggetto nella particolare angolatura di una Umwelt *altra* e così per altre Umwelten ancora. Ma, come nel caso della quercia...

Si tratta semplicemente delle varie parti di un subietto solidamente connesso, il quale sostiene e custodisce tutti quei modi individuali, senza che i subietti di quei medesimi mondi possano mai conoscere la quercia stessa nella sua integrità²⁹³

Fatta questa affermazione la familiarità ontogenetica della singola Umwelt con la natura tutta diventa evidente, come la quercia è fonte inesauribile per Umwelt differenti, così:

(...) tutti quei mondi subiettivi sono retti e governati da colui che in eterno rimarrà inaccessibile a qualsiasi mondo: dietro a tutti i mondi che ha creato, rimarrà, non mai conoscibile, il soggetto-natura²⁹⁴

Questa affermazione chiude il breve trattato di Uexküll. Chiudiamo con il commento Di Merleau-Ponty a questa affermazione, un commento che è assieme una critica ed una profonda considerazione degli spunti importanti che si evincono dall'approccio di Uexküll:

(...) qual è questo <oggetto> di cui parla Uexküll? (...) Nel 1909 Uexküll risponde così alla domanda:< quella cosa che si dispiega dall'uovo alla gallina e che con il tempo estende la sua struttura

²⁹² J. Von Uexküll, *I mondi invisibili*, op. cit., p.232.

²⁹³ Ibid., p.238.

²⁹⁴ Ibid., p.142.

ordinata senza nessuna lacuna, costituisce una catena di oggetti senza che quella cosa divenga oggetto; noi siamo circondati da cose che sono unanschaulisch (impossibili da guardare)> Di esse, noi abbiamo solo l'immagine della loro manifestazione momentanea. Della loro esistenza dallo stadio infantile allo stadio adulto, della quale sappiamo che ha una legge interna, non possiamo farci nessuna immagine. I popoli, gli stati, come noi stessi, non hanno di sé che un'osservazione intermittente. (...) Ma la Umwelt non è mai totale, noi siamo incorporati in una Umgebung (entourage, ambiente circostante, cerchia) che la nostra Umwelt non può incorporare. Che cos'è questa Umwelt delle Umwelten? Nel suo libro del 1934, è la realtà assoluta, la Natura: <Tutte le Umwelten sono contenute in un essere unico, che è sempre a loro precluso>. Dietro a tutti i mondi prodotti si nasconde ancora la natura-soggetto.²⁹⁵

Per Merleau, quando Uexküll non tiene conto di questo fattore (la Natura-soggetto) egli assume un atteggiamento kantiano che ignora il noumeno, quando invece lo considera, lo interpreta anche in chiave intersoggettiva ma in un solco che Merleau-Ponty non esita a definire shellinghamiano, tuttavia...

tuttavia c'è qualcosa di nuovo: la nozione di Umwelt²⁹⁶

²⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit., pp.258-59.

²⁹⁶ Ibidem.

CAPITOLO TERZO

IL CONFRONTO CON HUSSERL

1. *Coscienza interiore del tempo e spaziotemporalità carne del mondo*

Nell'ambito della ontologia merleau-pontiana, o di quella fase della sua fenomenologia che viene detta ontologica, il tempo è Essere come un aspetto fondamentale di quella generalità in cui coesistono il centrifugo ed il centripeto, in qualche maniera esso è il segno di questo intreccio. Questo essere che tale ontologia introduce comprende il soggetto come ingrediente, ma IO, come essere incarnato, sono campo ed è nel mio esser campo che si trova il segreto del mio esser apertura al mondo come domanda percipiente e apertura verso sfuggimenti invisibili che pure dicono l'essere essendo essere. Il soggetto essendo essere dice l'Essere, egli stesso impossibile col resto e di esso partecipe. La coscienza fenomenologica trova in Merleau-Ponty una reversibilità fondante. Il legame fra tempo e *vorstellung* della tradizione husserliana viene certamente a cadere in questa prospettiva del terzo ordine. Tuttavia il concetto di rappresentazione non viene messo da parte ed assume piuttosto un valore ontologico differente, diviene "gradazione dell'essere", essa è sfuggimento nella chiave in cui il termine definisce l'ontogenesi. Come giustamente sottolineano Colli e Prandoni²⁹⁷ in un testo che affronta nell'ultimo Merleau-Ponty il problema ontologico: "la mancanza e la negatività" sono dell'essere e non della coscienza rappresentante, ed il tempo apparterebbe ontologicamente a questa condizione. Ma la rappresentazione dice l'essere come la distanza pregna di quella stessa generalità in cui quella stessa distanza si iscrive. E' per questo motivo che Merleau ha sempre inteso il Noema husserliano e quell'entropatia che avvolge un sè stesso

²⁹⁷ F. Colli e A. Prandoni, *L'Essere a due facce*, Mimesis, Milano, 2002.

ignorato e abissale, quasi come il rovescio della propria visione fenomenologica, un paradosso che varca i confini tra io e mondo.

Sin dalle pagine della Fenomenologia della percezione il soggetto è considerato “apertura” ed è in questa chiave che il suo ruolo persiste nell’ontologia degli ultimi anni. Si tratta di una ontologia che riverbera un ambito collocato ed incarnato. Non è una ontologia di sorvolo, tra la mia mancanza e la mancanza che risiede nell’essere esiste una identità ontogenetica.

Tempo e spazio sono degli orizzonti e non una serie di cose. E degli orizzonti che si sopravanzano reciprocamente: leggo il tempo nello spazio e leggo dello spazio nel tempo (che cosa sarebbe un tempo che non avvenisse in uno spazio e nel medesimo spazio?). una sola grande differenziazione di un solo Essere e io non già all’incrocio di queste due linee perché non ci sono linee, ma nel cavo di un vortice di ontogenesi che proietta e distribuisce gli spazi e i tempi²⁹⁸

Sotto di me in me e di fronte a me un essere operante come generalità e distanza, un vortice fungente nei confronti del quale il termine intenzionalità risulta ormai inadeguato. E’ l’aspetto fungente come piano ontologico che ha sempre interessato Merleau-Ponty, il concetto di intenzionalità torna cosa ontica, legata inscindibilmente alla coscienza e all’esserci. D’altronde in Husserl l’intenzionalità, anche come fungente e fondante, non era mai stata scissa dalla coscienza, prova ne è proprio la serie di lezioni che il fenomenologo tenne sulla coscienza interiore del tempo, in cui era proprio la coscienza intenzionale a fondare gli oggetti nella loro temporalità, dando loro esistenza temporale. Il chiasma è fondazione che anticipa e supera la coscienza, ma è dal punto di vista collocato e fragile di quest’ultima che io accedo all’intreccio, questo perché in me risiede la eco reiterativa di una ontogenesi; la possibilità di ciò è nel mio esser campo ed al tempo stesso apertura a un orizzonte come apertura di un campo. Per comprendere come la fenomenologia possa compiere una simile virata rispetto alla impostazione husserliana occorre chiarire il concetto di tempo ed intenzionalità in Husserl affrontando la lettura di quelle lezioni citate in precedenza.

²⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *l’ontologia cartesiana e l’ontologia al giorno d’oggi, in E’ possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano, 2003.

2. Sensazione – Percezione

Nell'introduzione alle lezioni sulla *Coscienza interiore del tempo* Husserl riassume un po' i risultati delle *Ricerche logiche* riguardo al dato percettivo ponendo una distinzione tra il dato sensoriale ed il fenomeno percettivo nella sua completezza.

Per Husserl la sensazione si limita a presentare il *datum fenomenologico*, questi è suscettibile di una "apprensione" e solo in questo momento avviene una percezione obiettiva.

Husserl pone l'accento sul fatto che anche riguardo al Tempo si possa porre una tale distinzione: esiste un temporale "sentito" ed un "temporale percepito", in quest'ultimo consisterebbe il tempo obiettivo²⁹⁹.

Gli a priori dell'intenzionalità, gli a priori che sono a tutti i livelli costitutivi dell'obiettività, si trovano anche nella coscienza del tempo:

l'obiettività appartiene all'esperienza (...) e particolarmente all'unità dell'esperienza³⁰⁰

La coscienza esibisce verità a priori nel momento in cui apprende il dato temporale rendendolo obiettivo.

Verità a priori del tempo:

- 1) Il solido ordine del tempo è una serie bidimensionale infinita.
- 2) Non si possono mai dare insieme due diversi tempi.
- 3) Il tempo comprende una certa transitività.
- 4) ad ogni tempo appartiene un prima ed un poi.

La messa a fuoco di questi a priori e l'introduzione del tempo all'interno dei comuni fatti intenzionali del giudizio e della percezione rende chiaro da un lato quali siano le vere conclusioni che si devono trarre dalle *ricerche logiche*³⁰¹ (molte ambivalenze come quella del peso della percezione nei giudizi ad essa riguardanti erano rimaste tali)³⁰², da un altro quale sarà l'approccio

²⁹⁹ N.B.: questa è la prima dicotomia che permetterà in seguito di individuare il "doppio movimento" dell'intenzionalità.

³⁰⁰ E. Husserl, *La coscienza interiore del tempo*, Filema, Napoli, 2002 (a cura di) G. Ferraro, Introduzione, p.14.

³⁰¹ Husserl E., *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 2005.

³⁰² Cfr., E. Husserl, *Ricerche Logiche*, Vol. I, I ricerca, §26, pp.349-350:

L'identità ideale del contenuto, il sopravvivere dell'essenza intenzionale alla mutevolezza degli istanti, lo stridere della costanza dell'ideale nei confronti del molteplice viene già sottolineato nella prima ricerca logica, dove Husserl affronta il tema delle "espressioni occasionali".

fenomenologico nei confronti della temporalità: come per tutto, nel discorso sul tempo non si potrà prescindere dal riferimento al concetto di intenzionalità.

3. Brentano e le associazioni originarie

Husserl sottolinea come il punto centrale della dottrina di Brentano³⁰³ sull'origine del tempo sia il principio delle associazioni originarie, si tratta di considerare l'accludersi di rappresentazioni di memoria a rappresentazioni di percezione immediate:

(...) è dunque una legge generale, che ad ogni rappresentazione data si connetta una serie continua di rappresentazioni, ognuna delle quali riproduce il contenuto di quella trascorsa, ma in maniera tale da allacciare costantemente il momento passato a quello nuovo.³⁰⁴

Si vuole qui dire che esiste un mantenimento modificante nella rappresentazione di ciò che fu: nel momento in cui trapassa, la rappresentazione viene mantenuta e

Husserl pone una distinzione fra le espressioni occasionali e quelle oggettive:

“al fine di ottenere una maggiore chiarezza distinguiamo tra le espressioni essenzialmente soggettive ed occasionali da un lato e le espressioni obbiettive dall'altro.

(...) definiamo obbiettiva un'espressione quando ad essa si connette, o può connettersi, un significato solo mediante un fenomeno sonoro, e che perciò può essere compresa senza che sia necessario tener conto della persona che si pronuncia e delle circostanze nelle quali essa si pronuncia.

(...) Definiamo invece essenzialmente soggettiva ed occasionale o, in breve, essenzialmente occasionale, ogni espressione alla quale inerisca un gruppo concettualmente unitario di significati possibili in modo tal e che sia per essa essenziale orientare il suo significato attuale particolare secondo l'occasione, la persona che parla e la sua situazione.” (Ibidem)

Quel che qui viene messo in risalto è la dipendenza dell'espressione da una “situazione” (intendendo ciò come il riferimento all'oggetto) la cui presenza ai nostri occhi mette un po' in crisi il fatto che essa, che abbiamo già definito come “contenuto”, in qualche maniera fondi con la propria presenza la stessa intenzione significativa che ha bisogno di abbarbicarsi per trovare una identità definita:

“La parola *io* designa ogni volta una persona diversa, assumendo così un significato sempre nuovo. Si può decidere quale sia di volta in volta questo significato solo a partire dal discorso vivente e dalle circostanze intuitive che gli sono proprie.

(...) Naturalmente, essa ci sembra qualcosa di diverso da un arabesco qualsiasi; noi sappiamo che essa è una parola, una parola appunto con la quale chi parla indica di volta in volta se stesso. Ma la rappresentazione concettuale suscitata in questo modo non è il significato della parola *io*”. (Ibid., p. 350.)

Tutto ciò non fa altro che mettere in evidenza il legame che la nostra intenzionalità ha con l'elemento percettivo, tuttavia Husserl non tende qui ad abbracciare l'aristotelismo di Brentano, il mondo dell'intenzione e della significazione non vengono soggiogati ad una passio.

³⁰³ Brentano F., *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma Bari, 1997, Vol. I.

³⁰⁴ E. Husserl, *La coscienza interiore del tempo*, op. cit., p.18.

messa accanto (chiamata a concretere, “ritenuta”) alle altre rappresentazioni di cui abbiamo memoria, accanto allo stesso sciame di rappresentazioni che aveva spontaneamente “agredito” la rappresentazione presa in causa, nel momento in cui essa era presente.

Viene dunque affermato sia il mantenimento della sensazione sia una necessaria e fondamentale modificazione-cambiamento:

La successione viene a rappresentazione solo a condizione che la sensazione non persista inalterata nella coscienza³⁰⁵

La modificazione è la chiave dello scorrere del tempo, essa fa emergere il movimento.

Sia il mantenimento che la modificazione hanno atto nel momento in cui alla sensazione viene a mancare lo “stimolo”, lo stimolo è in qualche maniera considerato da Brentano come il nesso con il mondo fisico, oltre il quale è il baratro del “fenomeno fisico” e di quello “psichico a carattere intenzionale”; il salvataggio della sensazione che non è più presente al proprio “stimolo” avviene tramite la “rappresentazione”, ma questo concetto ne chiama immediatamente in causa un altro altrettanto fondamentale, *la fantasia*.

4. *Fantasia*

Dalla fantasia dipende l’esser prolifica di una sensazione ormai passata e non più aderente al proprio stimolo, la fantasia³⁰⁶ opera una rappresentazione sulla sensazione. Le sensazioni, modificate e rappresentate, nutrono la nebulosa brentaniana delle associazioni originarie. La fantasia fonda così non soltanto il tempo come movimento, ma anche la stessa distinzione fra passato e futuro.

Appoggiandosi all’esperienza della memoria momentanea, la fantasia forma le rappresentazioni del futuro secondo un processo che è simile

³⁰⁵ Ibid., p.19.

³⁰⁶ F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma Bari, 1997, Vol. I, p.143.

a quello attraverso cui riusciamo, in determinate circostanze, a rappresentare certi nuovi tipi di colori e suoni, seguendo le relazioni e le forme conosciute.³⁰⁷

Proprio sulla scorta di rappresentazioni passate la fantasia fonda il futuro come *aspettativa ed attesa*.

Dalla stessa affermazione che abbiamo riportato poco prima in virgolette, tratta dalla prima sezione delle lezioni sulla *Coscienza interiore del tempo*, possiamo evincere due punti di riferimento che giustificano l'emergere del passato e del futuro:

la "memoria momentanea" su cui la fantasia brentaniana si poggia presenta infatti gli elementi necessari perché si possa intuire un "trascorso", la stessa connotazione di "memoria" ci pone dinanzi ad una certa evidenza di un Passato. Sempre sulla scorta di questa memoria il futuro nasce come l'altra faccia della dello svolgersi, all'idea di ciò che è trascorso e passato si affianca un'altra categoria che appartiene al movimento ed alla trasformazione, termini che alla loro massima ampiezza stanno a significare e a sottolineare che a qualcosa succede qualcos'altro. L'ampiezza dell'esperienza del movimento giustifica l'*Attesa* ed il futuro.

(...) la fantasia forma le rappresentazioni del futuro a partire dal passato, come avviene nell'attesa.³⁰⁸

A questa fantasia operante che fonda il flusso del passato e sulla scorta di esso possibilizza il futuro, fa capo il processo delle "associazioni originarie".

E' questo il processo che in Brentano pone la determinatezza di un oggetto: si tratta di una associazione che si ancora sempre ad un adesso, identificandolo e connotandolo nel suo trascorrere, assimilandolo, una volta trascorso, alle altre ritenzioni associative. L'attualità a cui le associazioni si ancorano è "indeterminata", la rappresentazione determina l'attualità per via associativa ed in differita con il suo concreto svolgersi.

Ciò vuol dire che "l'adesso", come sensazione indeterminata, è l'unico elemento effettivamente presente, intendendo questo termine nell'ottica realista:

³⁰⁷ Ibid., p.20.

³⁰⁸ Ibidem.

I predicati modificativi di tempo, per Brentano, sono irreali (irreale),
Reale è solo la disposizione dell'adesso.³⁰⁹

Nonostante l'accusa di "psicologismo" di cui taccia la teoria brentaniana del tempo e di quella ad essa legata delle "associazioni originarie", Husserl individua nelle riflessioni del maestro un nocciolo fenomenologico assai rilevante che consiste nell'emergere di una sorta di "unità di coscienza intenzionale" "che si estende al presente ed al passato":

L'obiettività dell'intera nota che dura si costituisce in un continuum d'atto che per una parte è ricordo, per una parte più piccola, puntuale, è percezione e per un'altra parte è attesa³¹⁰

Husserl non contesta a Brentano il fatto che egli ponga una sorta di "punto sorgivo" dal quale scaturisca nell'unità del vissuto la temporalità (da cui "scaturisce la produzione di un contenuto obiettivo che dura"³¹¹), è invece l'elemento della "fantasia" con i suoi strascichi realistici a riproporre l'ormai famoso iato Io-mondo in cui il "ritenuto" possiede un'accezione ontologica che non lo riduce al contenuto di una ritenzione.

5. Percezione e Ritenzione

Husserl distingue la sensazione della Nota dalla ritenzione di essa, sostenendo che la prima sia "originaria" nei confronti della seconda.

In quest'ottica la ritenzione è totalmente dipendente dalla sensazione, la stessa connotazione di Passato dipende dal "non essere più", ovvero dal distanziarsi da un presente che come appiglio non può che essere una sensazione:

La stessa cosa può identicamente essere passata ed essere adesso, ma soltanto per il fatto che essa ha "durata" tra l'adesso e ciò che è passato; La stessa ritenzione

³⁰⁹ Ibid., p.21.

³¹⁰ Ibid., sez. II, § 7, p.30.

³¹¹ Ibid., sez. II, § 11, p.36.

viene “percepita”, ovvero il passato può essere saggiato solo nel momento presente, nella durata ogni adesso viene “ritenuto” e sempre costantemente anche attualizzato, riproposto nella stessa presa sul fenomeno, sicché si arriva a dire che ogni ritenzione è una presentificazione che proviene da una presentificazione e così via. Husserl parla di ritenzioni di ritenzioni.

In queste prime pagine si afferma che la continuità consiste sempre in “cangiamenti ritenzionali”³¹², anche la continuità del cambiamento detta “compleSSIONE” (che nelle *Ricerche Logiche* vengono considerate in proposito del giudizio percettivo) può essere unicum finito che subisce la stessa sorte dei dati che ingloba:

Un raggio dell’intenzione si può dirigere sull’adesso, sulla sua ritenzione, si può però dirigere anche su quanto è consaputo ritenzionalmente, sulla nota passata.

(...) si cangia di ritenzione in ritenzione, e questo continuamente.³¹³

A questo proposito Husserl pone una distinzione fra la ritenzione e la “rimemorazione”³¹⁴.

La ritenzione viene definita come “ricordo primario”, esso viene distinto appunto dalla rimemorazione che viene intesa come “ricordo secondario”.

Al processo di rimemorazione sembrerebbe mancare il collegamento con una percezione presente come avviene invece nel caso della ritenzione; potremmo definire le “rimemorazioni” come liberi ricordi. Husserl sottolinea come esse sovvenzano nel presente in maniera autonoma, proprio in virtù di questa autonomia questi “ricordi secondari” presentano di primo acchito non poche somiglianze con le associazioni originarie di Brentano, indipendenti ed “irreali”, provenienti dalla fantasia.

Ma ancora una volta si deve sottolineare come sia quest’ultimo elemento ad essere di troppo nel discorso fenomenologico husserliano, la fantasia non ha nessun ruolo in questa riflessione perché la distinzione fra ritenzione e rimemorazione

³¹² E. Husserl, *La coscienza interiore del tempo*, op. cit., p.37.

³¹³ Ibid., p.36.

³¹⁴ Ecco come Bernet sintetizza questa distinzione husserliana: “La differenza è piuttosto di tipo strutturale: mentre l’impressione originaria trapassa in modo continuo in una ritenzione, e questa in una ritenzione di ritenzione, ecc., la rimemorazione si rivolge temporalmente all’indietro e ripete una intera percezione (...)” In in R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, op. cit., cap. III, § 2.

non vuole segnare una spaccatura fra il fisico e lo psichico ma sottolineare il fondamento intenzionale-temporale della stessa sensazione.

La rimemorazione pone essa stessa il “punto sorgivo”³¹⁵, ovvero produce una oggettualità di durata, non come la ritenzione che consiste nel cangiare di un punto P da cui è fondata.

E’ in virtù di questa autonomia che la rimemorazione può essere essa stessa oggetto di ritenzione, essa può fungere da punto P di una ritenzione.

E’ vero che abbiamo detto che sia possibile il fatto che una ritenzione sia oggetto di una ritenzione, ma ciò avviene sempre nell’ambito di una durata, o meglio la durata stessa è il legame delle ritenzioni che mantengono il fenomeno nel suo scorrere, trovando in esso una identità in movimento; ma nel caso della rimemorazione la cosa cambia: il ricordo secondario è rimando che si pone presentificandosi, che degrada nel passato divenendo oggetto di ritenzione.

Nella rimemorazione ci appare un adesso...

(...) l’adesso non è percepito, dato cioè esso stesso, ma presentificato.

(...) semplicemente immaginato

E qui allora in questione *un concetto di percezione completamente diverso*³¹⁶

6. Modificazione riproduttiva ed ambivalenza della percezione

Il progetto di estensione di un grado di intenzionalità a tutte le forme dell’esistente e quindi a tutti i livelli dell’esperire, si fa strada e si rende riconoscibile nel momento in cui Husserl pone una sorta di dipendenza della percezione da una azione “intendente” (intenzione intendente).

Husserl pone in luce questa dipendenza considerando la possibilità di poter percepire sia olisticamente in un fenomeno un insieme, o di poter percepire le singole o la singola parte di questo insieme.

³¹⁵ Ibid., sez. II, § 17, pp.48-49: al fine di esprimere meglio questi concetti Husserl si avvale di alcuni grafici.

³¹⁶ Ibidem.

Come se la durata delle parti si sacrificasse alla sintesi complessiva di uno sguardo intenzionalmente rivolto al tutto, infatti un tutto viene riconosciuto come tale quando in esso viene individuata una unica durata, l'unicum trova la sua possibilità di esistenza unicamente dal punto di vista temporale, dove intenzionalità e temporalità si abbracciano. Tuttavia viene sottolineato come un unicum non possa dirsi mai veramente tale senza che in esso alloggi una divisione, un rapporto che fa tornare alle parti:

la percezione di un continuum deve procedere per forza di cose attraverso la coscienza ritenzionale; quello scalare di movimenti tra posizioni e decorsi che costituiscono il durare dell'unicum.

In verità la struttura di questo continuum è un reticolato fittissimo investigabile in ogni sua parte, il dipendere della percezione dall'intenzione fa sì che il vero limite di quest'ultima risulti esser proprio la percezione, ma non si tratta di un limite concreto, bensì di un "limite ideale" che permette l'adesso senza il quale non esiste il tempo.³¹⁷

Le acquisizioni passano continuamente al momento le une sulle altre, esse terminano in una apprensione, che costituisce l'adesso, che è tuttavia soltanto un limite ideale. Di fatto c'è un *continuum* d'incremento verso un limite ideale; analogamente come il *continuum* della specie-rosso converge verso un puro rosso ideale.³¹⁸

Ed ancora:

(...) la percezione è qui un carattere d'atto, che collega insieme una continuità di caratteri d'atto ed è definita dal possesso di quel limite ideale³¹⁹

Considerare quanto il carattere d'atto della percezione risulti in Husserl fungente in maniera intenzionale è il nostro punto di ricerca.

³¹⁷ Ibid., cfr. §15-16, da p.44 a p.48.

³¹⁸ Ibid., § 16, p.48.

³¹⁹ Ibidem.

7. Percezione e Presentificazione³²⁰

Abbiamo definito la percezione come limite ideale, come il miraggio (non privo di una certa concretezza) di una attualità che funge da termine dell'intenzione intendente ed allo stesso modo come l'attimo sorgivo del tempo.

Se bene in prima istanza la rimemorazione ci appaia in una luce di indipendenza, sebbene essa ci si presenti sotto l'egida del potere e della libertà, il fatto che essa consista nella presentificazione di una durata passata afferma che tuttavia essa non fonda il tempo ma ne sia una libera eco svincolata dallo "stimolo".

Il ricordo di secondo grado riproduce il tempo senza fondarlo, per di più deve esso stesso sottostare al tempo degradandovi e divenendo ritenzione.

Per il fatto che operi delle rappresentazioni, la rimemorazione husserliana potrebbe essere accomunata alla Fantasia di Brentano, tuttavia abbiamo nei precedenti paragrafi sottolineato come questo elemento di fantasia costituisca in Brentano il piano in cui il tempo acquista un senso e si fonda come consaputo a una coscienza, è proprio questo elemento fondativo a distinguere la fantasia dalla rimemorazione. Il tempo non può per Husserl fondarsi ed essere affidato ad un processo che agisca in differita dalla concreta attualità dello svolgersi del vissuto, l'esistenza della temporalità è intimamente legata all'attimo attuale.

Il tempo è reale perché sempre parte del vissuto, vissuto di una coscienza che non fonda il tempo riflettendo-ritornando (come la fantasia brentaniana), ma che permette il tempo grazie ad una domanda percipiente. Quanto questa percezione si leghi ad un "fuori" da questa coscienza non riguarda questo distinguo fra il punto di vista di Husserl e quello di Brentano, riguarderà invece, come vedremo, il profondo solco con la via fenomenologica di Merleau-Ponty.

Ci basti ora di osservare che per quanto in Brentano esista una impostazione (riconosciuta dai più) "realista" egli scinda in qualche maniera la percezione reale

³²⁰ Riguardo a questo concetto è utile riportare la distinzione fra l'apprensione originaria, la ritenzione e la protenzione così come la riassume la critica di Bernet:

"Questi tre momenti (...) costituiscono per Husserl il presente concreto della vita, che forma <il campo temporale originario>. Questo consiste dunque in un <ora> con<un alone temporale>, cioè con un orizzonte vivente del<non più (appena)> e del < non ancora (il sopravvivate)> in diverse gradazioni. Ma con questi tre momenti, che formano essi stessi un continuum, è descritta secondo Husserl soltanto una fase momentanea della percezione di un oggetto temporale. Questa percezione ha in ogni fase il suo campo temporale originario con impressione originaria, ritenzione e protenzione, ma questa fase trapassa continuamente in una fase nuova, questa percezione è in un continuo variare, in un flusso costante: in modo continuo si presenta un nuovo <ora> e sospinge nel passato gli <ora> precedenti; in modo continuo l'impressione originaria si trasforma in ritenzione, la ritenzione in ritenzione modificata etc." in R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, op. cit., cap. III, § 2, pp.140-141.

(reel) dalle rappresentazioni della fantasia e dalla sua temporalità, in quanto essa si riferisce ad un “fenomeno fisico” che non è per nulla (senza ammettere analogie) l’oggetto fisico. Questa ambiguità dei rapporti fra l’attuale ed il rappresentato scompare in Husserl, il quale riallaccia la rimemorazione e la ritenzione all’attualità dell’elemento percettivo; superando il punto di vista del maestro egli annovera implicitamente Brentano tra coloro che si trovano invischiati in quella sorta di realismo-idealismo riflessivo che ammette una coscienza costituente senza abbandonare l’idolo di un mondo “fuori” ed “altro” che rende ambigua ed impotente qualsiasi conoscenza.

In Husserl la primarietà della percezione nell’ambito dei rapporti fra la coscienza ed il tempo fa sì che quest’ultimo si ponga sempre nell’adesso della percezione. Il legame con la percezione non farà sorgere ambiguità nel momento in cui essa si svelerà nel suo essere fungente ed intenzionale, Husserl vuole cogliere il valore ed il significato apodittico del tempo rendendo cristallina e “propria” la fonte percettiva di esso.

Dunque una coscienza libera di rimemorare non è per questo fondatrice del passato e del futuro, o meglio, non lo è nel suo compiere questa operazione che è la rimemorazione, occorrerà infatti non identificare la coscienza con questa funzione.

La coscienza è innanzitutto coscienza percettiva, è in virtù di ciò che essa è temporale.

La fantasia brentaniana non presenta il legame fondante con l’effettività:

Per questa questione è necessario, anticipare una distinzione, che fin qui abbiamo soltanto accennato, vale a dire quella tra semplice fantasia di un contenuto obiettivo che si estende temporalmente e la rimemorazione. Nella semplice fantasia non c’è alcuna posizione dell’adesso riprodotto ed alcuna coincidenza dello stesso con un che di passato, dato. La rimemorazione invece pone il riprodotto e gli dà in questa posizione una collocazione nell’adesso attuale e nella sfera del campo di tempo originaria cui appartiene la rimemorazione stessa. Soltanto nella coscienza originaria del tempo si può compiere la relazione tra un adesso riprodotto ed un passato.³²¹

³²¹ E. Husserl, *La coscienza interiore del tempo*, op. cit., § 23, p.59.

La presentificazione del ricordo è una intenzionalità peculiare visto che tira in ballo un dato immanente come quello percettivo, dobbiamo considerarla come “presentificazione di ...”, essa è in grado di “presentare” un fenomeno tout court pur constando, questo fenomeno, di elementi che a loro volta sono portatori di un flusso di presente.

E’ la presenza di un datum ad accomunare l’intenzionalità rimemorativa a quella percettiva, il fatto che questo dato sia ancorato nel presente, che sia nel primo che nel secondo caso esso venga presentificato, fa sì che esso esista solo e soltanto nella presentificazione ed in essa trovi la fondazione di esistenza temporale.

“ questa nuova intenzionalità (la rimemorazione) ha tuttavia la peculiarità che per la forma è una replica dell’intenzionalità costitutiva di tempo e come essa in ogni elemento riproduce un momento di un flusso di presente e nell’intero un intero flusso di presente.

Il flusso si conchiude in un intero costituente, in cui è consaputa un’unità intenzionale: l’unità del ricordato (...).³²²

L’intenzionalità si sta facendo strada come atto di presentificazione originaria della coscienza.

8. *Attesa*

Abbiamo individuato nel ricordo l’elemento della “presentificazione”, nel paragrafo precedente, seguendo fedelmente i ragionamenti Husserliani, abbiamo connotato la presentificazione come “presentificazione di”, ora, l’oggetto della presentificazione, il termine di quest’atto che abbiamo connotato come intenzionale, è quel “presente”, limite ideale che condanna la presentificazione al differimento dal proprio oggetto regalándole un senso del passato e connotandola come “ricordo” che si compie in un presente sottendente che solo come ricordo

³²² Ibid., § 23, p.60.

potrà poi (in futuro) essere considerato (chiaramente sul piano d'un presente votato alla stessa sorte e così via).

L'esistenza dell'oggetto della presentificazione è fortemente legata al concetto di attesa, un elemento attendistico che sconfinava in tutti gli ambiti del ricordo mostrando un "avere da essere" che è comune alla sensazione istantanea che viene appercepita come al ricordo primario che sarà "rimemorazione", quest'ultimo elemento poi non solo degrada nel tempo come tutti gli altri, ma è anch'esso un "suggerimento", un invito ad essere ri-preso, una "attesa" di tornare al presente.

Ogni ricordo mantiene delle intenzioni di attesa...³²³

La coscienza, anche dopo essere stata radicata maggiormente nel presente considerandola come coscienza percettiva, è essa stessa una attesa come domanda percettiva, in questa maniera essa non "annota" ma apre un orizzonte sul percepito, ne fonda la durata, rispondendo ad una attesa primordiale e ponendo sempre nuove attese. L'attesa ha qui un valore fondante che rende fondante anche la coscienza intenzionale a cui appartiene, sarà chiaro dunque come questo concetto sia differente dall'*attesa* (anche come la conoteremo nei seguenti capitoli) di Merleau-Ponty, nel caso del filosofo francese essa viene assorbita dal termine "legame", essa finisce con l'essere la sfumatura più emblematica del concetto di "legame".

