

Ai confini della fenomenologia Merleau-Ponty e la questione della passività

Gianluca Valle

1. Un nuovo inizio: il linguaggio, l'io e gli altri

Gli anni '50 rappresentano una fase di ripensamento delle strategie teoretiche e delle categorie epistemologiche messe a punto da Merleau-Ponty nei suoi primi lavori: emerge, infatti, con nettezza l'esigenza di integrare l'analisi fenomenologica del comportamento umano e della percezione con una teoria dell'espressione e della cultura, che focalizzi l'attenzione sulla relazione intersoggettiva, e cioè sulla costituzione di un mondo comune, fatto di parole e di idee, oltre che di decorsi di apparenze sensibili. In una breve autopresentazione, recapitata nel 1952 all'amico Gueroult perché sostenesse la sua candidatura al Collège de France, Merleau-Ponty così riassume i risultati raggiunti e prospettava i futuri sviluppi della sua ricerca:

Noi non cessiamo mai di vivere nel mondo della percezione ma lo oltrepassiamo con il pensiero critico, tanto da dimenticare il contributo che quel mondo apporta alla nostra idea del vero. [...] I nostri due primi lavori (*Struttura del comportamento* e *Fenomenologia della percezione*) cercavano di restituire il mondo della percezione. Quelli che abbiamo in preparazione vorrebbero mostrare in che modo la comunicazione con l'altro e il pensiero riprendano e oltrepassino la percezione che ci ha iniziati alla verità¹.

Anima e corpo, spirito e materia, coscienza e mondo, ovvero le nozioni con cui la tradizione filosofica occidentale ha cercato di pensare la struttura della realtà e le articolazioni di ciò che si manifesta, non si rivelano più adeguate a cogliere la nostra esistenza incarnata, in quanto tendono a codificare secondo rigidi schemi intellettuali l'indiviso flusso di esperienza attestato dalla nostra vita. La sfida che Merleau-Ponty lancia a se

¹ M. Merleau-Ponty, *Un inédit de Merleau-Ponty*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 4, 1962, pp. 401-409, trad. it. di G.D. Neri, *Autopresentazione*, "Aut Aut", 232-233, 1989, p. 5.

stesso appare sin da subito molto ambiziosa: da una parte, discutere l'impostazione gnoseologica di stampo trascendentale, secondo la quale è l'attività di categorizzazione del soggetto a conferire all'esperienza sensibile quei caratteri di unità e coerenza che la rendono comprensibile; dall'altra, mostrare – contro l'opposto approccio di stampo empiristico – che il mondo percepito si presenta già di per sé come un insieme di direzioni e di configurazioni significative, sulle quali si innestano le funzioni predicative del giudizio. L'ordine del percepito e quello della conoscenza intellettuale – lungi dall'essere l'uno la negazione dell'altro – vanno colti a partire da una nuova visione d'insieme che sappia collocarsi nel «sistema “lo-l'Altro-le cose” allo stato nascente»² e che cerchi di superare il dualismo tra soggetto e oggetto, costruito a posteriori dal sapere filosofico e scientifico.

È davanti alla nostra esistenza indivisa che il mondo è vero o che esiste; la loro unità, le loro articolazioni si confondono e ciò significa che noi abbiamo del mondo una nozione globale il cui inventario non può mai completarsi e che facciamo in esso l'esperienza di una verità che traspare o che ci ingloba più di quanto il nostro spirito non la possenga né la circoscriva. Ora se consideriamo, al di sopra del percepito, il campo della conoscenza propriamente detta, dove lo spirito vuole possedere il vero, definire esso stesso degli oggetti e accedere così a un sapere universale sciolto dalla peculiarità della nostra situazione, l'ordine del percepito non ha l'aria di una semplice apparenza, e l'intelletto puro non è una nuova fonte di conoscenza rispetto alla quale la nostra familiarità prospettica con il mondo non è che un abbozzo informe?³

Sempre nella memoria destinata a Gueroult, leggiamo che Merleau-Ponty aveva intenzione di rispondere a questa domanda attraverso la formulazione di una teoria della verità, e quindi di una teoria dell'intersoggettività, che avrebbero dovuto costituire l'oggetto di due libri, a cui aveva cominciato a lavorare proprio in questo periodo. Entrambi non videro mai la luce, ma furono pubblicati postumi in forma incompiuta, grazie all'amorevole cura dell'amico Lefort: si tratta de *La Prose du monde*⁴, dedicato all'analisi del linguaggio letterario preso come esempio privilegiato del processo di trasformazione dell'esperienza attraverso la parola, e dell'*Origine de la vérité*, edito con il titolo di *Le visible et l'invisible*, espressamente volto a illustrare come “alla generalità naturale del mio corpo e del mondo venga ad aggiungersi una generalità creata, una cultura, una co-

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 101.

³ M. Merleau-Ponty, *Un inédit de Merleau-Ponty*, trad. it. cit., p. 8.

⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969, trad. it. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984.

noscenza che riprende e corregge la prima”⁵. In particolare con quest’opera, rimasta interrotta a causa della sua prematura scomparsa nel maggio del ’61, Merleau-Ponty intendeva offrire un quadro sistematico delle ricerche intraprese negli anni ’50 e portate avanti durante gli anni di insegnamento al Collège nella cattedra che fu di Bergson. La scoperta dell’invisibile tessitura del visibile, i cui momenti o profili (*Abschattungen*) rivelano una peculiare «coesione senza concetto»⁶, la descrizione del passaggio dall’«idealità d’orizzonte» – propria del mondo percettivo – all’«idealità pura» – propria del linguaggio, la definizione della reversibilità come «verità ultima»⁷ del sentire e del dire, per cui l’atto di vedere o di parlare implicano la passività dell’essere visti o dell’essere ascoltati, erano i cardini della nuova ontologia che egli stava elaborando e che doveva ruotare attorno al concetto di «carne» (*chair*):

Quando la visione silenziosa cade nella parola e quando, di rimando, la parola, aprendo un campo del nominabile e del dicibile, vi si iscrive al suo posto, secondo la sua verità, in breve, quando essa trasforma le strutture del mondo visibile e si fa sguardo dello spirito, *intuitus mentis*, tutto ciò si effettua sempre in virtù del medesimo fenomeno fondamentale della reversibilità, che sostiene e la percezione muta e la parola, e che si manifesta tanto con una esistenza quasi carnale dell’idea quanto con una sublimazione della carne. In un certo senso, se si esplicitasse completamente l’architettura del corpo umano, la sua intelaiatura ontologica, e il modo in cui esso si vede e si ode, si vedrebbe che la struttura del suo mondo muto è tale che tutte le possibilità del linguaggio vi sono già presenti⁸.

