

2008 Istituto di Filosofia Arturo Massolo  
Università di Urbino  
Isonomia



## **Il primato ontologico della percezione in Merleau-Ponty.**

### **Prospettiva storico-filosofica e problemi aperti\***

Antonino Firenze

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

[antonino.firenze@upf.edu](mailto:antonino.firenze@upf.edu)

#### **Abstract**

The aim of this article is to circumscribe, from an historical point of view, the theoretical contribution of the Merleau-Ponty's perception's philosophy to the philosophical relation between knowledge and perception. Therefore, to highlight the most original facet of his perception's philosophy compared with the traditional theories about this problem, our reflection is divided in two parts. In the first part, we rough out the difference existing between the ancient and modern idea of knowledge and perception. To be more precise, we describe the transition of the ancient idea of perception as natural and objective knowledge's *instrument*, to the modern idea of perception as subject's mental *operation*. In the second part, we attempt to follow the footsteps of Merleau-Ponty's perception's philosophy to clarify the philosophical meaning of perception on the base of the perceptive experience as such.

---

\* Il testo che segue riprende il contenuto, rivisto e migliorato, del seminario Socrates-Erasmus tenuto presso l'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" – Facoltà di Lettere e Filosofia – nei giorni 8-10 maggio 2007. Colgo l'occasione per ringraziare i docenti Augusto Illuminati, Daniela Bostrenghi, Fabio Frosini, Laura Piccioni e Venanzio Raspa, per l'organizzazione e la gentile partecipazione al seminario.

## 1. Introduzione: il problema del rapporto tra percezione e conoscenza

Lo scopo di queste pagine è quello di circoscrivere, da un punto di vista storico-filosofico, il contributo teorico della filosofia della percezione di Merleau-Ponty al problema del rapporto tra conoscenza e percezione. Per descrivere gli aspetti più originali della sua filosofia della percezione rispetto alle tradizionali impostazioni teoriche relative a questa tematica, la nostra riflessione si articolerà secondo un duplice movimento. In un primo momento, si tenterà di ricostruire a grandi linee la differenza esistente tra la concezione antica e quella moderna del rapporto tra percezione e conoscenza. Ovvero, il passaggio da una nozione di percezione come *strumento* naturale della conoscenza oggettiva (comune, nonostante le differenze di base, tanto al realismo naturalista dei fisici ionici come all'idealismo metafisico di Parmenide e Platone) a una nozione di percezione come *operazione* mentale soggettiva (condivisa, nonostante la distanza fondamentale che li oppone, tanto dal razionalismo come dall'empirismo). In particolare, la nostra attenzione si centerà sulla descrizione del ruolo gnoseologico attribuito alla percezione, da un lato, dall'intellettualismo di matrice cartesiana (caratterizzato dalla riduzione della percezione a un atto della spontaneità spirituale del soggetto e alla conseguente sottomissione della percezione alla pura pensabilità), dall'altro, dall'empirismo (caratterizzato da una concezione della percezione come operazione psicologico-associativa che unifica una molteplicità atomica di dati o qualità sensibili altrimenti incoerenti). Ciò che in questo modo si metterà in evidenza è che tanto il razionalismo come l'empirismo si lasciano sfuggire il senso autentico della percezione perché la trattano a partire da categorie estrinseche alla percezione stessa: ovvero a partire da categorie estratte, in un caso, dalla riflessione e, nell'altro, dalla sensazione. In un secondo momento, si tratterà di intraprendere con Merleau-Ponty una terza via, alternativa al razionalismo e all'empirismo, capace di chiarire il senso filosofico della percezione sulla base dell'esperienza percettiva in quanto tale. Di fatto, la critica a una visione dualista e dicotomica dell'essere, tipica della filosofia moderna, inteso o come puro pensiero o come cosa naturale, fa da sfondo alla riabilitazione ontologica della percezione avviata da Merleau-Ponty con la sua opera. A tal fine, si descriverà la sua concezione fenomenologica della percezione così come è articolata in una prima fase della sua produzione, prendendo spunto dal testo *Le primat de la*

*perception*, nel quale il filosofo riassume le acquisizioni teoriche delle sue prime due opere *Structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception*. In seguito, se ne ricostruirà la rigorosa riformulazione ontologica svolta nell'opera rimasta incompiuta a causa della morte (*Le visible et l'invisible*), dove la percezione si riferisce non solo alla modalità originaria dell'essere del soggetto rispetto all'essere del mondo ma, più precisamente, a una *percepibilità* generalizzata che rimanda a un essere asoggettivo, tessuto di interconnessione ontologica tra il corpo del soggetto e il corpo del mondo.

## **2. Percezione e conoscenza dalla filosofia antica alla filosofia moderna**

### **2.1. Figli della materia e amici delle idee**

Prendendo spunto dalle analisi svolte da Gilbert Simondon nel suo *Cours sur la perception* tenuto alla Sorbona tra il '64 e il '65<sup>1</sup>, potremmo introdurre al problema del rapporto tra percezione e conoscenza, sottolineando che già per la filosofia antica la percezione riveste la modalità originaria di accesso alla realtà esterna e alla sua conoscenza oggettiva. Secondo Simondon, il fatto che le principali scuole filosofiche affermatesi alle origini del pensiero greco esprimono ognuna a suo modo un chiaro privilegio accordato a una certa dimensione della percezione, giustificherebbe l'ipotesi di un'opposizione tra due attitudini fondamentali che attraverserebbe l'antichità<sup>2</sup>. In effetti, da una parte la fisica ionica, attribuendo alle qualità sensibili evidenziate dalla percezione una realtà oggettiva, permette rinvenire sotto lo stato attuale della materia l'elemento primordiale. Dall'altra, l'idealismo eleatico o platonico, scartando il materiale in favore del formale, la qualità sensibile in favore della relazione intellettuale, sottomette il divenire all'immutabile. Ora, ciò che traspare dietro l'apparente rivalità dottrina di queste due scuole è in realtà la manifestazione di due aspetti fondamentali della percezione dato che, secondo Simondon, l'opposizione della forma intelligibile e della materia sensibile non è altro che l'opposizione di una forma di percezione contro un'altra forma di percezione. Si tratta infatti dell'opposizione della percezione a distanza contro la percezione in prossimità, della percezione per udito o visione alla percezione per tatto e contatto; ovvero, una percezione che si realizza nella

contemplazione teoretica separata dalla vita concreta e una percezione che si fa attraverso l'azione manipolatrice degli oggetti e del mondo che li contiene.

Tale schema storico-filosofico è definito da Simondon come un'opposizione tra «figli della materia» e «amici delle idee». Ma, in realtà, quest'opposizione è un'opposizione di due ordini interni all'essere percettivo in quanto tale: quello dell'elemento primordiale, al di sotto dell'oggetto, e quello della forma intelligibile, al di sopra dell'oggetto. In qualche modo, per Simondon, si tratta della scelta primordiale tra uno dei due termini estremi dell'essere (l'ordine di grandezza elementare e l'ordine di grandezza supremo, l'uno al di sotto e l'altro al di sopra dell'essere percettivo) per affermare la possibilità di una conoscenza filosofica della realtà in opposizione al mito e alle credenze prefilosofiche della Grecia arcaica. Insomma, per i filosofi greci il passaggio dal mito e dalle credenze che caratterizzavano la vita prefilosofica della comunità greche arcaiche a una formulazione rigorosa e razionale della struttura dell'universo, non poteva prescindere da una concezione della percezione come fonte naturale della conoscenza. Come il filosofo francese spiega nella prima parte del suo corso, tale scelta non nasce per caso, dato che è stata resa possibile dalla situazione transculturale delle città della Ionia. Qui infatti convergevano mercanti, navigatori e architetti impegnati nelle loro attività di scambio per il mediterraneo e motivati innanzitutto dalla ricerca di un insieme di nuove conoscenze capaci di essere operative e valide universalmente, al di là dei ristretti limiti delle culture locali di provenienza. Dinanzi alle scoperte di nuovi territori e popoli che caratterizza la proiezione verso l'esterno delle città ioniche, le credenze, i riti religiosi, i miti e tabù, ma anche le tecniche e le rappresentazioni delle città di provenienza, non erano all'altezza di fornire delle strutture di interpretazione del reale capaci di inglobare e assorbire in sé l'insieme delle novità che il viaggio aveva potuto apportare<sup>3</sup>.

Si fa strada, in questo modo, una tendenza alla creazione di un sapere cumulativo e universalizzabile alla cui base non sta più il discorso poetico o religioso delle culture d'origine, ma un linguaggio ben più astratto e oggettivabile. Tale era, per esempio, il linguaggio più diretto delle prime incisioni di carattere geografico realizzate su tavolette di terracotta (*Pinax*). Tali tavolette, non più riservate a fini di culto religioso ma all'uso pratico e concreto di orientarsi nei viaggi verso le coste del mediterraneo, sono quindi emblema di un nuovo sodalizio del pensiero filosofico con la percezione<sup>4</sup>. Da tale

incontro, sorgono nuovi modelli di intelligibilità concepiti sul modello del lavoro manuale, in base ai quali il mondo può essere adesso rappresentato allo stesso modo in cui potrebbe essere toccato e costruito con le mani da un artigiano. Infatti, per i filosofi ionici, così come può essere compreso il risultato del lavoro dell'artigiano alle prese con il suo prodotto, allo stesso modo può essere spiegata la realtà attuale del mondo a partire dalla sua cosmogenesi: le cose naturali sono state fatte dal mondo come gli oggetti fabbricati manualmente sono fatti dall'artigiano o dall'architetto. La percezione, allora, può cogliere il reale proprio perché l'azione manipolatrice dell'uomo accompagna l'azione di creazione continuata del mondo<sup>5</sup>.