In Merleau-Ponty l'*Attesa* si fonda nell'antico patto tra il soggetto corporeo ed il mondo, è sulla scorta del concetto di *attesa* così inteso che Merleau possa parlare di un occhio che guarda il paesaggio nell'ambito di un rapporto reversibile di domanda e di risposta, l'attesa merleaupontiana non fa altro che riaffermare un'unità che non si infrange ma si accresce e rinsalda nelle spaccature di senso, un'unità che mostra Io e Mondo come le due facce di una stessa medaglia e che non affida a nessuno dei due termini la fondazione dell'altro.

Ritornando all'"orizzonte" che la coscienza percettiva husserliana apre nel momento del suo compiersi, è in esso che dobbiamo riscontrare il senso pregno del "da venire", un'attesa di compimento che non si esaurisce nel momento della rimemorazione ma che si perpetua fondando anche questa come la possibilità di una presentificazione.

³²³ Ibidem.

La rimemorazione non è aspettazione, essa ha però un orizzonte diretto al futuro, e particolarmente al futuro del rimembrato, che è un orizzonte posto. Questo orizzonte nell'avanzamento del processo rimemorativo diviene sempre nuovamente aperto e più vivo, più ricco.³²⁴

Questo “arricchire” è da intendersi con il fatto che qui viene affidata alla rimemorazione la capacità di illuminare parti del passato che in atto erano “presenti” solo come possibilità.

A questo punto è da notare come anche nel caso husserliano il concetto di attesa conduca la ricerca ad assumere l'esistenza del terzo escluso contraddicendo il principio omonimo.

Si sta qui affermando che la rimemorazione possa illuminare punti del passato, aspetti ed angolature di esso, che ci risultano appartenenti a quel momento del vissuto (che ora chiamiamo passato) solo come possibilità e non come presenza.

Seppur con punti d'arrivo differenti (ma partendo da premesse comuni), il “concetto di attesa” porta sia Husserl che Merleau-Ponty ad affermare la dignità d'esistenza della mera possibilità, sradicando il concetto stesso di esistenza dalla sua classica identità di essere presenza irrecusabile.

E' vero che la rimemorazione, come lo stesso Husserl sottolinea, “non è aspettazione” ma è anche vero che in queste lezioni sul tempo essa ci fornisca i migliori esempi che evidenziano l'attesa come qualcosa di fortemente trasversale e trascendentale; ciò accade nel momento in cui l'attesa si propone alle origini ma anche alla fine della presa in considerazione di un fenomeno, è proprio questa doppia ubicazione dell'attesa, ciò che le dona un ruolo esistenziale fondamentale, ad essere messo in evidenza dalla rimemorazione:

stiamo parlando di una sorta di retroazione che viene compiuta dalla rimemorazione.

³²⁴ Ibid., § 24, p.61.

9. *Retroazione a priori*

Sull'attesa agisce una retroazione a priori che è una spinta intenzionale necessaria alla rimemorazione; questa spinta riempie il "vecchio" illuminandone una possibilità di esistenza la cui unica presenza si rivela essere solo l'attesa che questa illuminazione si compia. L'unica cosa presente dell'esistenza di una possibilità è l'attesa. Retroagendo, la rimemorazione pone due movimenti:

- 1) il primo movimento vede il rapporto di doppia fondazione fra l'attesa e l'atto del rimembrare.
- 2) Il secondo movimento vede la rimemorazione come ponente essa stessa pregna di una ulteriore attesa. Ciò deriva dal fatto già accennato che essa sia atto che si pone nell'immediato presente del vissuto e che quindi come ogni atto sfumi nella ritenzione ponendosi anche come attesa di una futura rimemorazione.

Qui si mostra allora una necessaria retroazione *a priori*. Il nuovo rinvia al nuovo che inserendosi si determina modificando la possibilità riproduttiva del vecchio, etc. Inoltre la forza retroagente secondo la catena ritorna, perché il passato riprodotto riporta il carattere *passato* insieme a un'intenzione indeterminata su di una certa condizione temporale rivolta all'adesso.

Così allora non avremmo una semplice catena di intenzioni "associate", l'una all'altra, l'una che ricorda quell'altra più vicina (nella corrente), ma abbiamo una sola intenzione, che in sé è intenzione sulla serie di possibili riempimenti.³²⁵

Come anche accade nella *Fenomenologia della percezione*, così succede che nel discorso husserliano riguardo all'attesa si insinui il riferimento ad un elemento che accomuna la dimensione temporale a quella spaziale: *lo sfondo*.

Entrambe le dimensioni sono di un fenomeno sfalsatosi da uno sfondo come un unicum, emerso da un alone indefinito che continua ad intravedersi ai limiti del fenomeno quando questi viene individuato.

³²⁵ Ibid., § 25, p.62.

Sia in ambito spaziale che temporale esiste un “punto limite” che è temporalmente un “presente” o spazialmente il più prossimo dei punti. Entrambi questi punti si stagliano in un alone di preesistenza suscettibile di nitidezza o di maggiore sfocatura.

In chiave temporale questo passaggio dall’indeterminato al determinato vuol dire assumere una durata, riconoscere un oggetto sul piano di un pulviscolo di indeterminatezza; ma perché ciò accada occorre che si ponga un differimento: il distanziarsi dell’oggetto dal suo sfondo pone la durata dell’oggetto in virtù di un differimento che mostra l’oggetto indicato come presentificato e quindi ormai “passato” rispetto al “presente-limite” in cui si svolge il vissuto determinante, che determina differendo e che è in continuo scarto su sé stesso ed è proprio per questo temporale.

Appare intuitivamente un presente che ha una distanza dal presente dell’adesso attuale (...)

Nell’adesso io guardo il non adesso. La percezione costituisce il presente. Con ciò un adesso come tale mi sta davanti agli occhi, io devo percepire. Per pormi innanzi visivamente un adesso, io devo compiere “nell’immagine”, rappresentativamente modificata, una percezione. Ma non in maniera tale che io rappresenti la percezione, bensì io rappresento il percepito, che in essa è come quel che appare presentemente. Il ricordo implica allora effettivamente una riproduzione della percezione precedente(...)³²⁶

Da cosa è costituito l’adesso attuale?

Dalla percezione.

La percezione costituisce il presente.

La percezione pone un oggetto che è il risultato di un’apprensione, essa tace l’indeterminatezza su cui opera l’appercezione relegandola ad essere un punto limite rispetto al quale colgo quest’oggetto come temporale.

Questa presentificazione della percezione del teatro non è allora da comprendere in modo che io, vivendo in essa, faccio mia la

³²⁶ Ibid., § 27, p.66.

percezione, bensì io faccio mio l'essere presente del contenuto
obiettivo percepito ³²⁷

Questo fenomeno è dunque “riproduzione positiva” che funge da presente pur avendo uno scarto dall'attualità che riproduce.

Ciò accade per la percezione (pregna, come l'abbiamo incontrata, di scarti interni e di apprensioni) come per il ricordo di primo grado e di secondo, essi sono fenomeni analoghi tra loro perché tutti presentano uno scarto dal proprio Grund, tutti consumano l'esibizione di questo fenomeno in una attualità che è connaturata al loro stesso esistere e che può essere esibita solo attraverso un ulteriore scarto presentificante.

La percezione pone il presente perché essa è di una coscienza che possiede le radici profonde di un tempo interiore, la coscienza è il presente-limite di tutti i ritorni (e le presentificazioni) e delle obiettivazioni che in essa stessa avvengono.

La coscienza è il presente, nel momento in cui vive, essa è la fonte delle sue stesse astrazioni e quindi di ogni durata, si pone qui una identificazione del “durante” con il concetto di oggetto.

In questa maniera la coscienza può essere connotata come *Attesa*, nella misura in cui essa è domanda su se stessa e sulla sua propria situazione, nella misura in cui essa è gravida, nel suo vissuto attuale, di possibilità da presentificare, di ambiti differenti che si alterneranno presentificandosi nei futuri vissuti.

La coscienza come *Attesa* possiede nel profondo il germe del passato e del futuro, essa crea il senso stesso del “provenire”, giustifica questo senso proprio nell'essere una attesa di una presentificazione e che si pone riguardo a quest'ultima come origine. La coscienza e l'attesa si pongono da ambo i lati del fenomeno.

Presentificazione del futuro che rimane tale anche quando passa, *Coscienza interiore del tempo*.

L'attesa è l'a priori della retroazione.

³²⁷ E. Husserl, *la coscienza interiore del tempo*, op. cit., sez. II, § 27, p. 67.

10. *Distanza e contenuto obbiettivo*

Nei paragrafi precedenti abbiamo in qualche maniera legato la possibilità di individuare di fronte a noi un oggetto con quella di attribuire e di riconoscere in esso una temporalità, vedremo ora come il “di fronte a noi”, ma anche lo stesso concetto di temporalità, prevedano l’ammissione d’esistenza di una certa *distanza*. Il fatto che un oggetto possa essere identificato come tale solo in una dimensione in cui esso è altro da me, in cui esso mi si ponga “di fronte”, è strettamente legato al fatto che io attribuisca a quest’oggetto una durata e dunque una temporalità. Dobbiamo scorgere il luogo della distanza nella temporalità che fonda l’oggetto. L’oggetto sprofonda nel tempo pregno già di una determinazione temporale che a monte di tutto lo connota come oggetto, esso è oggetto temporale, repubblica di ritenzioni congiunte, a cui accade di perdere l’ultimo anello percettivo con il presente-limite vissuto, e di tornare all’attualità solo come rimemorazione che scorge una distanza dove già era distanza.

Anche quando “è adesso” l’oggetto contiene in se distanze colmate dagli sconfinamenti delle ritenzioni; quando esso non è più adesso gli accade di assurgere ad un nuovo essere che si pone fra un adesso “che fu” ed in virtù dell’adesso del vissuto.

Nessuna temporalità è comprensibile se non si considera il concetto di distanza. Quando nelle prime pagine di questa seconda parte del capitolo avevamo enumerato i capisaldi a priori del tempo, avevamo già implicitamente sostenuto il fondamentale principio di esistenza di una distanza affermando “l’impossibilità di due tempi insieme”, questo principio permette e constata l’esistenza di un “ora” e di un “fu” fondandosi sulla distanza e facendone conseguire il concetto.

Il contenuto obbiettivo appartiene alla distanza: ancora di più tale contenuto trova il suo senso in essa nel momento in cui gli accade di sprofondare nella temporalità fino all’apparente oblio, ritornando poi, ancora come oggetto, nel libero ripescaggio presentificante che compie la rimemorazione.

E’ da notare che lo *sprofondamento* si pone in relazione con *l’adesso attuale*:

(...) il contenuto obiettivo, sprofondando altera costantemente la sua posizione temporale e, mentre sprofonda, deve tuttavia difendere la sua posizione temporale. In verità il contenuto obiettivo del ricordo primario sprofondando progressivamente non altera affatto la sua posizione temporale, ma soltanto la sua distanza dall'adesso attuale e ciò, per lo più, perché l'adesso attuale vale come un sempre nuovo contenuto obiettivo del tempo, mentre quel che è temporalmente passato rimane ciò che è.³²⁸

L'adesso attuale si pone come distanza perché è con questa che esso foggia la propria attualità, questa attualità crea alterazioni sulle temporalità acquisite (oggetti), sospingendole indietro ed autoaffermandosi sempre nuovamente come l'adesso.

Husserl sta qui presentando il vissuto come la fonte del tempo, esso è tale perché risulta essere una coscienza. Il vissuto è coscienza e come coscienza è temporale perché nel suo essere coscienza è "coscienza di", dunque pone una distanza tra se ed il suo oggetto. La coscienza costituisce il presente avendolo sempre essa stessa di fronte ed alle spalle come un limite che le appartiene nel modo di un campo di differimento: essa stessa sconta una distanza nel momento in cui non possa viverci e comprendersi simultaneamente, perché la seconda operazione prevede uno scarto dalla prima. La coscienza attuale è il vissuto attuale che è l'adesso attuale; tuttavia in questa identificazione esiste un senso della distanza, uno scarto temporale già in seno all'attualità, una distanza che si perpetra, che la coscienza infligge dalla sua posizione attuale, nei confronti dei "contenuti obiettivi", mantenendo una sempre maggiore lontananza da essi.

(...) la costanza in cui si costituisce sempre un nuovo adesso, ci mostra che non si tratta in generale di <novità> ma di un continuo momento dell'individuazione in cui la posizione temporale ha la sua origine.³²⁹

La coscienza è l'adesso differito da se stesso, è dall'adesso attuale che essa fonda l'unicum oggettivo, fondandone la costanza oggettivante nello scarto dal proprio vissuto: percezione che è appercezione, il primo grado del ricordo, la libera

³²⁸ Ibid., § 31, pp. 71-72.

³²⁹ Ibid., p.74.

presentificazione che è la rimemorazione, si trovano in uno “scarto”, uno scarto che è in seno alla coscienza stessa.

Coscienza interiore del tempo.

Husserl non sta qui parlando di una coscienza che fiorisca nell’ambito di un patto primordiale, abbiamo già definito il presente da cui essa stessa costantemente differisce, come un “limite”, ora, questo limite deve essere inteso come il contenuto di una coscienza intenzionale; non ci troviamo nel caso merleau-pontiano di una concrescenza dell’irriflesso al riflesso, ma di fronte ad una coscienza che trova in se stessa il proprio piano ontologico e che in virtù di ciò, come già sottolineato, avanzerà poi la pretesa dell’apoditticità della propria conoscenza.

La coscienza husserliana “presentifica” ponendo uno scarto dal suo vissuto concreto e sempre all’interno di un nuovo vissuto che le appartiene, questa distanza è posta da essa, il presente-limite presentificato trova la sua esistenza solo e soltanto in questa presentificazione, insomma, lo stesso limite su cui si fonda tutta l’azione della coscienza husserliana è fondato da questa stessa coscienza. Si sta prospettando qui la chiave temporale di una coscienza che divenga il luogo dell’essere e della verità.

Ogni tempo percepito è percepito come passato, che termina nel presente. Ogni presente è un punto limite.³³⁰

Merleau-Ponty tocca il tema della distanza più volte, egli affida a questo concetto husserliano il cardine della nascita del tempo come della nascita del senso, ma se questa distanza si sta delineando in Husserl come il senso di una intenzionalità non derivata ma fondante che pone da sola il suo limite, in Merleau essa affiora in un “campo” il cui indice è riscontrabile nella stessa situazione di soggetto corporeo senza risolversi in questa situazione, facendo comprendere noi stessi come apertura incompleta ed inesauriente, connotandoci come in cerca di alterità, facendo sempre vivere e concrescere in noi “l’antico indistinto”, confermando il campo atemporale³³¹ nei nostri iati temporali.

³³⁰ Ibid., p.77.

³³¹ Con questo termine intendiamo riallacciarci alla questione presa in esame nel primo capitolo della ricerca, §3 p.29. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p.505.

In Husserl la distanza permette di obiettivare, essa è sinonimo di tempo e si fonda sempre nel vissuto attuale, nello scarto che esiste fra le obiettivazioni precedenti e quella che si sta vivendo (che pure ha in se lo scarto dalla muta percezione).

La posizione temporale dovuta alla distanza fonda il contenuto obiettivo, crea l'identità e l'unicità di questo contenuto, facendo sì che esso non sia un genere ma un'unità.

Allora la materia è la stessa materia, il tratto di tempo è lo stesso tratto di tempo, soltanto la datità è cambiata: essa è datità del passato.³³²

si noti bene questo ulteriore fondamentale chiarimento sul ruolo dell'appercezione:

Su questo materiale di sensazione si costruisce ora l'appercezione obiettivante. Già quando noi gettiamo un colpo d'occhio sul contenuto di sensazione (...) noi compiamo un appercezione: il flusso di tempo, la durata, ci sta in seguito davanti agli occhi come un tipo di oggettualità. Oggettualità che presuppone coscienza di unità.³³³

La sintesi dell'appercezione che rende un unicum un insieme di singoli dati sensoriali così come essa era emersa dalle *Ricerche logiche*³³⁴ diviene ora un processo che si determina all'interno di un flusso di tempo, il tempo diviene il collante delle rappresentazioni e delle obiettivazioni, la chiave per interpretare l'esistere intenzionalmente all'interno della coscienza dell'uno e dei molti.

La appercezione pone in atto la "distanza" nei confronti della sensazione, costituendo così il tempo di quella sensazione e ritrovando poi il tutto in quel "flusso di tempo" oggettivo che consiste nella concatenazione di questi processi i quali sono già autonomamente un flusso ma sono anche "il" flusso come unicum oggettivo di movimento temporale, che sempre di fronte al vissuto attuale si

³³² E. Husserl, *La coscienza interiore del tempo*, op. cit., p.76.

³³³ Ibidem.

³³⁴ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 2005.

staglia. Ma questo presente attuale è solo un limite, tutto ciò che è obiettivo è sempre prima sprofondato nel passato.

11. *Genesi del tempo obbiettivo come flusso “con un unico e costante ordine”*³³⁵

Nelle prime pagine della terza sezione delle lezioni sulla coscienza interiore del tempo, Husserl pone ed afferma, riassumendo gli esiti delle due sezioni precedenti, l'esistenza di “una coscienza assoluta che sta prima di tutte le costituzioni”³³⁶

Essa si trova sempre situata in un adesso che Husserl denomina come “punto sorgivo”:

Nel vissuto d'attualità noi abbiamo il punto sorgivo originario e una continuità di momenti di risonanza. Per tutto questo ci mancano i nomi³³⁷

In virtù del riconoscimento di questa coscienza originaria che fonda il tempo (il passato come ricordo, il futuro come attesa, il presente come limite) Husserl può qui porre una indagine riguardo alle *unità temporali immanenti*, ovvero quei tasselli che sono legati insieme nel flusso ed evidenziano il tempo oggettivo.

La chiave del “flusso” è nell'intenzionalità:

Husserl sostiene in maniera chiara che l'”atto” o il “vissuto intenzionale” descritto nelle “ricerche logiche” sia un *flusso*.

(...) quando noi parliamo di <atto di percezione> dicendo che è il punto del vero e proprio percepire, a cui è connessa una sequenza continua di “ritenzioni”, con ciò non abbiamo affatto descritto le unità temporali immanenti, ma esclusivamente i momenti del flusso.³³⁸

³³⁵ Ibid., § 32, p.79.

³³⁶ Ibid., § 35, p.83.

³³⁷ Ibid., § 36, p.85.

³³⁸ Ibid., § 37, p.85.

(...) in generale ciò che nelle *ricerche logiche* abbiamo chiamato “atto” o “vissuto intenzionale”, è quindi un flusso, in cui si costituisce un’unità di tempo immanente (il giudizio, il desiderio, etc.)³³⁹

L’intenzionalità lega i singoli flussi (che sempre da essa si creano nell’appercezione finanche alla presentazione della sensazione), essa pone questo legame istituendo il passato come non adesso che è già stato, il futuro come non ancora; solo come “giudizio” l’intenzionalità può essere compresa come fondante il tempo in questa misura, essa è anelito che abbraccia e connota le singole unità di tempo partendo dalla propria stessa vita, ponendo un fluire centripeto che vive nello scarto dal vissuto attuale della coscienza.

La coscienza husserliana si sta qui incamminando verso l’esibizione cristallina dell’esperienza, essa è posta come nascente dallo stesso essere che la vive, il quale, vivendola, la colloca in un flusso rendendola così flusso nel flusso, ed in questa maniera oggetto, perché possiede una temporalità, ed oggetto in un tempo oggettivo, perché legato intenzionalmente in un flusso che è la coscienza intenzionale e che esiste ponendosi nei confronti di questa coscienza.

12. *Il flusso: la duplice intenzionalità della riflessione*

Ogni sfumatura di coscienza del tipo “ritenzione” ha una “ doppia intenzionalità”: una volta quella che serve alla costituzione del contenuto obiettivo immanente, del suono, quella che chiamiamo “ricordo primario” del suono “appena sentito”, o più chiaramente appunto ritenzione del suono. L’altra è quella costitutiva dell’unità di questo ricordo primario nel flusso; vale a dire che la ritenzione è in una coscienza dell’ancora, ritrattenente, appunto perciò ritenzione e ritenzione della ritenzione del suono trascorso: nel suo costante sfumare nel flusso essa è costante ritenzione delle fasi che sono costantemente passate.³⁴⁰

³³⁹ Ibid., p.86.

³⁴⁰ Ibid., § 39, p.91.

Si sta qui affidando all'intenzionalità una funzione costitutiva individuante nonché si sottolinea il suo fungere da legame fondante per il flusso obiettivo del tempo. Potremmo dire che la temporalità sia del singolo che dell'insieme convivano nello stesso rapporto polare che contraddistingue l'attualità del "flusso" con il suo rispingersi in avanti come una atavica attesa: la vera ammissione di un tropo ontologico (coscienza che nell'istante vivente, intenzionalmente fungente, sfalsa triadicamente il vissuto generando il tempo), una coscienza che sia una scossa temporale, coscienza individua-individuata che possiede in se lo scarto fungente dell'intenzionalità che è temporale.

(...) si costituisca nel flusso della coscienza l'unità del flusso stesso come un ordine unidimensionale *quasi*-temporale. Se mi indirizzo alla nota, se vivo con attenzione l' "intenzionalità trasversale" (che fa esperienza costantemente dell'unità nella sensazione originaria come sensazione del di volta in volta adesso della nota, nelle trasformazioni ritenzionali come ricordi primari della serie dei punti del suono trascorsi e nel flusso delle trasformazioni ritenzionali delle sensazioni originarie e delle ritenzioni già disponibili), ecco lì la nota che dura, prolungandosi continuamente nella sua durata. Se mi dispongo all' "intenzionalità longitudinale" e su quanto in essa si costituisce, getto lo sguardo riflettente dalla nota (che è durata così e così prolungata) sul nuovo della sensazione originaria in un punto del pre-simultaneo e su quanto perciò è ritenuto "simultaneamente" in una serie costante. Il ritenuto è la coscienza passata attraverso la serie delle sue fasi (soprattutto delle sue fasi antecedenti), e pertanto, nel costante avanflusso della coscienza, io afferro la serie ritenuta della coscienza trascorsa insieme al punto limite della sensazione originaria attuale e del costante rispingimento di questa serie insieme al neoposizionamento di ritenzioni e sensazioni originarie.³⁴¹

Questa doppia copertura dello sguardo intenzionale sui propri vissuti fonda ed è tutt'uno con una doppia temporalità, si ammette qui la convivenza di una temporalità immanente ed obbiettiva con quella particolare e spuria dell'attualità.

³⁴¹ Ibid., sez. III, § 39, pp.92-93.

Husserl definisce il rapporto di queste due temporalità come:

Due intenzionalità esigitive l'una dell'altra, indivisibilmente unitarie, come due lati di una sola e medesima cosa.³⁴²

Questa “diplopia” intenzionale si fonda nel medesimo istante, dell'immediatezza del vissuto esiste già la doppia ritenzione, “in” un tempo obiettivo, “di” particolari immanenze temporali che sono *cose* in cui scorgiamo *parti*, che sono parti di tempo fatte di tempo:

L'autoapparizione del flusso non richiede un secondo flusso, bensì come fenomeno si costituisce in se medesimo. Il costituente e il costituito coincidono (...) ³⁴³

Ciò che è “determinato”, come a dire “riconosciuto nettamente”, si staglia su di uno sfondo di memorie e attese che riemergono e si fondano nello stesso vissuto in cui fiorisce la “cosa”, essa è contenuto immanente che sorge attraverso protenzioni e ritenzioni che la riguardano ed in una nube di altri contenuti immanenti, che non la riguardano ma che con essa convivono presentificati nell'attesa e nel ricordo (senza che questi due termini possano veramente scindersi).

Dunque qualsiasi dato immanente è un dato temporale che si staglia nella nebulosa dei vissuti, vissuti di una coscienza intenzionale che fonda il tempo come scarto sul suo stesso vivere.

Possiamo dunque dire che i dati percettivi possano esistere solo in virtù del fatto che venga riconosciuta ad essi una temporalità, la quale si fonda nella coscienza intenzionale che vive.

Il dato è esistente solo come temporale, questa temporalità si fonda nella coscienza ed è la coscienza; riguardo a ciò Husserl pone alcune interessantissime osservazioni sulla indubitabilità della percezione:

L'indubitabilità della percezione non può significare altro che l'indubitabilità riguardo all'esserci temporalmente esteso. E questo a

³⁴² Ibid., p.93.

³⁴³ Ibid., p.94.

sua volta significa: che ogni questione, che si indirizza all'esistenza individuale, può trovare la sua risposta soltanto nel ritorno alla percezione, che ci dà l'esistenza individuale nel senso più rigoroso³⁴⁴.

13. *Percezione ed intenzionalità fungente.*

La percezione fonda la temporalità del dato immanente e questo stesso dato immanente non può essere “ un elemento individuale concreto” senza questa estensione temporale, senza che, insomma, esso non venga ad esistere all'interno della percezione, acquisendo una durata in grembo alla percezione vivente. La “continuità dell'identità” è considerata da Husserl come un carattere “interiore alla coscienza”³⁴⁵, l'identità della cosa si fonda su di una temporalità che è la coscienza a fondare, innanzitutto come coscienza percettiva.

Il punto è: visto che l'identità si fonda sulla durata temporale, l'indivisione dell'oggetto non impedisce il riconoscimento e l'ammissione di esistenza di una differenza temporale all'interno di esso (che è fenomeno) che tuttavia rimane il medesimo. L'identità indivisa di un fenomeno non sarebbe tale se a monte di esso non si ponesse un flusso di diverse attualità temporali:

D'altra parte esistono delle distinzioni, dal momento che ogni punto di tempo è individualmente diverso da ogni altro, ma appunto per questo *di-verso* e non *di-viso*.

(...) L'uguaglianza indistinguibile della materia di tempo e la stabilità della modificazione della coscienza che pone il tempo fonda essenzialmente la fusionalità nell'unità dell'espansione senza frattura della nota DO, e solo così suscita un'unità concreta.

Solo come temporalmente estesa la nota DO è un elemento individuale concreto.³⁴⁶

³⁴⁴ Ibid., § 41, p.95.

³⁴⁵ Ibid., § 41, p.96

³⁴⁶ Ibidem.

L'oggetto è una durata, esso presenta una identità ed una unità senza che il suo rapporto interno si risolva in semplice analogia e quiete, all'interno dell'oggettivo esiste una distinguibilità che non riconduce all'omogeneo ma ad un flusso dell'eterogeneo che è un unicum.

Stiamo scorgendo in seno alla coscienza intenzionale-temporale sia il tutto che le parti del tutto (oggetti immanenti), fino alle distinte parti che si legano nei singoli unicum. Si sta qui ponendo una intenzionalità sottendente l'intero ambito dell'esistente, essa diviene "fungente" nel senso in cui diviene il piano ontologico della vita identificandosi con la coscienza vivente.

Questo concetto assume maggiore chiarezza se si prende in esame il concetto husserliano di "impressione".

14. *Impressione e presentificazione*

L'impressione (in senso stretto e in contrapposizione alla presentificazione) va compresa come coscienza primaria, che non ha più dietro di sé alcuna coscienza, in cui risulti cosciente;
(...) anche la presentificazione immanente più primitiva, è già coscienza secondaria.³⁴⁷

Proprio per il fatto che venga qui considerata come "coscienza primaria", "l'impressione" costituisce un punto di partenza che presenta un certo indice intenzionale. Sia l'elemento coscienziale che quello temporale si danno per forza in Husserl insieme con la intenzionalità. Si sta dunque qui ammettendo una "intenzionalità impressionale" che fa tutt'uno con la coscienza primaria.

E' questa l'intenzionalità fungente di cui Merleau-Ponty parla nella parte finale (ed in un accenno iniziale³⁴⁸) della *Fenomenologia della percezione*³⁴⁹:

³⁴⁷ Ibid., § 42, p.101.

³⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, ed. it. (a cura di) A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, 2002, p.27: "(...) l'unità naturale atepredicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, nelle nostre valutazioni, nel nostro paesaggio più chiaramente che nella nostra conoscenza oggettiva, e che fornisce il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto(...)".

³⁴⁹ E' molto utile notare ciò che dice Elio Franzini riguardo al concetto di intenzionalità fungente fra l'esperienza di Husserl e quella di Merleau-Ponty: "(...) come sostiene Merleau-Ponty aprendo la sua fenomenologia della percezione,

intenzionalità prima, sintesi primordiale tra io e mondo.

La coscienza impressionale è il Grund su cui si costituisce la percezione:

Nella stessa coscienza impressionale, in cui una percezione si costituisce, proprio per questo anche il percepito si costituisce. All'essenza di una coscienza così costruita appartiene d'essere simultaneamente coscienza d'unità di tipo immanente e coscienza di unità di tipo trascendente. Ed alla sua essenza appartiene il fatto che uno sguardo intendente può essere diretto ora alla sensazione sensibile, ora all'apparizione, ora all'oggetto.³⁵⁰

Come a dire che la coscienza intenzionale-temporale fonda tanto la singola sensazione come apparizione quanto ciò che di essa appare come l'imput (lo "choc indifferenziato" considerato dalla scienza)³⁵¹, nonché l'unicum oggettivo immanente che le comprende entrambe (lo svolgersi di un tempo oggettivo).

La coscienza impressionale costituisce quel presente-limite che sempre solo si intravede dietro la presentificazione che a questa stessa coscienza appartiene.

Ogni presentificazione è sempre coscienza secondaria che può essere trascesa ad un grado diverso di coscienza verso un unicum immanente considerato come una durata conclusa; la coscienza è anche coscienza del flusso obiettivo delle chiuse durate immanenti.

Questo termine, "coscienza", ricorre sempre perché qualunque sia la qualifica che essa riceva noi stiamo sempre parlando della stessa coscienza, della stessa intenzionalità che è fungente perché si ritrova in tutti i gradi dell'essere, essendo il piano che sottende l'essere ed essendo in qualche maniera l'essere.

In Husserl la vera domanda ontologica riguarda la coscienza, ovvero è una interrogazione nei confronti dell'intenzionalità.

Husserl non si ferma alla teorizzazione di una "intenzionalità d'atto", cioè a quell'intenzionalità che si potrebbe chiamare conoscitiva in senso proprio, che si ritrova in tutti i nostri giudizi(...) Husserl va oltre, o meglio, guarda anche a ciò che si presenta prima e durante questa conoscenza.. Proprio nello spingersi oltre si pone il carattere evidentemente non kantiano(o meglio non neokantiano) della fenomenologia: si pone cioè la sua possibilità di esplorare, senza entificarli, territori conoscitivi originari, al centro dei quali è possibile cogliere la precategorialità vitale del sentimento. Questa possibilità è introdotta dall'ultimo Husserl con un nuovo modo di considerare l'intenzionalità, che diviene fungente, che cioè opera sempre, anche al di qua della chiarezza (...) Merleau-Ponty sottolinea così non solo l'originarietà dell'atteggiamento naturale, che è la verità antepredicativa della nostra stessa vita, e che ha una natura eminentemente sensibile-affettiva (...)." In E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano,1997, cap.1, §10, *Il mondo e la vita*, pp.50-51.

³⁵⁰ E. Husserl, *La coscienza Interiore del tempo*, op. cit., § 43, p.102.

³⁵¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit.

Ciò vuol dire che ogni “punto”, dal punto di insorgenza nella coscienza impressionale fino alle coscienze di unità trascendentalmente immanenti, è un *atto*. Tutte queste coscienze, questi atti di grado crescente, coesistono sempre in un solo atto senza il quale non vi sarebbe esistenza, essi coesistono nell’atto della vita attuale che è sempre coscienza intenzionale e per questo temporale.

E’ proprio il fatto che questo atto vitale ospiti tutti questi atti trasversali a fondare l’oggettività di queste coscienze trasversali nonché la possibilità di un piano oggettivo inglobante:

Il fatto che non ci si limiti a constatare il semplice decorso delle singole apparizioni immanenti, il fatto che si individuino delle “cose”, con uno sguardo trasversale in un unico atto di vita in cui convivono parti e tutto, cose che mutano, cose che non sono solo elementi sparsi ma che assumono in se come unicum quegli elementi. La stessa constatazione di una unità-legame fra i singoli decorsi delle unità immanenti fonda il senso di una “unità temporale”.

Unità trascendentale e tempo obiettivo sono aspetti di una stessa possibilità che si compie perpetuamente nel singolo vissuto che è sempre, a monte di tutto, atto.