Queste parole, contenute nell’ultimo denso capitolo su *L’intreccio-Il chiasma*, non hanno il sapore di una conclusione, ma rinviano la trattazione «dell’espressione dell’esperienza attraverso l’esperienza»⁹ a capitoli successivi, sfortunatamente mai scritti, dei quali è tuttavia possibile immaginare l’ossatura grazie alle *notes de travail* in nostro possesso; esse forniscono, infatti, un’importante testimonianza sulle ricerche più recenti di Merleau-Ponty e sul ruolo di spicco che egli riconosceva al *linguaggio* nel quadro di una rinnovata ontologia di matrice fenomenologica, orientata a cogliere la «genesì del senso», in pieno accordo con le tesi abbozzate una dozzina di anni prima nel *résumé* inviato a Gueroult:

⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visibile et l’invisible*, Gallimard, Paris 1964, trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l’invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2007, p. 168.

⁶ *Ivi*, p. 199.

⁷ *Ivi*, p. 170.

⁸ *Ivi*, pp. 169-170.

⁹ *Ivi*, p. 170.

Ci sembra che la conoscenza e la comunicazione con l'altro che essa presuppone siano, rispetto alla vita percettiva, formazioni originali ma che la continuano e la conservano trasformandola, che esse sublimino la nostra incarnazione più che non la sopprimano e che l'operazione caratteristica dello spirito stia nel movimento per cui riprendiamo la nostra esistenza corporea e la usiamo per simbolizzare anziché semplicemente coesistere¹⁰.

Ad essere messo sotto le lenti del fenomenologo non è il linguaggio artificiale dei linguisti, studiato sincronicamente nei termini della *langue*, ma lo scambio comunicativo dei soggetti parlanti, considerato diacronicamente come *parole*¹¹, e cioè a un tempo come gesto espressivo del corpo e come atto vivo che consente la metamorfosi del mondo sensibile nelle formazioni simboliche della cultura. Secondo questa prospettiva, il significato di un enunciato non esiste indipendentemente dal sistema di segni in cui prende forma, allo stesso modo in cui comprendere una frase non equivale a ristabilire il contenuto interiore del messaggio, spogliandolo delle parole e dei gesti con cui è stato trasmesso. Il senso non è presupposto all'articolazione dei significanti, ma riconosciuto insieme ad essi; parimenti, ogni operazione di pensiero è per definizione intercomunicabile, in quanto non esiste prima della sua formulazione linguistica e implica l'ascolto interpretante degli altri:

Di qui deriva sia il fatto che il nostro pensiero, anche solitario, non cessi mai di usare il linguaggio che lo sostiene, che lo sottrae al transitorio, lo rilancia – che ne è, come diceva Cassirer, il “volano” – e che d'altra parte il linguaggio, considerato parte per parte, non contenga il proprio senso, che ogni comunicazione supponga, in colui che ascolta, una ripresa creatrice di ciò che è inteso. Da qui deriva anche che il linguaggio ci trascini verso un pensiero che non è soltanto nostro, che è presuntivamente universale, senza che questa universalità sia mai quella di un concetto puro, identico in tutte le menti: è piuttosto l'appello raccolto da

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Un inédit de Merleau-Ponty*, trad. it. cit., p. 8.

¹¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sur la phénoménologie du langage*, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 104-122: si tratta della comunicazione pronunciata nell'ambito del primo Colloquio internazionale di Fenomenologia, tenutosi a Bruxelles nel 1951, poi confluito in *Signes*, assieme a numerosi altri saggi, scritti per le occasioni più diverse. Per un inquadramento del tema del linguaggio nell'opera merleau-pontyana, si vedano almeno Y. Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Ed. Ousia, Bruxelles 1987; C. Zamboni, *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, “aut aut”, 232-233, 1989, pp. 17-42; C. Imbert, *L'écrivain, le peintre et le philosophe*, in A. Simon, N. Castin, (a cura di), *Merleau-Ponty et le littéraire*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 1997, pp. 53-80; R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998, p. 183 ss. Inoltre, su questo tema, mi sia consentito rinviare al mio *Linguaggio e percezione nell'ontologia di Maurice Merleau-Ponty*, “Fenomenologia e Società”, 1, 2001, pp. 195-220.

un pensiero situato ad altri pensieri altrettanto situati, a cui ciascuno risponde con le proprie risorse¹².

2. Natura e intercorporeità

Il riconoscimento della funzione simbolica del linguaggio, affrontata in numerosi testi appartenenti alla fase intermedia della produzione merleau-pontyana, oltre che nelle due opere incompiute sopra menzionate, consente di tematizzare la questione della costituzione di un mondo spirituale comune, che emerge al di sopra della «Natura», intesa come sistema di concordanze intuitive continuamente verificate dai corpi viventi, e che si profila anzitutto come un'evoluzione delle loro modalità espressive. L'universo delle *blosse Sachen*, quello di cui riferiscono le scienze e la metafisica occidentali, risulta fondato su uno strato di esperienza più originario, in cui il nostro corpo non è ancora un involucro chiuso su se stesso, ma un *ich kann* che organizza «ad ogni passo certi decorsi di apparenze percettive», la cosa non è ancora un'entità solida, ma una «unità carnale, incastrata nel funzionamento totale del mio corpo, attraverso certi movimenti, certe cinestesi»¹³, la percezione dell'altro avviene per «introiezione» e non per «proiezione» del mio pensiero su di lui, in quanto «al livello del corpo, originariamente, vedo un corpo che percepisce. *Ein ich denke taucht auf*»¹⁴.

Prendendo spunto da un manoscritto husserliano risalente al '34¹⁵, Merleau-Ponty chiama «Terra» questo strato d'essere antepredicativo e intercorporeo, basato sull'*Ein-*

¹² M. Merleau-Ponty, *Un inédit de Merleau-Ponty*, trad. it. cit., pp. 9-10.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Husserl et la notion de Nature. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty* (marzo 1957), a cura di X. Tiliette, "Revue de Métaphysique et de Morale", 3, 1965, trad. it. di G.D. Neri, *Husserl e il concetto di natura (appunti presi alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty)*, in M. Carbone, C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia edizioni, Cernusco Lombardo 1993, p. 19.

¹⁴ *Ivi*, p. 24. Le parole tedesche contenute nella citazione riprendono una frase di Husserl, riportata in nota: «Daß ein Ich denke auftaucht, ist ein Naturfaktum» (*Ideen II*, p. 181), così traducibile: «Che un io penso affiori, è un fatto naturale». Il senso è che la coscienza dell'altro viene appercepita in modo secondario, quasi per una specie di «trascinamento» (*ibidem*) rispetto alla percezione immediata della sua presenza carnale: «Per Husserl – osserva Merleau-Ponty poco prima – la percezione dell'altro è la replica pura e semplice della coscienza che ho del mio corpo» (*ivi*, 23). Detto altrimenti, non riconosco l'altro simile a me perché pensa, ma lo tratto come un essere pensante anzitutto perché ritrovo in me la sua stessa presenza corporea.