Nel pensiero di Talete, per esempio, l'uso del sapere matematico è applicato in modo concreto alla necessità di orientarsi dell'uomo nel mondo: mediante un metodo di triangolazione a partire da due punti della riva, Talete riusciva a calcolare la distanza di un'imbarcazione in mare. In effetti, il piccolo triangolo tracciato sulla sabbia aveva degli angoli uguali e di lunghezza proporzionale a quelli del triangolo geografico costituito dall'imbarcazione e dai due punti di riferimento sulla riva. Dunque, nonostante il cambiamento di scala, il triangolo disegnato sulla sabbia e il triangolo geografico ricostruito matematicamente sono della stessa natura proprio perché c'è una continuità e omogeneità cosmologica tra il mondo percepito e l'azione percettiva manipolatrice dell'uomo<sup>6</sup>. A partire da questo postulato fondamentale, secondo il quale la percezione sensoriale è legata cosmologicamente da una relazione immediata e vera con la realtà, la filosofia greca sviluppa i primi intenti di scoprire l'elemento primordiale dal quale tutte le cose, e compreso l'uomo che percepisce, sarebbero dovute sorgere. Tale elemento primordiale (si tratti dell'acqua per Talete, dell'*apeiron* per Anassimandro o dell'aria per Anassimene) è principalmente identificato con la materia in quanto stoffa di tutte le cose e in quanto principio di fecondità e creazione. L'uomo può conoscere l'elemento primordiale mediante la percezione perché, per partecipazione vitale e cosmologica, è egli stesso un prodotto della *physis* generatrice, e utilizza la percezione come mezzo di contatto diretto con tale natura creatrice e in divenire. La percezione sensibile è per ciò stesso intesa come reale ed oggettiva per partecipazione ontologica all'essere del mondo e, da questo punto di vista, la filosofia appare come lo sviluppo sistematico di un sapere universale di cui la percezione in quanto tale è la base naturale, proprio perché «nella percezione il simile è conosciuto dal simile»<sup>7</sup>.

Ora, rispetto a tale atteggiamento teorico, secondo il quale la percezione permette di ordinare armonicamente la realtà esterna in base a principi cosmologici fondati sull'elemento primordiale, la posizione della tradizione eleatica o di quella pitagorico-platonica, che seguono alla nascita della filosofia nelle città della Ionia, appare come una negazione generale dei suoi presupposti. Come si vede chiaramente in Parmenide, la filosofia eleatica separa nettamente apparenza e realtà, divenire ed essere, opinione cambiante e verità incondizionata ed eterna<sup>8</sup>. In questo modo, Parmenide rimpiazza il realismo percettivo della filosofia della natura della Ionia con un idealismo metafisico che disprezza il carattere ingannevole della conoscenza sensibile e afferma una conoscenza della realtà fondata sulla sola rivelazione del pensiero. In questa linea si muovono anche Pitagora e Platone, nei quali tutto ciò che all'interno del rapporto dell'uomo con il mondo ha a che fare con il sensibile, con il concreto più carico di potenziale d'errore, è rigettato in favore del formale, dell'intelligibile e dell'immutabile. Secondo Simondon, tale cambiamento di prospettiva teorica si deve anche a un cambiamento politico-sociale che coinvolge gli attori del rinnovato scenario filosofico dell'epoca. Né Pitagora né Platone, infatti, sono uomini attivi e operanti nella vita pratica della città come gli artigiani, architetti o tecnici delle città ioniche, ma dei teorici contemplativi e isolati che esercitano la meditazione filosofica all'interno di ristretti gruppi esoterici, che dirigono e nei quali sono ammessi solo pochi iniziati<sup>9</sup>. Adesso, l'inquietudine filosofica si rivolge più a un percorso di realizzazione morale dell'uomo che alla conoscenza operativa del mondo naturale, ed è per questo che per Pitagora come per Platone gli aspetti della percezione che divengono modello della conoscenza vera sono l'inverso di quelli che erano stati adottati dai filosofi ionici. Si tratta, infatti, degli aspetti più astratti e stabili della percezione quale l'udito e la vista, che sono suscettibili di essere condotti a una percezione ideale dei rapporti strutturali che vincolano l'essere delle cose. Se educata dalla adeguata guida morale e teorica, la percezione visiva può elevarsi al di sopra dell'apparenza sensibile e concentrarsi in una visione interiore capace di rivelare la combinazione simbolica che funge da chiave universale dei rapporti tra le cose<sup>10</sup>.

Il pensiero intellettuale, inteso in quanto percezione mentale che si astrae dal mondo sensibile, è capace di prendere possesso delle leggi e dell'armonia che uniscono il reale elevando le cose mondane al livello di segni che rimandano a strutture o forme

matematico-metafisiche. Per Pitagora, per esempio, ad ogni oggetto sensibile corrisponde un numero le cui possibilità d'essere sono contenute nei rapporti con gli altri oggetti colti anch'essi in quanto numeri; i numeri dei pitagorici non sono infatti i numeri dell'aritmetica, ossia, come in Talete, strumenti di operazioni di calcolo e misura, ma sono numeri geometrici che riflettono le strutture stabili dell'essere stesso e le sue proprietà essenziali (Il 4 non è il risultato della somma di 3 più 1 ma una tetrade, la monade una struttura puntuale, la diade una struttura lineare, la triade una struttura di superficie, la tetrade una struttura di volume)<sup>11</sup>. Di conseguenza, per gli iniziati pitagorici i numeri rilevano le strutture fondamentali dell'essere e rendono possibile, infine, una matematizzazione assoluta del mondo. Solo per la conoscenza volgare dell'opinione i numeri sono strumenti di calcolo e di misura; per la conoscenza superiore degli iniziati i numeri corrispondono alla struttura stabile ed occulta dell'essere reale. In questo modo, per il saggio iniziato alla struttura metafisico- numerica del reale, che *vede* tutto da una posizione di assoluto privilegio contemplativo dall'alto della rivelazione intellettuale, la spontaneità operativa della conoscenza sensibile quotidiana appare come impura, inaffidabile e totalmente da rigettare. Il saggio iniziato abbandona la percezione quale commercio concreto con il mondo degli oggetti pratici e volgare manipolazione, per elevarsi fino alla visione metafisica delle essenze e degli universali che reggono le sorti dell'universo.

Anche nella dottrina platonica è evidente la volontà di risalire, dall'ordine incoerente e mutevole dell'esperienza percettiva per prossimità e per contatto, al livello trascendente di una visione contemplativa delle essenze ideali che formano la trama segreta dell'universo. L'esperienza della percezione è concepita come contraddittoria, illusoria e ingannevole, annunciando in sé stessa la necessità teorica e morale di un suo superamento verso una dimensione dell'essere assolutamente vera e immutabile. Per Platone, le illusioni e deformazioni della percezione sensibile spingono naturalmente l'anima a ripercorrere all'inverso il cammino che l'ha condotta dalla purezza originaria all'incarnazione materiale<sup>12</sup>. Prima della generazione e corruzione materiale in un corpo, l'anima aveva visto e contemplato nella sua purezza e perfezione le forme ideali e archetipiche a partire dalle quali, come un modello per l'artista, il Demiurgo aveva organizzato il mondo sensibile sottomesso al divenire. Gli oggetti sensibili sono infatti concepiti da Platone come copie parzialmente degradate degli archetipi o forme

originarie sul cui modello sono stati creati<sup>13</sup>. In questo senso, secondo la dottrina dell'anamnesi, percepire un oggetto e conoscerlo per quello che esso è realmente equivale a ricordare e riconoscere dietro di esso l'idea di cui è la copia, la forma eterna di cui è la riproduzione. Gli oggetti corporei sono concepiti quindi come dei segni dietro i quali l'anima può risalire al principio eterno e immutabile da cui procedono tutte le cose, l'uno matematico-metafisico. La conoscenza è così ritorno e conversione dell'anima dal mondo del molteplice sensibile, in cui è caduta con l'incarnazione in un corpo, all'origine incondizionata e immateriale da cui tutte le cose derivano<sup>14</sup>. Pertanto anche Platone, come Pitagora, definisce l'intuizione delle essenze ricorrendo per analogia a un tipo di percezione a distanza come la visione, la quale, come si è visto in precedenza, non implica un'azione manipolatrice dell'oggetto. Al contrario, mediante la vista come percezione a distanza, il soggetto è autorizzato al raccoglimento, all'immobilità, alla contemplazione indisturbata delle essenze dell'universo. Così, il filosofo evita di perturbare l'oggetto da conoscere con la manipolazione e l'esplorazione induttiva, come i fisici ionici quando attuavano con una percezione per contatto e ravvicinata. La percezione a distanza rende invece possibile la presentazione dell'insieme omogeneo della realtà con un solo colpo d'occhio e non deforma nella prossimità sensibile la più importante prospettiva d'insieme (*Epotheia*).