(...) In quanto la continuità delle apprensioni non produce soltanto unità d’apparizioni alternantesi, (...) bensì unità d’apparizioni di una cosa che dura o che si altera.³⁵²

Gli atti intenzionali si pongono con grado crescente all’interno di un unico atto vitale:

la presentazione oggettivante presenta apparizioni di dati immanenti, ma al momento del loro sorgere, le unità immanenti non sono “consapute” alla stessa maniera di quelle trascendentali, la “cosa” si costituisce al di là delle sue apparizioni immanenti, le quali pure hanno un certo elemento di unità, oltre queste unità “prime” ve ne sono altre che emergono trasversalmente ad esse nell’ambito di un flusso originario.

Questo ambito, in cui uno sguardo possa rivolgersi sia all’immanenza della sensazione sia possa elevare via via il suo grado d’atto fino a quello trasversale che genera l’oggetto, è un flusso originario.

³⁵² E. Husserl, *La coscienza interiore del tempo*, op. cit., p.103.

E' proprio come flusso originario che l'intenzionalità è sempre presente fin dai primordi, prima della stessa apprensione presentificante, essa si trova già al livello della coscienza impressionale.

Pertanto si costituiscono intenzionalmente due cose in una: l'apparizione e ciò che appare, e ciò che appare inalterato, oppure alterato, in diverse apparizioni³⁵³

E' importante sottolineare che deve essere qui inteso "ciò che appare" come l'unità trascendente.

In questa ottica la percezione interiore e quella esteriore indicano solo un patrimonio differente di dati, la prima sembrerebbe maggiormente libera nel suo porre nel presente durate oggettive, ma anche la percezione esterna trova la sua esistenza in un atto della coscienza costituente, essa esiste solo come limite della presentificazione della coscienza intenzionale che fonda l'esterno insieme al presente ed in virtù di ciò il resto del tempo e dello spazio.

15 *Molteplicità ortoide*

Ognuna delle modificazioni temporali è limite non indipendente in un continuum. E tale *continuum* ha il carattere di una molteplicità ortoide di per sé limitata. Essa ha inizio nell'impressione originaria e procede come modificazione di una direzione.³⁵⁴

Dobbiamo qui intendere il termine "ortoide" con il senso del "sorgere", la molteplicità di cui Husserl sta parlando è una "molteplicità sorgiva":

la coscienza intenzionale che è flusso temporale si rinnova limitandosi in un sorgere che è spontaneo come la vita.

³⁵³ Ibid., p.105.

³⁵⁴ Ibid., Parte II, *Supplementi e integrazioni all'analisi della coscienza del tempo (1905-1910)*, aggiunta I, p.111.

Essa si pone come durata finita che recupera e sarà recuperata in un'altra durata, esiste una continuità, una unità ed una identità che si rinnova nel punto sorgivo dell'impressione originaria.

Abbiamo già detto che questa impressione è il presente-limite dell'attuale, esso è scorto dal balcone della presentificazione, se esiste un presente ciò avviene solo alla luce di una presentificazione intenzionale.

L'intenzionalità contraddistingue il flusso come una coscienza dal momento che gli dona l'identità della continuità:

Grazie alla continuità ogni punto non è semplicemente un incremento rispetto ad uno che trascorre avanti, ma è un incremento di un incremento di un incremento, e così via, in infinitum e infinitesimale.³⁵⁵

Il continuum è il continuo di una impressione originaria che si reitera e si altera all'interno di una impressione originaria, in maniera tale che qualsiasi reiterazione, ripescaggio, presentificazione, sia sempre, alla luce del proprio porsi come punto sorgivo, il *nuovo*.

Non possiamo definire il *nuovo* come un "prodotto", Husserl non afferma la coscienza fondante dell'idealismo, la molteplicità ortoide presenta un sorgere che è spontaneo:

Una modificazione produce costantemente sempre una nuova modificazione. L'impressione originaria è l'inizio assoluto di questa produzione, la sorgente originaria, a partire da cui continuamente si produce tutto il resto. Essa stessa però non viene prodotta, non si stabilisce come prodotto, ma attraverso una genesis spontanea, si fa produzione originaria.

(...) non cresce (non ha alcun seme), è creazione originaria³⁵⁶

Che

(...) si forma costantemente nell'adesso, che si modifica nel non adesso (..)³⁵⁷

³⁵⁵ Ibid., p.112.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ Ibid., p.113.

Questo legame tra i punti sorgivi è un legame intenzionale, libero in tutte le sue trascendenze (il ricordo, la fantasia) libero anche nel suo sorgere, in una spontaneità che è troppo inspiegabile per essere considerata una necessità.

Aleggia sicuramente intorno a questo costante rinnovarsi temporale dell'esistente, in cui troviamo attese ed esistenze non concretamente presenti, il concetto fondamentale che abbiamo isolato dalla esperienza di Merleau-Ponty, ovvero la concrecenza.

Il punto è:

si può trovare in questa serie di legami rinnovantisi un elemento che ci dia il diritto di invocare un mondo?

Un mondo che sia fondante e che ci accolga, senza che questo mondo sia la coscienza?

Per rispondere a questa domanda dovremo indagare il rapporto che Husserl individua tra la percezione ed il percepito.

16. *Percezione e percepito.*

Al momento in cui insorge l'apprensione, si inserisce la percezione, prima non si può parlare di percezione, l'apprensione è animatrice del dato di sensazione.”³⁵⁸

Di fronte a questo asserto, prima di andare avanti nel presentare il rapporto di simultaneità che Husserl vuole qui porre rispetto alla percezione e al percepito, occorre fare un passo indietro per rielaborare, alla luce di questi nuovi concetti temporali, quelli che erano stati i risultati delle “ricerche logiche” riguardo alla percezione ed all'oggetto.

Nelle “ricerche logiche” ci si trova di fronte al tema dell'*essenza intenzionale*³⁵⁹, riconoscendo in essa il nucleo di quella “costanza” che contraddistingue la *Cosa* o l'oggetto; in queste lezioni sul tempo la *Cosa* è risultata una sorta di durata trasversale, che trascende le semplici ritenzioni delle parti per assumere una durata che riguardi quell'insieme come un *unicum*. Bisogna dunque considerare

³⁵⁸ Ibid., aggiunta V, p.126.

³⁵⁹ Husserl E., *Ricerche logiche*, op. cit. p.128.

come la stessa “essenza intenzionale” si definisca più chiaramente alla luce della discussione sul tempo.

Le ricerche avevano inoltre isolato due elementi compartecipi nell’essenza intenzionale: la *Qualità* e la *Materia* intenzionale³⁶⁰.

Ora, quest’ultimo elemento, ovvero la materia³⁶¹, costituisce nelle *Ricerche logiche* ciò che in queste lezioni sulla coscienza interiore del tempo viene considerato come il “percepito” nella chiave d’esser “coscienza impressionale”.

La materia è considerata in queste ricerche come “atto posizionale” ovvero ciò che individua la direzione della coscienza intenzionale, abbiamo però visto come il sorgere della coscienza impressionale sia considerato da Husserl, nelle lezioni sul tempo, come un “sorgere spontaneo” a cui corrisponde il presente-limite della coscienza intenzionale. Proprio riguardo a queste osservazioni possiamo dire che il considerare la coscienza impressionale come il limite ideale del presente della più immediata delle rappresentazioni-presentificazioni, risulta da parte di Husserl come un vero e serio approfondimento di ciò che egli aveva nelle “ricerche logiche” connotato come “materia intenzionale”:

La materia risultava essere nel suo profondo stato una “rappresentazione”, il termine tedesco è a riguardo “Repräsentation” (da distinguersi con *Vorstellung* che connota la rappresentazione come una comune qualità intenzionale) ovvero essa veniva messa in un rapporto di dipendenza verso una coscienza che la considerasse come la “direzione” del proprio tendere nonché l’oggetto dei propri approcci qualitativi. Già nelle *Ricerche logiche* insomma, il percepito veniva considerato nella sua dignità d’esistenza solo come il contenuto di una intenzione, nella veste di “oggetto di ...”, infatti esso è rappresentazione di fronte alla coscienza e non mera presenza inerte.

La confusione che emerge da questi ragionamenti di L.U. viene piuttosto dipanata nel momento in cui la faccenda viene mostrata temporalmente e la Materia diviene la *coscienza impressionale*, ovvero punto sorgivo attuale di una *molteplicità ortoide* che si sopravanza esistendo temporalmente e solo nella chiave intenzionale.

³⁶⁰ Ibidem.

³⁶¹ Così Bernet sintetizza il concetto di *materia intenzionale*: “La materia dunque determina a quale oggetto l’atto si riferisca (denoting), e in questo <rapporto oggettuale> essa determina allo stesso tempo le note di questo oggetto (connoting)”. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, op. cit, cap. III, § 1, p. 127.

Ritornando al problema riguardante la simultaneità tra percezione e percepito, la questione viene posta da Husserl in quest'ottica:

se l'apprensione è tanto animatrice del dato di sensazione da far sì che senza di essa non esista percezione alcuna, allora la simultaneità tra percezione e percepito viene posta come certa, perché il percepito viene ad esistere come oggetto della percezione soltanto nel momento in cui essa si compie, e questa si compie solo quando l'apprensione si fa avanti.

La possibilità che la percezione ponga uno scarto riguardo a ciò che è il suo oggetto è considerata da Husserl come “una affermazione naturalistica” perché tale discrepanza temporale si potrebbe compiere unicamente riguardo ad un oggetto di Natura, ma non esiste oggetto e non esiste Natura che non si collochi e venga individuato all'interno della coscienza interiore.

Percezione e percepito risultano simultanei perché entrambi conviventi all'interno della coscienza interiore, il percepito è la coscienza impressionale.

Questa coscienza è concretamente tutt'uno con le vigenti impressioni originarie, inseparabile da esse, se vogliamo indicare anche la “coscienza interiore” come “percezione”, abbiamo qui di fatto una simultaneità rigorosa di percezione e percepito.³⁶²

La questione viene poi ulteriormente chiarita nell'aggiunta XII, nella quale si esclude la possibilità, come dire, di un meta dietro un meta...:

(...) “percepire” qui non è nient'altro che coscienza costitutiva del tempo con le sue fasi di protenzioni e ritenzioni che fluiscono. Dietro questo percepire non ci sta di nuovo un percepire, come se questo flusso stesso di nuovo fosse un'unità in un flusso.³⁶³

Non solo non si distingue tra la sensazione ed il suo oggetto, ma quest'ultima non si può riassumere in altra maniera che in un “modo di darsi” verso una intenzionalità.

³⁶² Ibid., p.127.

³⁶³ Ibid., aggiunta XII, p.152.

L'oggetto è dato in un modus attenzionale e nello scambio di questi modi possiamo eventualmente ancora rivolgere l'attenzione (...) all'essenza di quest'oggetto appartiene il fatto che esso è qualcosa d'indipendente, che esso non può essere senza il "suo" modo d'esposizione, cioè senza la possibilità ideale di rendere questa possibilità oggetto e di passare di nuovo da questa a quello (...).³⁶⁴

Ricapitolando:

Gli atti si costituiscono nella coscienza interiore, essi sono il nostro vissuto ed il nostro stesso presente è un atto, esso (il presente) si trova quindi nella coscienza interiore. In questo presente la percezione ed il percepito sono simultanei, tutto affonda le radici nella simultaneità della "impressione originaria" che fonda il tempo come ritenzione e protensione ed il tempo obiettivo come flusso.

L'impressione originaria è sì intenzionale, ma non costituita, essa è la vera *intenzionalità fungente* il cui sorgere spontaneo fonda la simultaneità tra la percezione ed il percepito (lasciando che sia poi questa stessa simultaneità a fondare l'impressione originaria come presente –limite).

La simultaneità è garantita dalla coscienza interiore e la spontaneità del sorgere di essa come coscienza originaria è garantita dalla simultaneità.

Non esiste una pre-origine, il che vuole anche affermare che nulla esiste prima della coscienza interiore.

E' ora chiaro perché la possibilità che non si ponesse il sopracitato rapporto di simultaneità fosse stata da Husserl considerata negativamente come una ipotesi naturalistica: non si pone qui nulla che si consideri come un "fuori", Il *tutto* è interiore.

³⁶⁴ Ibid., p.156.

17. *Gli strati*

Tutto ciò che è definibile da noi di come “obiettivo” trova sempre alloggio nella nostra soggettività vivente, questa pesca in se stessa, gonfiando ogni attimo di vita delle ritenzioni passate insieme a tutti i riverberi ed in un tutte le attese di cui sono gravide.

Ogni attimo è un atto, un atto intenzionale che per questo opera ritenzioni ed attende...

Ogni adesso passato tiene nascosti intenzionalmente in sé tutti i gradi precedenti³⁶⁵(...) tutto ciò che è contenuto obiettivo della riflessione, appare nello stesso tempo soggettivo, il contenuto obiettivo del ricordo in un tempo soggettivo ricordato, il contenuto obiettivo della fantasia (...) il contenuto aspettato..³⁶⁶

Quel che bisogna qui sottolineare è che la sensazione è figlia di un adesso vivente così come accade anche per il contenuto obiettivo; si pone qui una simultaneità di esistenze che trova vari gradi di eterogenità e differenza nell'intenzionalità operante e fungente che sottende il tutto.

L'oggetto è una durata che si costituisce nell'adesso vissuto, il vissuto si configura così come un flusso di immanenze e trascendenze, flusso originario che sorge con la vita.

Nel flusso ci sono fasi di vissuti e costanti serie di fasi³⁶⁷

Il persistere della fase è continuità che è durata, tale persistere viene percepito in un adesso, esso è dunque un vissuto intenzionale, possiamo aggiungere che il tempo oggettivo si costituisce come tale in un vissuto intenzionale (ed essendo vissuto intenzionale) che è nell'adesso interiore della coscienza.

1) Il suono dura, si costituisce in una continuità di fasi.

³⁶⁵ Ibid., aggiunta V I, p.128.

³⁶⁶ Ibid., p.129.

³⁶⁷ Ibid., p.131.

2) Nel mentre, o fin quando, il suono dura, ad ogni punto della durata appartiene una serie di adombramenti dell'adesso corrispondente in un trascorrere che scompare. Abbiamo allora una coscienza costante, di cui ogni punto è un continuum costante”³⁶⁸

Viene ora a chiarirsi maggiormente ciò che si vuole intendere con l'espressione “molteplicità ortoide”: l'elemento sorgivo (ortoide) si spiega con il fatto che qualsiasi possibilità di esistenza si radichi nel sorgere spontaneo di un adesso vitale, il molteplice si spiega invece nel suo indice intenzionale, visto che non si ammette vita che non sia coscienza che è intenzione.

Le trascendenze che disvelano la durata unica dell'oggetto trovano solidità nella comune polarizzazione intorno ad un unico adesso vitale, è la luce irradiata dall'attualità del vissuto intenzionale a permettere l'unità trascendente delle singole immanenze, esistono banchi di immanenze che si intrecciano al cospetto della vita insorgente, Husserl li definisce *strati*:

Le modificazioni di due momenti originari appartenenti allo stesso strato, che hanno la stessa distanza dal momento originario corrispondente, appartengono ad un medesimo ed unico strato: ovvero anche delle modificazioni, che fanno parte di uno strato, producono di per se sempre di nuovo soltanto modificazioni, che fanno parte di un medesimo ed unico strato.³⁶⁹

Come intenzionalmente viene consaputo e prende forma l'oggetto, nella stessa maniera prende forma ed esiste il tempo obiettivo:

Ciò che nello scorrere del flusso è intenzionalmente consaputo come un che di unitario³⁷⁰

Il tempo obiettivo viene qui presentato come il frutto di una coagulazione operata dall'intenzionalità, l'intenzionalità coagula dati che a loro volta presentano un indice intenzionale, il fatto che essa si trovi da ambo i lati del processo fa sì che il

³⁶⁸ Ibid., p.133.

³⁶⁹ Ibid., aggiunta VII, pp.134-135.

³⁷⁰ Ibid., aggiunta VIII, p.136.

tutto e le parti provengano da una simultaneità che si divide e rimescola seguendo il doppio movimento dell'intenzionalità fungente e dell'intenzionalità intendente. Il "flusso" di cui stiamo parlando è sorgivo nella maniera della vita, esso sorge immediatamente come coscienza interiore, dal momento che non si considera qui la possibilità che qualcosa possa sorgere senza essere una intenzionalità. Si sta qui connotando la coscienza allo stesso tempo come trascendentale ed interiore, non esiste essere che non le appartenga e dunque non esiste un "fuori", è poi, per questo stesso motivo, una coscienza che è padrona solo dei propri decorsi, che conosce l'essere solo per differimento da quel limite vissuto – fungente che essa stessa pone, che conosce il futuro trovandone il germe nelle attese del passato.

Infatti qui essere ed essere intenzionalmente consaputo coincidono³⁷¹

(...)

io ho in pugno la fase decorsa

(...) dal momento che l'ho in pugno, posso volgere lo sguardo in un nuovo atto, che chiamiamo riflessione.

(La riflessione) racchiude in una catena di intenzioni mediate l'intera serie delle ritenzioni decorse in sé: proprio con ciò si costituiscono le unità di durata (...) che sono anche i contenuti obiettivi degli atti retrospettanti.³⁷²

L'intenzionalità fungente è l'inconscio vitale di una coscienza riflessiva sì, ma soprattutto vivente.

Non è la ritenzione a fondare l'esistente, né tantomeno il grado secondo della riflessione (o rimemorazione), è la stessa coscienza interiore, nel suo grado intenzionale più latente, a fondare il vissuto già nel suo livello impressionale: il vissuto è sempre della coscienza innanzitutto nella maniera fungente dell'intenzione dell'istante limite.

(...) questa coscienza originaria (...) non la si può minimamente fraintendere con un atto acquisente.

³⁷¹ Ibid., p.137.

³⁷² Ibid., aggiunta IX, p.139.

(...) Si può ora sollevare la domanda: come stanno le cose riguardo alla fase di inizio di un vissuto che si sta costituendo? Giunge essa pure a datità soltanto sulla base della ritenzione e sarebbe essa “inconscia”, se non vi si allacciasse alcuna ritenzione?

(.. ...) Se però fosse conscia *soltanto* per mezzo della ritenzione resterebbe incomprensibile ciò che le conferisca la designazione di “adesso”³⁷³

Nel momento in cui Husserl scorge nella stessa impressione uno statuto intenzionale (fungente) egli pone veramente le radici dell'essere in una coscienza intenzionale interiore, egli presenta, più che un soggetto, una soggettività vivente, che si ritrova nell'istantaneità del vissuto non come una “passività estraniata”, che si accorge di se stessa e del resto solo grazie al differimento riflessivo.

Solo l'oggetto è costituito dal differimento, e così anche l'obiettività del flusso, ma tutto ciò ha luogo in un flusso che è la coscienza interiore. Il flusso originario non è obiettivo, mapregno della soggettività vivente (è la coscienza originaria).

Ogni realismo viene qui falciato via assieme ad ogni concetto di “fuori”, la spontaneità irraggiungibile del dato impressionale è intenzionalità fungente, è già coscienza interiore, la riflessione sul tempo incrementa e chiarifica le riflessioni delle “ricerche logiche” ed apre il campo al concetto di *Noema (Ideen)* e all'entropatia di *Crisis*.

L'adesso è un adesso cosciente che non è costituito dalla ritenzione ma la permette.

Si tratta di un adesso in cui alloggia sia la semplice impressione ma in cui si compie anche la percezione dell'oggettivo, nell'adesso si compiono i singoli decorsi, nell'adesso si compie la loro coagulazione nella percezione di un unicum.

ciò che era precedentemente percepito, adesso non è soltanto presente come percepito precedente, bensì assunto nell'adesso, e posto come adesso ancora essente(...) ed altrettanto riguardo al futuro.³⁷⁴

³⁷³ Ibid., p.140.

³⁷⁴ Ibid., aggiunta X, p.146.

Occorre fare un'ultima e breve precisazione sul modo in cui nascono sia gli oggetti che i giudizi obiettivi che li riguardano:

Visto che l'essere prende forma soltanto nell'adesso vissuto, la spontaneità della sensazione, o meglio, dell'impressione, non è di tipo differente da quella che caratterizza il sorgere dell'obiettivazione.

Se poi ci fosse permesso di considerare chiarita l'idea del giudizio come della configurazione del tempo nella distinzione della coscienza costitutiva del tempo in assoluto(...), ci sarebbe allora da dire, che questo giudizio è un momento, un analogo della apparizione immanente-obiettiva, nella quale appare ad esempio un essere spazio-temporale esteriore³⁷⁵

L'obiettivazione nei confronti del divenire è un processo spontaneo che è del flusso ortoide, si tratta di un sorgere spontaneo ed articolato che è l'essere nella sua costituzione di coscienza interiore fungente e significativa (sempre intenzionale); il campo è ormai pronto per considerare l'essere cristallino di qualsiasi fenomeno, il discorso sul tempo introduce il *noema* e fonda l'anelito husserliano di una conoscenza che possa dirsi apodittica perché tutt'uno con l'origine ortoide dell'essere.

18. *Fenomenologia ed atteggiamento naturale.*

Nell'articolo *Il filosofo e la sua ombra* Merleau-Ponty tenta una ulteriore delucidazione della natura del procedimento fenomenologico chiarendo che non si possa confonderlo con il puro e semplice atteggiamento naturale, è infatti quest'ultimo elemento ad essere il punto di indagine della fenomenologia:

la riduzione fenomenologica non consiste in un che di spontaneo e naturale ma è, seppur con le dovute precisazioni, una riflessione.

³⁷⁵ Ibid., aggiunta XIII, p.162.

Parliamo di riflessione nella misura in cui la intendiamo come “revertor”, ritorno della coscienza verso un mondo della vita che funge da base per la sfera teoretica. Si ritorna dal mondo del “significato” e del “senso” verso quella naturalità che è stata gravida e ha permesso l’apertura in cui la coscienza è senziente e sciente.

Si tratta di un ritorno riflessivo verso l’irriflesso, un cammino fatto di tappe mediane come quella che fa procedere dal mondo delle certezze obiettive verso quello delle opinioni della doxa.

Infine, come già abbondantemente sostenuto, in comunione con gli esiti ed i risultati della prima epoché husserliana, solo la doxa sarà l’ancestrale limite della conoscenza umana (l’irriflesso totale è dell’essere che non è individuo e non è uomo) unico terreno sul quale possa fondarsi qualsiasi obiettività.

La Doxa che si fa piano ontologico del pensiero obiettivo e che, proprio in virtù di ciò, concreta in esso e non si esaurisce al momento dell’apparire del nuovo strato è *Urdoxa*:³⁷⁶.

Natura comprendente-concrescente, convivente con la stessa coscienza teoretica.

Il teoretico che non voglia seguire la tentazione idealista cercherà l’origine del proprio esistere come pensante sul terreno del mondo della vita, in una “reiterazione di un atteggiamento naturale” che non è mera ingenuità ma un ritorno chiamato fenomenologia.

“ in fin dei conti la fenomenologia non è un materialismo, né una filosofia dello spirito. La sua peculiare operazione consiste nel rilevare lo strato preteoretico in cui le due idealizzazioni trovano il loro diritto relativo e vengono superate”³⁷⁷

Merleau-Ponty vuole cercare in una nuova analitica degli atti: “ciò che in ultima istanza sostiene la nostra vita e quella del mondo”³⁷⁸

Risulta dunque chiaro come alla vita della nostra coscienza si affianchi e coesista quella del mondo; il mondo “esiste” per Merleau-Ponty nel senso più largo che si possa intendere, esso non si riduce a semplice contenuto intenzionale di coscienza e, se non viene negata una intenzionalità sottostante, viene considerato un

³⁷⁶ Ibid., cap. IV, p.217. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, ed. it. (a cura di) V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, Vol. I, § 113. A tal proposito è utile considerare il commento del Bernet alla *Urdoxa* husserliana: “La forma originaria di posizione è qui la posizione d’essere, ovvero la credenza d’essere(<Urdoxa>). Interrogazioni, dubbi, ecc. sono modalizzazioni di questa credenza classica nelle quali il determinato oggetto intenzionale viene intenzionato nella coscienza come essente in modo problematico, essente in modo dubbio, ecc. Questa coscienza intenzionale posizionale non deve tuttavia avere necessariamente la forma di una posizione effettuata attualmente; la posizione può essere anche una posizione semplicemente <potenziale>.” Ivi. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna, 1992, cap. III, § 1, p.129.

³⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cap. IV, p.217.

³⁷⁸ Ibidem.

elemento che fa capo ad un indistinto più antico della distinzione fra me l'altro e le cose, fra pensiero e mondo.

E' noto che Husserl non si è mai spiegato molto su questo punto³⁷⁹

L'intenzionalità fungente di cui parla Merleau-Ponty apre la possibilità di "nuclei di significato" appartenenti ad un ambito pre-teoretico:

(...) nei confronti dei quali la coscienza è sempre in ritardo o in anticipo, mai contemporanea...

Una intenzionalità più vecchia di quella che anima gli atti umani(...)

(...) latente, come quella che anima il tempo.³⁸⁰

La non contemporaneità della coscienza nei confronti degli elementi che essa ha dinanzi richiama e si riallaccia alla tematica husserliana del "presente limite" (così come ne abbiamo parlato nel capitolo precedente), tuttavia il limite husserliano è un limite posto, la più ideale di un insieme di idealità tutte appartenenti e contenute nella coscienza, in Merleau-Ponty il limite deriva da un fondo atavico dell'essere non padroneggiabile dalla coscienza tetica, non suscettibile di fondazione dal fungere intenzionale di una coscienza impressionale; non è quest'ultima (la coscienza impressionale) ad essere l'intenzionalità fungente di cui parla il fenomenologo francese.

In queste pagine Merleau-Ponty in maniera chiara evidenzia l'impossibilità di far coesistere questo Grund pre-teoretico con la nozione husserliana di *Noema*, proprio il *Noema* egli intende come il frutto di uno strabismo teoretico, di un pensiero che non abbia veramente superato lo iato coscienza-mondo, dentro-fuori:

Il pensiero di Husserl è attirato tanto dal turbine della coscienza assoluta quanto dalla eccellenza della natura³⁸¹

³⁷⁹ Ibid., p.218.

³⁸⁰ Ibidem.

³⁸¹ Ibidem.

Merleau-Ponty postula un ambito in cui noi stessi ed il mondo fioriamo come senso permanendo stretti con le cose ed ogni pluralità in una dialettica tacita dove il fondante ed il fondato si scavalcano a vicenda.

Bisogna cercare di inoltrarsi in questo spazio intermedio³⁸²

Merleau-Ponty accusa Husserl di non aver operato una vera riabilitazione ontologica del sensibile:

pur incentrando il proprio discorso sul corpo Husserl non risponde alla domanda “che cosa c’è tra il mio corpo e me?”

Quale è il senso di questa domanda merleaupontiana?

Quale concetto essa sottende?

Si sta qui affermando l’esistenza di una sorta di conoscenza delle Cose nei confronti d’esse stesse, così come avviene nel mio corpo in cui il Soggetto e la Cosa si confondono. Nel mondo, nella coscienza, in ciò che avviene nei rapporti tra questi termini, fiorisce e si rinsalda un senso antico che li trascende tutti:

Ormai si può dire alla lettera che lo spazio conosce se stesso attraverso il mio corpo³⁸³

L’intenzionalità fungente merleaupontiana si pone a monte di tutti i termini identificabili, essa si innesta di prepotenza nell’ambito del sensibile e della “materia”.

La *generalità* che era emersa sin dai primi paragrafi della *Fenomenologia della percezione* viene qui riportata sul piano dell’intenzionalità in maniera tale che entrambi i termini divengano un analogon dell’altro; l’intenzionalità, come la generalità, lega le parti del corpo proprio, i rapporti di questi con la Cosa, governa e fonda l’intersoggettività.

(...) pertanto l’in sé apparirà solamente dopo la costituzione dell’altro³⁸⁴

³⁸² Ibid., p.219.

³⁸³ Ibid., p.220.

³⁸⁴ Ibidem.

E' nell'ambito della generalità che si estende tra me e l'altro che la cosa si può mostrare come un "in sé", pur essendo anch'essa avvicinata, esplorata, conosciuta in virtù della stessa generalità che permette di incontrare l'altro.

Intercorporeità come aspetto di una intercosalità o interspazialità?

Se l'altro deve esistere per me, è necessario che dapprima ciò avvenga al disotto dell'ordine del pensiero³⁸⁵

Io so incontestabilmente che quell'uomo laggiù veda

(...) perché assisto alla sua visione, essa si vede nella presa dei suoi occhi sullo spettacolo (...) ³⁸⁶

In virtù di questa eloquenza del sensibile avviene la Einfühlung (identificazione – immedesimazione – mettersi nei panni di..):

l'altro uomo, con le sue possibilità, attraverso la tattilità della stretta di mano, attraverso il prodigio offerto da qualsiasi altro legame sensibile, è immediato portatore di una evidenza, evidenza che è poi conoscenza, consapevolezza dell'esistenza altrui pensata attraverso "una prima trasgressione intenzionale"³⁸⁷:

Tutto l'enigma della einfühlung è nella sua fase iniziale, <estesiologica>, e vi è risolto perché si tratta di una percezione.³⁸⁸

La parentela tra il termine *trasgressione* e lo *sfuggimento* su cui abbondantemente ci siamo soffermati all'interno del primo capitolo è evidente, tuttavia esiste in questo termine qualcosa di più radicale: Merleau-Ponty intende la trasgressione come una deviazione prima con la quale tutto ha origine, si tratta del primo istante in cui si travalica l'indistinto, una deviazione inesorabilmente retroattiva.

Lo sfuggimento opera su una trasgressione prima già avvenuta, in esso è quasi più semplice individuare quella ontogenesi che pervade tutti i fenomeni, quella concrenza con la situazione iniziale su cui ci siamo spesso soffermati

³⁸⁵ Ibid., p.223.

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Merleau-Ponty mutua questa espressione da Husserl, riguardo questo concetto si veda l'ultimo paragrafo di questo capitolo intitolato *Husserl e l'intersoggettività*.

³⁸⁸ Ibid., p. 224.

nell'ambito di questa ricerca, abbiamo visto invece come la trasgressione sembri invece negare in qualche maniera la propria origine.

L'enigma della identificazione (scoperta d'altri come me, *einfühlung*) si muove in un ambito estesiologico che si risolve come fatto percettivo, lo sfuggimento è eco di questo evento, la trasgressione è la prima crepa in cui fiorisce il senso più crudo.

La percezione si muove nell'ambito di un ambiente originario, preriflessivo, essa nasce da una intenzionalità fungente che è di questo ambiente, intenzionalità corporea che porta con sé un legame col tutto e che in virtù di questo legame pone distinti e distanze che reiterano la generalità, colmandosi di essa.

La totalità degli oggetti che possono essere presenti originariamente, e che costituiscono per tutti i soggetti comunicanti una sfera di presenza originaria comune, è la natura nel senso primo e originario³⁸⁹

Riconsideriamo alla luce di questa citazione il rapporto reversibile del fondante e del fondato:

Questo senso originario di cui parla Merleau-Ponty è nei confronti del soggetto in un rapporto di fondante fondato; il soggetto è tale innanzitutto come percipiente (a tal proposito sarà interessante trovare il distinguo ed il legame tra l'animalia e l'individuo umano), esso percepisce in virtù di una generalità, la stessa generalità che permette quella sintesi di concrezione massima che fonda il corpo come perfetta intesa delle parti in un alveo unitario, questa generalità (che abbiamo già delineato come intenzionalità atavica) permette una nuova intesa tra ciò che già si coapparteneva, attraverso una prima trasgressione che pone una distanza-legame che fonda percezione e i susseguenti sfuggimenti di senso che portano alla coscienza tetica che fonda riabbracciando la natura da cui è sottesa.

Il rivolgersi percettivo della coscienza verso il mondo risulta in ultima analisi essere l'aprirsi di una "sintesi" verso campi di raggio maggiore che stanno a questa sintesi (la coscienza) come qualcosa di originario.

³⁸⁹ Ibidem.

19. *Husserl e lo spettro del mondo*

Merleau-Ponty si è trovato a scavare nell'opera husserliana alla ricerca di un germe preriflessivo che non si risolvesse nella coscienza, è quest'intento a motivare l'insistenza sull'argomento dell'intenzionalità fungente. Il momento solitario in cui il corpo apprende il mondo viene relegato da Husserl in quel campo limite ideale che abbiamo descritto in proposito delle lezioni sulla "coscienza interiore del tempo", la muta intenzionalità corporea viene giustificata ed esiste solo nel proprio differimento nell'ambito di un giudizio percettivo, o in quello di semplice percezione di una coscienza che appercepisce e che trova il grado più basso e fungente (nel senso che prospetta il primo vago obiettivo limite che sia il contenuto del più primario degli atti) nella "coscienza impressionale".