¹⁵ Cfr. E. Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre in den gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation* (7-9 maggio 1934), in M. Farber (a cura di), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1940, pp. 307-325, trad. it.

föhlung, e si propone di mostrare come «il logos articolato derivi da un senso immanente al percepito del mondo primordiale, dallo *Erfahrungsboden*»¹⁶: in un senso primario, e quindi in contrasto con la cosmologia moderna di matrice copernicana, la Terra non è un corpo omogeneo agli altri pianeti o stelle che si muovono negli spazi celesti, ma rappresenta l'origine stessa della spazialità, la condizione di possibilità di qualsiasi esperienza, che continua a «fungere» al di là delle idealizzazioni logico-scientifiche prodotte dai soggetti conoscenti.

La terra originaria non è né in quiete, né in moto, è al di qua di moto e di quiete, secondo un tipo di essere che comprende tutte le possibilità ulteriori dell'esperienza. È qualcosa di iniziale, una possibilità di realtà, la terra come fatto puro, la culla, la base e il suolo di tutta l'esperienza. La conoscenza ha cancellato tutto questo, ha dimenticato questo rilievo ontologico, gli orizzonti aperti della *Offenheit*¹⁷.

La Terra o la Natura, lungi dall'essere cose o di luoghi interamente determinati da uno sguardo oggettivante, sono dunque fenomenologicamente riscoperte come gli sfondi sempre *in fieri* di una relazione originale con il mondo, in cui qualcosa si dà «in carne ed ossa» nell'ambito di una spazialità e di una temporalità primordiali, prodotte dalle sintesi percettive concordanti del corpo mio e di quelli altrui:

La Terra non è, per così dire, inchiodata, non è un luogo nel senso in cui gli oggetti del mondo hanno un luogo. La Terra è il nostro ceppo, la nostra *Urheimat*. È la radice della nostra spazialità, la patria comune, sede di una *Urhistorie*, di una inserzione originaria. Husserl la chiama l'arca originaria. Essa, cioè, fonda una pre-esistenza o un'esistenza primordiale¹⁸.

Partito dalla tematizzazione dello scambio linguistico e dell'espressione, per comprendere il passaggio dal mondo muto al mondo parlante, Merleau-Ponty allarga il raggio della sua indagine, mettendo a fuoco uno strato di esperienza più basilare: si tratta della «sfera dell'*Urpräsenfirbar*», verso cui la stessa fenomenologia husserliana aveva fatto segno negli anni che precedono la stesura della *Krisis*¹⁹: la nozione di Terra doveva, infatti, identificare il livello di ancoraggio di ogni possibile esplorazione sensoriale, il

di G.D. Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, "aut aut", 245, 1991, pp. 3-18. A questo riguardo, soprattutto per la lettura merleau-pontyana del manoscritto husserliano, si veda anche il commento di G.D. Neri, *Terra e Cielo in un manoscritto husserliano del 1934*, *ivi*, pp. 19-44.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Husserl et la notion de Nature*, trad. it. cit., p. 28.

¹⁷ *Ivi*, p. 26

¹⁸ *Ivi*, p. 29.

¹⁹ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, L'Aja 1959, trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

quadro di ogni possibile conoscenza, nel quale “la percezione di me da parte dell’altro è correlativa alla percezione dell’altro da parte mia”²⁰. Allo stesso tempo, tuttavia, Merleau-Ponty mette in luce i limiti dell’impostazione fenomenologico-trascendentale di Husserl²¹: questi, infatti, da una parte, dichiara la necessità di ricollocare il soggetto nel mondo, rivelandone l’originaria inserzione corporea; dall’altro, succube dello scetticismo cartesiano nei confronti dei sensi²² e ossessionato dal timore di ricadere nell’empirismo, mette tra parentesi l’atteggiamento naturale e si propone di comprendere tutti i vissuti d’esperienza come atti intenzionali della coscienza pura, spezzando così il legame carnale tra Noi e la Natura, che pure aveva colto.

Proprio per questo Husserl è sembrato tornare indietro e dire che la sfera profonda delle intenzionalità primordiali era generata dall’atto dell’Io. Ma in realtà bisogna anzitutto dar credito a un modo della *doxa*, più o meno chiaro nelle sue istanze. Il compito della filosofia riflessiva è impossibile, poiché essa deriva tutto dall’irriflesso. L’atteggiamento naturale non è falso. La filosofia comincia proprio di lì. Le esitazioni di Husserl non fanno che evidenziare la necessità e la difficoltà di una filosofia della Natura per la scuola dell’idealismo trascendentale²³.

Al fine di evitare il vizio coscienzialistico della fenomenologia, Merleau-Ponty cerca di mostrare come la funzione simbolica del linguaggio derivi – e ad un tempo arricchisca – la dimensione dell’intersoggettività empatica, che è «terreno motivazionale e “tempo comune” del nostro vivere, incontro delle cose che si danno e dei soggetti che variamente le disvelano»²⁴, affrontando una volta per tutte il problema lasciato irrisolto da Husserl nella quinta delle sue *Meditazioni cartesiane*:

Se io che medito, mi riduco, mediante l’epoché fenomenologica, al mio assoluto ego trascendentale, non sono allora divenuto il *solus ipse* e non rimango tale, fin tanto che sotto il titolo “fenomenologia”, svolgo un’autoesplicazione conseguente? E la fenomenologia, che

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Husserl et la notion de Nature*, trad. it. cit, p. 27.

²¹ Su questo punto, si veda l’ormai classico e pionieristico studio di A. de Waelhens, *Une philosophie de l’ambiguïté. L’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1951.

²² «Ordonque, finora ho ammesso come vero per eccellenza tutto quel che ho ricevuto o dai sensi o per mezzo dei sensi. Mi sono però anche reso conto che talora essi ingannano; e prudenza vuole che non ci si fidi mai del tutto di chi ci abbia ingannati anche una sola volta» (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641), in *Œuvres philosophiques*, vol. II, a cura di F. Alquié, Garnier, Paris 1967, trad. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 29).

²³ M. Merleau-Ponty, *Husserl et la notion de nature*, trad. it. cit., pp. 32-33.