La teoria della conoscenza di Platone è dunque parallela a una dottrina della percezione delle forme o strutture originarie che danno un significato metafisico agli oggetti del mondo sensibile in cui viviamo, e alle quali il filosofo deve ricondurre la sua anima per purificarla dall'errore e deformazione dell'esperienza. La conoscenza vera è quella capace di cogliere, con una visione dell'anima purificata, la totalità indivisibile degli archetipi che stanno all'origine del divenire sensibile e che fungono da modello eterno e immutabile di tutte le cose<sup>15</sup>.

Dunque, da quanto le riflessioni svolte fin qui ci hanno mostrato, possiamo affermare con Simondon che, in realtà, ciò che è in gioco in tale opposizione tra «Figli della materia» e «Amici delle idee» non è altro che l'articolazione di un'opposizione interna alla percezione stessa<sup>16</sup>. Sebbene si mostri storicamente come un'opposizione tra le forme intelligibili e la materia sensibile, tra il divenire delle apparenze e l'immutabilità delle essenze, tra la molteplicità e l'unità, il problema della relazione tra percezione e conoscenza rivela sin dall'inizio una reciprocità necessaria tra il contenuto della



percezione e la possibilità di una conoscenza oggettiva della realtà. Detto altrimenti, i termini oppositivi della percezione a distanza attraverso la vista contro la percezione in prossimità e per contatto, della contemplazione teorica separata dal mondo concreto contro l'azione manipolatrice che fa nascere la conoscenza dalla genesi dell'oggetto, non sono altro che i termini di un contrasto interno alla percezione stessa. La percezione, infatti, si trova a essere identificata come il solo modo di conoscenza capace di superare l'*impasse* dei miti e delle credenze collettive che ostacolavano la comprensione razionale del mondo. Come sostiene Simondon, questa scelta privilegiata della percezione come unica fonte della conoscenza da parte dei filosofi greci è stata continuata dal lato dei «Figli della materia» dalla filosofia della natura di Epicuro e Lucrezio e dal lato degli «Amici delle idee» dalla filosofia delle strutture formali degli stoici, dei neoplatonici, neopitagorici, di Plotino e in qualche modo di Agostino<sup>17</sup>. Su tutte primeggia la posizione intermedia di Aristotele, il quale grazie alla teoria ilemorfica dell'atto e della potenza, è riuscito a conciliare, fino al sorgere di una nuova prospettiva nell'epoca moderna, gli aspetti opposti di queste dottrine sorte nell'antichità<sup>18</sup>.

Ora, sebbene l'epoca moderna si differenzi dall'epoca antica per la sostituzione del paradigma oggettivo della percezione come strumento naturale della conoscenza con un paradigma soggettivo della percezione come attività conoscitiva ed operazione della coscienza, secondo Simondon, anche al suo interno si riproduce l'opposizione storica tra «figli della materia» e «amici delle idee»: l'empirismo, infatti, potrebbe essere inserito nella linea che va dagli ionici agli epicurei e il razionalismo nella linea che va dagli eleati e Platone ad Agostino<sup>19</sup>. Ovviamente non è possibile riprendere qui l'insieme delle analisi simondiane sulla storia della filosofia della percezione.

Piuttosto, in relazione al fine propostoci sembrerebbe più opportuno sottolineare l'importanza del cambiamento decisivo che si consuma rispetto alla tradizione con il sorgere di una filosofia moderna della percezione. Pertanto, si tratterà adesso di descrivere il passaggio da un punto di vista oggettivo sulla percezione, tipico della filosofia antica, a un punto di vista soggettivo sulla percezione che caratterizza in modo essenziale la filosofia moderna, tanto nella sua vertente razionalista come in quella empirista. Ciò che in questo modo si metterà in evidenza è che, nonostante il grande rilievo che accordano alla percezione, tanto il razionalismo come l'empirismo se ne

lasciano sfuggire il senso autentico perché la trattano a partire da categorie estrinseche alla percezione stessa: ovvero a partire da categorie estratte intellettualisticamente dalla riflessione o naturalisticamente dalla sensazione.

## **2.2. Il problema gnoseologico dagli antichi ai moderni**

Prima di sviluppare la descrizione delle differenze che caratterizzano razionalismo ed empirismo con rispetto al ruolo gnoseologico da attribuire alla percezione, bisognerebbe spendere qualche parola preliminare sulla distanza fondamentale che separa la filosofia moderna della percezione da quella antica. Da quanto si è potuto vedere con le analisi svolte fin qui, nonostante la filosofia antica si impegnasse nella scelta di una via oggettiva da seguire nel cammino della conoscenza della realtà, per alcuni la via della percezione in prossimità legata alla genesi dell'oggetto, per altri la via della percezione a distanza legata alla visione metafisica delle forme eterne, non era giunta a mettere in dubbio (eccezion fatta chiaramente per lo scetticismo) l'autoconsistenza ontologica della realtà. Per l'oggettivismo filosofico degli antichi, la realtà può essere conosciuta dall'uomo mediante la percezione, ma come qualcosa che gli rimane fundamentalmente esterno e indipendente. Il duplice contenuto della percezione applicato alla costruzione dei primi sistemi filosofici si identifica in modo naturale con il contenuto oggettivo della vera realtà, sia questa la realtà degli elementi primordiali o la realtà delle forme eterne. La percezione funge in qualche modo da vincolo naturale con la realtà conoscibile, come la via maestra che permette di accedere, seppur in modi opposti, all'essere eterno causa di tutte le cose. Nella filosofia moderna invece, com'è ben noto, si assiste alla rottura di questo paradigma realista ed oggettivista, dato che, a partire da Cartesio, ci si rende conto del carattere essenzialmente soggettivo-mentale della conoscenza del mondo offerta dalla percezione. Ma non solo, ci si rende anche conto del fatto che il vero essere del realismo filosofico degli antichi, concepito come esterno e indipendente rispetto all'uomo, sussistente di per sé, ontologicamente autosufficiente, in realtà è conosciuto come un essere pensato da una coscienza; ovvero come una realtà rappresentata e in quanto contenuto di un atto pensante del soggetto. L'essere in quanto tale non può che essere un essere pensato. Il mondo delle cose extramentali e oggettive

del realismo filosofico degli antichi si converte in un mondo di cose pensate da un soggetto pensante. Insomma, se tutto ciò che esiste, esiste in quanto esistenza pensata da una coscienza pensante, il mondo della percezione in realtà non è altro che il mondo pensato dai nostri pensieri, e la percezione non è altro che *pensiero di percepire*.

Per questo motivo il problema della filosofia moderna non è più: *cosa* posso conoscere adeguandomi dall'interno a una realtà necessariamente oggettiva? Ma: *come* posso conoscere la realtà a partire dai miei atti mentali? Come essere sicuro che le mie rappresentazioni e i miei pensieri possano rappresentare o pensare, in qualche modo corrispondere a, una realtà esterna alla mia mente senza restare intrappolato in un'illusione soggettiva? Se il mondo che esiste per me è un mondo solamente pensato, come posso sapere cos'è il mondo in sé al di fuori dei miei pensieri?

Questo, potremmo dire, è il problema fondamentale della filosofia moderna così come è stato formulato da Cartesio, ed è anche il problema che avrebbe coinvolto successivamente le riflessioni di empiristi come Locke e Hume. In effetti, nonostante le differenze decisive che distanziano le loro dottrine, il terreno sul quale sorge il problema gnoseologico moderno è comune tanto al razionalismo come all'empirismo: ovvero il problema della corrispondenza della rappresentazione mentale soggettiva con la realtà esterna oggettiva. Certamente, tanto Cartesio come Hume, forse i più coerenti critici del realismo filosofico della tradizione, il primo con l'ipotesi del genio maligno e con la posizione del dubbio iperbolico, il secondo con l'affermazione della radice istintiva e irrazionale della credenza umana nell'esistenza di un mondo esterno, finiscono per ammettere l'esistenza indubitabile del mondo esterno. Ma, sebbene il terreno del problema sia comune questo non significa che l'esistenza della realtà esterna si concepisca nello stesso modo. È vero che sia il razionalismo che l'empirismo finiscono per accettare il presupposto proprio della filosofia realista antica. Ovvero il principio filosofico secondo il quale il soggetto conoscitivo si caratterizza per una passività o ricettività originaria con rispetto al mondo esterno. E questo significa che non solo la realtà è esterna alla mente del soggetto, ma anche che è attiva rispetto al suo apparato percettivo-sensibile fondamentalmente ricettivo e passivo. Da questo punto di vista, la sensibilità umana si definisce come passiva e costretta a ricevere i contenuti sensibili che le provengono dall'esterno senza poter modificare all'origine questa ricezione. Il contenuto sensibile della realtà si impone al soggetto conoscente come un

effetto inevitabile dell'azione di questa realtà sugli organi di senso.