La coscienza funge a se stessa:

(...) in un testo profetico del 1912, Husserl non esitava a parlare di una relazione reciproca fra la Natura, il corpo e l'anima, e, come è stato giustamente detto, la loro <simultaneità>.³⁹⁰

Merleau-Ponty propende verso una lettura di Husserl che faccia emergere uno strato primordiale che non si riduca al contenuto di una coscienza, per questo motivo egli interroga la filosofia husserliana nel momento in cui essa affronta il problema della simultaneità. La generalità che avvolge gli elementi in tutte le evoluzioni nel senso è essa stessa senso, per l'Husserl di *Crisis* tutto è entropaticamente legato nel Senso: tutto io trovo nella mia coscienza, una coscienza che fonda i legami vivendo, che pone la riflessione come scarto sul proprio vissuto fondando essa stessa la generalità come simultaneità dei propri contenuti, tutti compartecipi nell'appartenenza ad essa. Questo scarto che la coscienza riflessiva presenta nei confronti della spontaneità del proprio vivere, evidenzia il problema del "sorgere. Il nascere è per Merleau-Ponty una volizione

³⁹⁰ Ibidem.

che appartiene all'irriflesso, quel che per Husserl è limite ideale è per Merleau-Ponty il segno di una appartenenza primordiale.

Merleau-Ponty sottolinea il fatto che anche come presente limite (nel suo sorgere ai nostri occhi),

seppur nella riduzione ad essere mero contenuto, il mondo continui ad essere l'orizzonte riconosciuto dalla coscienza, il proprio piano di vita.

Questa ambiguità che continua ad avvolgere l'idea del mondo malgrado l'idealità del Noema è per Merleau-Ponty un esito meritevole degli sforzi husserliani, egli legge l'idealità di *Ideen* come un procedimento estremo e radicale, un atto che apre il campo alla vera descrizione fenomenologica.

(...) progetto di possesso intellettuale del mondo, la costituzione diviene sempre più, via via che il pensiero di Husserl matura, il mezzo per svelare il rovescio delle cose che non è stato costituito da noi. Era necessario questo insensato tentativo di sottomettere ogni cosa allo statuto della coscienza, al limpido gioco dei suoi atteggiamenti, delle sue intenzioni, delle sue imposizioni di senso, - bisognava spingere all'estremo il ritratto di un mondo saggio che la filosofia classica ci ha lasciato, per rivelare tutto il resto: quegli esseri, al di sotto delle nostre idealizzazioni e oggettivazioni, che le alimentano segretamente, in cui si stenta a riconoscere dei Noemi (...) ³⁹¹

Sembra che la domanda fenomenologica sulla coscienza porti ad una sorta di dilatazione di quest'ultima, nel momento in cui la coscienza viene lasciata essere, essa stessa disvela attraverso i propri legami, il mondo come "il proprio rovescio", allo stesso modo la domanda descrittiva del fenomenologo si propaga ed allarga al propagarsi della coscienza che disvela il mondo; la via entropatica di Husserl ha il merito di rendere la domanda fenomenologica capiente del senso mondano, attraverso un procedimento di distensione della coscienza che osservando se stessa finisce col confondere i propri limiti col mondo. Forse è proprio la confusione ad essere il clima della "terza dimensione" o "piano intermedio" che Merleau-Ponty pone oltre il superamento dello iato io-mondo, una "confusione" dall'accezione positiva, che evoca la generalità e soprattutto indica

³⁹¹ Ibid., p.234.

coappartenenza. Confusione con il mondo, superamento dell'opposizione dentro-fuori.

Il *Noema* è fondamentale perché solo dalla sua vetta si intravede il baratro di un patto atavico col mondo, un vuoto che ci sorregge, lo spazio che suturiamo col senso.

Alla luce di questa rivisitazione merleau-pontiana dell'opera di Husserl, considerando la maniera in cui i risultati del maestro vengano rielaborati, quando non addirittura piegati, nell'ottica di una fenomenologia che veda il mondo come il piano ontologico dell'aprirsi del senso, si consolida una certa tendenza di Merleau-Ponty a considerare la fenomenologia come una unica via, è questo il motivo per cui egli insiste così tanto su di una interpretazione che non veda la fenomenologia husserliana chiusa nei vincoli della coscienza pura, la via noematica diviene "necessaria", speculare all'emergere dell'intreccio col mondo. Merleau-Ponty non intende la propria via fenomenologica come un allontanarsi dai capisaldi husserliani, egli vuole proseguire il solco di quegli insegnamenti, riconosce che essi siano speculari alla propria ricerca.

In verità per quanto l'ottica merleau-pontiana risulti per certi versi piuttosto divergente dai risultati del pensiero husserliano, è innegabile che davvero il fenomenologo francese utilizzi la lezione del fenomenologo tedesco, e da essa soprattutto estrapoli le sue stesse categorie ontologiche come il concetto di relazione o quello di generalità.

Va tuttavia sottolineato che malgrado questo continuo riferimento alle soluzioni husserliane la via di Merleau-Ponty mostri anche una certa lontananza da quella del maestro di cui mai seguì le lezioni; questo non solo per quanto riguardano le differenze tra i mondi descritti dai due fenomenologi, quanto piuttosto riguardo alla divergenza che sussiste tra i fini che essi si pongono:

la vera differenza sta nel fatto che Merleau viri verso una non apoditticità del sapere inteso come pieno possesso dell'essere, questa completezza che Husserl ancora chiedeva come risposta alla domanda sull'essere non è più il fine della fenomenologia, il fine rimane la fenomenologia stessa, non come un mezzo, ma come una pratica che sia tutt'uno con l'interrogare il senso profondo ed accedervi nell'inesorabile, parziale maniera in cui ciò può avvenire.

20. *La riflessione su Husserl nel corso alla Sorbona 1949-53*

Questo Punto di vista su Husserl, di ricerca di un solco comune fino alla forzatura del pensiero, verso la propria visione, non è un punto di arrivo nella filosofia merleau-pontiana, lo dimostra il fatto che già sul finire degli anni quaranta, avendo avuto accesso insieme a Trhan duk thao ai manoscritti husserliani conservati a Lovanio, Merleau tirava somme simili a quelle riportate nel paragrafo precedente sul pensiero del maestro tedesco. Si tratta di un ciclo di lezioni tenute alla Sorbona³⁹² le quali vertevano principalmente sullo sviluppo linguistico nell'infante e coglievano l'occasione per tracciare parallelismi con le teorie filosofiche recenti e contemporanee, principalmente con la vicenda filosofica husserliana, utilizzando il rapporto del fenomenologo con la psicologia come un parametro base che ne interpretasse l'intero pensiero e le sue evoluzioni.

L'evoluzione di Husserl

Essa non è semplicemente un cambio di idee che implica l'oblio della sua posizione di partenza, o l'esitazione di un pensiero che non giunge a fissarsi, ma una maturazione, un movimento inevitabile se si considerano i problemi stessi di cui egli si occupava.

Il suo problema era: «come fare in modo che ci sia un cammino fra la psicologia e la filosofia, e che il nostro pensiero non sia considerato da noi né come eterno e senza radici nel presente, né come avvenimento senza valore intrinseco»

Da qui la sua concezione di una riflessione aperta su un irriflesso che le dona un *sensò*, di una riflessione sul tempo, che approfondisce la temporalità invece di superarla.

La riflessione e la storicità allora non sono più in concorrenza: esse diventano correlative, essendo il pensiero una storicità³⁹³, come

³⁹² Si tratta di un ciclo triennale di lezioni riguardanti principalmente lo sviluppo linguistico dell'infante, pubblicate nel 2001 in Francia, queste pagine risultano in gran parte non tradotte in Italia, pur rappresentando un ottimo spunto per lo studioso, che in esse trova l'anticipazione di alcuni temi fondamentali riguardanti psicologia e linguaggio e, come vedremo, una prima summa del pensiero husserliano. M. Merleau-Ponty, *Psychologie et Pédagogie de l'enfant*, Verdier, 2001.

³⁹³ Enzo Paci, fra i primi in Italia ad occuparsi di fenomenologia, commentatore di Husserl e Merleau-Ponty, fu molto influenzato da quest'ultimo aspetto dell'approccio alla storia ed alla storicità husserliana. In un numero di *Aut Aut* del

possesso di se stessi e inserimento deliberato in una storia. Lo stesso movimento attraverso il quale io prendo possesso di me stesso disvela anche una temporalità e una storia, non come fatti esterni, ma come la sostanza stessa del mio pensiero. Ogni riflessione in questo senso risiede sempre in un certo grado di ingenuità: è un rapporto interiore con la storia.»³⁹⁴

La riflessione sul tempo ed il concetto di “irriflesso che dona un senso” sono riguardo ad Husserl i temi portanti di queste lezioni degli anni quaranta come dell’articolo che Merleau scrisse più tardi, anche in queste pagine si può notare il preciso intento di una lettura di Husserl che metta in evidenza lo sforzo di superare se stesso e gli stessi capisaldi del proprio pensiero attraverso tentativi estremi che evidenziano una ambiguità di fondo nei rapporti con la natura e gli altri. Una ambiguità che, sottolinea Merleau-Ponty, emerge ancora di più in Husserl rispetto a quegli autori che pure avevano spostato maggiormente l’attenzione sull’elemento irrazionale, il tempo, la storia:

Ora, si sa che Scheler e Heidegger sono stati tentati molto più presto di lui di incorporare alla filosofia degli elementi non razionali.

A prima vista, l’impresa di Scheler e Heidegger è il tentativo di introdurre nella filosofia una analisi che non porterebbe più soltanto sulla conoscenza, ma sulla «logique du cœur» di cui parla Pascal, che Scheler definisce come intenzionalità emozionale, e originale in rapporto all’intenzionalità della conoscenza. (Cfr. su questo punto Max Scheler *Nature et formes de la sympathie* (Payot 1928). Sui rapporti dell’uomo col suo mondo così come si disvelano in una esperienza affettiva e pratica, si può considerare Heidegger *Zein und Zeit*.

1951, intitolato *Fondamenti di una sintesi filosofica*, scrive così sintetizzando il proprio pensiero intriso di fenomenologia husserliana: “ (...) libertà è formazione della vita come valore, formazione resa possibile dal principio di indeterminazione. Essere liberi vuol dire non dipendere dal tempo, ma realizzare la propria vita e assolvere il proprio impegno nella concreta realtà storica.” In E. Paci, *Fondamenti di una sintesi filosofica*, Aut Aut, Milano, 1951.p.62.

Dunque l’impegno e la responsabilità si assumono nell’ambito di una realtà che Paci definisce storica, facendo emergere da quest’aggettivo l’incontrovertibile dato relazionale, la stessa possibilità della storia è stata precedentemente legata al concetto di simbolo, come la reiterazione di una relazione-comunicazione che avviene in maniera cosciente nel costituirsi di una società, per cui la storia è sempre storia collettiva e storia delle società.

³⁹⁴ Ibid., cap.VI, *Le scienze dell’uomo e la fenomenologia*, § 5, Husserl, Scheler et Heidegger, p.411.

Questi autori sembrano più decisi a uscire da una filosofia dell'eterno per avventurarsi in una filosofia della temporalità. In realtà, essi sono meno radicali di Husserl quando si tratta di ricucire l'attività filosofica e le attività temporali mantenendo, su questo piano, il primato della filosofia:

1. Per Scheler (Cfr. *Il formalismo in etica e l'etica matematica dei valori*), la conoscenza di una essenza è tenuta per valida dal solo fatto che, nella *wesenchau*, io non tengo conto delle mie particolarità psicologiche o storiche individuali. Scheler ammette a volte una visione diretta delle essenze eterne. Ora, è molto vero che, quando io penso la pura essenza di un essere, niente delle mie determinazioni individuali sembra intervenire; ma dieci anni dopo, mi accorgerò che queste intuizioni che non sembravano dover nulla al tempo integravano dei fattori biologici e sociali storicamente determinati, e che fanno sì che queste essenze siano *per* un certo individuo situate nel tempo.

2. Di questo rischio di prendere le parole per essenze, abbiamo visto che Husserl era cosciente. Heidegger descrive l'uomo nella situazione, cosicché ci si aspetta che un pensiero puro, una filosofia faccia a faccia con la verità, gli appaia impossibile. Ora, quando egli definisce l'impresa filosofica è senza riserva su un potere assoluto di conoscenza.

Si legge, in *Sein und Zeit*, pag.56: « filosofare è descrivere, esplorare la nozione naturale del mondo prima della scienza.» In questa descrizione, egli utilizza un potere filosofante considerato come illimitato, e che non necessita il ricorso all'etnologia o alla psicologia. Le scienze dell'uomo sono puramente e semplicemente subordinate alla filosofia. Bisogna sapere già cosa è essenziale a i fatti per indurre. Heidegger rivendica una priorità della filosofia in rapporto alla psicologia, mentre Husserl, lo si è visto, tende a sostituire questo rapporto di dipendenza con un rapporto di avvolgimento reciproco.³⁹⁵

³⁹⁵ Ibid., pp. 411-412.

L'avvolgimento reciproco tra psicologia e filosofia non è una acritica collaborazione con la scienza psicologica, anzi Merleau sottolinea come la stessa Gestalt³⁹⁶ è da Husserl scartata come ipotesi di un approccio adeguato al soggetto incarnato che pur come forma finisce per essere considerato alla stregua di oggetto:

L'obiezione di Husserl riguardo alla *Gestalttheorie* come a ogni psicologia, è che esse non conoscono l'originalità radicale della coscienza riducendo la coscienza a delle strutture che sono «totalitarie», ma nel contempo dipendono dall'ordine delle cause, del naturale, dell'avvenimento.³⁹⁷

La compromissione con la psicologia significa un costante avviluppamento del pensiero nella vita, il quale prevede un triplice aspetto, storico, linguistico e psicologico; si tratta di una soggettività che scava in se stessa, in zone che non le sono del tutto note o direttamente oscure e che evidenzia un senso entropatico ma non per questo posseduto in maniera chiara.

Merleau individua in *Ideen* il punto di svolta husserliano, la liberazione da “psicologismi e logicismi, l'inizio di un cammino che avrà un ulteriore metamorfosi nel periodo finale della vita del fenomenologo, con quell'entropatia, a cui prima facevamo riferimento, che Merleau interpreta come la “bucatura” del Noema, una sorta di arresa all'opacità del mondo che fa dell'esperienza noematica un esempio estremo, radicale e funzionale al passaggio successivo. La fenomenologia è per Merleau una unica strada già in questi anni del dopoguerra, il punto di vista su Husserl non cambierà più di tanto negli anni a venire, certamente meno di quanto non si arricchisca il proprio pensiero, e non si evolva.

Si consideri a questo proposito il seguente passaggio delle lezioni alla Sorbona:

³⁹⁶ Una vera critica di Merleau-Ponty a Husserl sta proprio nel fatto che il pensatore tedesco non avesse tenuto conto dei profondi passi avanti fatti dalla psicologia gestaltica proprio nel segno dell'insegnamento fenomenologico:

“La *Gestalttheorie* è una psicologia nella quale tutto ha un senso (fondamentale); non ci sono fenomeni psichici che non siano orientati verso una certa significazione. E', in questo senso, una psicologia fondata sull'idea di intenzionalità. Solo che, questo senso che abita tutti i fenomeni psichici non è un senso che deriva da una pura attività dello spirito; è un senso autoctono, che si costituisce esso stesso, con una organizzazione dei pretesi elementi. Sarebbe forse l'occasione, per Husserl, di riconoscere una verità alla «psicologia integrante» di Koffka, per il solo fatto che essa è entrata sul terreno dei fatti, che ne ha chiariti alcuni, che intravisto certe verità essenziali e filosofiche, seppure a sua insaputa e senza volerlo.

Husserl ha mostrato che Galileo poneva le basi di una eidetica; avrebbe dovuto ammettere che *Gestalttheorie* introduca, essa anche una eidetica.”

³⁹⁷ Ibid., §2, *Husserl e la psicologia*, p.407.

Husserl rompe definitivamente con il logicismo e lo psicologismo con la sua *teoria della riduzione fenomenologica*: La coscienza ultima non si confonde con una coscienza di individuo incarnato e situato; essa non riceve dall'esterno le essenze che mira.

La riduzione. mette in sospenso le relazione della coscienza con il mondo, non per negarle, ma per capirle. Questa riduzione porta a volta alle manifestazioni del mondo esterno e all'io del mondo incarnato, di cui la fenomenologia ricercherà la significazione.

(...) questa concezione appare sotto la sua prima forma sistematica all'epoca delle *Ideen*

(...) Ma il suo pensiero si svilupperà ancora con un approfondimento del metodo logico e, alla fine della sua vita, l'obiettivo della ricerca sarà non più di trovare, al di qua dei fenomeni particolari, una coscienza che dispone di tutto ciò che è necessario per fondare le essenze, ma di trovare un soggetto già impegnato in questi fenomeni.³⁹⁸

Il rapporto di Husserl con la psicologia, che è ciò che interessa principalmente Merleau-Ponty in queste lezioni, è tutto teso a cercare un *grund* fondante di essa come delle altre scienze, c'è la volontà di fondare in una eidetica rigorosa una volta e per tutte, in maniera apodittica, le scienze su di un piano filosoficamente esaustivo. Il Noema vuole essere in qualche maniera il beryllo di questa impresa, a questo punto la domanda merleaupontiana è riguardante la garanzia che la riduzione eidetica non rimanga avviluppata insieme a ciò che vuole fondare nelle trame della concretezza della vita:

Husserl precisa che l'intuizione delle essenze deve permettere una conoscenza del concreto, legata all'esperienza della quale ritiene la significazione, e allo stesso tempo una conoscenza dell'universale. Ma la riduzione eidetica opera veramente questa sintesi?³⁹⁹

³⁹⁸ Ibid., §1, *I problemi della psicologia e i problemi di Husserl*, p.402.

³⁹⁹ Ibid., p.405.

E' questo il vero punto, la critica husserliana alla psicologia è abbracciata da Merleau quando critica la possibilità di un metodo induttivo alla stregua delle matematizzazioni che avvengono nelle scienze positive, la domanda è invece se la riduzione eidetica offra veramente l'affrancamento dalla situazione bruta, quella legata al sentimento, al tempo, al linguaggio.

Abbiamo esaminato, nel corso delle prime lezioni, l'evoluzione del pensiero Husserliano sui rapporti tra fenomenologia e psicologia. L'evoluzione del pensiero sui rapporti fra fenomenologia e linguistica, fenomenologia e storia, è parallelo. Studieremo l'evoluzione di questi rapporti solo come illustrazione e chiarimento del problema dei rapporti fra fenomenologia e psicologia.⁴⁰⁰

Come la psicologia eidetica vuole rappresentare un grund per la psicologia scientifica, così dietro al linguaggio Husserl cerca una linguistica eidetica in cui incastonare il fenomeno linguistico, questo proposito diviene nelle ricerche logiche, sottolinea Merleau, "la costituzione di una grammatica universale"⁴⁰¹. Merleau-Ponty confronta la tesi delle ricerche logiche con quella espressa in uno dei manoscritti consultati a Lovanio, dove il rapporto tra una linguistica eidetica e quella empirica cambia fine ed apre la fenomenologia stessa a nuovi orizzonti:

seconda tesi di Husserl

(Cfr. *Revue Internationale de philosophie*, I année, n2, 15 gennaio 1939, pp. 345-365, L'articolo di M. Pos, *fénoménologie e linguistique*.)

In questo articolo, riflettere sul linguaggio consiste non nel trovare il linguaggio e uscire da esso, ma, al contrario, nel ritrovare al di qua della scienza oggettiva della lingua *il soggetto che parla*. La fenomenologia cerca di prendere coscienza del soggetto parlante, differendo in ciò dal linguista che è davanti alla lingua qualcosa di esterno, e per cui lo stato presente del francese, per esempio, si spiega col suo stato anteriore. Il soggetto che parla, egli, ignora il passato; è

⁴⁰⁰ Ibid., §3, *Fenomenologia e linguistica*, p.408.

⁴⁰¹ Ibidem.

volto verso l'avvenire. Per lui, la lingua è il mezzo di esprimere le sue intenzioni e di comunicare con altri. L'osservatore – il linguista – scompone la lingua in una serie di 'processus' che rompono la sua unità; non si arriva a determinarne i limiti. Una lingua, dice Vendryes, non è mai una realtà; essa è sempre un ideale. L'osservatore a metter in dubbio la realtà distinta delle lingue.

Per il soggetto che pratica la lingua c'è, al contrario, una realtà della lingua: c'è sempre una differenza fra il momento in cui è capito e quello in cui non è più capito.

Pensare il linguaggio non è più ricercare una logica del linguaggio al di qua dei fenomeni linguistici, ma ritrovare un *logos* già impegnato nelle parole, ritrovare il linguaggio che io *so* perché io *lo sono*. Altrove, Husserl dice che bisogna ritrovare una ragione già incorporata nei suoi strumenti di espressione. Nelle *Méditation Cartésiennes* e nei suoi ultimi scritti, Husserl accorda una significazione sempre più profonda ai problemi del linguaggio. Parlare è guardare un certo soggetto con delle parole, e non tradurre un pensiero in 'paroles' (*logica formale e logica trascendentale*).⁴⁰²

Ed ecco infine il passaggio delle lezioni merleau-pontiane che sancisce il cambio di rotta e l'abbandono delle posizioni delle Ricerche Logiche:

Nelle *Méditation Cartésiennes*, il rapporto «coscienza-corpo» si approfondisce: l'esperienza dell'altro è insegnata con la spontaneità del mio corpo che riprende per conto suo le condotte d'altri e realizza il «fenomeno di accoppiamento». Il legame della coscienza è un legame interiore ugualmente, la coscienza del linguaggio non è più ciò che fonda il linguaggio, Ma è necessario prima parlare e insinuarsi nelle rappresentazioni delle altre lingue. (Cfr. *L'origine de la géométrie*, P.U.F., 1962; ugualmente in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit.) Il problema del linguaggio deve essere risolto se ne si vuole comprendere l'esistenza nel mondo, delle idee e degli oggetti culturali: i libri, i musei, gli spartiti, gli scritti

⁴⁰² Ibid, pp.408-409.

che pongono e inseriscono le idee nel mondo. Per capire la possibilità, per una pluralità di soggetti, di partecipare a una esistenza ideale, di conoscere le stesse idee, bisogna comprendere l'oggettivazione dell'idea nella 'parole'. Non c'è dunque una linguistica universale possibile; ma il linguaggio di fatto diventa modello per capire cosa sono le altre lingue. Qui Husserl si accosta in particolare a Saussure che sottolinea la necessità di una fenomenologia della 'parole'.⁴⁰³

La stessa evoluzione viene riscontrata nell'approccio husserliano nei confronti della storia, anche in questo caso, dice Merleau, Husserl parte, nei suoi primi scritti, alla ricerca di una scienza storica universale che fondi la possibilità stessa della storia al di là della concretezza dei fatti su cui è imperniata, una scienza che fondi il fatto storico incurante di qualsiasi utilità pratica, come ad esempio erano, sottolinea Merleau, le finalità di Dilthey.

Egli affermava dunque la necessità di una riflessione sulle possibilità del fatto storico, autonomo in rapporto ai fatti stessi.

(...)Husserl non vuole sacrificare il rigore filosofico alla storicità del filosofo. Egli accetta che la filosofia non abbia opinione sul presente se ciò può contribuire a una filosofia totale.⁴⁰⁴

Ma anche su quest'aspetto si fa avanti un cambiamento di rotta:

Ma, mano a mano che egli riflette, si accorge che la riflessione permette di scoprire non delle idee eterne, ma un divenire intellettuale delle idee, una genesi del senso (Zeengenesis); la riflessione scopre nelle realtà culturali una storia sedimentata.

Prendiamo come esempio la geometria del XIX secolo; sembra che si raggiungano, con Euclide, degli elementi invariati. In realtà, a dispetto della sua aria di eternità, lo spazio euclideo è una formazione culturale, legata a un certo stato del sapere, valida per un tempo dato. Le modifiche apportate a questo spazio nel XIX secolo pongono il problema del divenire della nozione di spazio: «le idee non sono in

⁴⁰³ Ibidem.

⁴⁰⁴ Ibid., p.410

riposo» (Platone). La sede della filosofia non è nell'eterno, né nel movimento, ma nella storia pensabile, comprensibile, intensionale, dialettica, che offre un ordine, un senso. Nelle sue ultime opere, questa nozione si accredita; egli parla di una «ragione della storia».405

Ed ancora:

In questa misura, Husserl giunge a dire che il relativismo storico ha i suoi diritti. L'evoluzione profonda del pensiero di Husserl è nell'indicazione che l'intuizione del senso esige che si riviva l'ambiente di ogni società fondandosi su una esperienza affettiva. L'eidetica storica non è un sostituto che rimpiazza il contatto con i fatti storici: il <compito/tache> filosofico è compiuto al contatto coi fatti stessi. Questa è quasi la fenomenologia nel senso hegeliano, cioè l'idea di una riflessione sulla storia che segue, in ogni loro varietà, le esperienze della coscienza. Non è a caso quindi che Husserl ha dato alla sua ricerca il nome di «Fenomenologia».406

Quel punto “sorgivo” che già emergeva dallo scritto sul tempo e che avevamo individuato nel terzo capitolo di questa ricerca risulta essere il baratro di ambiguità in cui si piomba dopo il volo eidetico, ciò che va qui rimarcato nell'ottica di Merleau-Ponty, è la specularità dei due momenti in Husserl, un cammino che non comprende fratture, perché la concretezza del vissuto deve emergere e non può essere semplicemente invocata, il valore di Husserl sta nell'aver lasciato che questo elemento emergesse, e tanto più fortemente in relazione al rigore della ricerca fenomenologica.

⁴⁰⁵.Ibidem.

⁴⁰⁶ Ibid., p.411.

21. Husserl e l'intersoggettività

Sempre nell'ambito delle lezioni alla Sorbona, in un altro capitolo intitolato... Merleau affronta il problema d'altri in Husserl, lo fa partendo dalle *Meditazioni Cartesiane*⁴⁰⁷ per focalizzare ancora una volta l'evoluzione del punto di vista husserliano e per introdurre in maniera sottile le proprie categorie fenomenologiche, come quella chiave di *distanza*.

Il problema della percezione d'altri nelle *Meditazioni Cartesiane* parte dal cogito:

Il “*cogito*” cartesiano pone il problema di io e d' altri in termini che rendono, sembra, la sua soluzione impossibile: in effetti, se lo spirito o l' io si definisce attraverso il suo contatto con se stesso, come sarebbe possibile la rappresentazione d' altri?”⁴⁰⁸

Alla luce del cogito cartesiano, un altro come me è un concetto che fa problema, l'ego fondante non può assumere un altro per sé perché inevitabilmente l'immagine che ho dell'altro non coinciderebbe con quella che egli ha di sé:

“Il rapporto da me ad altri sembra dunque essere un rapporto d' esclusione reciproca, e il problema sembra insolubile.”⁴⁰⁹

Si tratta di una dialettica negativa che influenzerà non poco, come vedremo, le future generazioni di fenomenologi ed esistenzialisti, come Sartre che in essa radica la nullificazione di Essere e Nulla e lo stesso Merleau, che inscriverà nella distanza tra me e l'altro il piano di un riconoscimento immediato e percettivo, come “parti di un medesimo qualcosa”. In queste lezioni la lettura del problema d'altri in Husserl è la continuazione del confronto merleaupontiano con l'intersoggettività, attraverso una delle vie privilegiate del fenomenologo francese, quella che “dice” attraverso la lettura dei concetti altrui, che cerca le affinità

⁴⁰⁷ E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, (a cura di) E. Natalini, Armando editore, Roma, 1999.

⁴⁰⁸ Ibid., cap. I, *Il problema dell'esistenza d'altri secondo Husserl*, §1, *Posizione del problema, impossibilità apparente di concepire altri*, p38.

⁴⁰⁹ Ibidem.

teoretiche come fonti espressive ed in grado di dipanare le ambiguità di nuovi concetti e nuove vie.

“Husserl cerca vari mezzi di raggiungere la percezione d’ altri:

a) *Percezione “laterale”*; Altri non esiste mai davanti a me, al modo degli oggetti, ma indica sempre un certo “*orientamento*”, una referenza in rapporto a me. Si tratta di concepire non una serie di “per sé”, ma una comunità di *alter ego*, <esistente/esistenti> gli uni per gli altri. Altri <prende/tira> le sue origini, in un certo senso, da me.

b) *Percezione d’ una “lacuna”*: Noi percepiamo gli altri, allo stesso tempo come riflesso e come *lacuna* in rapporto a noi stessi. In effetti, è come una zona vietata alla nostra esperienza.

Si tratta proprio di una *percezione* reale di altri (nel senso di esperienza irrecusabile, altri è presente, “in persona”), ma non è una percezione del genere di quella degli oggetti: per gli oggetti, ciò che non mi è dato attualmente potrebbe sempre esserlo virtualmente (da un altro punto di vista, al microscopio, ecc.). Per altri, sarà sempre impossibile percepirlo nella sua totalità, come si percepisce egli stesso.

La presenza “in carne ed ossa” ha un limite: non siamo mai nell’ esatto posto d’ altri; per definizione, se fossimo al suo posto, saremmo egli stesso (distinzione fra la nostra posizione “*hic*” e la sua “*illic*”).

Ma tutto ciò, percezione laterale, percezione di una lacuna, ancora non pone realmente altri; bisogna andare aldilà, penetrare veramente nel suo *campo*; se voglio pienamente affermare l’ esistenza d’ altri.”⁴¹⁰

Merleau considera infine l’ ultima via presentata da Husserl, quella della *trasgressione intenzionale*, concetto che, come abbiamo visto, il francese mutua dal maestro, considerando lo stesso fatto percettivo una *prima trasgressione intenzionale* da un indistinto centrifugo; questa strada husserliana risolve infatti, e non a caso, il riconoscimento d’ altri in un fenomeno percettivo tout court:

d) *La “trasgressione intenzionale”*: Ma l’ operazione di concepire l’ esistenza d’ altri è più di una percezione del suo stile. Bisogna ch’ essa

⁴¹⁰ Ibid., p. 38-39.

sia come un accoppiamento (“*Paarung*”): un corpo che incontra in un altro corpo la sua controparte che realizza le sue proprie intenzioni e che suggerisce delle nuove intenzioni <egli stesso all’io/all’io stesso>. La percezione d’altri è l’assunzione di un organismo da parte di un altro. Husserl dà più nomi a quest’operazione vitale che ci dà l’esperienza di altri trascendendo il nostro proprio io: la chiama “trasgressione intenzionale”, o “trasposizione apercettiva”, insistendo sempre sul fatto che non si tratta di un’operazione logica (“*kein Schluss, kein Denkakt*”), ma vitale.⁴¹¹

Tuttavia, continua Merleau, Husserl insiste nel suo scritto nel voler fondare tale esperienza sul cogito cartesiano:

La condizione primaria che Husserl non intende abbandonare, al contrario la ricorda ogni volta che lo si crederebbe vicino a una soluzione. Questa condizione è la concezione cartesiana del “*cogito*”: la coscienza è essenzialmente coscienza di sé. E l’esperienza d’altri deve essere concepita come un altro me. Senza *alter ego*, dice Husserl, nessun altro organismo.⁴¹²

Emerge qui uno dei punti forti della fenomenologia in generale, il problema del superamento dello iato dentro-fuori, la contraddizione che emerge dal considerare un altro per sé sottolinea la contrapposizione di due mondi, uno esteriore ed un altro interiore, inconciliabili, a meno che non sia uno dei due termini a fondare l’altro, ma anche in questo caso, come per il cogito, è impossibile fondare un termine che sia un mio analogon senza reificarlo. Come vedremo in Merleau il fenomeno d’altri si fonda nella distanza tra i due termini (me e l’altro) in cui si iscrive la percezione. L’intersoggettività merleaupontiana abita un piano intermedio, Merleau intravede un tentativo nelle Meditazioni cartesiane di virare verso un concetto simile, tuttavia l’oscillazione tra il cogito e questa soluzione rimane insoluta:

⁴¹¹ Ibidem.

⁴¹² Ibidem.