²⁴ V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 208.

voleva risolvere i problemi dell'essere oggettivo e darsi già come filosofia, non sarebbe allora da stigmatizzare come solipsismo trascendentale?²⁵

Già Cartesio, avendo squalificato la percezione sensibile a tutto vantaggio della conoscenza intellettuale, era incorso nel paradosso di sostenere che – per vedere veramente qualcosa (il celebre pezzo di cera) o qualcuno – non bastano gli occhi del corpo, ma occorre l'intervento della mente, la quale riempie di significato i dati sensoriali, di per sé vuoti e irrelati²⁶. In questo quadro, il percelto figura come la base opaca di operazioni intenzionali promosse dalla coscienza, mentre l'esistenza altrui è solo una proiezione del soggetto:

Se l'abbiamo di fronte, infatti, diciamo che *vediamo* la cera stessa, anziché che giudichiamo che essa è presente inferendolo dal colore o dalla figura; per cui ne concluderei subito che la cera la si conosce con una visione oculare e non con una visione esclusivamente mentale, se non mi fosse però accaduto di guardare da una finestra degli uomini per la strada, per esempio, e di dire che li *vedevo*, secondo il medesimo uso corrente per cui lo si dice della cera; ma, in un caso come questo, che cosa vedo in realtà se non dei cappelli e dei vestiti, sotto i quali potrebbero anche celarsi degli automi? Che sono uomini, in realtà, lo giudico; ma, allora, quello che ritenevo di vedere con gli occhi lo comprendo soltanto con la facoltà di giudicare di cui è dotata la mia mente²⁷.

²⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in "Husserliana", Bd. 1, a cura di S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1997, p. 113.

²⁶ La svalutazione cartesiana della percezione è assai netta, in quanto è priva dei caratteri di chiarezza e distinzione che ne farebbero una conoscenza evidente, e quindi certa: «Così intesa, dunque, la natura insegna sì di sfuggire quel che provochi sensazioni di dolore e di ricercare quel che provochi invece sensazioni di piacere, e così via; però non appare affatto evidente che in più essa insegni di concludere alcunché, da queste percezioni dei sensi, relativamente alle cose fuori di noi, senza un esame preventivo da parte dell'intelletto, per il buon motivo che di conoscere la verità su di esse sembra competere esclusivamente alla mente, e non al composto di mente e corpo. [...] le percezioni dei sensi sono state date dalla natura esclusivamente per segnalare alla mente che cosa sia vantaggioso e che cosa dannoso al composto di cui è parte, e fino a qui sono chiare e distinte quanto basta, e invece io me ne servo come se fossero criteri sicuri per riconoscere direttamente quale sia l'essenza dei corpi fuori di noi, della quale però non segnalano un bel nulla in modo chiaro e distinto» (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, trad. it. cit., pp. 135-137).

²⁷ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, trad. it. cit., p. 53. L'aver ridotto il vedere ad un'operazione intellettuale che decifra i segni esteriori delle cose e attribuisce ad esse dei significati, senza la partecipazione carnale del corpo proprio, comporta un altro paradosso, in base al quale: «un cartesiano non si vede nello specchio: vede un manichino, un "fuori", e ha tutte le ragioni di pensare che gli altri lo vedano nello stesso modo, ma questo manichino non è carne, né per lui né per gli altri. La sua "immagine" nello specchio è un effetto della meccanica delle cose;

Anche nella fenomenologia costitutiva di Husserl, lo sforzo di ridurre il mondo a «fenomeno» – con tutto quello che vi appartiene – in modo da riscoprirlo come intreccio di atti intenzionali disposti dalla coscienza ha l'effetto di neutralizzare la trascendenza dell'*alter ego* e di eliminare così il carattere di concreta estraneità che lo contraddistingue: l'io, infatti, è inseparabile dai suoi vissuti e può assumere l'esperienza dell'altro solo all'interno della propria sfera di appartenenza, trasformando così l'esistenza altrui in una mera rappresentazione. Né è possibile risolvere la questione, dicendo che gli altri sono dati originari e immediati di un mondo in sé, poiché allora si renderebbe necessaria un'ulteriore riduzione, che dovrebbe ricondurre questo strato più basilare dell'esperienza alle operazioni intenzionali del soggetto. Non senza qualche imbarazzo, osservando come l'idealismo trascendentale lo abbia condotto in un vicolo cieco, Husserl conclude:

Dobbiamo perciò dire che già la questione della possibilità d'una conoscenza effettivamente trascendentale, innanzitutto della possibilità che io, partendo dal mio ego assoluto, pervenga agli altri, che appunto perché altri non sono realmente in me, ma sono in me solo consaputi, non è un problema che possa ricevere una impostazione fenomenologia pura. Non è già subito evidente che il mio campo trascendentale di conoscenza non oltrepassa la mia sfera trascendentale di esperienza e ciò che vi è incluso sinteticamente? Non è evidente che tutto ciò è insieme determinato e prodotto dal mio proprio ego trascendentale?²⁸

Secondo Merleau-Ponty, il padre della fenomenologia – ricorrendo a concetti quali appercezione e analogia – non sarebbe riuscito a esplicitare il profondo significato esperienziale dell'esistenza altrui: rimanendo fedele al principio in base al quale «tutto ciò che è per me, può attingere il suo senso d'essere esclusivamente da me stesso ossia dalla mia sfera di coscienza»²⁹, Husserl interpreta l'emergenza dell'altro nei termini di una «donazione di senso» (*Sinnggebung*) da parte dell'Ego puro, mostrando quanto sia difficile – se non impossibile – descrivere in modo non aporetico la costituzione trascendentale di un mondo comune. Se «sentire» la presenza dell'altro è un atto di coscienza, allora l'altro è solo un «fantasma» di me stesso, destinato a non avere mai la concretezza e la fatticità di una soggettività come la mia: «la pluralità delle coscienze è impossibile qualora io abbia coscienza assoluta di me stesso»³⁰.

se egli vi si riconosce, se la trova "somigliante", è il suo pensiero che tesse questo legame, l'immagine speculare non è niente di lui» (M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964, trad. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 30).

²⁸ *Ivi*, p. 114.

²⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, trad. it. cit. 166.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, trad. it. cit., p. 481.

3. Percezione di cose e percezione d'espressione: l'influsso di Cassirer

Come è stato messo in luce da alcuni studiosi³¹, il tentativo merleau-pontyano di intraprendere un nuovo cammino passa non solo attraverso il ripensamento dell'«impensato» di Husserl³², ma anche attraverso le riflessioni condotte da Cassirer sulla percezione e sul linguaggio. Benché appartenente a un orizzonte culturale diverso, certamente eccentrico rispetto all'ortodossia fenomenologica, Cassirer fornisce a Merleau-Ponty preziosi strumenti teorici per impostare la sua nuova ontologia, centrata oltre che sul recupero della dimensione irriflessa del mondo-della-vita (*Lebenswelt*), anche sulla descrizione delle stratificazioni costitutive della cultura e della comunicazione simbolica.