Ora, il punto importante da rilevare è che di tale passività intrinseca alla sensibilità umana la filosofia moderna vuole mostrare il carattere ambiguo o ambivalente dovuto alla doppia natura della stessa percezione sensibile. Infatti, ed è questa distinzione interna alla percezione che sta alla base in qualche modo dell'opposizione di razionalismo ed empirismo, da un lato la percezione manifesta un carattere di occultamento del contenuto oggettivo della realtà (razionalismo) e, dall'altro, manifesta un carattere rivelatore del contenuto oggettivo della realtà (empirismo). Dal punto di vista occultatore della percezione, in quanto la percezione è l'effetto dell'azione di una causa, la realtà esterna, sul soggetto, la percezione occulta questa causa proprio perché ne è un effetto derivato, secondario, passivo e per questo non può pretendere lo statuto di conoscenza vera della causa ultima. Pertanto, come insegna la tradizione degli «amici dell'idea», la percezione sensibile è occasione d'errore e velo che nasconde l'autentica fonte della conoscenza. Al contrario, dal punto di vista rivelatore della percezione, proprio perché effetto di una causa esterna, la percezione in qualche modo rivela qualcosa di questa causa dato che l'effetto in quanto tale è un modo di mostrarsi della causa. E tale atteggiamento non può non ricordarci i presupposti cosmologici della tradizione dei «figli della materia». Dunque, nei confronti del contenuto conoscitivo della percezione proveniente dal mondo esterno, nel primo caso possiamo notare che l'attitudine predominante è quella della diffidenza, mentre nel secondo è quella di una certa fiducia naturale e spontanea. In entrambi i casi, comunque, bisogna riconoscere il carattere derivato e secondario della percezione soggettiva con rispetto all'azione originaria della realtà esterna, anche se cambia chiaramente l'attitudine che si mantiene di fronte a questa passività di base.

### **2.3. Percezione e conoscenza tra razionalismo ed empirismo**

Il razionalismo iniziato da Cartesio ha posto l'accento sul carattere occultatore della percezione sensibile e lo ha rifiutato in nome del valore assoluto della ragione come *fundamentum inconcussum* della realtà conoscibile. All'inverso, l'accettazione del valore conoscitivo della percezione sensibile da parte dell'empirismo ha permesso

considerare come primaria l'esperienza sensibile e la conoscenza razionale e intellettuale come derivata da questa. Pertanto, dato che per il razionalismo la percezione sensibile occulta più che rivelare il vero contenuto della realtà, la base della conoscenza oggettiva sarà la ragione liberata dalla percezione. La ragione infatti deve incominciare il suo percorso conoscitivo diffidando delle percezioni condizionate passivamente dall'esperienza ed, andando al di là del dato sensibile, raggiungere ciò che gli sta dietro e lo precede indipendentemente dall'esperienza.

Tale diffidenza di base nei confronti della percezione sensibile, che implica il rifiuto metodologico della massima aristotelica secondo la quale «niente è nell'intelletto che non sia stato prima nei sensi» (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*), si manifesta chiaramente nel classico esempio del pezzo di cera esposto da Cartesio nella seconda delle *Meditazioni metafisiche*<sup>20</sup>. Qui il filosofo razionalista mette in discussione la convinzione secondo cui le cose materiali che si danno ai sensi costituiscano l'essere che più distintamente e chiaramente può essere conosciuto dall'uomo. Infatti, considerando un corpo particolare, qual è un pezzo di cera appena colto dall'alveare, il soggetto ha l'impressione di conoscerlo in modo immediato a partire dalle qualità sensibili che la cera mostra ai sensi di possedere per sé stessa: il colore e la figura visti con gli occhi, l'odore sentito con l'olfatto, il suono che emette al toccarlo e colpirlo. Ma, se si avvicina il pezzo di cera al fuoco nessuna delle qualità sensibili prima percepite come qualità proprie dell'oggetto resta intatta, e Cartesio può quindi chiedersi se il pezzo di cera attuale sia lo stesso che il pezzo di cera percepito prima del cambiamento. Certamente, il pezzo di cera resta lo stesso di quello che era prima dell'esperimento, ma cos'è ciò che resta identico nel pezzo di cera?

Certamente, per Cartesio, non saranno le qualità sensibili precedentemente percepite, dato che «tutte le cose che cadevano sotto il gusto, o sotto l'odorato, o sotto la vista, o sotto il tatto, o sotto l'udito, sono ormai mutate»<sup>21</sup>. Dunque, poiché la medesima cera permane anche quando tutte le qualità sensibili che sembravano far conoscere chiaramente e distintamente la cera sono scomparse, il fondamento del giudizio d'identità emesso sulla cera prima e dopo le variazioni applicate non potrà risiedere in queste qualità. La cera così conosciuta si rivela essere qualcosa che sta al di sotto dell'insieme di qualità sensibili che la ricoprivano nel primo momento e annuncia l'intervento di una funzione conoscitiva irriducibile alla percezione sensibile. In effetti,

ciò che permane sotto il cambiamento della forma esteriore è la cera come sostrato corporeo suscettibile di assumere un'infinità di forme, detto altrimenti è la cera come frammento della *res extensa*.

Tra l'altro, per accedere alla verità chiara e distinta di tale corpo particolare quale è la cera, non solo non si può fare affidamento alle qualità sensibili della cera ma nemmeno si potrà ricorrere all'immaginazione, dato che per questa è impossibile ripercorrere e rappresentarsi le infinite possibilità di modificazione formale della cera. In realtà, dice Cartesio, solo l'intelletto ha il potere di conoscere l'essenza di questo corpo quale permane al di sotto delle variazioni sensibili; ovvero l'estensione che resta identica a sé stessa al di sotto delle forme esteriori che può assumere. La percezione dell'oggetto cera, allora, come dice il filosofo non è tanto «un vedere, un toccare o un'immaginare» ma solamente una percezione dell'intelletto, una visione o ispezione della mente del soggetto pensante (*solius mentis inspectio*)<sup>22</sup>.

Irriducibile all'insieme delle qualità sensibili che lo ricoprono, la realtà dell'oggetto è da rinvenire nell'operazione intellettuale che lo ispeziona e gli da il senso di un'unità intelligibile, ossia di un frammento di materia sussumibile sotto le categorie geometriche della *res extensa*. La sensazione iniziale allora non è altro che una ispezione della mente confusa e imperfetta che grazie alla riflessione intellettuale può essere ricondotta al suo significato essenziale. Caratterizzando la percezione come intellesione, come apprensione riflessiva di un significato oggettivo sciolta dalle sue radici sensibili, Cartesio si ricollega chiaramente alla tradizione ontologica che risale a Parmenide e Platone: solo il pensiero astratto, a differenza della sensazione intrappolata nel divenire, è capace di cogliere la realtà oggettiva e dotarla di un significato valido universalmente e necessariamente.

I principi razionali che stanno a fondamento della conoscenza devono allora essere a priori e innati dal momento che non sono ottenibili mediante il concorso dell'esperienza percettiva in quanto tale. Si tratta di principi che sono validi in sé stessi e indipendenti dall'apportazione sensibile della percezione. Ma, bisognerebbe allora chiedersi se tale posizione non implichi in nome dell'a priori una chiusura pregiudiziale alla realtà esterna presentata dalla percezione? L'identificazione razionalista della percezione all'intelletto non rappresenta un'ingiustificata sottomissione della percezione alla riflessione, ossia a qualcosa che percezione non è?

Come si è visto, per Cartesio l'*a priori* è come un ponte che permette di superare il carattere occultatore della percezione per raggiungere la realtà oggettiva che si trova dietro i dati sensibili offerti da questa. In questo senso, per il razionalismo cartesiano non si tratta di abbandonare la realtà esterna in nome di un autismo intellettualista secondo il quale l'unica realtà esistente è quella mentale o razionale. Più precisamente, si tratta di ritrovare la realtà esterna nella sua oggettività dopo esser partiti dall'idea di tale realtà; ovvero da una realtà pensata mediante principi a priori e innati che di per sé possono garantire una verità incontrovertibile, immune dalla falsità o dagli errori intrinseci all'esperienza percettiva. Il ricongiungimento dell'idea con la realtà, del pensiero con il mondo, è da comprendere dunque non come il punto di partenza del discorso filosofico, quale era per il realismo antico, ma come il risultato di un percorso. Si tratta del percorso di ricostruzione del sapere portato a termine dalla sola soggettività pensante impegnata nello sforzo di trovare in sé il fondamento inamovibile di ogni conoscenza. Ma con tutto questo, resta ancora da stabilire se l'operazione di Cartesio rispetto alla percezione sia legittima. In effetti, contrariamente a quanto il filosofo scrive, una volta che l'insieme delle qualità sensibili della cera è andato perduto con la fusione della cera sotto il fuoco, possiamo dire che la stessa cera permane identica a se stessa? Detto in altri termini, il qualcosa percepito che si mostra a qualcuno che percepisce può essere ridotto senza difficoltà allo statuto di oggetto proprio della scienza?