Avendo dimostrato l'impossibilità di sormontare questa contraddizione e l'impossibilità di una sintesi, Husserl aggiunge che questa sintesi non è da farsi e che il problema è posto male: la differenza fra il punto di vista mio e il punto di vista d'altri esiste precisamente solo dopo che s'è fatta l'esperienza d'altri, essa ne è una conseguenza: non bisogna, dice, porre questa distinzione all'inizio e opporla a ogni concezione dell'esperienza d'altri. Ma con questa osservazione Husserl sembra voler rinunciare a ottenere l'esperienza d'altri partendo dalla coscienza di sé, e sembra orientarsi in un'altra direzione. Ci sono dunque due tendenze nella sua opera:

1° Tentativo di accedere ad altri partendo dal "*cogito*", dalla "sfera d'appartenenza".

2° Rifiuto di questo problema e un'orientamento verso l'"intersoggettività", cioè la possibilità di partire senza porre il *cogito* primordiale, a partire da una coscienza che non è né me né altri.

Ma pur intravedendo questa seconda possibilità, Husserl mostra chiaramente che essa non lo saprebbe <soddisfare/risolvere>, che essa non gli nasconde le difficoltà che per lui restano intatte. Così, sull'orlo di una concezione intersoggettiva, Husserl si mantiene in fin dei conti in una soggettività trascendentale integrale.

Più tardi, Husserl è stato meglio cosciente del problema ed è giunto ad affermare simultaneamente entrambe le esigenze: quando per esempio nei suoi inediti dice che la soggettività trascendentale è intersoggettività (l'esperienza che altri ha di me mi insegna validamente ciò che io sono), ma non arriva a conciliarli.⁴¹³

⁴¹³ Ibid., p.40.

22. L'importanza del concetto di distanza nella riflessione sull'intersoggettività

Per meglio interpretare il punto di vista husserliano Merleau-Ponty affronta l'esperienza di Scheler e la sua teoria sulla coscienza d'altri. Scheler parte da un tutto indistinto da cui emergerebbero i distinti come "fatto corporeo":

(...) le coscienze sono separate solo dalla loro corporeità, dagli strumenti dei quali esse si servono: la "corporeità" è in qualche modo la materia sensibile in sostegno della quale si impara se stessi o altri. Ma il sensibile puro in un sentimento costituisce solo un lieve strato di questo. Tutto il resto: il suo contenuto, la sua *intenzione*, può essere condivisa da altri. Così per una bruciatura: solo il soggetto che si brucia può sentire l'acutezza sensibile del dolore. Ma tutto ciò che la bruciatura rappresenta: minaccia del fuoco, pericolo per l'integrità del corpo, *la significazione del dolore* può essere comunicata ad altri e sentita da altri: è allora la stessa forma, lo stesso contenuto del sentimento che è vissuto attraverso un'altra materia. La significazione, l'intenzione del sentimento (ciò che ne costituisce l'essenziale) è pari per entrambe le coscienze.

Scheler introduce la nozione "*di evidenza emozionale*": non si può *realmente* diventare altri, ma si può diventarlo intenzionalmente, si può raggiungere altri attraverso tutte le manifestazioni espressive con le quali egli si dà a noi. Non c'è bipartizione nella nostra coscienza d'altri

(...) In altri come in noi la coscienza e le sue manifestazioni non sono che uno.⁴¹⁴

Merleau insiste su Scheler perché la via presentata da questo allievo di Husserl cerca di evadere l'origine dell'aporia del maestro, Scheler cerca di superare il

⁴¹⁴ Ibid., pp. 41-42.

problema del cogito e della coscienza mettendo sullo stesso piano quest'ultima con la manifestazione e rintracciando nell'elemento corporeo il punto di contatto di questa coscienza-manifestazione con se stessa. Se non esiste una coscienza dietro la manifestazione il problema d'altri si risolve percettivamente perché nella percezione si aderisce alla manifestazione senza lati oscuri che non derivino dalla percezione stessa. Questo primato percettivo non porta tuttavia Scheler a risolvere l'opacità del fenomeno d'altri, perché, secondo Merleau, ponendo sullo stesso piano la mia coscienza e l'altro sotto la forma comune di espressione si finisce per porre entrambe in un alveo indistinto dove si perde anche il contatto di sé che ha la coscienza Husserliana:

Per rendere possibile la coscienza d' altri, Scheler minimizza la coscienza di sé, e la riduce a un semplice contatto con sé, contatto che si realizza poco a poco attraverso l' esperienza, e che non è mai completo, non diventa mai pieno possesso di sé. In questa concessione, il “*cogito*” prende un' importanza <generalizzabile>, applicabile ad altri come a sé. Il *cogito* nel senso cartesiano è innegabilmente una conquista della cultura, poiché ha dato luogo a una presa di coscienza, non è primordiale, poiché era subordinato a tutta una serie di condizioni culturali che hanno permesso questa presa di coscienza di sé: è *espressione* allo stesso <titolo/diritto> di ogni coscienza.

In Husserl c' era già una tendenza a rivedere la nozione del *cogito* (l' incarnazione dell' io nelle sue espressioni), ma essa si scontrava con la sua definizione anche di una coscienza pura: in Scheler, la coscienza è opaca, tutta <investita> nelle sue espressioni. Ma in questo modo non rende egli impossibile la presa di coscienza di sé e quella d' altri come *alter ego*? Non livella la coscienza di sé e quella d' altri al livello di uno psichismo neutro che non è né l' uno né l' altro? Anche con l' introduzione dell' “evidenza emozionale” <coglie> solo delle condotte, non delle persone.

(...) La concezione di Scheler costeggia una sorta di pan-psichismo, in seno al quale non c' è individuazione delle coscienze.⁴¹⁵

⁴¹⁵ Ibid., p.43.

L'insegnamento che si trae dalla contrapposizione di queste due teorie è che esse non riescono a salvare i due termini che vogliono focalizzare, anche se in questa sede non viene puntualizzato, la critica merleau-pontiana verte sul fatto che entrambe le vie non considerino il piano ontologico su cui l'ego e l'altro si incontrano, soprattutto esse non si soffermano sulla distanza che lega questi due termini, anzi, esse si accaniscono nell'abbattere questa distanza, anche quando, come nel caso di Scheler, il discorso si sposta sul piano dell'espressione.

Minimizzando la coscienza di sé, Scheler compromette ugualmente la coscienza d' altri. Husserl, al contrario, volendo mantenere l' originalità dell' ego non può introdurre altri che come distruttore di questo ego. In Husserl come in Scheler, ego e altri sono legati dallo stesso rapporto dialettico: sembrando tutto escludersi, essi sono bizzarramente imparentati, si dimostra impossibile salvare l' uno a spese dell' altro: tutti i due variano nello stesso senso (cfr. il rapporto di padrone e schiavo nella dialettica hegeliana).⁴¹⁶

Se il legame tra i due termini è il senso, senso come espressione, senso percettivo, questo senso si iscrive per Merleau nella distanza tra i due termini, distanza che è legame proprio come senso, un senso che reitera una antica coappartenenza che è lo stare al mondo.

Accedere al senso è in queste pagine prese dalle lezioni merleau-pontiane alla Sorbona, un fatto linguistico, il legame tra l'espressione e la parola diviene attraverso il ragionamento su Husserl e Scheler un unicum che fa sprofondare in una situazione intersoggettiva:

La concezione della coscienza nella prospettiva di Scheler e anche di certi passaggi di Husserl ci rinvia, lo abbiamo già visto, *all' espressione*, che è considerata come l' atto stesso attraverso il quale si realizza la coscienza.

(...) alla luce delle concezioni di Husserl e Scheler non possiamo più considerare il linguaggio come l' operazione intellettuale di

⁴¹⁶ Ibidem.

ricostruzione di un senso, non siamo più in presenza di due entità (l'espressione e il senso) di cui la seconda sarebbe nascosta dietro la prima. Il linguaggio in quanto fenomeno d'espressione è costitutivo della coscienza. Imparare a parlare, in questa prospettiva, è coesistere a più a più con l'ambiente.⁴¹⁷

Affronteremo il problema del linguaggio in Merleau-Ponty nel prossimo capitolo di questa ricerca.

⁴¹⁷ Ibid., pp.43-44.

CAPITOLO QUARTO

LO SFUGGIMENTO

1. *La dimensione simbolica*

La possibilità della dimensione simbolica e del pensiero passa, nella *Fenomenologia della percezione*, attraverso l'eliminazione della sussistenza intima di questo evento; il significato è considerato nella sua necessità d'esser legato ad una manifestazione e in questa maniera diviene un fenomeno estetico (nel senso d'essere un fenomeno percepibile) che ha bisogno d'un mondo, di un corpo, nonostante la propria costituzione invisibile.

La parola è un autentico gesto e contiene il proprio senso nello stesso modo in cui il gesto contiene il suo ⁴¹⁸

Alla parola è immanente un significato gestuale, ciò rivela una radice atavicamente corporea, pone il *Grund* della possibilità stessa di un significato. Un contesto d'azione, di vita, un certo "clima", sono il primo abbozzo del senso, questa componente vitale ed incarnata si trova sempre come "ingrediente" della

⁴¹⁸ Come giustamente sottolinea Francesco Valentini in un testo del 1958: "(...) le spiegazioni definite intellettualistiche (linguaggio veste del pensiero) ed empiristiche (linguaggio risultante di un processo fisiologico in terza persona) sono ritenute insufficienti, come quelle che si lasciano sfuggire il fenomeno del linguaggio. E per ritrovare il fenomeno come tale non c'è che rioperare la sintesi concreta che la riflessione ha notomizzato e allora si vedrà che gli elementi fisiologici e quelli noetici sono presenti nella parola, la quale ha così un senso. Il corpo stesso è espressione e il gesto anticipa il verbo. Il linguaggio (...) è il pensiero stesso." In F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano, 1958, § I V, p.59.

Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. It. (a cura di) M. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003, § V I, *il corpo come espressione e la parola*, p.254, Cfr. Ibid., pp.256- 258-265 e p. 266: "il gesto è di fronte a me come un quesito, mi indica certi punti sensibili del mondo..." - "è facile vedere quanto c'è di comune fra il gesto e il suo senso(...)"—"Il senso del gesto non è contenuto nel gesto come fenomeno fisico o fisiologico" —"Perché il miracolo si realizzi, è necessario che la gesticolazione fonetica utilizzi un alfabeto di significati già acquisiti, che il gesto verbale venga eseguito in un certo panorama comune agli interlocutori, come la comprensione degli altri gesti presuppone un mondo percepito comune a tutti ove il gesto si svolge e dispiega il suo senso."

parola. La stessa *Generalità* che permette la presa sul mondo, e che contraddistingue la coscienza, è gravida della possibilità di far emergere da questa stessa presa sul mondo e dagli stessi apparecchi che le appartengono “un nuovo nucleo di significato”⁴¹⁹.

La *Generalità* della coscienza incarnata permette la “funzione simbolica”⁴²⁰, il corpo può utilizzare sé stesso in una maniera diversa, esso può raggiungere un senso che non si limiti ad esaudire l’intenzionalità primaria della motilità, ma che sia senso figurato.

Merleau-Ponty postula il fatto che la stessa interrelazione – intreccio che è del mio corpo, il sistema che si viene a configurare tra i miei organi, i miei sensi, siano come il sistema dei corpi che sono al mondo, come il rapporto tra me e l’altro:

Il rovescio ed il dritto di un solo fenomeno⁴²¹

il paradigma ed il legame che viene visto come maggiormente esplicativo dell’intreccio intersoggettivo è il linguaggio.

Legata a questo elemento è la fondamentale esperienza del dialogo:

Si costituisce un terreno comune tra l’altro e me⁴²².

Significato e senso sono considerati da Merleau-Ponty nell’ottica di uno *sfuggimento* da un livello primordiale a cui coappartengono i protagonisti della percezione, il linguaggio è in quest’ottica il senso di questo *sfuggimento* come reiterazione del legame in un alveo di senso, come è anche (“ontogeneticamente”) reiterazione di questo legame primordiale ogni riflessione che riguardi il linguaggio⁴²³.

⁴¹⁹ Ibid., p.202.

⁴²⁰ Ibid., p.195.

⁴²¹ Ibid., p.459.

⁴²² Ibidem.

⁴²³ 423 Si inaugura in questa maniera la lunga serie di cerchi concentrici che estrinsecherà, fino agli ultimi anni, il punto di vista di Merleau-Ponty sul linguaggio, Cornelius Castoriadis è uno di quei lettori di Merleau-Ponty che trovano nel linguaggio il paradigma più fecondo della concrecenza e del concetto di chiasma; al di là dei molteplici esempi sulla pittura, in particolare sull’esperienza di Cézanne, il linguaggio presenta davvero una chiave importante nell’impostazione fenomenologica merleau-pontiana:

“ Fin dalla fenomenologia della percezione (...) sono già evidenti la disposizione e l’atteggiamento che lo allontaneranno sempre più da Husserl. Non si trattava solamente di un germe; lo scarto decisivo rispetto ad Husserl, la

Sulla scorta del linguaggio e di ogni legame di senso io e l'altro soggetto "siamo l'uno e l'altro collaboratori di una reciprocità perfetta (...) coesistiamo attraverso un medesimo mondo"⁴²⁴.

La parola non può essere considerata come un semplice vestito del pensiero, né l'espressione come la traduzione di un significato già chiaro per sé in un sistema arbitrario di segni.⁴²⁵

Se la percezione fonda (essendone fondata come *Attesa*) il senso ed il pensiero,

la parola è l'atto col quale esso si eterna in verità⁴²⁶.

2. Linguaggio come slancio intersoggettivo verso il recupero del mondo.

Questo concetto di "parola" come il luogo della concrezione fra visibile e invisibile, percezione e pensiero, è nella *Fenomenologia della percezione* una impostazione teoretica che accompagnerà il pensiero merleau-pontiano fino alle fondamentali riflessioni sul linguaggio in *Segni* del 1960:

Ogni atto di espressione letteraria o filosofica contribuisce a realizzare l'aspirazione del recupero del mondo che è stata pronunciata con l'apparizione di una lingua⁴²⁷

ricusazione della possibilità di un pensiero puro, è già approfondito nella *Fenomenologia della percezione*, e in primo luogo proprio nel campo del linguaggio. Le risonanze si amplificheranno negli scritti successivi, e, alla fine, sarà tutto il visibile a vibrare con esse. Nei testi che seguono, il tema del linguaggio e dell'espressione si impadroniscono di Merleau-Ponty, e il lettore degli ultimi scritti vede il suo pensiero anticiparsi nelle formule in cui si fissa: < questo problema>, scrive nel 1951 <appare come un problema speciale e insieme come un problema che contiene tutti gli altri, compreso quello della filosofia>°(*Segni* p116) Anticipando di molto l'epidemia linguistica, l'impulso di Merleau-Ponty non ha niente a che vedere con l'estrapolazione universale di un piatto pseudo-modello della lingua alla quale assistiamo da allora, e nemmeno con una <filosofia linguistica> che pretenderebbe di dare una risposta a tutto con il chiarimento e la fissazione degli usi permessi dalle parole. La riflessione sul linguaggio lo conduce al tutto della riflessione e questa lo riconduce a quella, la questione del linguaggio avvolge la questione dell'essere che lo avvolge." In C. Castoriadis, *Il dicibile e l'indicibile (omaggio a Merleau-Ponty)*, in Id., *Gli incroci del labirinto*, trad. it. (a cura di) M. Conti Bicchieri e F. Lepore, Hopefulmonster, Firenze, 1989, p.127.

⁴²⁴ M. Merleau-Ponty, *fenomenologia della percezione*, op. cit., p.460.

⁴²⁵ Ibid., p.499.

⁴²⁶ Ibidem.

La lingua è un legame invisibile tra me e l'altro in cui continua ad esistere (concrese) il motivo corporeo di una coappartenenza nella Natura.

Il motivo corporeo, come ingrediente gestuale della lingua, fa sì che la lingua possa, nella generalità chiusa e finita della sua costituzione diacritica, costituire il luogo dello sfuggimento del mondo all'interno di una significazione.

Esiste uno slancio verso il recupero del mondo perché, chiarire questo è proprio il fine di Merleau-Ponty, appartengo ad un mondo "pre-costituito"⁴²⁸, l'esser situato dell'Io permette la trasgressione intenzionale del senso-significato.

Ma è proprio l'esser situato dell'Io a fondare il soggetto incarnato come "apertura", apertura verso un mondo a cui apparteniamo e che ci appartiene come orizzonte, apertura verso il mondo vuol dire comunicazione con esso in virtù di una certa generalità che ci unisce, una comunicazione che unisce dove già era unione. In questo senso ogni gesto è recupero del mondo, nella misura in cui esso riafferma la provenienza antica ed allo stesso tempo la fonda come senso.

Il linguaggio finisce con l'esprimere e possedere il mondo sia in maniera implicita ed ontologica che in maniera esplicita nella sua connotazione fenomenica, distinzione inutile, il valore fenomenologico è lo stesso.

Il recupero del mondo nella mia gestualità sfugge verso atti che comprendano un senso più generale, il mio stesso gesto si fonde-fonda nella coralità del passaggio intersoggettivo.

L'unità, rinnovato legame con il mondo che avviene nel senso, non trova luogo nella coscienza solipsistica, la significazione linguistica è la captatio del mondo in un gesto soggettivo corporeo in cui concrese l'esistenza d'altri e lo stesso mondo come piano del riconoscimento dell'altro e come l'orizzonte comune di una intersoggettività che si riafferma in ogni individuale atto significante.

Ne deriva un concetto di verità come sedimentazione:

La verità è un altro nome della sedimentazione, che a sua volta è la presenza di tutti i presenti nel nostro⁴²⁹

Il solipsismo, ma anche in un certo senso l'entropatia husserliana⁴³⁰, vengono qui superati nell'ammissione di esistenza di più nuclei di generalità che siano i poli di

⁴²⁷ M. Merleau-Ponty, *Segni*, ed. it (a cura di) Andrea Bonomi, Mondadori, Milano, 2003, cap II, *sulla filosofia del linguaggio*, p.130.

⁴²⁸ Ibid., p.128.

⁴²⁹ Ibid., p.131.

un “campo” di senso, la stessa generalità che fa concretere in noi l’alterità sotto la forma dell’attesa e della premonizione. La novità che infrange il legame entropatico del riconoscere ogni esistenza come compresa in me, è che all’esser preso in me del mondo e dell’alterità corrisponde in quest’ottica merleau-pontiana un mio esser preso in un mondo in una interrelazione con l’altro verso le cose.

In Husserl l’oggetto fisico si risolve sempre come contenuto di coscienza, ciò che funge⁴³¹ all’attività di questa coscienza è un’intenzionalità a sua volta appartenente alla coscienza che Husserl definisce come “coscienza impressionale”⁴³², la quale si costituisce sul primo infinitesimale scarto dal presente limite del vissuto, lo iato fra dentro e fuori si risolve in questa maniera nell’essere ortoide di una coscienza interiore⁴³³.

⁴³⁰ Alla luce di quest’argomento la fenomenologia merleau-pontiana si disvela come una soluzione in perenne tensione e trasgressione riguardo alla via husserliana, sarà, come è stato detto, nella raccolta di saggi che porta il nome di *Segni* (1960), e precisamente nel saggio intitolato “*il filosofo e la sua ombra*”, che il fenomenologo francese farà i conti con il maestro “di cui non seguì le lezioni”, operando una temeraria rielaborazione dei capisaldi husserliani. In questa maniera Landgrebe, allievo di Husserl che sopravvisse allo stesso Merleau-Ponty, sottolinea la posizione di Merleau-Ponty nel solco della tradizione fenomenologica: “Specialmente nelle riflessioni degli ultimi anni, stampate in appendice nell’opera di Krisis, si rende visibile fino a che punto egli sapesse di non aver ancora raggiunto lo scopo di una fondazione del pensiero su un punto di partenza fissato una volta per tutte con certezza apodittica. (...) Quest’ambiguità nel pensiero stesso di Husserl rappresenta quindi per Merleau-Ponty il rinvio all’ombra che accompagna il filosofo, cosicché il suo atteggiamento verso la fenomenologia non costituisce una critica dall’esterno, ma per così dire una critica a Husserl con Husserl. L’ombra non è infatti, come egli si esprime, semplicemente <la presenza della luce che fattualmente non si è ancora manifestata>, cioè non è qualcosa che, per quanto provvisoriamente ancora assente, tuttavia possa essere raggiunto e portato alla luce di una totale chiarificazione. L’ombra, invece, segue il filosofo. Ogni ulteriore passo del suo pensiero conduce con sé di nuovo, in ciò che viene pensato esplicitamente, la sua parte non pensata.. Precisamente questo rapporto, però, deve essere anche considerato nella riflessione della fenomenologia:< Ciò che in noi resiste alla fenomenologia non deve rimanere al di fuori di essa, ma deve trovare in essa il suo posto>. Con questo è espressa l’esigenza che la fenomenologia rifletta la sua propria storicità. Per storicità si intende qui il fatto che nessun pensiero riflessivo si limita puramente a se stesso, ma che, per la sola circostanza di essere espresso, diviene realtà esterna. Il senso del linguaggio è quindi un tema centrale delle ricerche di Merleau-Ponty.” In L. Landgrebe *Fenomenologia e Storia*, il Mulino, Bologna, 1968, §VIII, *La posizione di Merleau-Ponty sulla fenomenologia di Husserl*, p.220.

⁴³¹ E’ molto utile notare ciò che dice Elio Franzini riguardo al concetto di intenzionalità fungente fra l’esperienza di Husserl e quella di Merleau-Ponty: “(...) come sostiene Merleau-Ponty aprendo la sua fenomenologia della percezione, Husserl non si ferma alla teorizzazione di una “intenzionalità d’atto”, cioè a quell’intenzionalità che si potrebbe chiamare conoscitiva in senso proprio, che si ritrova in tutti i nostri giudizi (...) Husserl va oltre, o meglio, guarda anche a ciò che si presenta prima e durante questa conoscenza.. Proprio nello spingersi oltre si pone il carattere evidentemente non kantiano (o meglio non neokantiano) della fenomenologia: si pone cioè la sua possibilità di esplorare, senza entificarli, territori conoscitivi originari, al centro dei quali è possibile cogliere la precategoryale vitale del sentimento. Questa possibilità è introdotta dall’ultimo Husserl con un nuovo modo di considerare l’intenzionalità, che diviene fungente, che cioè opera sempre, anche al di qua della chiarezza (...) Merleau-Ponty sottolinea così non solo l’originarietà dell’atteggiamento naturale, che è la verità antepredicativa della nostra stessa vita, e che ha una natura eminentemente sensibile-affettiva(...)”. In E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano, 1997, cap. 1,

⁴³² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, ed. it. (a cura di) A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, 2002, §43 p. 102: “nella stessa coscienza impressionale, in cui una percezione si costituisce, proprio per questo anche il percepito si costituisce. All’essenza di una coscienza così costruita appartiene d’essere simultaneamente coscienza d’unità di tipo immanente e coscienza di unità di tipo trascendente. Ed alla sua essenza appartiene il fatto che uno sguardo intendente può essere diretto ora alla sensazione sensibile, ora all’apparizione, ora all’oggetto”.

⁴³³ cfr.E. Husserl, *La coscienza interiore del tempo*, Filema, Napoli, 2002 (a cura di) G. Ferraro.

Merleau-Ponty postula una intenzionalità primordiale appartenente al mondo stesso che funge nella percezione, fondando ed essendo fondata nel senso di qualsiasi intenzionalità a venire.

Lo iato fra dentro e fuori viene superato da Merleau-Ponty nella considerazione della opposizione diacritica di queste due sfere, in cui si iscrive il senso come unione di un tutto che “non si può riassumere nella somma delle sue parti”.

La soluzione della crepa fra dentro e fuori è nella crepa stessa.

Ci sembra quindi che la peculiarità di una filosofia fenomenologica sia di stabilirsi, a titolo definitivo, nell'ordine della spontaneità insegnante (...). Quest'ordine, la fenomenologia della parola è in grado di rivelarcelo più di ogni altra. Quando parlo o quando comprendo, io esprimo la presenza dell'altro in me o di me nell'altro, in cui si mostra l'intersoggettività, evoco inoltre la presenza del rappresentato, nella quale urta la teoria del tempo, e comprendo infine il senso dell'enigmatica proposizione di Husserl: “la soggettività trascendentale è intersoggettività”. Nella misura in cui ciò che dico ha senso, io sono per me stesso, quando parlo, un altro <altro>, e, nella misura in cui comprendo, non so più chi parla e chi ascolta⁴³⁴.

Rispetto a ciò si consideri il commento di Mauro Carbone:

L'attività vitale che l'ontologia così concepita va a caratterizzare non può perciò ascrivere all'ambito della coscienza né del resto a quella delle cose, ma deve appartenere a un <terzo ordine>: come di questa teleologia abbiamo detto che si pone del causalismo e del finalismo, quell'attività vitale si colloca insomma al di qua della tradizionale distinzione fra attività e passività⁴³⁵.

⁴³⁴ M. Merleau-Ponty, *la fenomenologia della percezione*, op. cit. p.132.

⁴³⁵ M. Carbone, *presentazione alle lezioni sul concetto di Natura*, in M. Merleau-Ponty, *La Natura* Cortina, Milano, 1996, ed. it. (a cura di) M. Carbone, p. XVII.

3. *L'utile e il manifesto: il linguaggio*

Il linguaggio è tema fondamentale anche nell'ambito delle lezioni al Collège de France che ebbero come argomento portante il concetto di Natura. La teoria del linguaggio subisce in queste pagine un passo indietro rispetto ai risultati della *Fenomenologia della Percezione* verso una dimensione muta e preteoretica; nel cuore della natura, come “foglio ontologico” il linguaggio emerge dalla cieca ripetizione dell'istinto animale.

La forma dell'animale non è la manifestazione di una finalità, quanto piuttosto di un valore esistenziale di manifestazione, di presentazione. Quello che l'animale fa vedere non è un'utilità (...) ⁴³⁶

Il comportamentale e l'organico vengono accomunati dal fatto di possedere entrambi una certa “direzione” verso “l'espressione”, l'unica costante in grado di abbracciare l'intera sfera del vivente è quella della manifestazione, nel senso di una presa sul mondo, che in questo mondo esistendo “compare”. L'esistenza passa inesorabilmente attraverso l'appartenenza al mondo, nell'apertura di una Umwelt ⁴³⁷ che è sempre la posizione di una “visibilità”; occorre intendere quest'ultimo termine come “capacità di espressione di un senso”, il visibile in questa maniera assume una accezione “larga”, esso riguarda anche ciò che è puro significato. Questo nuovo concetto di finalità, come direzione verso l'espressione (apertura di un campo, presa sul mondo), tende a superare l'approccio evoluzionistico secondo cui la vita si connota come “resistenza alla morte” ⁴³⁸, quando la natura contraddice l'impostazione scientifica è allora che emerge

⁴³⁶ Ibid., p.276.

⁴³⁷ Ibid., *Lezioni 1957-58.*, § 1, *Lo studio del comportamento animale*, p.245: “La Umwelt segna la differenza tra il mondo quale esiste in sé e il mondo quale esiste per un osservatore assoluto e un campo puramente soggettivo. E' l'aspetto del mondo in sé a cui si rivolge l'animale, che esiste per il comportamento di un animale, ma non necessariamente per la sua coscienza (...)”.

Cfr. Von Uexküll J. e Kriszat G., *Umwelt und innenwelt der Tiere.*, Springer, Berlin, 1909, ed. it. (a cura di) P. Manfredi, *I mondi invisibili*, Mondadori, Milano, 1936.

Riguardo a questo passo è molto utile considerare la nota del traduttore n. 64 p.245 della edizione italiana de “*La Natura*” riguardo al termine *Umgebung*: “La Umwelt segna la differenza tra il mondo quale esiste in sé e il mondo quale esiste per un osservatore assoluto e un campo puramente soggettivo. E' l'aspetto del mondo in sé a cui si rivolge l'animale, che esiste per il comportamento di un animale, ma non necessariamente per la sua coscienza.”

⁴³⁸ Ibid., p.278, Cfr. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* cap. I –1800- tr. It. (a cura di) G. Antonelli, *ricerche fisiologiche intorno alla vita e alla morte*, Venezia 1841.

l'intreccio dell'essere che non ammette elementi distinti, la vita si mostra come "potenza inventiva di visibilità"⁴³⁹.

L'esibizione è l'unico elemento che sopravvive ad un mimetismo infelice⁴⁴⁰ ...

Il principio di utilità che guida le riflessioni di Darwin finisce, secondo Merleau-Ponty, per operare quella classica azione di spurgo dell'esistente in nome di un valore a priori che funge da garanzia teorica dell'esistenza: ciò che non presenta l'utilità vitale perde la considerazione della scienza. Attraverso una lettura degli studi di Portmann⁴⁴¹ sulla "apparenza animale", Merleau-Ponty afferma il valore esistenziale della corporeità e dell'organismo tutto nel segno della "manifestazione" e della "presentazione"; prendendo spunto dalle riflessioni di Portmann sulla possibilità espressiva che risiede in alcuni meccanismi corporei (il battito delle ciglia, la motilità del viso e degli arti ...), Merleau-Ponty recupera i concetti di *gradiente* e *concrecenza* e pone le premesse perché il concetto di *sfuggimento* acquisti maggiore chiarezza.

A monte di qualsiasi utilità concreta, prima del senso del sopravvivere esiste la vita, questa vita presenta, fin dai suoi albori embrionali, una predisposizione, una "attesa" nei confronti di un ambiente, il tendere verso una forma che ha il suo Valore nel rapporto con uno sguardo, l'esistenza prima della vita è attesa di espressione:

Se, per l'endocrinologo, "la cresta del gallo non è niente altro che il manometro degli ormoni", come se il gallo fosse stato fatto per esser visto da un endocrinologo, è perché quest'ultimo considera l'animale un oggetto di scienza e non in baseità che gli è propria. Ci sono due modi per considerare l'animale...⁴⁴²

⁴³⁹ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit. p.278.

⁴⁴⁰ Ibid., p.269: riguardo a ciò si considerino gli esempi riportati nel paragrafo intitolato *Il comportamento dell'organismo come fisiologia a circuito esterno*.

⁴⁴¹ Cfr. A. Portman, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, Reinhart, Basel 1960, tr. It (a cura di) L. Quadrini, *Le forme degli animali*, Feltrinelli, Milano 1960.

⁴⁴² M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit. p.275.

Il valore espressivo fonda l'esistenza dell'individuale e la sua stessa finitezza come una "domanda", ovvero una forma, fatta di generalità, che si coagula per aprirsi ad un mondo; la generalità del mondo, la generalità della vita individuale, sono natura, si legano in essa.

Come il polmone si forma prima che esista aria da respirare così esiste una visibilità del corporeo che si rivolge ad un occhio futuro, in quest'ottica l'aria stessa ed il mondo tutto sono ingrediente del polmone embrionale, così come la comunità animale è ingrediente di una particolare morfogenesi. In questa maniera l'*espressivo* non è altro che il segno del legame con il mondo in virtù di una generalità comune, la generalità del mio corpo ha in sé l'attesa di un ambiente, una attesa che si fonda in una appartenenza antica. In questa appartenenza, che si esprime attraverso un esserci visibile al mondo, si fonda la vita, il concetto di *utile* dipende dalla vita ma non ne esprime l'essere, esiste prima un esserci che è un apparire in senso largo. L'apparenza, nel senso dell'espressione, è il grado zero di esistenza nel quale si iscrive qualsiasi fenomeno. Prima di qualsiasi altra funzione, il fisiologico ha una forma che è la testimonianza visibile ed espressiva della propria esistenza. Al di là dell'utilità, nel comportamento istintivo di un animale esiste una "riconoscibilità", esiste uno "stile" motorio-espressivo che trova in sé stesso, ad esempio, (in forma d'attesa) una forma di fuga da un pericolo, una fuga "visibile", un atto "visibile" che salva la pelle, che in virtù di questa "visibilità" può essere "comunicazione" di pericolo all'interno di una comunità; è in questa maniera che, già agli albori, la comunità stessa è ingrediente di una certa morfogenesi vitale (embrionale-istintiva), come organizzazione verso l'espressione; in questa maniera l'espressione è ingrediente sia del comportamento protoistintuale sia dello *sfuggimento* verso una comunicazione simbolica.

La relazione fra l'interno e l'esterno, così come viene affrontata dagli studi di Portman, porta Merleau-Ponty a considerare il passaggio dall'istintivo al simbolico all'interno del naturalismo di K. Lorenz⁴⁴³.