Per Cassirer, come per Merleau-Ponty, la teoria sensistica e l'approccio scientifico alla percezione non rendono conto di una fondamentale verità fenomenologica, e cioè che «quanto più indietro si risale nel seguire la percezione, tanto più in essa la forma del "tu" prevale sulla forma dell'"esso"; tanto più chiaramente il suo puro carattere di espressione ha la preponderanza rispetto al carattere di cosa e di oggetto. L'"intelligenza dell'espressione" è essenzialmente anteriore al "sapere delle cose"»³³. Per il sensismo, la percezione è un insieme di impressioni irrelate che – attraverso connessioni associative – danno luogo a idee sempre più complesse; per la fisica, essa corrisponde alla mera esperienza di oggetti, «dominati e collegati tra loro da leggi rigorosamente causali»³⁴. Ciononostante, la percezione «ha» il mondo anche in un altro e più primitivo modo: ciò che anzitutto ci viene incontro in essa non è «un essere di cose, intese come semplici oggetti», ma «l'esistenza di soggetti viventi»³⁵. La percezione concreta – non quella ricostruita dalle teorie gnoseologiche o fisiologiche – non si dà come un semplice aggregato di qualità sensibili o come reazione agli stimoli provenienti dall'ambiente fisico, ma è sempre caratterizzata da «un determinato e specifico tono espressivo; non è mai rivolta esclusivamente al *quid* dell'oggetto, ma coglie il modo del suo apparire complessivo: il

³¹ Cfr. Kazuo Masuda, *La dette symbolique de la Phénoménologie de la perception*, in F. Heidsieck, Vrin, Paris 1993, trad. it. di C. Fontana, *Il debito simbolico della Fenomenologia della percezione*, in M. Carbone, C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, cit., pp. 237-259.

³² Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, in *Signes*, cit., pp. 201-228.

³³ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, B. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1929, trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. III, t. I, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 83.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

carattere attraente o minaccioso, rassicurante o sinistro, tranquillizzante o terribile, che si trova in questo fenomeno puramente come tale e indipendentemente dalla sua interpretazione oggettiva»³⁶.

Cassirer ritiene che nelle forme simboliche del linguaggio e dell'arte vengano alla luce alcuni tratti specifici della *percezione originaria*, adombrando l'intreccio dinamico e circolare che Merleau-Ponty cercherà di stabilire tra «il *logos* del mondo estetico» e il *logos* articolato della parola³⁷: ciò che qui esiste come realtà è «una varia molteplicità e abbondanza di caratteri originariamente "fisionomici"»³⁸, in cui non vale una netta separazione tra l'anima e il mondo, tra l'io e gli altri, e domina invece il principio della metamorfosi continua di una forma in un'altra. La diffusione di una *Weltanschauung* teoretico-scientifica non ha ancora comportato l'eliminazione della «pura percezione delle espressioni», ovvero di quella «forma del sapere in cui ci si manifesta la realtà non tanto di oggetti della natura, quanto piuttosto di altri "soggetti"»³⁹. A questo livello di esperienza, la percezione del *cogito* altrui non riposa, per Merleau-Ponty come per Cassirer, su un ragionamento per analogia (Cartesio), per cui dalla comparazione tra i movimenti del mio corpo e quelli degli altri inferiamo in essi la presenza di un io simile al nostro, né dalla proiezione (Lipps) in un corpo estraneo dei miei pensieri interiori, ma costituisce un «dato oltre il quale non si può risalire, un dato con cui la ricerca deve necessariamente incominciare»⁴⁰. L'evidenza del tu rovescia la tradizionale concezione psicologica dell'io, in base alla quale esso deve essere prima dato a se stesso per potersi poi aprire ad un mondo di oggetti esterni e di soggetti estranei. Nell'esperienza vissuta «la percezione del tu è anteriore alla percezione dell'io» e «l'intuizione di se medesimo come di un es-

³⁶ *Ivi*, pp. 88-89.

³⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, trad. it. cit., pp. 187-188; pp. 226-229.

³⁸ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, B. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, trad. it. cit., p. 90.

³⁹ *Ivi*, p. 102.

⁴⁰ *Ivi*, p. 114. La distinzione cassireriana tra percezione di espressione e percezione di cose riecheggia la distinzione compiuta da Scheler tra *percezione interna* – in cui si profila un io (proprio o altrui) e *percezione esterna* – in cui si annunciano le cose materiali (dunque, anche il *Körper* o corpo-oggetto). Anche per Scheler, esse corrispondano a due funzioni simboliche ben distinte: quella che porta alla costituzione del mondo espressivo e quella che determina la produzione del mondo oggettivo. Cfr. M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Niemer, Halle 1913, trad. it. di A. Zhok, *Amore e odio*, Sugarco, Varese 1993, p. 17 ss.; nonché Id., *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923, trad. it. di L. Pusci, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980.

sere singolo determinato»⁴¹ è il punto di arrivo, anziché di partenza, di un processo di formazione simbolica che esige l'incontro e la collaborazione con una molteplicità di «tu»:

L'io è in se stesso solo in quanto al tempo stesso è nel suo opposto e si riferisce a questo opposto, cioè si riferisce a un tu. Esso conosce se stesso solo come punto di riferimento in questa relazione fondamentale e primitiva. Senza questo particolare modo di volgersi, di tendere verso altri centri di vita, l'io qui non possiede mai se stesso⁴².

La contrapposizione tra *percezione di espressione*, che si costituisce nel rapporto tra soggetti, e *percezione di cose*, che attiene al rapporto soggetto/oggetto, rende ragione della distinzione tra scienze della cultura (*Kulturwissenschaften*) e scienze della natura (*Naturwissenschaften*): queste ultime non solo misconoscono la genesi dell'ordine percettivo delle cose da quello espressivo, ma cercano – se non di «sopprimere del tutto uno dei due fattori della percezione» – almeno di «delimitarlo togliendogli sempre più spazio»⁴³. Dando la precedenza alla percezione di cose, il pensiero scientifico non solo inverte ciò che è originario con ciò che è derivato, considerando le strutture elementari dei fenomeni e le leggi costanti dell'universo fisico come un *terminus a quo* anziché come un *terminus ad quem*, ma anche persegue una visione puramente teorica della realtà, tanto più compiuta quanto più elimina «ogni elemento "personale"» e prescinde dal «mondo dell'io e del tu»⁴⁴. Al contrario, la percezione di espressione contribuisce a costituire il «mondo comune di significati» in cui si incontrano l'io e il tu ed in cui si profila il loro primario rapporto all'oggettività, destinato in seguito a perfezionarsi nella percezione di un universo di cose, e cioè delle proprietà fisiche costanti e delle strutture matematiche dei fenomeni.

Cassirer, come Merleau-Ponty, pur delineando l'intreccio tra questi due livelli di esperienza – entrambi infatti concorrono alla determinazione di un mondo unitario e stabile – ribadisce la priorità della percezione d'espressione sulla percezione di cose, giacché instaura uno sfondo di comunicazione intersoggettiva, a partire dal quale soltanto diviene possibile immaginare la formulazione di *constructa* teorici. In altre parole, nella percezione d'espressione, così come nella Terra o nella Natura, delineate da Husserl e da

⁴¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, B. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, trad. it. cit., pp. 121-122.

⁴² *Ivi*, p. 119.

⁴³ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961, trad. it. di M. Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 36.

⁴⁴ *Ivi*, p. 43.