Se ciò è possibile per l'intelletto astratto, ovvero per un atto intellettuale capace di conferire unità alla diversità delle sensazioni, non lo sarà per la percezione concreta della cera così come ce la presenta l'esperienza. Per la percezione in quanto tale, la cera prima non è la stessa della cera dopo la variazione della sua forma esteriore sotto l'effetto del fuoco, anzi la cera originale scompare con la scomparsa delle sue qualità sensibili. Se Cartesio può affermare il contrario è perché giudica tale fenomeno a partire da una concezione predeterminata in senso scientifico e fisico, ma in questo modo si lascia sfuggire il senso ultimo della percezione giacché riduce la cera percepita alla cera concepita, la cera sentita alla cera meramente pensata<sup>23</sup>.

A differenza del razionalismo, per l'empirismo la base della conoscenza della realtà esterna è precisamente l'esperienza sensibile, dato che la percezione rivela piuttosto che occultare il contenuto oggettivo della realtà. Detto in altri termini, l'empirismo vede

nella percezione l'unico vincolo tra la rappresentazione soggettiva e la realtà esterna al soggetto; per questo, lo scopo che si prefigge è quello di interrogare l'esperienza sensibile per poter conoscere, all'interno dei suoi limiti, ciò che è la realtà esterna. Pertanto, è chiaro che l'empirismo non può accettare la metafisica innatista del razionalismo perché questa dimentica l'origine percettivo-sensibile della conoscenza in nome di principi astratti e sciolti dall'esperienza. Al contrario, il contenuto originario della coscienza è rappresentato dall'esperienza sensibile e non da principi metafisici quali l'idea di Dio, il principio di causa, l'idea di sostanza o le idee matematiche. Questo non significa che per l'empirismo il sapere umano si limiti alla sensazione e che il momento intellettuale veda ridurre drasticamente le sue prerogative conoscitive. Piuttosto, ciò che è primario è riconoscere che, lungi dall'essere innate ed eterne, le idee intellettuali presenti nel soggetto sono fundamentalmente il frutto dell'esperienza sensibile concreta che lega l'uomo al mondo, la vita psichica alla realtà naturale. Pertanto, al negare la ragione metafisica, l'empirismo non vuole negare la coscienza e il suo essere, ma solo la pretesa di poter raggiungere la vera realtà prescindendo dall'esperienza come contenuto sensibile della conoscenza. La conoscenza viene tutta dall'esperienza, e questa è fatta di sensazioni che stanno all'origine, sia cronologica che logica, delle operazioni mentali dell'uomo; infatti l'esperienza comincia con le sensazioni e queste stesse sensazioni fungono da base per la successiva composizione e combinazione delle idee ad opera dell'intelletto.

Ora, per quanto riguarda le percezioni, come sottolinea lo stesso Locke in apertura del *Saggio sull'intelletto umano*, queste possono ridursi in prima istanza alle sensazioni: «In primo luogo, i nostri sensi, volgendosi agli oggetti sensibili particolari, introducono nella mente varie percezioni distinte di cose, secondo le diverse vie da cui gli oggetti li impressionano. Così veniamo in possesso delle idee del giallo, del bianco, del caldo, del freddo, del liscio, del duro, dell'amaro, del dolce e di tutte quelle che chiamiamo qualità sensibili. E quando io dico che i sensi le introducono nella mente, intendo dire che dagli oggetti esterni essi introducono nella mente ciò che ivi produce queste percezioni. Questa grande fonte della massima parte delle idee che abbiamo, che dipende totalmente dai nostri sensi e che da essi è incanalata verso l'intelletto, io chiamo sensazione»<sup>24</sup>.

Locke sembrerebbe affermare che nell'oggetto percepito c'è solo ciò che inerisce ai



sensi e che la percezione si confonde con le sensazioni procedenti dalla realtà esterna per mediazione degli organi di senso del corpo. Per mezzo dei sensi esterni, quali la vista, il tatto, il gusto, ecc., il soggetto viene in possesso di idee sensibili, quali il bianco, il duro, ecc., ma tali qualità non esistono nell'oggetto, dato che sono il risultato della percezione che i sensi hanno operato nella mente (qualità secondarie). Ciò che è primario, cronologicamente e logicamente, è la varietà delle qualità sensibili dell'oggetto che incontrano nel soggetto una corrispondenza immediata attraverso i suoi organi di senso. La percezione unitaria di un oggetto non è nient'altro che il risultato di una collezione di sensazioni semplici, o atomiche, che solo l'intervento dell'associazione intellettuale, con l'appoggio dell'abitudine, fa apparire come unificazione di tale varietà in un'unica idea astratta con le sue determinazioni oggettive (le qualità primarie). La semplice sensazione ricevuta dai sensi è l'opposto di un'idea astratta dato che è pensata come un contenuto qualitativo singolare non generalizzabile in quanto tale. Per esempio, l'idea di bianco in generale non può essere data dalla sensazione ma solo l'idea di bianco legata a un oggetto particolare, quale è il bianco di questo giglio. E nemmeno si può parlare del bianco del giglio in generale, ma solo della bianchezza di questo giglio in particolare<sup>25</sup>.

Non si possono ottenere autentiche sensazioni senza ricorrere a un oggetto dato ed è per questo che la concretezza della sensazione significa la sua appartenenza essenziale a un oggetto esistente originariamente nella realtà esterna. Pertanto, sembrerebbe che l'empirismo di Locke non considera della percezione che il momento della presenza sensibile, il fatto che essa ci mette in rapporto con una realtà esistente.

Tuttavia, bisogna riconoscere che la percezione non è un evento oggettivo ma piuttosto l'atto mentale mediante il quale la varietà delle qualità sensibili date dalla sensazione può essere combinata e unificata. La percezione si rende presente l'oggetto rappresentandolo riflessivamente nella mente. In quanto esperienza psicologica soggettiva, la percezione suppone un'operazione mentale mediante la quale il soggetto può apprendere con il senso interno un contenuto esterno. Dunque, bisogna riconoscere che è necessario far intervenire l'intelletto riflessivo come agente unificatore del molteplice sensibile altrimenti incoerente. Ridurre la percezione alla sensazione, come sembrerebbe fare Locke in un primo momento, implica, alla fine, l'identificazione-confusione della percezione con un atto dell'intelletto; ovvero la definizione della

percezione come operazione psicologica nella quale finiscono per coincidere in modo poco chiaro la coscienza e le qualità sensibili dell'oggetto, l'essere cosa dell'oggetto e l'essere mentale del soggetto.

Una volta esplicitata la differenza fondamentale tra le concezioni della percezione di razionalismo e empirismo, possiamo adesso circoscrivere lo scacco proprio della filosofia moderna con rispetto alla percezione. In effetti, il problema che si trova a dover risolvere la filosofia moderna posta a contatto con la percezione è quello di spiegare come sia possibile a partire da uno stato o un vissuto rappresentativo del soggetto percipiente accedere a ciò che la percezione impone come l'altro polo della relazione: ovvero il qualcosa che si mostra nella realtà esterna come oggetto percepito. Detto in altri termini, la relazione percettiva è pensata dalla filosofia moderna come basata sul presupposto, dato per scontato, che il percepito corrisponde alla realtà esterna colta nell'oggetto e il percipiente coincide con il vissuto mentale del soggetto. Ma, in questo modo, la filosofia moderna non fa altro che sottomettere la percezione a delle categorie predeterminate quali sono quelle di soggetto pensante ed oggetto esteso, categorie che, com'è noto, ha formalizzato agli inizi dell'epoca moderna la filosofia di Cartesio.

Come sottolinea Renaud Barbaras nel suo interessante libro su *La percezione*, il fatto decisivo di cui bisogna render conto è che sebbene sia fuori discussione che nella percezione *qualcuno* percepisce *qualcosa*, «niente ci autorizza a definire questo 'qualcuno' come un insieme di stati soggettivi e questo 'qualcosa' come un oggetto esteso»<sup>26</sup>. Il problema consiste dunque nella subordinazione aprioristica dei due poli della percezione a una accezione preconcepita dell'esperienza percettiva anziché descriverla a partire da se stessa in quanto accesso originario all'essere della realtà. Sottomettendo la percezione al giogo di categorie adottate dalla tradizione metafisica che la precede, la filosofia moderna rischia di farsi sfuggire il senso autentico della percezione quale momento originario dell'incontro del soggetto con l'essere del mondo. Pertanto, la ricostruzione dell'esperienza percettiva a partire da categorie già date si caratterizza per il fatto di ritrovare nella percezione ciò che la filosofia stessa vi ha depositato in modo implicito e non dichiarato. Per questa ragione è necessario tornare alla descrizione della percezione senza ricorrere a questi presupposti metafisici, criticando il procedimento che ha condotto a occultare la percezione sotto gli schemi

categoriali rassicuranti ereditati dalla tradizione. In effetti, come sottolinea Barbaras riprendendo una formula di Merleau-Ponty, una filosofia della percezione propriamente detta non sarà solamente una filosofia che prende la percezione come oggetto di studio, ma sarà innanzitutto una filosofia che si riforma al contatto della percezione e che pensa la relazione del soggetto con l'essere del mondo «secondo la percezione stessa»<sup>27</sup>.