L'istinto è presentato da Lorenz come una sorta di "attività primordiale" che non ha un vero oggetto, un vero e proprio a priori (Merleau-Ponty sottolinea come

⁴⁴³ I testi di Lorenz a cui fa riferimento Merleau-Ponty sono molteplici e spesso contenuti in riviste specialistiche, esiste però un'opera di Lorenz, pubblicata alcuni anni dopo la morte del fenomenologo francese, che esprime al meglio la dottrina naturalistica detta "obiettivismo" e recupera molti esempi etologici che avevano affascinato Merleau-Ponty ed erano stati citati nelle lezioni sulla Natura, si tratta di K. Lorenz, *das sogenannte Böse*; Vienna, Schoeler Verlag, 1963ed. it. (a cura di) G. Celli, *il male necessario*, il Saggiatore, Milano, 1963.

Lorenz, allievo di Uexkull, presenti un certo kantismo di base) che si aggancia ciecamente alle circostanze senza dipendere veramente da esse nella propria essenza. Pertanto, gli atti istintivi, pur realizzandosi nella maggior parte dei casi in riferimento ad un oggetto, trovano ad un livello endogeno il loro piano portante, vengono dunque considerati da Lorenz come “la manifestazione di un certo stile”⁴⁴⁴.

Non si può comprendere ulteriormente l'istinto attraverso il concetto di adattamento. La nozione d'adattamento suppone una corrispondenza puntuale tra l'ambito presente e l'azione dell'organismo. Orbene, in questo caso l'azione è l'anticipazione di una situazione eventuale. Certi comportamenti istintivi appaiono prima dell'organo che ne sarà portatore. L'istinto è innanzitutto un tema, uno stile che incontra i suoi evocatori nell'ambiente, ma che non vi trova i suoi scopi: è un'attività per il piacere⁴⁴⁵.

Piuttosto interessante è, a questo riguardo, il concetto di “Prägung” (impronta): l'istinto segue la propria impronta, si tratta di uno stile endogeno che è apertura (strutturata) verso l'ambiente, un'ottica in cui si nega che il comportamento si fondi sull'oggetto. E' nell'adesione ad un tema interiore che trova dimostrazione la “diversità individuale”, ma soprattutto si trova, in questo senso di fedeltà alla propria “forma”, la chiave della funzione simbolica. Il comportamento istintivo, inteso come il patrimonio più proprio di una forma vivente, propone alcuni fenomeni, riscontrabili in natura, in cui l'animale si lega ad una specie differente da quella propria:

Questa Prägung ha un carattere generale: lega l'animale non a un individuo, ma a una specie. Così l'oca, che ha imparato a seguire l'uomo, seguirà tutti gli uomini. questa Prägung si distingue dal learning ...⁴⁴⁶

Sarà utile isolare due elementi fondamentali da queste argomentazioni:

⁴⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit. p.282.

⁴⁴⁵ Ibid., p.283.

⁴⁴⁶ Ibid., p.286.

1) il concetto di specie, da considerarsi in rapporto con l'ormai noto concetto di generalità

2) il senso del "movimento a vuoto", ovvero la considerazione di un fenomeno comportamentale che deraglia dagli schemi di una utilità vitale e che sussiste solo come "esibizione".

Il montaggio che caratterizza l'istinto è espressione di una certa generalità, esso è qui presentato sotto un aspetto endogeno che non deve essere inteso come una sorta di demarcazione e separazione ontologica con l'ambiente esterno. La generalità dell'istinto possiede la generalità del mondo ambiente come un a priori che è attesa. In quest'ottica il concetto di specie assume, in virtù del concetto di generalità, una valenza analoga a quello di comunità, nel senso che questi due termini esprimono un orizzonte in cui il molteplice è un unico alveo di generalità.

L'istinto dunque non ubbidisce alla legge del tutto o niente. Esso si trova alla confluenza di un montaggio interno e di un montaggio esterno⁴⁴⁷

Merleau-Ponty vuole rimarcare come questo rapporto ambiguo che intercorre tra l'interno e l'esterno, fra l'unità vitale di un comportamento e l'ambiente in cui esso si iscrive, sfugga alla rigidità dell'approccio evoluzionistico, disvelando quel terzo ordine che è il luogo della generalità.

Esiste nella cecità dell'istinto una generalità che possiede il senso dell'alterità, questa soluzione spiega l'esempio delle "oche" proponendo una generalità che rende il singolo vivente familiare al vivente in generale, oltre il restringimento ontologico della "specie". Questa familiarità, nel senso di una "apertura larga" verso un orizzonte, rivela una complessità in grado di far saltare ogni meccanicismo, propone un intreccio pregno di relazioni trascendentali che sono *sfuggimenti*.

Riguardo a questa argomentazione, in contrapposizione con l'approccio evoluzionista, potremmo provocatoriamente affermare (con una aporia) che nell'intreccio del mondo della vita lo *sfuggimento* sia la regola.

Ciò che abbiamo definito "movimento a vuoto" trascende il senso di una utilità finalizzata alla sopravvivenza ma evidenzia il profondo senso vitale dell'istinto

⁴⁴⁷ Ibidem.

come il legame tra la “manifestazione” (comportamentale) ed il principio stesso della vita e dell’esistenza come “apertura verso un mondo”; quel che si deve notare è la dialettica del fondato e del fondante che questo legame comporta, dialettica che è trascendentalmente racchiusa nel senso della “manifestazione”.

In maniera “manifesta” l’animale aderisce alla propria specie, altrettanto “manifesto” è il deragliamento verso un comportamento che di fatto complica la sopravvivenza, quel che appartiene ad entrambi i comportamenti è il senso di una adesione al mondo che avviene sempre attraverso una manifestazione, l’esistenza è una adesione che è sempre manifestazione. Merleau-Ponty dice che l’a priori dell’istinto è un abbozzo, una domanda, che ha un senso cieco del proprio oggetto, che trova risposta nell’incontro con l’ambiente; la domanda e la risposta sono di una stessa natura, sorgono da essa, la fondano reiterando i legami di una generalità comune. Semplicemente aderendo a se stesso, il vivente trova in sé i rapporti di quella stessa Natura di cui è attesa.

Con l’attività a vuoto, l’istinto potrà deragliare, o passerà dall’attività istintiva all’*attività simbolica*. Gli atti a vuoto o abbozzati, diverranno, per gli animali, mezzi per comunicare fra loro. (...) Il “fare istintivamente” si trasformerà in “far finta”. L’atto abbozzato diventa facilmente significato.⁴⁴⁸

La comunicazione è un comportamento che fonda il suo esistere proprio su quell’assenza di meccanicismo che è alla base dell’attività a vuoto. Quando, in proposito del “gradiente”⁴⁴⁹, Merleau-Ponty ha parlato della compresenza, nell’ambito della generalità embrionale, di soluzioni di vita che per la logica si contraddicono, affermando l’esistenza di queste in virtù di una particolare attualità che è attesa, ha preparato il campo per considerare l’aspetto endogeno dell’istintualità come già pregno, nel suo sorgere, di un certo grado di esistenza attuale. Si mette qui in rilievo una sorta di autosufficienza, pur fondata nella stessa generalità che è del mondo, che è il fondamento dell’atto di comunicazione.

(...) c’è un carattere onirico, sacro e assoluto dell’istinto. Sembra che l’animale contemporaneamente voglia e non voglia il suo oggetto.

⁴⁴⁸ Ibid., pp. 286-87.

⁴⁴⁹ Ibid., p.284.

L'istinto è contemporaneamente in lui e rivolto verso l'oggetto, è contemporaneamente un'inerzia e una condotta allucinatoria, onirica, capace di fare un mondo e di aggrapparsi a qualunque oggetto del mondo⁴⁵⁰

L'istinto prende parte al mondo elaborando un mondo, avendo in sé la eco del mondo nella forma della generalità (come attesa); un atto è tale in coerenza con l'essere che ne è il protagonista, questo essere "è" del mondo ed è grazie a questa costituzione che sono possibili tutti gli atti, compresi quelli di comunicazione. Stiamo qui presentando rapporti di un "terzo ordine" in cui il dentro e fuori si complicano all'interno del concetto di esistenza, questo concetto si presenta in una maniera tale che i due termini vengano considerati come le "facce" di una stessa medaglia, l'esistenza come adesione al mondo, intreccio di dentro e fuori, dà voce alle sue ambiguità nel senso profondo del concetto di "manifestazione".

Se la "manifestazione" è paradigma dell'esistenza in virtù delle sue implicazioni profonde, il linguaggio assume una nuova eloquenza di fronte alle questioni ontologiche che esso vuole delucidare, in questa maniera il linguaggio diviene il testimone privilegiato di una ontogenesi (come più chiaramente si affermerà nel "visibile ed invisibile"), esso stesso *exemplum* del proprio oggetto. Precisi legami si pongono fra l'esistenza ed il senso attraverso il concetto di manifestazione, il legame fra visibile ed invisibile trova il suo sfondo sull'identità fra ontogenesi e morfogenesi.

Ma qual è la natura di questa attività che proietta una Umwelt nello spazio o che fa previsioni su certi eventi della Natura? Qual è la natura di questa attività? Appartiene all'ordine delle cose, all'ordine della coscienza oppure a un terzo ordine?⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Ibid., p.292.

⁴⁵⁰ Ibid., p.303.

⁴⁵¹ Ibid., p.292.

4. *Corpo e simbolo.*

Ecco come Merleau-Ponty riassume, all'inizio dell'anno accademico 1959-60, gli esiti delle lezioni degli anni precedenti sul concetto di Natura e come introduce il ruolo dell'umano e della corporeità umana:

Nostro argomento: per quanto concerne la Natura, si trattava di studiarla come foglio ontologico e, in particolare, per quanto concerne la vita, si trattava di studiare lo sdoppiamento del *foglio* della Natura. Per quanto concerne l'uomo, si tratta di coglierlo nel suo punto di insorgenza nella Natura, così come Ineinander della vita e della fisiochimica, realizzazione della vita come piega o singolarità della fisiochimica - o struttura -, nello stesso modo l'uomo deve essere colto nell'Ineinander con l'animalità e la Natura⁴⁵²

Il concetto di Ineinander è di provenienza husserliana, con esso Merleau-Ponty vuole indicare “l'inerenza del sé al mondo o del mondo al sé, del sé all'altro e dell'altro al sé”⁴⁵³, ancora una volta si pone la “distanza” come alveo della vita e del senso, una crepa che non è un “vuoto ontologico” ma una “piega” dell'Essere, colma della stessa generalità del piano che la sottende.

La “inerenza” della vita al proprio suolo, che è Natura, è uno *sfuggimento*, una attualità in cui concreta il “tutto”, è nella stessa ottica che si pone la relazione fra l'animalità e l'essere umano, quella di una “inerenza”, di una “familiarità estesa” che si fonda in una “generalità” comune⁴⁵⁴.

La corporeità, che già era stata considerata come la cerniera di un senso vitale fra la fisiologia endogena ed il suo ambiente (l'autonomo e l'eteronomo), continua ad essere il luogo di insorgenza anche della vita umana; in questa maniera si

⁴⁵² Ibid., p.303.

⁴⁵³ M. Merleau-Ponty, *résumés de cours*, p. 152, tr. It. In *Linguaggio Storia Natura* p. 112

⁴⁵⁴ Riguardo a questo argomento si considerino queste due citazioni, una presa dalle lezioni sulla *Natura*, una contenuta nel saggio *l'occhio e lo spirito*: M. Merleau-Ponty, *La Natura*, *op cit.* p. 384: “(...) il rapporto dell'uomo con l'animalità non è un rapporto gerarchico, ma rapporto laterale, un superamento che non elimina la parentela”. M. Merleau-Ponty, *l'occhio e lo spirito*, tr. It. Anna Sordini, SE, Milano, 1989, § I, p. 15.: “Bisogna che insieme al mio corpo si risvegliano i corpi associati, gli <altri>, che non sono semplicemente miei congeneri, come dice la zoologia, ma che mi abitano, che io abito, insieme ai quali abito un solo Essere effettuale presente, come mai animale ha abitato gli animali della sua specie, il suo territorio o il suo ambiente. In questa storicità primordiale, il pensiero allegro e improvvisatore della scienza imparerà a riancorarsi alle cose stesse e a sé stesso, ridiventerà filosofia.”-

chiude un ciclo dell'esistenza corporea che permette di illuminare le domande fenomenologiche sulla vita con l'inaugurazione di una "teoria della carne", il corpo è per Merleau-Ponty "Empfindbarkeit" (sensibilità)⁴⁵⁵

La sensibilità è la denuncia di un "senso" che insorge direttamente dal corpo, è la dimostrazione che non esiste l'infusione "dall'alto" di una ratio nel corpo oggetto, è nella generalità corporea che il "senso" è "coscienza", una coscienza incarnata che non si rapporta unicamente a sé stessa, ma si sposa con la generalità del mondo:

Il corpo come toccante-toccato, vedente-visto, luogo di una specie di riflessione e quindi capace di rapportarsi a qualcos'altro che alla propria massa, di chiudere il proprio circuito sul visibile, sul sensibile esterno(...). Einfühlung con il mondo, con le cose, con gli animali, con gli altri corpi (che hanno a loro volta un lato percettivo), comprensibile attraverso questa teoria della carne⁴⁵⁶

Questa attitudine al legame, questa familiarità, fa sì che Merleau-Ponty individui, all'interno del corpo, una spinta verso l'alterità che accompagna il comportamento come la singola componente organica; il corpo ha in sé una generalità che è attesa, è per questo motivo che Merleau-Ponty considera il corpo come nucleo di desiderio e finisce per considerare la struttura estesiologica del corpo come "struttura libidinale". La percezione viene vista come una modalità del desiderio.

(...) Il corpo come capacità di Einfühlung è già desiderio, *libido*, proiezione-introiezione, identificazione, che la struttura estesiologica del corpo umano è già una struttura libidinale, e la percezione una modalità del desiderio, un rapporto d'essere e non di conoscenza.⁴⁵⁷

Il corpo si apre al mondo possedendone già il senso nella generalità della propria carne, nella forma dell'attesa. In un certo senso il corpo è distanza, piega dell'Essere, che è dell'Essere e nell'Essere e scorge in sé stesso la medesima generalità che costituisce il mondo verso cui tende. Il soggetto incarnato è

⁴⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit. P.305.

⁴⁵⁶ Ibidem.

⁴⁵⁷ Ibid., p.307.

misurante che ha la stessa natura del misurato. E' in questa doppia identità del corpo umano, nella coincidenza del toccante col toccato, la chiave che permette a Merleau-Ponty di descrivere la funzione simbolica del corpo, è proprio la *Einfühlung*, nel senso di una "mobilità" della immedesimazione, a far sì che il corpo costituisca da solo un linguaggio, la mobilità fa dell' "attesa" una "domanda", la percezione è la risposta a questa domanda. Esiste una ingredienza della Natura nei confronti della "attesa" corporea, essa concretesce nell'evento percettivo; è qui postulato un "linguaggio tacito" presente a tutti i livelli dell'esistente, di conseguenza si postula un "senso" che sia fedelmente legato all'esistente in tutte le sue manifestazioni.

Su questo *λογος* "estetico" del mondo naturale Merleau-Ponty vuole leggere il *λογος* del linguaggio, egli legge il concetto di "simbolo" non nella chiave di un ente che in qualche maniera ne rappresenti un altro, nel senso dell'assumere una funzione sostitutiva, piuttosto Merleau-Ponty vuole sottolineare la funzione "espressiva" del simbolo. E' proprio nella chiave dell'espressione che viene messo in luce il valore simbolico della corporeità, è infatti un fenomeno di espressione quello che contraddistingue la motilità e la percezione corporea. La percezione simbolizza nel senso che "esprime".

Un occhio che scruta un paesaggio = domanda e risposta⁴⁵⁸

La "comunicazione silenziosa" della percezione è quella sorta di metalinguaggio sul quale si poggia il linguaggio convenzionale, non si tratta di un archetipo abbandonato nel fondo dei tempi, ma di un tema operante sia parallelamente al linguaggio istituito che al suo interno, come il "suolo" del proprio esistere.

Le convenzioni di una lingua rinviano tutte l'una all'altra, presuppongono quindi sempre un linguaggio istituito, l'istituzione della Natura (Descartes)⁴⁵⁹

Esiste un *λογος* del mondo naturale che è anche il *λογος* della mia corporeità, che è intrinseco all'attesa della mia generalità, che concretesce alla logica

⁴⁵⁸ Ibid., p. 319.

⁴⁵⁹ Ibidem.

desiderativa delle mie azioni, che sorregge queste azioni, un “suolo” familiare al tema delle mie intenzioni. La Natura è intenzionalità fungente che si pone nei confronti del soggetto incarnato in un rapporto di un “terzo ordine”, in cui lo iato è concrenza.

Il miglior termine è quello di trascendenza. Così come il miglior termine per l'essere previtale sarebbe quello di essere grezzo o visibile (il che ci eviterebbe di dover porre la coscienza negli atomi, come Teilhard de Chardin). Differenza: si riesce così a cogliere meglio il fatto che per l'uomo il corpo umano non è fodera della sua “riflessione”, ma una riflessione figurata (il corpo che si tocca, che si vede), e che il mondo non è un in sé inaccessibile, ma “l'altro lato” del suo corpo⁴⁶⁰

5. *L'occhio e lo spirito: il valore del visibile*

Lo spirito è del tutto compenetrato nella sua struttura corporea: l'occhio e lo spirito. E' a partire dal visibile che possiamo comprendere l'invisibile⁴⁶¹.

Questo passaggio delle lezioni sul concetto di Natura, anticipa il titolo dell'ultimo scritto ufficiale di Merleau-Ponty, ovvero *L'occhio e lo spirito*.

In questo scritto il fenomenologo cerca di focalizzare, attraverso la considerazione dell'esperienza pittorica (con ennesimi accenni all'esperienza di Cézanne), quel nucleo di senso latente e muto a cui abbiamo fatto riferimento nel paragrafo precedente. Merleau-Ponty interroga nella pittura il senso preteoretico che si rivela nella percezione, ciò che fa del corpo una entità simbolica e della Natura il “motivo fungente” che trascende le singole parti e concrenza in esse.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 384, esiste in proposito una nota dello stesso Merleau-Ponty: “c'è un mistero del sensibile a cui Teilhard de Chardin non sembra essere interessato. Eppure è proprio esso a fondare per intero la nostra Einfühlung con il mondo e gli animali e a dare profondità all'Essere.”

⁴⁶¹ Ibid., p. 384.

In questa maniera, la pittura si pone, nella riflessione merleau-pontiana, come antagonista del linguaggio nell'essere un paradigma dell'intreccio ontologico⁴⁶²; tuttavia, se è stato in precedenza affermato che esiste un senso carnale e muto, che si rivela nella percezione, senso che è simbolo come concrezione di domanda e risposta, che è il suolo (come metalinguaggio) del linguaggio "ufficiale", sarà allora sicuramente la pittura il luogo di questo senso preteoretico, essa è il metalinguaggio, paradigma del senso più crudo.

La pittura viene concepita nell'ottica d'esser l'esibizione di un gesto percettivo, quello della visione, del vedere. In questa maniera il soggetto del quadro non è l'oggetto inerte, ma il fatto percettivo, che è senso, simbolo, come incontro felice della generalità di un corpo con quella del mondo; il quadro riesce a mostrare, in un certo qual modo, il cuore della "carne".

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

I pittori l'hanno sempre saputo. Leonardo invoca una <scienza pittorica> che non si esprima con parole (e ancor meno con numeri) ma con opere che esistono nel visibile alla maniera delle cose naturali, e che tuttavia si comunica attraverso di esse < a tutte le generazioni dell'universo >⁴⁶³

La pittura è considerata da Merleau-Ponty come un particolare *sfuggimento* del fatto percettivo, verso l'esibizione di un senso che permane nell'ambito percettivo senza distillarsi in pensiero, un primo *sfuggimento*, che non è ancora senso pensato, che comunica solo ad un livello percettivo, con i simboli della "carne".

⁴⁶² riguardo a ciò si consideri in M. Merleau-Ponty, *Segni*, (op. cit.) il saggio intitolato "il linguaggio e le voci del silenzio".

⁴⁶³ Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'Esprit (l'occhio e lo spirito)*, op. cit § IV, pp.56-57, Cfr. Robert Delaunay, *Du cubisme l'art abstrait*, fascicoli pubblicati da Pierre Francastel, Paris 1957, pp.110 e 115.

Questa scienza silenziosa che, come dirà Rilke a proposito di Rodin, fa passare nell'opera le forme delle cose <non disvelate> viene dall'occhio e si indirizza all'occhio.⁴⁶⁴

La percezione acquista quindi una valenza simbolica che è tutta radicata nell'enigma del corpo, come luogo della relazione invisibile tra dentro e fuori, visibile e invisibile si scavalcano reciprocamente fondandosi insieme nell'intreccio della vita. L' "espressione" è il senso sia del visibile che dell'invisibile.

E' in relazione al concetto di "espressione" che acquista un senso più compiuto ciò che possiamo considerare la "modalità prima" della fenomenologia: *la descrizione*, essa viene intesa come l'unica domanda che possa dirigersi al cuore dell'essere, una domanda che vede crescere nella propria ontogenesi la risposta che va cercando, che esibendosi esibisce la vita.

La vita stessa: una certa indifferenza rispetto alle discussioni sui mezzi o sulle cause dell'evoluzione: la descrizione supera questo problema.⁴⁶⁵

La vita, così come essa emerge dalle lezioni sulla Natura, è intreccio che non si può svelare in una dimensione assoluta, un vortice trascendentale che la descrizione saggia senza oggettivare.

Questo intreccio è detto da Merleau-Ponty *chiasma*.

6. Diacritico

Nella raccolta di saggi intitolata *Segni* Merleau-Ponty ritorna tra le tante ed eterogenee tematiche, anche sul tema del linguaggio, vi ritorna attraverso il filtro

⁴⁶⁴ Ibid., p.57 Cfr. Rilke, *Auguste Rodin*, Paris 1928, ed. it. in *Rodin*, SE, Milano, 1985, p.150.

⁴⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, op. cit. p.386.

delle lezioni sulla Natura, con un bagaglio di esempi vissuti estrapolati dall'esperienza scientifica; così arricchito, l'esempio linguistico può assurgere al ruolo di paradigma chiave della situazione vivente, anch'esso situazione, sfuggente da quella in cui concreosce.

Il linguaggio è la voce dello sfuggimento, che è un gesto, come atto di sfuggimento esso rimanda al mondo, porta con se il concreosce del mondo, è un fenomeno legato al mondo per "ontogenesi".

Il concreosce del mondo nella parola ed il suo articolarsi in linguaggio è al centro dell'analisi del saggio che porta il nome *Il linguaggio e le voci del silenzio*, saggio che inaugura il cammino verso una ricerca specifica nei confronti di questo nucleo di problema. Il linguaggio diverrà sempre più nelle riflessioni merleau-pontiane un fenomeno privilegiato, eloquente spia di quelle modalità ontogenetiche che hanno il loro specchio nella natura come nel mondo comportamentale e nella società; esso non deve spiegare il mondo, piuttosto lo rappresenta nel suo senso più profondo per il fatto di presentare al proprio interno quella intelaiatura di distanze e legami che è anche del mondo, il Chiasma de *il Visibile e l'Invisibile*.

Il senso profondo del linguaggio è il mondo⁴⁶⁶.

Merleau-Ponty presenta un linguaggio che sia il veicolo di modalità ontogenetiche mondane, è partendo dalla nozione saussuriana di "diacritico" che egli recupera un termine emblematico della *fenomenologia della percezione*: lo *stile*.

Nella lingua i termini sono generati dalle differenze che appaiono fra di essi (...) Proprio perché esclude che i segni possano avere un senso che non sia <diacritico>, egli non può fondare la lingua su un sistema di idee positive. L'unità di cui parla Saussure è unità di coesistenza, come gli elementi di una volta che si sostengono vicendevolmente⁴⁶⁷

E' in questo concetto di unità di coesistenza che si trova il legame con lo "stile" della *Fenomenologia della percezione*: l'unità, la coesistenza di elementi che differendo si oppongono fra di loro, implica l'esistenza di una certa generalità che

⁴⁶⁶Ibid., cap. I, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, p. 63, Cfr Malraux M., *Les voix du Silence*, Gallimard, Paris.

⁴⁶⁷M: Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit. cap. I, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, pp.63-64.

avvolga questi elementi, nel senso d'essere il piano della loro coesistenza (o la coesistenza stessa), la stessa generalità che sottende il mio sguardo in opposizione sulle cose, che ospita la distanza fra le mie mani. Come nel primo barlume percettivo emerge solo l'opacità d'uno stile, il segno dell'esistenza di legami suscettibili di nitidezza, così è lo stile che ci avvicina al linguaggio; in virtù della generalità ci leghiamo al fenomeno percependo e legandoci ad esso con il senso, è così che scopro all'interno del linguaggio una coesistenza diacritica in cui fiorisce il senso. Lo stile è ciò che mi lascia intravedere la generalità di un fenomeno, di compenetrarlo in virtù di quella generalità che me lo fa considerare in una certa maniera familiare.

La generalità del linguaggio sintetizza e riafferma attraverso un ennesimo sfuggimento la generalità del mondo.

Bastano pochi fonemi al bambino per entrare nello "stile" del linguaggio, per afferrare il "principio di una differenziazione reciproca"; questa potenza del linguaggio di "attirare a se", questo stile, ci induce a considerare il linguaggio come un tutto alla maniera del "campo", è in questo proposito interessante considerare alcune eloquenti espressioni estrapolate dalla serrata riflessione di Merleau-Ponty:

Questa imminenza del tutto nelle parti...⁴⁶⁸

Se il segno vuol dire qualcosa solo perché si profila sugli altri segni, il suo senso è tutto inserito nel linguaggio, la parola opera sempre su uno sfondo di parola, non è mai altro che una piega nell'immenso tessuto del parlare (...) C'è dunque una opacità del linguaggio, esso non si interrompe mai per lasciare il posto a un senso puro (..) Nessun linguaggio prima del linguaggio...

...è qualcosa di simile a un essere, e proprio per questo riesce così bene a renderci presente qualcuno⁴⁶⁹

Ed ancora:

⁴⁶⁸ Ibid., p.65.

⁴⁶⁹ Ibid., p.67.

il linguaggio significa quando invece di copiare un pensiero, si lascia fare e disfare da esso. Esso porta il suo senso così come l'orma di un passo significa il movimento e lo sforzo di un corpo⁴⁷⁰.

L'autonomia saussuriana del linguaggio diviene il teatro di un campo in cui si muove una generalità.

È proprio per queste stesse prerogative che Merleau-Ponty parla anche dell'autonomia dell'arte, proprio nel senso del possesso di una generalità interna e nell'essere il campo di questa generalità.

Un romanzo esprime tacitamente, come un quadro⁴⁷¹.

Entrambi esprimono innanzitutto uno stile, una atmosfera in cui riconoscere gli elementi attraverso il proprio essere iscritti in una particolare angolatura, sottesi da un mondo di cui siamo e che "è" attraverso i nostri legami di senso che sono in ogni caso gesti, al di là della visibilità.

Il centro virtuale di uno scritto è diacritico, sta nei non detti, pause, spazi.

Il centro virtuale è l'apertura di senso fra autore e lettore, come al solito una assenza che è legame, a questo proposito si badi:

- 1) assenza – iato tra scrittore e lettore > senso
- 2) assenza fra parola e parola
- 3) fra carattere- segno e carattere- segno
- 4) distanza fra la tradizione e l'attualità del fiorire del senso

Rispetto a quest'ultimo punto riguardante la tradizione, Merleau-Ponty sottolinea la dipendenza e l'autonomia della pittura rispetto alla propria tradizione di provenienza, tradizione con la quale il linguaggio presenta uno strettissimo rapporto di coappartenenza.

Per Merleau-Ponty la pittura pur ponendosi in un continuo superamento della propria tradizione, si chiude nella completezza dell'opera senza mantenere entro di sé la traccia di quella storia che le ha fatto da sfondo, essa raggiunge una dimensione di autosufficienza, "si chiude nella sua intima significazione"⁴⁷².

⁴⁷⁰ Ibid., p.69.

⁴⁷¹ Ibid., p.106.

⁴⁷² Ibid., p.110.

La pittura procede da una tradizione ma non la mantiene in sé, la sua aseità taglia qualsiasi legame eteronomo.

Il linguaggio invece presenta un movimento autoriflettente che alla pittura manca, esso si iscrive in una tradizione di cui è costantemente eco.

Il linguaggio presenta una evidente concrescenza alla propria tradizione.

la parola ... cerca di possedersi...⁴⁷³

(...) l'uomo non dipinge la pittura, ma parla della parola⁴⁷⁴

Mentre il quadro si presenta come autoreferenziale nei confronti della sua stessa tradizione, il linguaggio presenta una chiusura diacritica in una intelaiatura di legami di concrescenza con un passato che come sedimentazione è *humus* della fioritura attuale, una autoreferenzialità ancora più evidentemente pregnata di generalità.

La generalità che accompagna la vicenda di una esistenza è simile a quella del linguaggio.

E' questa evidenza della generalità e della concrescenza a fare del linguaggio per affinità ontogenetica il paradigma più eloquente (al di là della sua pratica finalità comunicativa) dell'atmosfera-stile del mondo e del nostro esistere incarnato.

Il centripetismo autoreferenziale e allo stesso tempo la sua apertura intrinseca verso lo sfuggimento di un nuovo senso–significato, fa del linguaggio l'indice disvelatore di un senso profondissimo.

Esiste una temporalità intrinseca al linguaggio che la pittura può assumere solo nell'ordine fittizio del museo, il linguaggio non è mai un gesto a se stante, esso vive in una reiterazione spasmodica paragonabile a quella degli “atti” del funzionamento corporeo. Il senso fiorisce nel linguaggio in un campo a più poli: una prima distanza fra due poli o elementi è quella che contrappone la tradizione linguistica con la situazione attuale nella concretezza del vissuto, già in questa prima crepa avviene lo *sfuggimento* verso una nuova sintesi interpretativa, ma un'altra tensione che cresce a questo *sfuggimento* è quella tra l'adesione tacita della percezione corporea del mondo e la trasgressione trasversale verso l'intersoggettività che fonda l'oggetto come in sé e come senso pensato; a monte di tutto ciò ma anche a sua volta sinteticamente sostenuto dai rapporti

⁴⁷³ Ibid., p.111.

⁴⁷⁴ Ibidem.

precedentemente citati, troviamo quella certa distanza che il soggetto incarnato possiede nei confronti delle cose e del mondo: primo iato che è il campo tra soggetto e mondo.

Il rapporto tra noi il linguaggio ed il senso–significato viene risolto come:

L'eccedenza di ciò che viviamo su ciò che è già stato detto⁴⁷⁵.

Ogni volta che “dico” la lingua cambia e lo stesso avviene ogni volta che leggo.

7. Linguaggio e mondo

Linguaggio come “equilibrio in movimento”:

la fenomenologia di Merleau-Ponty riporta la lingua su di una base corporea e presente, in questa maniera essa incentra il discorso sul linguaggio nella sua attualità, una dimensione attuale che però è piena a tutti i suoi livelli di un senso del passato che continua a concrescervi assumendo il ruolo di un “polo” nel “campo” dello sfuggimento verso un nuovo senso ed un nuovo significato.

Ogni volta l'atto del parlare è uno sfuggimento ennesimo di una storia di sfuggimenti. Il defilarsi, in questo momento, di una lingua, verso i sensi specifici di questa esatta situazione, è il porre un ponte e rivelare il legame proprio con quella storia di sfuggimenti che è tradizione ed è la “nostra lingua”.

Essa è storia in virtù dei legami che presenta, non in virtù di una logica meccanicistica o di uno spirito assoluto che la guidi, i legami sono semplicemente il “senso” come la relazione tra poli di una generalità; il legame è senso, deviazione che avviene nello scarto insito alla condizione attuale, nella mia precisa e presente collocazione in un campo che mi concrescere insieme agli altri spazi possibili ed in un tempo valicabile. Ogni sfuggimento corrisponde sempre ad un atto attuale di significazione ed espressione, la lingua concrescere sempre alla deviazione su stessa, essendo il piano in cui lo sfuggimento prende forma, essa sottende il nuovo senso come la vita stessa sottende le nostre azioni, la

⁴⁷⁵ Ibid., p.115.

lingua trova una propria unità allo stesso modo in cui l'esistenza di un individuo (e la stessa connotazione individuale) trova unità in una unica vicenda.

E' in virtù di questa unità vitale che non solo si riassume nel riconoscimento del mio essere individuo come il vivente dei miei atti, ma che chiama in gioco la relazione dei miei atti con gli altri e con il mondo, è in virtù della molteplicità di legami che il mio essere di individuo carnalmente situato comporta, che si può parlare di uno stile comune e di un linguaggio comune. L'universalità del linguaggio fonda le sue radici nel mio essere corporeo ed incarnato.