Merleau-Ponty, si dispiega il primordiale polimorfismo della sensibilità, l'originaria insorgenza di significati che si prolunga e si sublima nell'attività simbolica dell'uomo: a partire da questa trama di relazioni reciproche sempre fungente, «i soggetti si incontrano e si uniscono in un fare comune. In questo agire insieme, essi si comprendono e conoscono l'un l'altro entro il medio dei diversi mondi di forme di cui è costituita la cultura»⁴⁵.

4. Oltre il cogito: il sonno, il sogno, l'inconscio

Non solo nei suoi ultimi lavori, Merleau-Ponty rivolge al metodo riflessivo di Husserl la critica di «positivismo» già lanciata contro le procedure intellettualistiche e dicotomizzanti della scienza, il cui unico scopo è quello di fare del soggetto un *Kosmotheoros*, privo di vincoli percettivi e affettivi, e del mondo un «Grande Oggetto», conosciuto in ogni sua parte⁴⁶. Anche in diversi capitoli della *Fenomenologia della percezione*, sottolinea come il centro della filosofia non vada più ritrovato in «un'autonoma soggettività trascendentale, situata ovunque e in nessun luogo, ma risieda nel cominciamento perpetuo della riflessione, in quel punto in cui una vita individuale si mette a riflettere su se stessa»⁴⁷. Secondo questa prospettiva, a differenza di Husserl⁴⁸, il *cogito* non coincide con

⁴⁵ *Ivi*, p. 70.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, trad. it. cit., p. 41 ss.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, trad. it. cit., p. 107.

⁴⁸ A questo riguardo, si veda R. Barbaras, *Conscience et perception. Le cogito dans la Phénoménologie de la perception*, in *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, cit. pp. 160-182. Secondo alcuni studiosi, Merleau-Ponty – imboccando la stessa strada intrapresa da Heidegger con la sua analitica esistenziale – avrebbe equivocato il senso della soggettività trascendentale husserliana, che invece sarebbe contenuta nella formula coniata da Brand, «vita-che-esperisce-il-mondo (*welterfahrende Leben*)»: cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Franco Angeli, Milano 1987, p. 218 ss. Appare indubbio, tuttavia, che l'anti-coscienzialismo di Merleau-Ponty tragga origine dalle critiche che Heidegger rivolse al maestro, in occasione della richiesta di redigere la voce «Fenomenologia» per l'*Encyclopaedia Britannica*, nel 1927. I termini dello scontro sono riassumibili con le parole che lo stesso Heidegger indirizza a Husserl, dopo avere letto una prima stesura del testo commissionato dagli inglesi: «Concordo sul fatto che l'ente inteso nel senso di ciò che Lei definisce "mondo", non può essere chiarito nella sua costituzione trascendentale mediante un regresso ad un ente che abbia un identico tipo di essere. Tuttavia questo non significa che ciò che stabilisce il luogo del trascendentale non sia in generale un ente, anzi, è proprio qui che sorge il *problema*: qual è il modo di essere dell'ente nel quale il "mondo" si costituisce? [...] Il costituente non è nulla, ma è qualche cosa ed è essente, sebbene non lo sia nel senso del positivo. La questione relativa al tipo di essere del costituente stesso non è eludibile. Il problema dell'essere è perciò universalmente

«l'immanenza trascendentale, l'appartenenza di tutti i fenomeni a una coscienza costituente, l'autopossesso del pensiero chiaro -, ma è il movimento profondo di trascendenza che è il mio essere stesso, il contatto simultaneo con il mio essere e con l'essere del mondo»⁴⁹. Inoltre, l'*epoché* non serve a sospendere l'esistenza concreta delle cose, ma solo le posizioni dossiche (o credenze) che le trattano come degli in sé oggettivi, come delle exteriorità prive di valenza fenomenica, ovvero di relazioni intenzionali e non-intenzionali con il soggetto e con la comunità intercorporea degli altri soggetti:

Il campo trascendentale è campo delle trascendenze. Il trascendentale, essendo superamento risoluto del *mens sive anima* e dell'ambito psicologico, è *superamento della soggettività* nel senso di contro-trascendenza e di immanenza. Il passaggio alla intersoggettività è contraddittorio solo nei confronti di una riduzione insufficiente, Husserl ha ragione di dirlo. Ma una riduzione sufficiente conduce al di là della pretesa "immanenza" trascendentale, conduce allo spirito assoluto inteso come *Weltlichkeit*, al *Geist* come *Ineinander* delle spontaneità, esso stesso fondato sull'*Ineinander* estesiologico e sulla sfera della vita come sfera d'*Einfühlung* e di intercorporeità⁵⁰.

In altri termini, quella che appare come attività di costituzione del senso dei fenomeni da parte dell'Ego trascendentale si rivela a sua volta come un «campo» di operazioni effettuate da altri soggetti incarnati. L'attività dell'io viene collocata all'interno di una dimensione più ampia, rispetto alla quale è passivo: il suo modo di essere è la trascendenza e non l'immanenza, esso è al mondo e presso gli altri, e non una monade autosufficiente. Il «mondo» non è un significato immanente della coscienza perché è il presupposto di qualsiasi operazione di coscienza; inoltre, esso è il frutto del lavoro costitutivo di una comunità di soggetti estesiologicamente connessi gli uni agli altri.

riferito al costituente e al costituito» (M. Heidegger, *Lettera a Husserl (22/10/1927)*, in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, trad. it. e cura di R. Cristin, Unicopli, Milano, pp. 76-77).

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, trad. it. cit., p. 486. Sul dissidio teoretico tra Heidegger e Husserl, centrale per la comprensione della posizione di Merleau-Ponty che, da un lato, cerca di «esistenzializzare» la fenomenologia e, dall'altro, di «fenomenologizzare» l'ontologia linguistica del secondo Heidegger, oltre all'introduzione di R. Cristin contenuta in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, cit., p. 13 ss., cfr. A. De Waelhens, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Duy, Paris 1953; F. Volpi, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, "Teoria", 1, 1984, pp. 125-162; M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Torino 1989, in particolare pp. 230-242 e 249-263.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, trad. it. cit., p. 189.