Ora, si tratterà di vedere come il problema della percezione che qui si è enucleato attraverso la sua configurazione storico-filosofica sia stato nella filosofia contemporanea circoscritto in modo brillante e inedito dalla filosofia della percezione di Merleau-Ponty.

### 3. Il primato ontologico della percezione in Merleau-Ponty

Sin dalla sua prima opera, Merleau-Ponty si era proposto di comprendere il problema specifico dei «rapporti di coscienza e natura» come studio della relazione del soggetto con le condizioni organiche della sua vita. L'interrogazione di tale rapporto è il *tema* centrale della *Structure du comportement*, ma il *problema* che da tale studio sarebbe emerso come decisivo è, come attesta la rilevanza concessavi nel capitolo conclusivo, quello della percezione<sup>28</sup>. Questione che il filosofo considerò, nel contesto degli esordi del suo pensiero, a partire dallo studio della complessa relazione di coscienza e natura organica, attraverso la nozione di comportamento. Infatti, è tale nozione a risultare decisiva quale via d'accesso privilegiata al tema della percezione, sin da questo momento intesa quale luogo di congiunzione dei due ordini tradizionalmente separati di soggetto e oggetto, di anima e corpo, di spirito e materia. Nell'approccio merleau-pontiano al problema della relazione tra *coscienza e natura* articolato in *La structure du comportement*, il nodo problematico e costante della tradizione filosofica si trova a essere circoscritto al conflitto tra, da una parte, una concezione dell'uomo come coscienza riflessiva autoponentesi e, dall'altra, un'idea di uomo come dipendente dal riferimento condizionante a fattori esterni fisico-naturali. Da un lato, dunque, una visione dell'uomo come coscienza assolutamente libera che costituisce in autonomia la realtà del mondo; un mondo impensabile al di fuori del soggetto pensante e delle *cogitationes* certe e evidenti che costituiscono il contenuto indubitabile di un'interiorità

assoluta, come nel caso del *cogito* di Cartesio. E, dall'altro, il punto di vista scientifico dello *spectateur étranger* che considerava l'uomo come oggetto di studio colto nella sua dipendenza da un ambiente naturale esterno, sia esso fisico e organico nel caso della scienza, o sociale e storico come nel caso delle scienze umane recentemente sviluppatasi. Tale antinomia tra un punto di vista riflessivo-idealista e uno oggettivo-realista sfocia, da una parte, nel primato assoluto di una coscienza intesa come pura interiorità, dall'altra, nel primato assoluto di una natura oggettiva quale esteriorità causale che riduce l'uomo allo statuto di cosa, a oggetto tra gli oggetti. Lo scopo che Merleau-Ponty si prefigge con il suo primo lavoro è quindi quello di superare tale antinomia tra una *coscienza senza natura* e una *natura senza coscienza*. Tale dissidio apparentemente irresolubile è considerato dall'autore come l'origine della crisi tanto del sapere scientifico come della filosofia. Si tratta allora di fare una critica sia del punto di vista idealista del pensiero riflessivo che del pensiero causale e realista della scienza, per comprendere nella propria paradossalità il doppio statuto dell'uomo in quanto soggetto per la coscienza e oggetto per la scienza.

Dunque, è per evitare di restare intrappolato nell'opposizione improduttiva di queste due prospettive che Merleau-Ponty si propone di realizzare uno studio fenomenologico della percezione concepita quale punto di congiunzione dei due ordini tradizionalmente separati della coscienza e del mondo naturale. Ora, sebbene sia avviato dall'autore nell'ultimo capitolo della sua prima opera, tale studio è svolto in modo più dettagliato nella *Phénoménologie de la perception*<sup>29</sup>.

Lo studio della percezione articolato dal filosofo in quest'opera è orientato in modo specifico alla comprensione della percezione quale modalità originaria della coscienza. Grazie alla tematizzazione dello statuto fenomenologico della soggettività corporeo-percettiva, Merleau-Ponty può risalire al momento genealogico in cui la coscienza non è ancora intrappolata nella classica distinzione di esteriore e interiore, di empirico e trascendentale. La soggettività, ripensata a partire dal suo radicamento corporeo al mondo come *être-au-monde*, è concepita da Merleau-Ponty come correlato ontologico della corporeità del mondo. Il mondo che si scopre all'interno di tale correlazione originaria è un mondo accessibile al soggetto corporeo, in quanto è esso stesso *pregnante* della propria forma, e non in quanto materiale inerte che una coscienza raccoglierebbe e unificherebbe in oggetto rappresentato. La percezione considerata a

partire dalla sua analisi interna, e cioè a partire da nozioni che la stessa esperienza percettiva suggerisce, appare come il fondo non tematizzato, pretetico e preriflessivo, di ogni conoscenza oggettiva e ideale.

### 3.1. Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche

Per comprendere come sia avvenuto tale approfondimento interno al suo pensiero, potrebbe essere utile rivolgere la nostra attenzione alle considerazioni chiarificatrici che lo stesso Merleau-Ponty elaborò a un anno dalla pubblicazione della *Phénoménologie de la perception*. Nel novembre del 1946, in occasione dell'esposizione dei risultati teorici ottenuti con il suo secondo libro dinanzi alla *Société française de Philosophie*, il filosofo si trova a presentare le conclusioni essenziali sulla filosofia della percezione a cui fino a quel momento era giunto. Il titolo di tale esposizione è sufficientemente indicativo del senso a cui tali riflessioni miravano: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Dunque, il filosofo si rivolge al suo auditorio riproponendo ancora una volta le questioni filosofiche strettamente connesse ai paradossi dell'esperienza percettiva del mondo. Anche in questo contesto, e riprendendo la dottrina husserliana della donazione per adombramenti (*Abschattungs Lehre*), secondo un movimento interpretativo già avviato con *La structure du comportement* ma elaborato più organicamente con *Phénoménologie de la perception*, il filosofo comincia la sua presentazione muovendo dalla descrizione fenomenologica della percezione di oggetti comuni quali una lampada e un cubo. Prendendo in considerazione la percezione della lampada o del cubo, è indubbio che tali oggetti si offrano alla percezione secondo il decorso dei loro aspetti parziali ora manifesti, ora latenti:

La percezione è qui compresa come riferimento a un tutto che, per principio, non è intenzionabile se non attraverso alcune delle sue parti o alcuni dei suoi aspetti. La cosa percepita non è un'unità ideale posseduta dall'intelligenza, come per esempio una nozione geometrica, è una totalità aperta all'orizzonte di un numero indefinito di vedute prospettiche che si ritagliano secondo un certo stile, stile che definisce l'oggetto di cui si tratta.<sup>30</sup>

Secondo l'argomentazione di Merleau-Ponty, è 'vero' che la percezione attuale della

lampada o del cubo implica che la prima abbia una parte di dietro e il secondo un lato non percepiti, non visibili, ma ciò non significa che sia ‘vero’ nel senso geometrico del termine, ovvero come risultato di una operazione di sintesi intellettuale. A questo punto, appare decisivo chiedersi cosa avvenga con gli aspetti dell’oggetto che nell’attualità della percezione sono impercettibili. Dovranno essere compresi come aspetti attualmente non presenti alla percezione ma potenzialmente rappresentabili nel pensiero? Dovranno, quindi, essere ricondotti a delle leggi di sviluppo interne alla percezione, intesa intellettualmente quale facoltà di anticipazione propria di una coscienza costituente?

La risposta del filosofo a tale ipotesi è evidentemente negativa, dato che «la percezione è un paradosso, e la cosa percepita è essa stessa paradossale. Essa non esiste se non in quanto cosa di cui qualcuno possa accorgersi». Ma se l’esistenza della cosa è sospesa alla sua percezione da parte di un soggetto, si dovrà ancora parlare di un’operazione di sintesi che restituisce la cosa come meramente percepita e poi costituita nel pensiero? Se di sintesi si tratta, questa sarà da intendere quale sintesi d’orizzonte o di *transizione*, il cui senso specifico sarà pratico-corporeo e non intellettuale e astrattamente universale:

[...] la sintesi che compone insieme gli oggetti percepiti e che investe di senso i dati percettivi non è una sintesi intellettuale: diciamo con Husserl che è una ‘sintesi di transizione’ – io anticipo il lato non visto della lampada perché posso portarvi la mano – o ancora una ‘sintesi d’orizzonte’: il lato non visto mi si annuncia come ‘visibile d’altrove’, allo stesso tempo presente e solamente imminente. Ciò che mi impedisce di trattare la mia percezione come un atto intellettuale, è che un atto intellettuale considererebbe l’oggetto o come possibile, o come necessario, mentre esso è, nella percezione, ‘reale’; l’oggetto si offre come la somma interminabile di una serie di vedute prospettiche che lo concernono ma che non lo esauriscono. Per l’oggetto non è un accidente quello di offrirsi a me come deformato, seguendo il luogo che io occupo, ma è a questo prezzo che può essere ‘reale’.<sup>31</sup>