L'universalità di una lingua deriva anche dai passaggi obliqui che intercorrono fra le varie possibilità che mi appartengono attraverso i rimandi e le impostazioni che, grazie a me o mio malgrado, mi legano alle plurime significazioni di uno stesso termine. Queste significazioni sono dipendenti, tra l'altro, dalla connaturata apertura e costituzione intersoggettiva del linguaggio che non si esaurisce nell'immediatezza della comunicazione verbale ma che torna come boomerang rievocativo di possibilità, in bilico tra passato e avvenire in una dialettica di intreccio tra domanda ed attesa.

Il mio movimento nei confronti dei segni del linguaggio è quello di uno scavalco verso un significato che è in essi latente; si tratta di una vera e propria scoperta cognitiva, di un senso che si realizza prendendo dagli interstizi dei segni, di un processo che comprende il mio vissuto nel suo affacciarsi su di una tradizione di affacciarsi di vissuti su segni.

La vita non "sottende" il significato, nel senso dell'essere il piano su cui una lucida mente interpreta il segno, il significato è del mio vissuto nel senso che la mia situazione è ingrediente della significazione del segno, la fioritura diacritica trascende il linguaggio legandosi alla nostra situazione ed al mondo, diacritico è il senso che si formula negli spazi tra i distinti. Il mio vissuto pone il piano di una gestualità significativa in cui riecheggia il patto ancestrale di corpo e natura.

C'è una significazione <linguagiere> del linguaggio che opera la mediazione fra la mia intenzione ancor muta e le parole, cosicché le parole sorprendono me stesso e mi insegnano il mio pensiero⁴⁷⁶.

⁴⁷⁶ Ibid., cap. II, *sulla filosofia del linguaggio*, p.122.

Il senso come significato nasce da un intreccio i cui elementi sono tutti legati da un fondo comune, il significato finisce in quest'ottica con l'essere un "campo", come una sorta di occhio del ciclone: il linguaggio "raggiunge le significazioni senza toccarle"⁴⁷⁷.

La "muta" intenzione corporea è l'apertura che pone il primo intreccio ponendo la distanza nell'indistinto, alveo del senso percettivo, la muta percezione in cui concretesce la "coappartenenza" dell'indistinto. Concretesce nella significazione come atto di uno sfuggi mento, un nuovo gesto che è la parola.

Il senso del codice linguistico non si fonda su "l'io penso", ma su "l'io posso".

La significazione anima la parola come il mondo anima il mio corpo⁴⁷⁸.

Dietro alla parola ed avanti alla parola, per chi ascolta, esiste il vuoto muto dell'intenzione, la parola è quel grado zero di aderenza che crea il legame dell'intersoggettività dialogica.

Dietro il fenomeno del linguaggio e della comunicazione, dietro il senso del diacritico, vi è sempre il mondo, il *campo* della natura.

Ne *Il Visibile e l'Invisibile* il paradigma linguistico è di nuovo al centro del discorso merleau-pontiano, tuttavia sembra che questo esempio tenda a distillarsi verso una chiave più generale (e densa di generalità), il concetto di *espressione* concretizza e presenta la coabitazione del centripeto e del centrifugo, quell'intreccio che Merleau-Ponty denomina *Chiasma*.

Si può ricondurre la filosofia ad una analisi linguistica solo supponendo che il linguaggio ha la sua evidenza in sé stesso, che la significazione di parole come "mondo" o "cosa" non presenta in linea di principio nessuna difficoltà, che le regole dell'impiego legittimo della parola sono leggibili in tutta chiarezza in una significazione univoca. Ora, proprio i linguisti ci insegnano che le cose non stanno così, che la significazione univoca è solo una parte della significazione della parola, che c'è sempre, al di là, un alone di significazione che si manifesta in luoghi di impiego nuovi e inattesi,

⁴⁷⁷ Ibidem.

⁴⁷⁸ Ibid., p.123.

che c'è un'operazione del linguaggio sul linguaggio che, anche in mancanza di altre sollecitazioni, rilancerebbe il linguaggio in una nuova storia, e fa della stessa significazione di parola un enigma. Anziché possedere il segreto dell'essere del mondo, il linguaggio è esso stesso un mondo, è esso stesso un essere, un mondo e un essere alla seconda potenza, perché esso non parla a vuoto, perché parla *dell'essere e del mondo*, e raddoppia quindi il loro enigma senza farlo scomparire.⁴⁷⁹

Il linguaggio non si pone in una dimensione altra dall'essere, è nell'essere che esso va colto come *sfuggimento*, la provenienza del linguaggio è tutta racchiusa nel concetto merleau-pontiano di "apertura":

L'apertura al mondo presuppone che il mondo sia e rimanga orizzonte, non perché la mia visione lo respinge al di là di se stessa, ma perché, in un certo qual modo, colui che vede ne è e vi è.⁴⁸⁰

Questa concrezione del vedente e del veduto non è altro che la *situazione*, una filosofia che abbia come punto di partenza la *situazione* senza porre a monte dei *distinti*, non facendo seguire ad essa una analisi da cui far derivare pure distinzioni, è una filosofia del "terzo ordine".

Lo *sfuggimento* che sorge all'interno della concrezione dell'essere reitera l'essere ma non lo risolve, così anche il pensiero ed il linguaggio non possono riferire la completezza dell'essere, piuttosto essi parlano dell'essere "essendo essere", una eloquenza più vera delle singole proprietà. La mia domanda si iscrive sempre in un "campo" in cui io stesso sono implicato:

In questa iniziativa della parola, è implicata una protenzione verso il mondo e verso gli altri dalla quale dipende tutto *ciò che* diciamo, così il significato lessicale, e anche i significati puri, ricostruiti di proposito, come quelli della geometria, si protendono verso un universo di essere grezzo e di coesistenza nel quale eravamo già gettati quando abbiamo parlato e pensato, e che, dal canto suo, non

⁴⁷⁹M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l'Invisibile*, ed. it. (a cura di) M. Carbone, Bompiani, Milano, 1999 p.117.

⁴⁸⁰Ibid., p.120.

ammette per principio il procedimento di *approssimazione* oggettivante o riflessiva, giacché è a distanza, in orizzonte, latente o dissimulato.⁴⁸¹

Alla luce di queste constatazioni anche “vedere” è una domanda, nella misura in cui si apre un senso di cui noi stessi ed il mondo siamo i “poli”, la vista, come l’interrogazione filosofica, assiste all’emergere di un senso di cui è compartecipe col mondo, è per questo motivo che nessuna delle due domande possiede il proprio oggetto ma entrambe si limitano ad assistere al suo affiorare.

Una domanda accordata all’essere poroso che essa interroga e dal quale non ottiene *risposta*, bensì conferma del proprio stupore. Si deve intendere la percezione come questo pensiero interrogativo che lascia essere il mondo percepito anziché porlo, e di fronte al quale le cose si fanno e si disfano in una specie di slittamento, al di qua del sì e del no.⁴⁸²

Una filosofia che interroga il preriflessivo senza la pretesa di catturarlo, potrà essa parlare ? Esprimersi linguisticamente?

Il linguaggio esprime, almeno lateralmente, un’ontogenesi di cui fa parte.⁴⁸³

Il linguaggio esprime il Mondo essendo esso stesso mondo, presentando una struttura diacritica alla stessa maniera della costituzione mondana, il linguaggio “significa” in questa maniera, nel suo processo, anche qualcosa del mondo preriflessivo. Linguaggio e mondo sono accomunati dalla stessa modalità ontogenetica.

Le parole più pregne di filosofia non sono necessariamente quelle che racchiudono ciò che dicono, ma piuttosto quelle che mettono capo il più energicamente possibile all’Essere, poiché restituiscono più

⁴⁸¹ Ibid., p.121.

⁴⁸² Ibid., p.122.

⁴⁸³ Ibidem.

rigorosamente la vita del tutto e fanno vibrare, fino a distruggerle, le nostre evidenze abituali.⁴⁸⁴

Esiste un richiamo al “tutto” che è la chiave sia del senso diacritico interno alla parola che del ruolo di questa parola all’interno di un enunciato, questa stessa tendenza è riscontrabile in ogni percezione, qualsiasi Cosa è sia un polo attorno al quale si coagula una certa intersoggettività sia, per questa intersoggettività, una “figura” che si staglia sullo sfondo di un orizzonte mondano. Una duplice tendenza verso la totalità, riscontrabile in tutto ciò che esiste, in cui l’attivo ed il passivo sono concrezione.

Ciò che avviene qui ed ora fa tutt’uno con il simultaneo ...⁴⁸⁵

Il costante rimando al tutto si traduce nell’irrecusabile esistenza di un orizzonte, è riguardo a questo argomento che nel paragrafo de *il Visibile e l’Invisibile* intitolato “*interrogazione e intuizione*” si assiste ad un “superamento del dubbio metodico”, ovvero di quel radicalismo dell’*epochè* che pretende di sospendere l’esistenza del nostro stesso suolo, della stessa situazione che ci sorregge; il dubbio viene qui inteso nella sua “natura ingannevole”, Merleau-Ponty lo definisce come “fantasma del nostro rigorismo.”⁴⁸⁶

Appunto per realizzare il suo voto di radicalismo, essa (la filosofia) dovrebbe assumere come tema quel cordone ombelicale che la collega sempre all’Essere, quell’orizzonte inalienabile dal quale essa è da subito circondata, quella iniziazione preliminare sulla quale essa tenta vanamente di ritornare, dovrebbe non più negare e nemmeno dubitare, ma solo arretrare per vedere il mondo e l’Essere, o anche metterle tra virgolette come si fa per le parole di un altro, lasciarli parlare, mettersi in ascolto ...⁴⁸⁷

Il dubbio non deve essere praticato con la promessa di una evidenza assoluta, la sua stessa possibilità deve invece svelarci la nostra esistenza incarnata, deve farci

⁴⁸⁴ Ibidem.

⁴⁸⁵ Ibid., p.124.

⁴⁸⁶ Ibid., p.126.

⁴⁸⁷ Ibid., pp.126-127.

arretrare verso l'emergere visibile e muto del senso per farci comprendere l'invisibilità del linguaggio e della cultura come un senso circoscritto ed incompleto che, alla stregua dei fatti percettivi, trova un legame con il tutto simultaneo che ci sorregge senza essere posseduto⁴⁸⁸.

⁴⁸⁸ Ibid., p.138.: “dicevamo che il dubbio è un positivismo clandestino, e che lo si deve superare verso il qualcosa che esso nega e afferma anche. Ma reciprocamente se lo si volesse superare verso una sfera di assoluta certezza che fosse quella dei significati o delle essenze, questo positivismo assoluto vorrebbe dire che chi interroga ha talmente allontanato da sé l'Essere e il mondo che non ne fa più parte. Come il negativismo del dubbio, il positivismo delle essenze dice segretamente il contrario di ciò che dice apertamente.”⁴⁸⁸

POSTILLA

1. *Linguaggio ed Essere: Il confronto con Heidegger*

Le lezioni al College de France del 1958-59 ebbero come argomento parallelo allo studio sulla Natura una domanda sulla possibilità stessa della “filosofia oggi”, una questione che si focalizza in un definitivo confronto con Husserl e che prosegue con un ardito e prezioso tentativo di sintesi della prospettiva heideggeriana. Merleau-Ponty interroga il filosofo di Heidelberg in quella distanza che intercorre fra ciò che viene definito *il primo e il secondo* Heidegger, lo fa, con grande rispetto, sul piano dei concetti fondamentali di apertura e linguaggio.

La verità come *wesen-unwesen* mette in crisi il valore fondante della metafisica, si tratta di un’atmosfera inglobante che caratterizza ogni esperienza, che fonda e permette la rappresentazione, essendo anche in un certo senso fondata dalla rappresentazione ma mai risolvendosi in essa. E’ questo il punto di partenza merleaupontiano nei confronti della riflessione heideggeriana sull’essere, a questa premessa corrisponde il dubbio insito nella domanda che diviene l’oggetto del corso al College de France: “è possibile oggi la filosofia?”. Se la crisi delle scienze europee segna in Husserl la possibilità di un ritorno all’anelito rinascimentale verso un pieno possesso della verità, in Heidegger non è possibile nessuna restaurazione di un sapere esaustivo, volgere verso il pre-obiettivo non vuol dire affacciarsi su di una verità più esaustiva, bensì consiste nel farsi *distanza*, illuminando l’ente di una parziale essenza che confina con il proprio lato nascosto e inaccessibile.

Si consideri questa sorta di sentenza merleaupontiana sul cosiddetto passaggio dal primo al secondo Heidegger:

(...) lo sviluppo non è un rovesciamento dell'antropologia in mistica dell'essere: il principio non era antropologia e la fine non è mistica.⁴⁸⁹

Merleau-Ponty sottolinea il passaggio da dell'“uomo luogotenente del niente” (*che cos'è metafisica*) a uomo pastore dell'essere (*lettera sull'umanismo*):

La seconda formula non distrugge la prima, lo vedremo - ma pone un diverso accento.⁴⁹⁰

Nella seconda fase heideggeriana l'essere diviene *ciò che si sottrae*, e viene a cadere la distinzione di *Essere e Tempo* tra “l'ontico” e “l'ontologico” entrambi i termini vengono superati alla luce dei concetti di *campo* ed *apertura*:

Questo Dasein stesso opera su un ambito al quale è essenziale rimanere nascosto, non presentandosi come sottrarsi-ambito che ingloba sia la Welt sia il dasein sia la Zeitung.⁴⁹¹

Merleau individua nel passaggio dal Dasein al Sein un cambio di rotta che ruota attorno al concetto di essenza in riferimento al quale l'esserci trovava l'ambito della propria distinzione dall'ente; ora, nell'ambito più largamente ontologico, la differenza diviene coabitazione e coesistenza: il nascondimento crea un campo in cui convivono io e mondo come l'attuazione-reiterazione di questo nascondimento.

Il passaggio dal Dasein al Sein è un superamento della differenza ontologica (o, come vedremo, un rewording di tale concetto) affermazione di un'unità Dasein-Welt che porta al Sein come alveo di questa coappartenenza, “l'ipseità è indiretta”⁴⁹² non è afferrabile se non a partire dal mondo, il “pensare” abbraccia sia me che tutta quella distanza che mi porta all'oggetto del pensiero, in questa maniera Merleau-Ponty interpreta il senso della rappresentazione (*worstellung*) in Heidegger:

⁴⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *E' possibile oggi la filosofia?-lezioni al College de france 1958-59*, ed. it. (a cura di) M. Carbone, Cortina, Milano, 2003. pp.64-65.

⁴⁹⁰ Ibid. p.65.

⁴⁹¹ Ibid. p.66.

⁴⁹² Ibid. p.68.

Quel che egli vuol dire: la nostra presenza alla cosa stessa, se la si sostituisce con una *Wor-stellung*, non la si troverà mai. (...) per esempio io direi: tra gli altri e il ponte di Heidelberg non vi è esteriorità se non ponendosi in un mondo in sé, senza *Dasein* (...) è la differenza all'interno di un essere al quale in ogni modo io sono sempre presente.⁴⁹³

Sembra davvero che Merleau-Ponty cerchi una mediazione fra l'ultimo Heidegger e quei concetti cardine del proprio pensiero maturo, come l'ingredienza mutuata da Whitehead. Quello di Heidegger è un percorso che conduce a quel *terzo ordine* verso cui si rivolge la fenomenologia merleau-pontiana, nell'ingredienza del *Dasein* nel *Sein* emerge una dialettica del fondato e del fondante che Merleau-Ponty tenta di piegare al *chiasma* de *Il Visibile e l'Invisibile*. Merleau sottolinea come non si possa parlare del *Dasein* come di un "momento indipendente"⁴⁹⁴, ponendo così l'accento su quel pre-possesso-pre-apertura che condiziona ogni *vorstellen*.

2. Libertà - verità - distanza

Merleau-Ponty considera nell'ultimo Heidegger la caduta dell'ipseità assoluta, il *Dasein* perde il proprio confine con la *Welt* per divenire in maniera più evidente *apertura*, in relazione a ciò il concetto di *verità* prende maggior rilievo rispetto al senso della *libertà* in cui si fonda l'esserci di *Essere e Tempo*, *l'esserci* come apertura al mondo mostra un senso della libertà che non è sinonimo di arbitrarietà ma consiste nella possibilità di farsi *distanza*, di aprire in se stessi e nel mondo una crepa in cui l'essere si riveli ed allo stesso tempo si nasconda dietro i poli di questo campo di distanza.

La libertà che "non consiste nel *seinlassen von Seienne*, che non si perde nel *Seiend*, ma che se ne tiene a distanza per rivelarlo."

⁴⁹³ Ibid. p.69.

⁴⁹⁴ Ibid. p.70.

Libertà che rivela l'essere come verità, rimanendo ingrediente a quest'essere e di questa verità. Si noti che in questa relazione si nega la passività dell'esserci, questo in un superamento dello iato attivo-passivo che apre a rapporti di un *terzo ordine*:

(...) l'apertura a... non è ricettività rispetto a un termine esterno, è rapporto preliminare ad ogni Vorstellen, a un ambito, a un <Bezirk> il dono preliminare di una misura.⁴⁹⁵

Dunque il Dasein come apertura non è ricettività, ma la possibilità di essere un polo nel campo dell'essere, il suo essere apertura come domanda è "il dono preliminare di una misura", l'ἀλήθεια consiste in un movimento in cui l'essere si nasconde sottendendo ciò che disvela:

Geheimnis: ogni svelamento di un ente è oblio di ciò che non è svelato⁴⁹⁶

Merleau-Ponty sottolinea come in *che cos'è la metafisica* si ponga l'accento sull'*evento* che avvolge l'oggetto di scienza:

(...) questo pensiero costituisce un margine al di fuori dell'essere di scienza, margine che è prodotto dai fenomeni dell'angoscia, per esempio, come rivelatrice della possibilità del nulla.

(...) la metafisica era maniera di porre esplicitamente la questione: perché l'essere e non niente- La negazione scientifica del nulla non supera se stessa.⁴⁹⁷

L'analitica heideggeriana di *che cos'è metafisica* si presenta agli occhi di Merleau-Ponty come portatrice di una soluzione dicotomica, ovvero propendente o verso un tutto assoluto in atto (che porta all'ente oggettivo della scienza) oppure verso un nulla assoluto.

⁴⁹⁵ Ibid.p.71.

⁴⁹⁶ Ibid. p.72.

⁴⁹⁷ Ibid. p.74.

Il Seyn è invece un nulla che non è un niente, che non pone un nulla assoluto (nichtiges Nichts):

E' quel che egli chiama Seyn o Sein sbarrato, quel che non è un niente, è *l'es gibt*, il *c'è*, *l'etwas* aperto nei confronti del quale abbiamo *apertura*, nella verità del quale noi siamo: non lo si chiama più Welt, ma Sein, così come non si parla più molto di Dasein, perché esso comprende insieme Welt e Dasein, essendo la loro pura differenza rispetto al niente.⁴⁹⁸

Questo non ente che non è un nulla è *apertura* in cui coabitano Dasein e Welt, nominare questo campo con il termine Seyn vuol dire coinvolgere insieme tutti gli ingredienti di quest'evento, ciò che Merleau-Ponty intende come l'affacciarsi verso un *terzo ordine*.

Assistiamo in questa lettura dell'ultimo Heidegger ancora una volta alla nitida volontà di Merleau-Ponty di non cercare la via critica ma piuttosto di rendere fruttuosa la lettura delle tesi altrui, quando queste affrontano i rapporti tra io e mondo. A guidare il fenomenologo francese è la forte consapevolezza che "inoltrandosi in certi temi" è l'ambiguità stessa dei rapporti del soggetto col mondo a far emergere quel terzo ordine che valica lo iato tra questi due termini. Se leggendo l'Husserl di Ideen Merleau interpreta il concetto di Noema come un tentativo di idealizzazione estrema che sfocia nel mondo e nella Natura valicando quella soggettività che voleva esserne il fondamento, così il Seyn heideggeriano si fa artefice di una virata verso una fenomenologia del tutto trascendentale in una sfera muta e pre-teoretica, quindi non metafisica.

Per Heidegger, la presenza suppone probabilmente un rovescio di nullificazione, ma anche la nullificazione è "presenza velata"⁴⁹⁹

Per Heidegger "ciò che può essere in atto è parte di quel nulla che è apertura: a partire dalle nozioni di *Hoffenheit* e di *Wahreit*, la nozione heideggeriana dell'essere non è difficile".⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Ibid. p.75.

⁴⁹⁹ Ibid.p.76.

⁵⁰⁰ Ibidem.

3. Heidegger e Sartre

“Nessuna Offenheit in Sartre”:

In Sartre il possibile è “della coscienza” l’essere è tutto in atto-nessuna distinzione tra l’essere e l’ente mentre in Heidegger vi è un possibile dell’essere che non è semplicemente das möglicherweise Seiende (ente in potenza –Heidegger *Il principio di ragione*), ciò che può essere in atto, che è l’appartenenza all’essere del nichtiges Nicht stesso.⁵⁰¹

Per Merleau-Ponty questo essere fondante heideggeriano si pone alla luce di quella differenza ontologica che scompare nella filosofia di Sartre.

Anche Sartre vuole investigare l’husserliano “mondo della vita”, quell’accesso primordiale alle cose che si pone prima della riflessione filosofica e della obbiettivazione scientifica, è in quest’ottica che egli individua una preesistenza del mondo che si radica in una autonomia ontologica assoluta, per Sartre la Cosa è “inerte essere in sé” che è dalla notte dei tempi, il fatto di essere oggetto di percezione non è costitutivo del suo “senso” di Cosa.

In *il Visibile e l’invisibile* Merleau-Ponty sottolinea come Sartre voglia addentrarsi in di questa immanenza del preriflessivo intendendo svuotare il soggetto di tutti i suoi vincoli riflessivi:

Affinché io sia in “e-stasi nelle cose”⁵⁰² è necessario che niente mi trattenga in me stesso lontano da esse:

L’unico modo di assicurare l’accesso alle cose stesse sarebbe quello di purificare completamente la mia nozione della soggettività: anzi, non c’è “soggettività”, o “ego”, la coscienza è senza “abitante”, è necessario che io la sciolga completamente dalle appercezioni seconde che fanno di essa il rovescio di un corpo, la proprietà di uno “psichismo” e che io la scopra come il “niente”, il “vuoto”, che è

⁵⁰¹ Ibid. p.77.

⁵⁰² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’Invisibile*, ed. it. (a cura di) M. Carbone, Bompiani, Milano,1999. da, *interrogazione e dialettica*, p.81.

capace della pienezza del mondo, o meglio, che ne ha bisogno per sorreggere la sua inanità.⁵⁰³

In questo accesso primordiale alle cose, in visione del quale ho dovuto spogliare me stesso di tutti i concetti e delle mie stesse domande, la mia nudità si rivela essere niente, un “nulla” che è tale soprattutto in riferimento all’essere delle cose, che mi si rivela completamente estraneo. La relazione tra il soggetto ed il mondo si configura come l’incontro di *Essere e nulla*, il che è quasi come dire “l’incontro dell’essere con se stesso”, visto che in questa “relazione” l’Essere continua a perseverare nel suo stato e il nulla pure, nel suo non stato, dunque una relazione che afferma l’Essere nella sua completezza, senza ammissione di stati intermedi, dove il nulla è solo il rovescio dell’Essere ed in virtù di esso.

Già nelle lezioni sulla Natura, in una nota intitolata “su Bergson e Sartre”, Merleau-Ponty aveva considerato il celebre testo di Sartre *Essere e Nulla*⁵⁰⁴, in quell’occasione Sartre fu fatto oggetto di un ardito accostamento con il Bergson de “l’evoluzione creatrice”:

Tra alcune intuizioni di Bergson e di Sartre c’è una certa convergenza. L’oggetto, preso in se stesso, è tutto ciò che è. Il “quarto di luna” è solo un modo di dire umano, si tratta di una figura completa. Nessun principio lo sospinge in avanti.

(...) a prima vista può sembrare paradossale il fatto di paragonare due filosofie, delle quali una è essenzialmente un positivismo e l’altra un negativismo, il fatto è che né l’una né l’altra ammettono una mescolanza tra l’Essere e il nulla.

(...) così, in Sartre, il nulla è avidità d’essere, e c’è un equivoco nella coscienza, ma lo sforzo del nulla per divenire Essere è vano. Nella sua filosofia non c’è posto per una concezione della Natura e nemmeno per una concezione della storia. Nello stesso modo in Bergson la posizione ufficiale del positivismo distrugge l’idea di Natura.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Ibid. p.77.

⁵⁰⁴ J.P. Sartre, *l’être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, tr. It. G. del Bo, *l’essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1964.

⁵⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *la Natura, il concetto di natura 1956-57*, Cortina editore, 1996, pag.103.

Sartre considera la coscienza come “negativo”, precisamente in questi termini: un postulante l’essere per non essere un niente.

mancanza che costituisce se stessa come mancanza, dunque fessura che si scava nell’esatta misura in cui si colma.⁵⁰⁶

Il riferimento all’essere (come “tendere verso”) insito nel nulla della mia costituzione, fonda, osserva Merleau-Ponty, una dialettica della negazione che reitera il nulla della coscienza, la quale non appaga mai la sua richiesta di essere perché essa consiste in questa richiesta (è in ciò che si fonda il suo nulla), una richiesta di essere che si riformula di volta in volta come tale nell’incontro con la Cosa. La coscienza non è la Cosa, ma mancanza della cosa come essere, non un nulla qualsiasi, ma un niente determinato, riferito di volta in volta ad un essere concreto ed irriflesso che è Cosa.

L’essere che manca di..., non è ciò che gli manca: il nulla della mia coscienza è prima nulla in sé e poi Nulla che si reitera in relazione all’essere.

Si tratta di una dialettica che ha come tesi una antitesi.

Una filosofia che pensa la negazione come un “nulla” in senso profondo, dove l’attualità dipende sempre dall’essere, dove la circoscrizione del nulla è affermata dalla mole dell’essere, è una filosofia dell’Essere nella misura in cui il nulla è assorbito dall’Essere.

Giacché il nulla è ciò che non è, (...) la conoscenza si riassorbe nell’essere: non è né un attributo né una funzione, né un accidente dell’essere; *non c’è* che dell’essere (...) potremmo anche, alla fine del libro, considerare l’articolazione del Per-se in rapporto all’In-sé come lo schema perpetuamente mobile di una quasi-totalità che potremmo chiamare *l’essere*.⁵⁰⁷

Merleau-Ponty analizza da vicino questa dialettica sartreana di una negazione di negazione che afferma un Essere che non ha nulla in comune con il nulla. Il movimento, la temporalità, insieme all’esistenza tutta non appartengono alla

⁵⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l’Invisibile*, op. cit., p.78.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p.79, Cfr. JP. Sartre, *L’essere e il nulla*, op. cit., p.257.

coscienza, il suo esser nulla è amorfa immanenza, abbandono inerte e vuoto dove si afferma l'Essere.

(...) io mi tocco attraverso la mia situazione, è a partire da essa che sono rinviato a me, io mi ignoro come nulla, non credo che alle cose.⁵⁰⁸

La coscienza è un nulla che si piega all'esistenza del mondo, che lascia essere il mondo ed in questo consiste il suo abitarlo, in una distanza che affida l'attualità all'Essere e relega la coscienza in un "tendere verso" che è nulla come profonda negazione. Ma questa negazione è il vuoto dove l'essere impera, in questa maniera possiamo dire che, fedelmente, la negazione segue l'essere nell'anonimato immanente del nulla.

Il mio corpo e la mia situazione, i miei pensieri, non sono altro che "i miei lontani più distanti".⁵⁰⁹

Merleau-Ponty pone l'accento sull'equidistanza che intercorre tra il nulla della coscienza e qualsiasi ambito dell'essere, esiste una distanza incolmabile che separa la coscienza dal corpo e dalla situazione, uno stato dei fatti che, aggiunge Merleau, consente di dire "che io sono il mondo".⁵¹⁰

Abbiamo detto che la filosofia di Sartre si pone, in *Essere e nulla*, come una indagine sul piano del mondo della vita, con la precisa volontà di mettere a fuoco il mondo irriflesso che sottende la fede percettiva. La distinzione fra Essere e Nulla soddisfa una prima domanda riguardante la fede percettiva, quella sull'affermazione dell'essere, tale questione si risolve con l'affermazione di un essere che non ha connivenze con l'opacità della negazione essendo pienezza irriflessa che viene dalla notte dei tempi. La negintuizione deve però affrontare un altro tema evidente della fede percettiva, quello dell'esistenza d'altri e di un "mondo comune". Riguardo a questa questione Merleau-Ponty mostra come per Sartre "lo sguardo dell'altro sulle cose" sia una ulteriore affrancatura di quanto queste cose non siano mie, di quanto io sia niente e tutto appartenga all'essere. La mia relazione con l'essere trova la completezza della negazione attraverso le altre coscienze. Altri come me devono essere necessariamente un nulla analogo,

⁵⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l'Invisibile*, op. cit., p.81.

⁵⁰⁹ Ibidem.

⁵¹⁰ Ibidem.

tuttavia essi sono un pilastro della fede percettiva proprio perché io li scorgo come “essere”, li vedo alla stregua di una esistenza. Quale considerazione trarre da ciò? IO sono la Cosa e la situazione, è memori di ciò che dobbiamo riformulare la domanda sull’intersoggettività, essa suonerà allora così: <possono esistere più situazioni?>.

Tuttavia proprio considerando la dialettica della negazione poco fa presa in esame potremmo ancora riformulare la domanda: può esistere una regione dell’essere che possa dirsi mia?

Abbiamo già affermato che la mia coscienza come nulla, non è tale per una costituzione in sé, ma si formula come nulla perpetuandosi nell’affermazione dell’essere come “mancanza di questo essere”, l’inesorabilità di questo processo mi lega alla presenza d’altri nel subire l’affermazione di un essere come “situazione dove si trova” l’altro.

Se giungo a pensare completamente il non-essere del mio non-essere, io converrò che per essere veramente non-essere, esso rinuncia a se stesso a beneficio di ciò che io sono in complesso o di fatto.⁵¹¹

Esiste una identità fra il niente che io sono e l’essere che io vedo, in questa relazione si innesta lo sguardo altrui, come allargamento di una sfera di nulla che provvede a disintegrare ulteriormente la mia condizione individuale.

Non si tratta di una vera partecipazione della mia vicenda con quella altrui:

Ma la mia percezione del mondo sente (...) che divengo carne e che in fondo a quell’inerzia che era me c’è qualcosa d’altro, o meglio, un altro che non è una cosa.⁵¹²

In questa chiave “l’altro” rappresenta il completamento della mia negazione. Per essere profondamente nulla, la coscienza deve essere ancora negata dall’esterno ed annoverata “da uno sguardo estraneo, tra gli esseri”, quindi negata anche nella sua costituzione di negazione dell’essere, e negata come ipse, entrambe le cose in virtù della presenza d’altri nella fede percettiva di una coscienza che è nulla.

⁵¹¹ Ibid. p.84.

⁵¹² Ibid. p.85.

Mi restava di imparare dall'altro che questo sacrificio stesso non basta a eguagliare la pienezza dell'essere, che la mia negazione fondamentale non è completa finché non è stata negata anch'essa dall'esterno e annoverata, da uno sguardo estraneo, fra gli esseri...⁵¹³

Merleau-Ponty sottolinea come una rigorosa filosofia della negintuizione non presenti un "intermondo", non esiste una vera e propria comunicazione delle situazioni, la coscienza risulta murata nella propria negazione ad opera di una situazione. Tuttavia non è una negazione che si risolve completamente nell'ipse, visto che proprio l'individualità della coscienza come "nulla" viene negata da una precipitazione nell'essere in cui gioca un ruolo fondamentale l'altro, in virtù del quale avviene un allargamento della negatività a scapito della mia stessa situazione di negazione circoscritta.

L'esteriorità dell'ipse negativo "lo conferma nella sua particolarità, lo rende visibile come essere parziale nei confronti degli altri e al tempo stesso lo collega al tutto dell'essere."⁵¹⁴

La fede percettiva annovera tra le sue costanti una sorta di idea innata del Mondo, riguardo a questo elemento fondamentale Merleau-Ponty opera un raffronto fra le soluzioni della filosofia riflessiva e quelle della filosofia della negintuizione sartreana.