La critica dell'egologia husserliana costituisce il presupposto per attuare «il passaggio dall'essere in sé, oggettivo, all'essere di *Lebenswelt*»⁵¹: in questo quadro, i corsi tenuti al Collège dovevano servire ad elaborare le linee di una nuova filosofia dell'essere che – come arguiamo dalle note di lavoro – si proponeva di affrontare temi quali la «natura e la fisica», la «vita», il «corpo umano», «l'essere “selvaggio” e il logos»⁵². Colpisce la scansione dei corsi al Collège compresi tra il 1952 e il 1960, che cominciano con la tematizzazione del linguaggio e dell'espressione, toccano le questioni della storia e della dialettica, discutono il concetto di natura nella tradizione filosofica occidentale e nella fisica moderna (1956-'57), esaminano la vita organica, l'animalità e il passaggio dall'istinto al simbolismo (1957-'58), e soltanto alla fine affrontano il tema del corpo umano, inteso come corpo vissuto, estesiologico e libidinale (1959-'60). Abbandonando il classico metodo fenomenologico dell'analisi per strati di senso (dal più originario ai derivati) in favore di un criterio genetico (dall'essere linguistico ed espressivo a quello corporeo e naturale), tali corsi gettano una luce sui nodi di implicazione tra i diversi livelli dell'esperienza, anziché sulle loro relazioni gerarchiche di fondante e fondato. La delucidazione dell'«essere grezzo», o del mondo percepito, che «è sempre “già là” prima della riflessione»⁵³, non può avvenire senza il ricorso al linguaggio, il quale tuttavia si radica nel mondo sensibile ed è gesto del corpo: tra il linguaggio e l'essere sensibile vi è una circolarità virtuosa, un legame carnale, per cui «parlare o scrivere è sì *tradurre* una esperienza, la quale però diviene testo soltanto in virtù della parola che essa uscita»⁵⁴. In tal senso, non è possibile isolare un nucleo di datità intuitive originarie che il linguaggio si limiterebbe a descrivere, giacché esso sorge dal paesaggio dell'esperienza, a cui appartiene in quanto segno sensibile, e contribuisce a modificarlo, senza mai riuscire tuttavia a totalizzarlo in un'espressione definitiva: «trattato a partire dall'espressione, il mondo non può più essere definito in termini di presenza, ma come ciò il cui essere è di eccedere ogni presentazione: una volta diventata filosofia dell'espressione, la fenomenologia della percezione giunge a compimento come ontologia»⁵⁵.

⁵¹ *Ivi*, p. 184.

⁵² *Ivi*, p. 186.

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, trad. it. cit., p. 15.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968, trad. it. di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Bompiani, Milano 1995, p. 43.

⁵⁵ R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble 1991, p. 81.

Tra le lezioni al Collège, quelle sul *Problema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria*, pronunciate nell'anno accademico 1954-'55, ci permettono di capire come Merleau-Ponty intendesse fare i conti con la concezione cartesiana della coscienza ereditata da Husserl e collocare la questione della soggettività sul terreno dell'esperienza estetica e ante-predicativa. Il corso del lunedì sulla passività si alternava al corso del giovedì sul tema dell'«*Istituzione*» *nella storia personale e pubblica*: entrambi erano accomunati dall'esigenza di trovare un'alternativa alle filosofie coscienzialistiche, che pongono l'io come polo di atti intenzionali, come un'istanza che cerca l'autotrasparenza e l'adeguazione intellettuale di ogni oggetto a se stessa. Nel corso sulla *passività*, Merleau-Ponty affronta alcuni fenomeni che per principio escludono l'intenzionalità del soggetto, andando alla ricerca della vita fungente nell'esperienza, di cui ha già analizzato le sintesi percettive e l'articolazione intercorporea⁵⁶. Anche il sonno, l'inconscio e la memoria non sono solo dei momenti in cui il soggetto non è più presente a se stesso, né degli stati di passività contrapposti all'attività della coscienza desta: si tratta di altrettante modalità della nostra relazione con il mondo, che ci obbligano ad ampliare l'angusta nozione metafisica di soggetto.

Per descrivere l'esperienza del sonno, occorre abbandonare il lessico della filosofia della coscienza, per la quale esso è un atto, un'operazione; al contrario, si tratta di un lasciarsi andare, di un affidarsi, che non dipende da noi, ma dal sonno che sopraggiunge:

[Bisogna] cogliere che cos'è *dormire* – addormentarsi – in un certo senso un *atto*, espresso da un verbo – Quando mi corico faccio qualcosa, non attendo soltanto il sonno, *mi concedo al sonno* – compiacenza. Ma io non faccio il sonno: la volontà di dormire impedisce di dormire, il sonno della coscienza non è coscienza di dormire: è il suo contrario. Anche nel caso dei trucchi per addormentarsi: per esempio, evito di essere coscienza di qualcosa, cerco di restare tra due pensieri. Ancora ciò non è altro che preparazione: quando il sonno arriva, è altra cosa di questa coscienza che si divide [...] invoco il sonno, ma è esso a venire. Ha motivazione, fa parte della nostra vita⁵⁷.

Alle domande: «sonno o veglia, coscienza dormiente e sveglia sono forse assenza del mondo e presenza immediata al mondo? Ovvero coscienza di un'assenza e coscienza di

⁵⁶ Per comprendere le analogie e le differenze tra la tematizzazione del mondo-della-vita, effettuata da Husserl, e la tematizzazione dell'intenzionalità passiva, compiuta da Merleau-Ponty, cfr. E. Bazzanella, *Orizzonte. Passività e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty*, Guerini e Associati, Milano 1995.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione. La passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, a cura di D. Darmaillacq, C. Lefort, S. Ménasé, Belin, Tours 2003, p. 189.

una presenza?»⁵⁸ occorre, dunque, rispondere che il sonno non è la semplice negazione del mondo vero o la fabbricazione di un mondo immaginario, privo di consistenza; in un senso ben più profondo e originario, esso è invece una «modalità dell'approccio percettivo», o meglio «il ripiegamento su di una relazione globale o pre-personale con il mondo, il quale non è veramente assente quanto piuttosto distante, nel quale il corpo segna il nostro posto, con il quale esso continua ad intrattenere rapporti che renderanno possibile il risveglio»⁵⁹. Il carattere non-intenzionale del sonno è lo stesso che si sperimenta nella percezione, vi è soltanto una differenza di grado: se percepisco qualcosa è perché il mio corpo è inserito in una trama di relazioni con le cose del mondo, perché sperimenta uno scarto tra sé e le cose, a partire da uno sfondo comune che non è posto da esso⁶⁰. Durante il sonno, il corpo mantiene – senza il concorso intenzionale del soggetto – dei tenui rapporti con il mondo, che riallaccia al momento del risveglio attraverso una serie di sintesi percettive e le associazioni della memoria involontaria, come rivelano le indimenticabili pagine proustiane sui ricordi di Combray:

Forse l'immobilità delle cose intorno a noi è loro imposta dalla nostra certezza che sono esse e non altre, dall'immobilità del nostro pensiero nei loro confronti. Ma è certo che, quando mi svegliavo così, mentre l'essere mio s'agitava per sapere dove fossi, senza riuscirvi, tutto girava intorno a me nel buio: le cose, i paesi, gli anni. Il mio corpo, troppo intorpidito per muoversi, cercava secondo la forma della sua stanchezza di ritrovare la posizione delle proprie membra, per dedurre la direzione della parete, il posto dei mobili, per ricostruire e dare un nome alla dimora dov'era. La memoria di sé, la memoria delle proprie costole, dei ginocchi, delle spalle gli metteva dinanzi successivamente molte delle camere dove aveva dormito, e frattanto gli invisibili muri, mutando posto a seconda della forma della stanza immaginata, gli turbinavano intorno nelle tenebre. E prima ancora che il mio pensiero, esitante sulla soglia dei tempi e delle forme, avesse riconosciuto l'abitazione, mettendo insieme le circostanze, esso – il mio corpo – ricordava di ogni stanza il tipo di letto, e com'erano collocate le porte, l'esposizione delle finestre e l'esistenza di un andito, col pensiero che avevo addormentandomi là e che ritrovavo al risveglio⁶¹.