Insomma, ciò che attraverso l’esperienza percettiva attuale emerge come il risultato della sintesi in questione, non è il possibile pensabile dell’Io puro kantiano né il necessario oggettivato come vero dalla scienza geometrica, ma la presenza opaca e ‘reale’ dell’orizzonte ontologico percettivo. Infatti, all’interno del movimento intenzionale del soggetto percipiente verso l’oggetto percepito, ciò che appare come originario non è il prevalere di uno dei due termini della relazione sull’altro, ma è il

*suolo* sul quale tale relazione si realizza. La percezione diviene, così, il luogo illocalizzabile di una correlazione ontologica che avvolge il corpo del mondo percepito e il corpo del soggetto percipiente. Per poter percepire gli aspetti nascosti dell'oggetto è innanzitutto necessario che il soggetto possa compiere tale sintesi di transizione muovendo se stesso verso l'oggetto e muovendo e variando la disposizione ostensiva dell'oggetto originariamente dato:

La sintesi percettiva deve dunque essere compiuta da colui che può allo stesso tempo delimitare certi aspetti prospettici negli oggetti, i soli ad essere attualmente dati, e superarli. Questo soggetto che assume un punto di vista, è il mio corpo in quanto campo percettivo e pratico, in quanto i miei gesti hanno una certa portata, e circoscrivono l'insieme degli oggetti che mi sono familiari come il mio dominio.<sup>32</sup>

Dalla descrizione fenomenologica della percezione ciò che si evince è dunque un'idea della soggettività intesa come corporeità percettiva legata da un rapporto originario, 'quasi organico' scrive il filosofo, con il corpo del mondo. Questo è l'orizzonte familiare dell'esperienza e, allo stesso tempo, la totalità non totalizzabile di questa stessa esperienza. Il mondo inteso quale totalità non totalizzabile delle cose percepibili, in quanto «cosa di tutte le cose», è dunque, per Merleau-Ponty, ciò che contrassegna lo *stile* universale di ogni possibile percezione. Se il soggetto può pensare il mondo è perché prima ancora di averlo pensato ne ha fatto esperienza attraverso la percezione. Ma affermando che la riflessione della coscienza è fondata e trova la sua condizione ultima nell'irriflesso della percezione, non si rischia di livellare la vita del pensiero a qualcosa che pensiero non è? Il ritorno all'irriflesso, si chiede lo stesso Merleau-Ponty, non significherà allora che si sia deciso di rinunciare al pensiero e alla riflessione? La risposta del filosofo è chiara:

È vero che ritroviamo l'irriflesso. Ma l'irriflesso a cui si ritorna, non è quello che viene prima della filosofia o della riflessione. È l'irriflesso compreso e conquistato dalla riflessione. La percezione lasciata a se stessa si dimentica e ignora le proprie realizzazioni. La filosofia, lungi dall'apparirci come un inutile sdoppiamento della vita, è per noi al contrario l'istanza senza la quale la vita avrebbe il destino di dissiparsi nell'ignoranza di sé o nel caos. Ma ciò non vuol dire che la riflessione debba prevalere su se stessa, né fingere di ignorare le proprie origini. Sfuggendo alle difficoltà essa verrebbe meno al suo compito.<sup>33</sup>

Per comprendere il senso filosofico di tale ritorno all'irriflesso della percezione,

bisognerà allora interrogarsi sulle modalità originarie in base alle quali si tesse il rapporto di coscienza intellettuale e coscienza percettiva. E, certamente, non per stabilire una differenza epistemologica tra la verità ideale e la verità percettiva, o un appiattimento della prima sulla seconda. Quello che è qui in gioco è piuttosto lo sforzo merleau-pontiano di riuscire a pensare il «legame per così dire organico della percezione e dell'intellezione»<sup>34</sup>. Ora, tale legame, come si era già potuto constatare con *Phénoménologie de la perception*, è la temporalità a permettere di stabilirlo<sup>35</sup>. Il movimento di ripresa continua delle verità ideali a partire dalla verità opaca della percezione è infatti un movimento temporale, dato che le idee, esprimendo il contatto ambiguo dell'uomo con l'essere percettivo, non sono fondate su una verità assoluta e atemporale ma sono, piuttosto, 'suscettibili' di verità.

La temporalità di questo movimento di ripresa del senso e di *istituzione* della verità (e qui il filosofo ha in mente la *Stiftung* husserliana), non è un movimento lineare ma un movimento *retroattivo*, in base al quale l'esperienza soggettiva e intersoggettiva della verità si forma a contatto con l'apertura al mondo, con quell'apertura a '*quelque chose*' che contraddistingue l'esperienza percettiva. La possibilità di costruire la verità a partire dall'errore, o da una verità parziale e incompleta, evidenzia che la verità non è fuori dal tempo, ma *si fa* nel tempo come una *ripresa* di ciò che era vero in precedenza, e che per continuare a essere vero deve essere ricreato e istituito su nuove basi. Ciò che, allora, con il termine di *primato della percezione* Merleau-Ponty vuole restituire è quello che lui stesso chiama un *logos allo stato nascente*, quale esperienza originaria del sorgere del senso e della verità. Pertanto, la descrizione del paradosso che lega il soggetto come coscienza percettiva al mondo percepito è la via maestra per affrontare la contraddizione decisiva che fonda l'esperienza percettiva della soggettività e, con questa, l'ideale di conoscenza:

[...] le cose che io vedo non sono cose per me che a condizione di ritirarsi sempre al di là dei loro aspetti intenzionabili. Vi è dunque nella percezione un paradosso dell'immanenza e della trascendenza. Immanenza, dato che ciò che è percepito non potrebbe essere estraneo a colui che lo percepisce; trascendenza, dato che comporta sempre un al di là di ciò che è attualmente dato. E, parlando con proprietà, questi due elementi della percezione non sono contraddittori, perché, se noi riflettiamo su questa nozione di prospettiva, se noi riproduciamo in pensiero l'esperienza percettiva, vedremo che l'evidenza propria del percepito, l'apparizione di 'qualche cosa' esige indivisibilmente questa presenza e questa



assenza.<sup>36</sup>

Il movimento di implicazione reciproca di presenza e assenza che avvolge il corpo del soggetto e il corpo del mondo, è un movimento ontologico che rivela, al di sotto della contraddizione logica di immanenza e trascendenza, la condizione originaria della coscienza. La contraddizione di immanenza e trascendenza è allora una contraddizione produttiva, giacché la filosofia quale «inventario critico della nostra vita» comincia precisamente con l'«entrare in queste contraddizioni» e *si fa* attraverso l'interrogazione costante di queste stesse contraddizioni. Dunque, lungi dal riprodurre la classica distinzione metafisica di soggetto e oggetto, e con questa la distinzione interna al soggetto moderno tra empirico e trascendentale, la correlazione percettivo-ontologica di soggetto e mondo qui delineata ha un valore decisivo. Ciò che infatti la filosofia della percezione mira a comprendere è il vincolo profondo che lega il corpo del soggetto al corpo del mondo e non il primato di uno dei due termini sull'altro.

Pertanto, il metodo di pensiero che attraverso tale *riabilitazione fenomenologica della percezione* Merleau-Ponty ha messo in opera nel testo analizzato non solo resta valido ma dovrà adesso essere radicalizzato in senso ontologico e applicato non solo alla descrizione del vissuto percettivo del soggetto ma più specificamente all'interrogazione dell'intreccio originario del soggetto percettivo con il mondo percepito.

### **3.2. La fede percettiva e l'interrogazione ontologica del senso d'essere del mondo**

Nelle pagine che seguono si tenterà di comprendere tale radicalizzazione ontologica dell'iniziale interpretazione fenomenologica della percezione così come il proprio Merleau-Ponty la realizza nell'ultima sua opera rimasta incompiuta, ovvero *Le visible et l'invisible*. Qui, di fatto, si assiste a una impostazione schiettamente ontologica all'interno della quale la percezione non si riferisce più in modo preminente a un vissuto pretetico del soggetto corporeo-percettivo ma a una *percepibilità* generalizzata che rimanda a un essere percettivo a-soggettivo che attraversa il corpo del soggetto e il corpo del mondo. Come si può evincere dall'analisi di certi passaggi di *Le visible et l'invisible*, l'esperienza percettiva rimanda a un essere che si sottrae costitutivamente ad ogni pretesa di fondazione definitiva sulla base di uno dei due poli della relazione tra

soggetto e mondo, tra pensiero e natura.