L'idea del mondo nasce dalla ingenua (nel senso di immediata – non –mediata) constatazione di una certa armonia che opera tra gli eventi e tra le vite degli individui, la filosofia riflessiva individua la chiave di questo funzionamento comune in un nomos razionale, una legge che sovrasta e regola le esistenze, che non fonda la "convivenza" come coappartenenza ma in una unica ratio che è presente parallelamente in tutte le coscienze. Sarà invece chiaro come una filosofia che connota la coscienza come "nulla" non possa che affidare a quell'Essere da cui questa soggettività così radicalmente si distingue, la fondazione in negativo (come mancanza) di un alveo del nulla in cui esso stesso concretamente si iscrive come Essere. Il riconoscimento di più coscienze che si nullificano insieme, in una particolare dialettica della privazione e della mancanza, si fonda in un Essere di cui queste coscienze ignorano la chiave ma di

⁵¹³ Ibidem.

⁵¹⁴ Ibid., p.87.

cui seguono, in maniera necessariamente fedele, l'unica legge che è tutt'uno con la completezza e l'attualità.

Il nulla è tutto destinato all'unico essere, esso consta di una intersoggettività che non è l'affermazione di una convivenza di coscienze, ma di una certa anonima capienza, come vuoto ontologico, generale e neutra, quindi dissolvitrice della singola negazione come coscienza individuale.

Merleau-Ponty sottolinea la "inumana" completezza di un pensiero che si ponga in maniera così rigorosa in una negintuizione, ovvero nel panorama irriflesso che mi si apre dopo il riconoscimento intuitivo della mia esistenza come nulla, e quindi come non-esistenza. Il pensiero della negazione presenta due movimenti, uno che dal nulla va verso l'essere ed uno dell'essere verso il nulla, malgrado l'incrociarsi di questi due movimenti, la loro contemporaneità, che è anche la contemporaneità dell'essere e del nulla, la loro distinzione, non viene mai a cadere.

(...) c'è una percezione dell'essere e una percezione del nulla, che sono reciprocamente coestensive, che fanno tutt'uno: Un negativismo assoluto – che pensi cioè il negativo nella sua originalità – e un positivismo assoluto – che pensi cioè l'essere nella sua pienezza(...).⁵¹⁵

- 1) io che mi interrogo sulla natura sono niente
- 2) "si circoscrive una antinatura che è me"⁵¹⁶
- 3) tutto è necessariamente fuori di me

E' proprio in relazione a questa considerazione che possiamo meglio comprendere come la filosofia della negintuizione si ponga davvero agli antipodi delle soluzioni fenomenologiche husserliane, possiamo davvero affermare che l'entropatico sia l'opposto dell'impero del "fuori" sartreano.

E' anche evidente come questa antinomia che emerge dal raffronto di Husserl e Sartre sia speculare ad una ulteriore delucidazione del concetto merleaupontiano di "terzo ordine", oltre l'assolutizzazione inglobante di questi due ambiti, Merleau-Ponty vuole aprire il campo alla considerazione di una "parentela" fra dentro e fuori.

⁵¹⁵ Ibid., p.89.

⁵¹⁶ Ibid. p.90.

Tornando alla negintuizione sartreana, essa si fa portavoce di una sorta di aporia: come è possibile affermare l'esistenza di una non-esistenza?

Merleau-Ponty chiarisce come il "nulla" di Sartre si affermi come "qualità" che è in relazione con l'essere in forma di negazione, una qualità che è elusione. E' in questa maniera che la purezza dei due ambiti non viene intaccata, il nulla continua ad essere nulla, anche quando si rivela il suo rapporto con l'Essere puro. Due indiscernibili assolutamente opposti.

Una volta identificatomi come "nulla", nessuna esperienza è in grado di cambiare questa mia posizione, anche il riconoscimento d'altri (altri come me) completa la mia negazione piuttosto che trascenderla. Il "Noi" appartiene alla condizione del non essere, ogni situazione è dell'essere e noi con essa nell'asfissia del presente, il "si" (mann) è dunque dell'Essere. Il noi è un analogon del me perché la stessa individualità non mi appartiene, in questo paradosso la mia esperienza è anche esperienza d'altri, Merleau-Ponty mette in evidenza questa mancanza di una "esperienza filosofica dell'altro".

Io non vivrò mai se non la mia vita, e gli altri non saranno mai se non degli altri me stesso.⁵¹⁷

Una delle tante peculiarità del pensiero fenomenologico, ed in particolare di quello merleau-pontiano, è quello di voler vagliare la validità di un pensiero attraverso la ricondotta dei suoi capisaldi verso un ambito di concreta esperienza vissuta, in altri termini, in ogni pensiero, nota Merleau-Ponty, a fare problema non è mai il passaggio dalla sfera del vissuto a quella della sua sistemazione teoretica, è piuttosto nel processo inverso che le varie teoretiche si rivelano insufficienti e mancanti nei confronti della vita. E' in questa maniera che all'oggetto puro della scienza manca l'esistenza, alla purezza della costruzione teoretica viene a mancare la parzialità dell'esistenza mondana ed incarnata, la sua relazione con l'esistenza è a senso unico. Nel caso di Sartre, questo concetto di totalità dell'essere che si iscrive in una filosofia della radicalizzazione del nulla e viceversa, vuole essere, a monte di tutto, un ritratto astratto di una esperienza vitale, Merleau-Ponty afferma che proprio sul piano di questa esperienza occorre ridiscutere la

⁵¹⁷ Ibid., pp. 94-95.

negintuizione. E' possibile, sulla base degli elementi che ci offre la filosofia di Sartre, ricostruire l'esperienza concreta in cui essa si fonda?

E' nell'ottica della vita che l'Essere e il nulla, considerati nella loro opposizione imprescindibile, invece di coesistere finiscono per distruggersi a vicenda: la purezza de "l'in sé", la sua completezza, risiede solo nella "notte dell'identità", considerando il fatto che esiste, sulla scorta della mia stessa esperienza, uno "sguardo" che io ho di questo "in sé" (quello "sguardo" che mi permette la possibilità stessa della negintuizione) è impossibile ignorare che questo mio approccio sull'essere infranga la purezza dell'essere, ponendo in essa una limitazione distruttrice. Nell'intreccio del vissuto, nota Merleau-Ponty, un esserci che sia nulla compromette l'esistenza di un Essere "in sé".

Alla stessa maniera il "per sé" come negazione pura non conduce ad altra esperienza che quella di se stesso, la sua costituzione assoluta impedisce l'emergere di un Mondo, ma anche la stessa coscienza si autodissolve:

Se il per sé è negazione pura allora non è nemmeno per sé, si ignora, mancando in esso qualcosa che ci sia da sapere.⁵¹⁸

Il tentativo di ricondurre la purezza dei due ambiti sartreani alla concretezza della situazione vivente porta ad una "distruzione di ciascuno dei termini ad opera dell'altro".⁵¹⁹

Ciò che pone l'aporia è il senso della "prossimità", così come esso s'accompagna nel pensiero sartreano alla netta distinzione, ontologicamente connotata, di Essere e nulla come i protagonisti di questa prossimità:

Così, se sono assolutamente opposti, l'essere e il nulla si fondono insieme in una specie di Super-essere che è mitico ...⁵²⁰

Merleau-Ponty sente insieme una familiarità con l'intento sartreiano ed una necessità di critica che si fa analisi sottile della negintuizione, proprio col fine di recuperare un intento comune nella ricerca dell'autentica espressione dell'essere

⁵¹⁸ Ibid. p.98.

⁵¹⁹ Ibidem.

⁵²⁰ Ibid. p.97.

grezzo che ci sostiene.⁵²¹ Perché la filosofia della negintuizione non si risolva in un idealismo inaderente alla concretezza dei fatti, occorre riformulare il concetto di “prossimità”, se esso è considerato merleaupontianamente come “rapporto-relazione”: allora i due termini, l’essere e il nulla, non saranno più due nomenclature chiuse ma due aperture che si incontrano su di un piano comune, in virtù di una generalità comune.

Merleau-Ponty accusa la filosofia della negintuizione di farsi sfuggire quella “complicità tra lo sguardo e le cose”⁵²² che esperiamo costantemente nella nostra vita, ad essa viene ugualmente dato il merito di aver focalizzato il problema dell’esistenza in una relazione tra l’essere e il nulla, un tema che è anche al centro della fenomenologia merleaupontiana nei concetti di *mancanza*, *distanza*, *attesa*.

E’ importante notare come in questa lettura di Sartre emerga, dalle conclusioni merleaupontiane, un primo accenno verso il tema della “dialettica tacita”, che se si cristallizza nell’espressione divenuta mitica e inaderente, il vero limite dell’approccio sartreano è per Merleau-Ponty quello d’aver voluto definire in maniera assoluta una relazione essere-nulla che essendo il nostro stesso suolo non può allo stesso tempo essere “completa” ed oggetto del nostro pensiero. La filosofia del nulla e dell’Essere puro è pensiero “che si fa visionario”⁵²³, che dimentica di avere un corpo e di avere luogo in una situazione, questo pensiero è sempre clamorosamente rinviato alla sua “opaca situazione iniziale”, “Questa opacità e questa profondità, che non vengono mai meno” sono il terreno su cui descrivere le cose stesse.

Smussare la purezza di *Essere e nulla* vuol dire per Merleau-Ponty riconsiderare il problema d’altri:

Per una filosofia che si installi nella visione pura, nel sorvolo del panorama, non può esserci incontro degli altri: infatti, lo sguardo domina, può dominare solo delle cose, e se cade su degli uomini, allora li trasforma in manichini che si muovono solo per mezzo di molle.⁵²⁴

⁵²¹ Quella di Merleau-Ponty è una critica che si pone in maniera differente da quella che fu espressa nei confronti di Sartre da A. Camus, riguardo a questo argomento rimandiamo al testo di A. Martone, *Storia, filosofia e politica- Camus e Merleau-ponty*, La città del sole, Napoli, _2003.

⁵²² M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l’Invisibile*, op. cit., p.99.

⁵²³ Ibid. p.100.

⁵²⁴ Ibidem, con riferimento a R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, tr. It. G. Cantelli e M. Renzoni, in Opere cit, p. 222.

(...) l'altro non può essere per me, e quindi non può essere solo il mio essere visto, l'altro è il titolare ignoto di quella zona non mia di cui io sono pur costretto a delineare la trama nell'essere, giacchè mi sento visto (...)⁵²⁵

Se L'altro ha il potere di decentrarmi, “di opporre il suo centramento al mio”, e non quello “polverizzatore” della posizione radicale della negintuizione, è perché, osserva Merleau-Ponty, noi (me e l'altro) non siamo “due nullificazioni installate in due universi In Sé, incomparabili, ma due entrate verso il medesimo Essere”.⁵²⁶ Quando l'altro mi si presenta, egli fa effettivamente parte del mio campo, tuttavia mi porge, alla sua maniera, ciò “a cui io non sarò mai presente”.⁵²⁷ In qualche maniera l'altro è la testimonianza di una mancanza del mio essere soggetto nell'adesione alla totalità dell'Essere, l'altro testimonia la mia finitezza mostrando chiaramente un contatto con l'essere che ha dei contenuti diversi dal mio, tuttavia un contatto che io posso comprendere e riconoscere nell'altro. Questa riconoscibilità di un essere che io non esperisco direttamente ma che colgo nell'esperienza altrui fa di quella “assenza”, che esiste in me, dello spettacolo di cui è testimone l'altro, una “certa assenza”, una mancanza che è individuata unicamente come mia in riferimento e grazie ad una esperienza altrui che si sviluppa su di un “mondo comune”.

Una certa differenza secondo delle dimensioni che ci sono immediatamente comuni⁵²⁸

E' questo mondo comune a rendere solidali le nostre vedute fra di esse, riguardo a questo piano comune Merleau-Ponty introduce il termine “intermondo”, un termine la cui accezione deve valere sia per la sfera sensibile (visibile) che per quella storicoculturale (invisibile).

⁵²⁵ Ibid. p.101.

⁵²⁶ Ibid. p.104.

⁵²⁷ Ibidem.

⁵²⁸ Ibidem.

La nostra vita ha, nel senso astronomico della parola, una atmosfera; essa è costantemente avvolta in quelle nebbie che chiamiamo mondo sensibile o storia, il *si* della vita corporea è il *si* della vita umana, il presente e il passato, come insieme confuso dei corpi e degli spiriti .⁵²⁹

Questo riferimento ad una anonima ed intersoggettiva apertura ad un mondo comune, un mondo che porta con se i caratteri sia della sensibilità che della storicità, non vuole essere un a priori, ma un elemento fondamentale che emerge dall'esperienza concreta della vita incarnata, una concrezione che è il senso profondo (ma anche evidente ed ingenuo) del nostro esistere e che induce a considerare me stesso e gli altri come “scarti estremi di un medesimo qualcosa”.⁵³⁰ Merleau-Ponty evidenzia, in *e' possibile oggi la filosofia?*, come l'essere heideggeriano fonda la differenza ontologica avvolgendo i vari ingredienti di una situazione che denuncia e presenta l'essere di un ente.

Si consideri questo passaggio merleau-pontiano:

Das Sein è tra l'estensione (tutti i pezzi di gesso) - tra l'esistenza nel senso di individuazione spaziotemporale e l'essenza. E' ciò che fonda l'una e l'altra, perché quest'essenza non è se non in questi pezzi di gesso, e questi pezzi di gesso non sono se non un dispiegamento di quest'essenza.⁵³¹

Ed ancora:

Cfr. uno stato: in che cosa consiste, *dov'è* l'essere nello stato?⁵³² - si può ben dire dove lo stato non è più (dopo la frontiera) ma non dove esso sia. La sua località è di un tipo speciale (come anima-corpo). Orbene, questo può essere esteso a tutte le cose sensibili, la cosa è sempre *fra* le qualità ed è ciò che fa sì che essa non sia né l'individuo spazio-temporale, né l'οὐσία o l'insieme dei caratteri.⁵³³

⁵²⁹ Ibid. p.106.

⁵³⁰ Ibidem.

⁵³¹ M. Merleau-Ponty, *è possibile oggi la filosofia?*, op. cit. p.78.

⁵³² Questi sono esempi tratti dalla *Einführung die Metaphisik* di Heidegger.

⁵³³ Ibid. p. 79.

In questa maniera Merleau-Ponty giunge con Heidegger ad un essere attivo, che, come in Whitehead, è *estensione in senso largo*, ovvero un etere avvolgente degli eventi in cui essi si stagliano come sfuggimenti; il concetto fondamentale in Heidegger di differenza ontologica è la chiave di lettura perseguita dal fenomenologo francese, il legame dell'essere col linguaggio evidenzia questa differenza:

(...) e' il *wesen* attivo o verbale, ciò che fa sì che il mondo *weltet* e che la cosa *dingt*, cioè l'essere prima dell'essere pensato (come estensione ... come comprensione...) l'essere attivo che *west*, che "è essenzialmente", in opposizione all'ente (*être-été*).⁵³⁴

In questa maniera il discorso si sposta verso una inafferrabilità del Grund che si pone come *abisso* – "(...) l'essere non è dunque termine di riferimento di enunciati (...)" ed è proprio questa connotazione a renderlo lontano dalla figura di Dio, l'essere come abisso non è il *Dio abissale* del Cusano né quell'*Uno* irraggiungibile della tradizione neoplatonica:

Con ciò l'essere non è un Dio, Dio è (Leibnitz) *ens reale – ens necessarium*, che da la ratio, essa stessa identica alla natura delle cose, perché le cose esistono anziché non esistere - è il *seienne grund alles dinge*, - l' "assicurazione" dell'essere - La questione di Dio è secondaria: quel che viene in primo luogo è la questione del *divino*-
Il divino filosofico è per la fede un'assurdità (...)⁵³⁵

4. *Ultime osservazioni sul linguaggio*

Il linguaggio non *dice* l'Essere, nel senso di connotarlo, ma poiché il linguaggio dice costantemente "questo è..." allora non solo esiste in esso una relazione con l'Essere ma Merleau-Ponty aggiunge con Heidegger che:

⁵³⁴ Ibid. p. 80.

⁵³⁵ Ibid. p. 83.

ritroveremo il rapporto dell'essere col linguaggio, che vuol dire non che l'essere è verbale, ma che il linguaggio è cosa dell'essere, prodotto dell'essere (...)⁵³⁶

Citando Heidegger:

Il linguaggio è così il linguaggio dell'essere come le nuvole sono nuvole del cielo⁵³⁷

Ma quella del soggetto linguistico non è una passività vera e propria, è piuttosto un affondare nel *seyn* (sbarrato) che prevede una certa intermittenza data dal *non essere* inteso come la possibilità di libertà del soggetto, una libertà che si identifica nella *distanza*

come il piano fondante-fondato in cui scorre l'essere: esiste una dedizione (*Zuwendung*) dell'Essere.

“L'essere non è distinto da questa *Zuwendung*”

L'Essere, come latenza ed insieme emergenza-emersione da questa latenza, fonda più che *gettare* l'esserci, e ponendolo di fronte a un orizzonte lo fonda come libero; in questa maniera il concetto di dedizione è più eloquente di quello di una passività del *Dasein*; riguardo a ciò queste sono le conclusioni di Merleau-Ponty:

E' il pensiero essenziale di Heidegger: il pensiero dell'essere come *αληθεια*, come emergente dalla latenza, dunque come mai *Unwerborgen*, e in questo senso come “mistero”,- questo pensiero non è affatto evocazione di un essere in sé- Esso è esattamente il contrario. Aprendo il *Dasein* sull'Essere, facendolo *Dasein*, un *Da* che gli è gettato dall'Essere, Heidegger è molto più lontano da un Essere in sé che non quando descriveva il *Dasein* come essere gettato, *geworfnheit*, gettato da *x*. Il negativismo comporta sempre un pensiero posto nel positivo puro- L'evoluzione di Heidegger lo affranca anche da questo positivismo. Introducendo il divino (questione che per lui sovrasta quella di Dio, dà il senso filosofico di

⁵³⁶ Ibid. p. 85.

⁵³⁷ M. Heidegger, Lettera sull'umanismo, op. cit .p.113.

Dio), è più lontano dal Dio in sé di quando faceva del Dasein il luogo del nulla.⁵³⁸

Questa mistica del mistero e del nascondimento è, sottolinea Merleau-Ponty, cosa lontana dalla teologia ma una pratica che si pone come l'interpretazione di un segreto (Geheimnis), il che riporta alla fenomenologia come la pratica che fa emergere l'essere ed il senso dalle cose stesse.

La filosofia del Dio è morta è ancora teologia (...) in questo senso Heidegger è più lontano dei nichilisti dal positivismo teologico.⁵³⁹

Continuando:

Le formule del “segreto” (Geheimnis), le formule “mistiche” non sono *altre* dalle formule fenomenologiche (...): poiché la fenomenologia è stata subito intesa come ontologia, la manifestazione come qualcosa che l'essere fa e fa a monte delle nostre *rappresentazioni*.⁵⁴⁰

Fenomenologicamente è nel nascondimento la chiave fungente dell'Essere o meglio, nel nascondimento si pone l'emergere dell'ente come un insorgere su di un piano fungente:

In realtà sottrarsi vuol dire: L'essere si nasconde come essere facendosi ente⁵⁴¹

Per meglio comprendere questa prospettiva merleaupontiana sul pensiero dell'ultimo Heidegger sarà opportuno considerare questo passaggio del *Principio di Ragione* che viene anche riportato in nota dal curatore delle lezioni al College de France:

Nel velare la propria assenza, l'essere lascia invece venire alla luce qualcosa d'altro, e cioè il fondamento nella forma dell'*αρχαι*, delle

⁵³⁸ Ibid. p. 92.

⁵³⁹ Ibid. p. 93.

⁵⁴⁰ Ibid. p. 93.

⁵⁴¹ Ibidem.

αἰτια, delle *rationes*, delle *causae*, dei principi, delle cause e dei fondamenti razionali. L'essere, nella sottrazione, lascia dietro di se aperte forme del fondamento, che, tuttavia, rimangono ignote nella loro provenienza.⁵⁴²

Il proprio nascondimento è l'azione fungente dell'essere, un nascondimento che trova un ruolo chiave nell'ingredienza del soggetto, Merleau-Ponty cerca di esprimere la dialettica del fondato e del fondante attraverso l'intera vicenda teoretica heideggeriana:

Semplicemente Heidegger aveva cominciato andando dall'uomo al Sein (dal tempo all'essere) ora egli dimostra che bisogna anche andare dall'essere all'uomo (dall'essere al tempo).⁵⁴³

In quest'ottica il linguaggio diviene eloquente della concrescenza di mondo e soggetto nell'ambito del nascondimento dell'essere, esso sorge in vece di una assenza per cui:

“L'essenza dell'essere è “intrecciata” con l'essenza della parola”

Si tratta di investigare il rapporto dell'essere con la parola “dal lato della parola e non dal lato di ciò di cui si parla”.⁵⁴⁴

Merleau-Ponty legge l'essere heideggeriano come il tramite verso il pensiero, la rappresentazione, la parola. Non è tramite l'ente che si pensa l'essere, ma è l'essere a fungere nell'entità.

(...) solo quando si sarà pensato l'essere si potrà comprendere quel che è una cosa. Si pensa l'ente tramite l'essere e tramite la differenza ente-essere.⁵⁴⁵

Nel senso che pensare l'ente vuol dire oscurare e negare l'Essere. L'essere è il presupposto dell'ente il quale emerge sul piano che si scava sottraendosi. Pur essendo ciò che vela o il risultato di un nascondimento, l'ente permane come traccia dell'essere venendo dall'essere. Come ente la parola cela e rimanda, sia nasconde che rivela l'essere.

⁵⁴² Ibid., nota a piè pagina cfr. *Il principio di ragione*, op. cit. p.187.

⁵⁴³ Ibid. p.97.

⁵⁴⁴ Ibidem.

⁵⁴⁵ Ibid. p. 98.

Senso proprio e senso figurato, significante e significato, si trovano in una relazione reversibile all'interno dell'essere del pre-oggetto, del campo:

Polarizzato da cielo-terra-divino-umano Questo campo è il campo dell'Essere. L'essere debole, il Seyn (sbarrato) negazione della negazione, pre-oggetto, è tale perché nodo del Gewhert, nodo in cui si incrociano le "dimensioni": le quattro estremità della croce indicano uno dei poli.⁵⁴⁶

Il nascondimento dell'essere alloggia in Merleau-Ponty nella distanza del diacritico. Una distanza che non è un nulla, e che può essere tale solo all'interno di quel campo x, un campo che esprime valori diacritici, ovvero che alloggiano negli scarti. Si può a questo punto parlare non più di una intenzionalità fungente, termine che Merleau-Ponty mutuava da Husserl, ma di *latenza fungente*:

La latenza, cioè la presenza implicita, fungente, non è una soluzione se non è altro che uno sviluppo racchiuso nel suo esordio. Occorre che la *Singebung* iniziale sia non già possesso di significati e di un codice, ma possesso di *differenze di significati e di segni diacritici*.⁵⁴⁷

A questo punto il linguaggio come campo diacritico diviene la cavità che ospita il commercio con l'ente in una chiave invisibile ed atavica, lo stesso linguaggio si nasconde dietro le assenze e le distanze ed in questa maniera, ospitandoci, è sempre partecipe della nostra attualità, esso si presenta a noi come la possibilità di possedere il paradosso fra la storia delle evoluzioni fra significato e pensiero ed il contesto attuale. Con Heidegger Merleau-Ponty considera il linguaggio come ...

...appoggio (Wink) per il pensare e non la ricezione di un fenomeno posseduto da vocaboli.⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ Ibid.p.99.

⁵⁴⁷ Ibid. p.101.

⁵⁴⁸ Ibid.p.102.

Si instaura quindi una parentela tra pensiero e linguaggio, che si pone nel mezzo della loro distinzione, la distanza che separa i due termini è quindi la loro unione, il senso della loro concrecenza.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Brentano F., *La psicologia dal punto di vista empirico*, ed. it. (a cura di) L. Albertazzi, Laterza, Roma-Bari, 1997.

Heidegger M., *Il principio di ragione*, ed. it. (a cura di) F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991.

Id. *Il concetto di tempo*, ed. it. (a cura di) F. Volpi, Adelphi, 2006.

Id. *Che cos'è metafisica?*, ed. it. (a cura di) F. volpi, Adelphi, 2000.

Id. *Essere e Tempo*, ed. it. (a cura di), A. Marini, Mondadori, 2006.

Id. *Lettera sull'umanismo*, ed. it. (a cura di) F. Volpi, Adelphi, 1995.

Id. *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Firenze, 1996.

Husserl E., *La coscienza interiore del tempo*, (a cura di) G. Ferraro, Filema, Napoli, 2002.

Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, ed. it. (a cura di) E. Paci, EST, Il Saggiatore, Milano, 2000.

Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una riflessione fenomenologica*, ed. it. (a cura di) V. Costa, Einaudi, Torino, 2002.

Id., *Meditazioni Cartesiane*, (a cura di) E. Natalini, Armando editore, Roma, 1999.

Id., *Ricerche Logiche*, ed. it. (a cura di) G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 2005.

Merleau-Ponty M., *Elogio della filosofia*, ed. it. (a cura di) C. Sini, Editori Riuniti, Roma, 1999.

Id., *Fenomenologia della percezione*, tr. It. (a cura di) A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003.

- Id., *La Natura*, ed. it. (a cura di) M. Carbone, Cortina, Milano, 1996.
- Id., *L'occhio e lo spirito*, ed. it. (a cura di) A. Sordini, SE, Milano, 1989.
- Id., *Segni*, ed. it. (a cura di) A. Bonomi, NET, Il Saggiatore, Milano, 2003.
- Id., *Senso e non senso*, ed. it. (a cura di) E. Paci, Il Saggiatore, Milano, 1962.
- Id., *La struttura del comportamento*, ed. It. (a cura di) M. Ghilardi e L. Taddio, Mimesi, Milano, 2010.
- Id., *Il Visibile e l'Invisibile*, ed. it. (a cura di) M. Carbone, Bompiani, Milano, 1999.
- Whitehead A.N., *Il concetto della Natura*, ed. it. (a cura di) M. Meyer, Einaudi, Torino, 1948
- Id., *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano, 1965.
- Id., *Scienza e filosofia*, ed. it. (a cura di) I. Bona, Il Saggiatore, Milano, 1966.
- J. von Uexküll, G. Kriszat, *I mondi invisibili*, Mondadori, Verona, 1936.
- Id. *L'immortale spirito della Natura*, ed. it. (a cura di) M. Cottrau, Laterza, Bari, 1947.
- Id., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1909.

LETTURE CRITICHE

- Barilli R., *Per una estetica mondana*, Il Mulino, Bologna, 1964
- Bernet R., Kern I., Marbach E., *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- Bonomi A., *Esistenza e struttura – saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore, Milano, 1967.
- Carbone M., *il sensibile e l'eccedente*, Guerini, Milano, 1996.
- Castoriadis C., *Il dicibile e l'indicibile (omaggio a Merleau-Ponty)*, in Id., *Gli incroci del labirinto*, Hopefuhmonster, Firenze, 1998.
- Costa V. - Franzini E., Spinicci P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino, 2002.
- Chiasmi International, pubblicazione trilingue intorno al pensiero di Merleau-Ponty, N.1, *L'eredità contemporanea*, Mimesis, Milano, 1999.
- Id., N.8, *Scienza e Filosofia*, Mimesis, Milano, 2006.

- Derrida J., *La voce e il fenomeno*, ed. it. (a cura di) G. Dalmasso, Jaca book, Milano, 2001.
- Dalla Vigna P., *A partire da Merleau-Ponty*, Mimesis, 2002.
- Fergnani F. introduzione a *Il corpo vissuto*, Il Saggiatore, Milano, 1979.
- Franzini E., *Filosofia dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano, 1997.
- Gambazzi P., *L'occhio e il suo inconscio*, Cortina, Milano, 1999.
- Landgrebe L., *La posizione di Merleau-Ponty sulla fenomenologia di Husserl*, in Id., *Fenomenologia e storia*, ed. it. (a cura di) G. Forni, il Mulino, Bologna, 1968.
- Lanfredini R., *Husserl – La teoria dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- Id., *Fenomenologia applicata – Esempi di analisi descrittiva*, Guerini, Milano, 2004.
- Lévinas E., *Dall'altro all'io*, ed it. (a cura di) A. Ponzio, Meltemi, Roma, 2002.
- Id., *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, ed. it. (a cura di) V. Perego, Jaka Book, Milano, 2002.
- Lowe H., *Understandig Whitehead*, Baltimora, 1962.
- Lorenz K., *Il male necessario*, ed, it. (a cura di) G. Celli, il Saggiatore, Milano, 1969.
- Id., *L'altra faccia dello specchio*, ed. it. (a cura di) C. Beltramo Ceppi, Adelphi, Milano, 1974.
- Mancini S., *Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Angeli, Milano, 1987.
- Martone A., *Storia, Filosofia e Politica – Camus e Merleau-Ponty*, La città del sole, Napoli, 2003.
- Matthews E., *The philosophy of Merleau-Ponty*, Acumen, Chesham, 2002.
- Id., *Merleau-Ponty, a guide for the perplexed*, Continuum, London and New York, 2006.
- Natorp P., *Tra Kant e Husserl, scritti 1887-1914*, ed. it. (a cura di) M. Ferrari, Le lettere, Firenze, 2010.
- Nepi P., *Merleau-Ponty tra il visibile e l'invisibile*, Studium, Roma, 1984.
- Paci E., *Il pensiero scientifico contemporaneo*, Sansoni, Firenze, 1950.
- Id., *Il senso delle parole*, Bompiani, Milano, 1987.

- Id., *The Function Of the Sciences And The Meaning of Man*, Evanston, 1972.
- Id., *Fondamenti di una sintesi filosofica*, in *Aut Aut*, n.04, 1951.
- Piana G., *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, 1966.
- Priest S., *Merleau-Ponty*, Routledge, London and New York, 1998.
- Rovatti P., *La dialettica del processo, saggio su Whitehead*, Il Saggiatore, Milano, 1965.
- Sartre J. P., *L'Essere e il nulla*, ed. it. (a cura di) G. Del Bo, Net, Mondadori, Milano, 2004.
- Valentini F., *filosofia della corporeità: M. Merleau-Ponty* in *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano, 1958.
- Vitale, Gambazzi, Carbone, Burke, *IL dubbio di Merleau-Ponty, l'arte e l'invisibile*, Clinamen, Firenze, 2005.
- Waelhens A., *Une philosophie de l'ambiguïté*, in Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, PUF, Paris, 2006.

TESTI CITATI DA MERLEAU-PONTY

- Bergson H., *L'evoluzione Creatrice*, ed. it. (a cura di) F. Polidori, Cortina, 2002.
- Id., *Materia e memoria*, ed. it. in *Opere 1889-1896*, (a cura di) Pier Aldo Rovatti, Mondadori, Milano, 1986.
- X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, cap. I –1800- tr. It. (a cura di) G. Antonelli, *ricerche fisiologiche intorno alla vita e alla morte*, Venezia 1841.
- Brunschwicg L., *L'expérience humaine et la Causalité Phisique*, Paris, Alacn, 1922.
- Kant I., *Opus Postumum* – Conv. I, 3, p.2, ed. it. (a cura di) V. Mthieu, Zanichelli, Bologna 1963.
- Jaspers K., *Shelling*, Piper, Munchen, 1955
- London F. e Bauer E., *La teorie de l'observation en mécanique quantique*, Herman, Paris, 1939.

Lorenz K., *das sogenannte Böse*; Vienna, Schoeler Verlag, 1963ed. it. (a cura di) G. Celli, *Il male necessario*, il Saggiatore, Milano, 1963.

Malraux M., *Les voix du Silence*, Gallimard, Paris.

Scheler M., *Nature et formes de la sympathie*, Payot, 1928.

Pieron H., nel suo contributo al *nouveau traité de la psychologie* di G. Dumas, PUF, Paris, 1941, T. VIII, fasc. 1

Pos M., L'articolo di *fénoménologie e linguistique*, in *Internationale de philosophie, Revue* I année, n2, 15 gennaio 1939.

Portman A., *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, Reinhart, Basel 1960, tr. It. (a cura di) L. Quadrini, *Le forme degli animali*, Feltrinelli, Milano 1960.

Rilke, *Auguste Rodin*, Paris 1928, ed. it. in *Rodin*, SE, Milano, 1985,

Russell E.S., *The Directiveness of Organic Activities*, Cambridge University Press, 1946, tr. It. (a cura di) M. A. Barbasetti di Prun, *Finalità nelle attività organiche*, Sansoni, Firenze 1949.