⁵⁸ *Ivi*, p. 176.

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, trad. it. cit., pp. 59-60.

⁶⁰ Cfr. *supra*, § 1 (in particolare, le nozioni di Terra, o di Natura, discusse da Merleau-Ponty).

⁶¹ M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, a cura di P. Clarac e A. Ferré, vol. 1, *Du côté de chez Swann*, Gallimard, Paris 1954, trad. it. di N. Ginzburg, *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. 1, *La strada di Swann*, Einaudi, Torino 1991, p. 8. Sulla presenza di Proust nell'opera merleau-pontyana, cfr. i fondamentali lavori di M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini e Associati, Milano 1990; Id., *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano 1996, 95 ss.

Come non vi è rottura totale tra sonno e veglia, così non vi è separazione netta tra coscienza percettiva e vita onirica, o tra reale e immaginario. Il soggetto che sogna è lo stesso della vita desta: come insegna la psicoanalisi, il contenuto di un sogno – per quanto strano o assurdo possa apparire – è formato da materiali che riguardano la storia del sognatore. Da questo punto di vista, dunque, il sogno non è la semplice capacità di fantasticare che conosciamo nella vita desta, come riteneva Sartre⁶², ma una dimensione attivo-passiva dovuta alla elaborazione inconscia di frammenti del nostro passato. Nei sogni non siamo noi a stabilire gli intrecci simbolici né a decidere i contenuti emotivi che pure viviamo, sebbene sia i primi che i secondi ci appartengano e costituiscano la nostra identità profonda.

Il sogno non è una semplice varietà della coscienza immaginativa quale si trova nello stato di veglia, puro potere di riferirsi a una qualsiasi cosa attraverso un qualsiasi emblema. Se il sogno fosse questo capriccio senza limiti, se restituisse la coscienza alla sua follia essenziale che proviene dal non avere natura ed essere immediatamente quanto inventa di essere o di pensare di essere, non si vede come la coscienza addormentata potrebbe mai svegliarsi, come potrebbe prendere sul serio le condizioni che la veglia pone all'affermazione di una realtà, come i nostri sogni potrebbero avere per noi quella sorta di peso che debbono ai loro rapporti con il nostro passato⁶³.

Vi è un altro motivo per cui non è semplice operare una cesura tra percezione e immaginazione. Se osserviamo i comportamenti del soggetto nella vita reale, dobbiamo constatare come le relazioni che intrattiene con gli altri siano ampiamente ritagliate all'interno di un tessuto immaginario, formato dall'intreccio di continue proiezioni e introiezioni: «i nostri rapporti in stato di veglia con le cose e soprattutto con gli altri hanno per principio un carattere onirico: gli altri ci sono presenti come dei sogni, come dei miti»⁶⁴. Dunque, non solo il sogno non può essere dissociato dalla percezione, ma occorre ammettere l'esistenza di una coscienza onirica della veglia, con la sola differenza che il primo si produce durante il sonno. Tanto la percezione quanto il sonno/sogno hanno la funzione di tessere istante dopo istante l'orizzonte dentro al quale maturiamo le nostre esperienze: il corpo – grazie alla capacità di muoversi – ci permette di orientarci nel mondo sensibile, di adattarci alla dimensione del fuori, di discriminare il reale e l'imma-

⁶² Cfr. J.-P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940), Gallimard, Paris 1986, p. 93 s., p. 224 s., p. 323 ss. Si veda anche il commento critico di Merleau-Ponty relativo a quelle pagine: *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, cit., pp. 184-199.

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, trad. it. cit., p. 60.

⁶⁴ *Ibidem*.

ginario, nonostante il continuo «sopravanzamento» (*empietement*) dell'uno sull'altro; il sonno e il sogno – condensando percezioni attuali e frammenti di passato, desideri e vissuti emotivi – provvedono al mantenimento di un mondo per noi, e cioè all'elaborazione simbolica della nostra vita interiore.

Nell'ambito della riscoperta dell'articolazione passiva dell'esperienza, Merleau-Ponty contesta a Freud la definizione dell'inconscio nei termini di un secondo *io penso*, «che saprebbe quanto noi ignoriamo di noi stessi»⁶⁵. Per la teoria psicoanalitica, permeata da un'implicita filosofia della coscienza, l'*Es* e l'*Io* sarebbero entrambi soggetti pensanti e tra di essi vi sarebbe lo stesso rapporto che intercorre tra contenuto latente e contenuto manifesto del sogno. Il primo è quello inconscio, perfettamente chiaro e coerente in se stesso (e per il secondo soggetto pensante), mentre il secondo è quello raccontato dall'*Io*, che lo avrebbe camuffato e travestito, rendendone più difficile la decifrazione. In altre parole, l'*Es* avrebbe fabbricato un testo onirico che l'*Io* avrebbe ricreato, tenendo conto di alcuni precisi meccanismi di difesa: l'analista dovrebbe partire dal testo derivato per ricostruire quello originario, allo stesso modo in cui dovrebbe partire dal discorso conscio per ricostruire il discorso inconscio. Ora, l'inconscio, secondo Merleau-Ponty, non è un *cogito* rovesciato, un'attività di categorizzazione intellettuale camuffata da passività, bensì – analogamente alla vita percettiva – una modalità del nostro essere al mondo tramite il nostro corpo. Come la percezione procede per *Abschattungen*, e cioè esplorando profili parziali e provvisori delle cose, senza mai possederne la mappa completa, così l'inconscio procede aggregando frammenti di passato e di presente, pensieri e vissuti emotivi, desideri muti e divieti imperativi secondo una logica di promiscuità e di implicazione, che oltrepassa i confini tra individuo e individuo: «l'essenziale del freudismo sta nell'aver mostrato non che sotto le apparenza c'è una realtà del tutto diversa, ma che l'analisi di un comportamento vi trova sempre vari strati di significazione, che essi hanno tutti la loro verità, che la pluralità delle interpretazioni possibili è l'espressione di una vita mista, in cui ogni scelta ha sempre vari sensi, senza che si possa dire che uno di essi è l'unico vero»⁶⁶.

⁶⁵ *Ivi*, p. 61.

⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, trad. it. cit., p. 62.