Piuttosto, l'essere percettivo-sensibile tematizzato dall'ultimo Merleau-Ponty si rivela come un essere che rilancia indefinitamente l'interrogazione ontologica verso una dimensione inedita. Si tratta di una dimensione in seno alla quale l'essere del soggetto umano si ritrova intrecciato intimamente all'essere del mondo; ovvero, di un essere che si mostra negli interstizi dell'apparire percettivo-fenomenico e che è esperibile solo in modo indiretto e interrogativo. Come si può notare già da una lettura del capitolo d'apertura di *Le visible et l'invisible*, intitolato «*Réflexion et interrogation*», Merleau-Ponty ribadisce il senso della filosofia quale interrogazione ontologica dell'esperienza umana originaria. L'esperienza in questione è quella della fede percettiva nel mondo, la husserliana *Urdoxa*, di cui la filosofia deve divenire la chiarificazione interna. È nella percezione, infatti, che si manifesta paradossalmente l'esplosione (*éclatement*) dell'originario, come si può leggere in queste pagine iniziali:

sono le cose stesse, dal fondo del loro silenzio, che essa [la filosofia] vuole condurre all'espressione. [...] Per la filosofia l'interrogazione è l'unico modo di accordarsi con la nostra visione di fatto, di corrispondere a ciò che, in essa, ci dà da pensare, ai paradossi di cui essa è fatta; è l'unico modo di adattarsi a questi enigmi figurati, la cosa e il mondo, il cui essere e la cui verità massicci brulicano di dettagli impossibili.<sup>37</sup>

Ciò che da questo passaggio si può innanzitutto evincere è che il problema fondamentale verso il quale il filosofo muove sin dall'inizio dell'opera è quello di interrogare il senso d'essere del mondo a partire dai fecondi paradossi dell'esperienza percettiva. Interrogando il senso d'essere del mondo come un *problema*, come un 'enigma', proprio dell'esperienza percettiva non si tratterà infatti di mettere in dubbio, cartesianamente, l'esistenza del mondo come se si sapesse in partenza che cosa significano sia 'esistere' che 'mondo'. In base a tale pregiudizio metafisico-ontologico, in effetti, ci si troverebbe costretti ad ammettere che entrambi rimandano al dualismo di un essere della coscienza rappresentativa e di un essere positivo della pura estensione, ossia al classico dualismo metafisico di essere per sé e di essere in sé, di soggetto e oggetto, sulla base del quale si è definita la filosofia moderna. Quello che invece interessa Merleau-Ponty è piuttosto ripensare l'esperienza percettiva del mondo a partire dai paradossi costitutivi di questa stessa esperienza, per poter da lì riformulare in modo radicale il senso d'essere del mondo in seno al quale quest'esperienza sorge.

I metodi di *prova* e di *conoscenza*, che un pensiero già installato nel mondo inventa, i concetti d'*oggetto* e di *soggetto* che esso introduce, non ci permettono di comprendere che cos'è la fede percettiva, proprio perché essa è una fede, cioè un'adesione che si sa al di là delle prove, non necessaria, intessuta di incredulità, in ogni momento minacciata dalla non-fede.<sup>38</sup>

Pertanto, tale esperienza che si tratta di portare a espressione interrogandola nel suo senso d'essere originario è l'esperienza della presenza percettiva del mondo, quell'esperienza «più vecchia di qualsiasi opinione», qual è l'esperienza di «abitare il mondo con il nostro corpo». La fede percettiva nella verità del mondo è allora il momento genetico che precede ogni posizione tetica del mondo come oggetto di pensiero, è per l'appunto fede e non sapere su questo mondo; e questo perché, secondo il filosofo, c'è sempre «un germe di non-verità nella verità». In effetti, è proprio la messa in questione della tradizionale distinzione logico-metafisica di realtà e apparenza, di vero e falso, che il filosofo vuole qui impostare. L'interrogazione ontologica della fede percettiva mira, infatti, a evidenziare quella 'fragilità' del reale che egli considera come costitutiva dell'essere del mondo.

È in seno a tale *fragilità ontologica* del reale che le apparenze legate all'esperienza percettiva possono essere rivelative dell'essere del mondo in modo più originario che le verità logico-geometriche del pensiero riflessivo di stampo cartesiano. All'interno di tale concezione del reale, infatti, l'apparenza non è altro che un alternarsi di illusione e dis-illusione che solo la trasparenza del pensiero rappresentativo verrebbe a soppiantare con la sua verità logica. Al contrario, secondo l'ontologia del sensibile disegnata in *Le visible et l'invisible*, quando il soggetto corporeo senziente entra in contatto con il mondo sensibile mediante la percezione, sperimenta sempre la percezione di *qualcosa*, di un *visibile*, ma simultaneamente sente la relativa 'impercezione' del campo o orizzonte, di quell'*invisibile* che ogni percezione implica ma non esplicita. Il senziente implicato nella percezione, allora, è avvolto dalle cose, ma non tanto dalle cose oggettivamente rappresentabili quanto dalle cose che, come si è visto in precedenza, gli si offrono allo sguardo sotto la forma intotalizzabile di profili parziali o adombramenti (le husserliane *Abschattungen*). Dunque, da questo punto di vista, ciò che c'è di fragile nel reale e che allo stesso tempo lo rende reale in modo originario, è proprio il fatto che nell'esperienza percettiva un fenomeno momentaneamente percepito secondo un determinato profilo possa, successivamente, apparire secondo un altro aspetto che

invaliderebbe il precedente. Certamente, questa «distruzione della prima apparenza» è sì la perdita di una realtà inizialmente evidente ma, come sottolinea Merleau-Ponty, è allo stesso tempo «acquisizione di un'altra evidenza» che soppianta la precedente.

Il punto decisivo, allora, è che se la percezione si costruisce dissolvendosi in una molteplicità di percezioni, forzata in questo dall'«impulso di una nuova realtà» che viene ad assumere lo statuto di verità momentanea e passeggera, questo accade perché «forse la realtà non appartiene definitivamente a nessuna percezione particolare e che *sempre*, in questo senso, essa è *più lontano*»<sup>39</sup>. Insomma, l'interrogazione dell'esperienza percettiva rivela che ogni percezione è 'mutevole' e 'probabile', perché il reale è troppo fragile e cambiante per poter essere definito una volta per tutte. Questo non nega, al contrario, permette di affermare il fatto che ogni percezione, sia essa falsa o vera, è il modo originario di verificare la co-appartenenza di tutte le esperienze allo stesso mondo, ovvero «il loro eguale potere di manifestarlo, essendo *possibilità dello stesso mondo*»:

La fragilità stessa della tale percezione, testimoniata dal suo dissolvimento e dalla sua sostituzione da parte di un'altra percezione, anziché autorizzarci a cancellare in tutte le percezioni l'indice di 'realtà', ci costringe ad accordarlo a tutte, a riconoscere in esse delle varianti del medesimo mondo, e infine a ritenerle non tutte false, ma 'tutte vere'.<sup>40</sup>

Ogni singola percezione appare così come una prospettiva lanciata all'incontro di un «Essere familiare» a tutte le percezioni, un essere sensibile-percettivo grazie al quale ogni percezione dissolta può cedere il posto a una sua equivalente e rendere reale il possibile latente del mondo. In questo senso, la solidità del reale attraversato dal divenire dell'apparire percepibile, non è né al di sopra né al di sotto delle apparenze ma piuttosto, come sottolinea il filosofo, «alla loro congiunzione». Ossia, in quel nodo ontologico che vincola e lega in modo segreto l'insieme delle esperienze a un mondo che è lo stesso per tutte, e che le fa essere 'tutte vere'. Il senso che nasce con la percezione è, così, quello 'scarto' (*écart*), quella 'differenziazione' o 'cristallizzazione', scaturito dalla prossimità ontologica del corpo percettivo del soggetto con la distanza del campo aperto dell'esperienza. È tale prossimità nella distanza che la filosofia deve riprendere e interrogare in modo radicale per poter portare a espressione le indefinite possibilità simboliche inscritte nella latenza percettiva del mondo:

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. [...] Esplicitando questa relazione la filosofia, [...] rimane quesito, interroga il mondo e la cosa, riprende, ripete o imita la loro cristallizzazione che, per un verso, ci è data già fatta, per altro verso non è mai terminata, e con ciò possiamo vedere come il mondo si forma.<sup>41</sup>

Dunque, la visione di ciò che è visibile per un soggetto vedente si forma nel cuore stesso del visibile, proprio perché tra il vedente e il visibile c'è un legame talmente stretto come quello esistente «fra il mare e la spiaggia». Tale legame è irriducibile a una fusione dei due termini, dato che se così fosse svanirebbe la visione e con essa svanirebbero sia il vedente che il visibile. Di fatto, la struttura della visione implica che tanto il vedente come il visibile siano rimandati l'uno all'altro e che il loro rapporto non possa essere definito a partire dal potere costituente della soggettività che pone il visibile come correlato della sua visione: «Colui che vede può possedere il visibile solo se ne è posseduto, se *ne* è, se, per principio, secondo quanto è prescritto dall'articolazione dello sguardo e delle cose, egli è uno dei visibili, capace, per un singolare rivolgimento, di vederli, lui che è uno di essi»<sup>42</sup>. Quindi, la 'visibilità' del visibile è ontologicamente estendibile al vedente, questi infatti fa parte, allo stesso titolo che il visibile, di quel movimento di modulazione e differenziazione che avvolge in sé sia gli 'orizzonti esterni' che gli 'orizzonti interni', sia l'oggetto visibile che il soggetto vedente:

Il fatto è che lo sguardo è esso stesso incorporazione del vedente al visibile, ricerca di se stesso, il quale NE È [*en est*], nel visibile – il fatto è che il visibile del mondo non è involucro del QUALE, ma ciò che è *fra* i QUALE, tessuto connettivo degli orizzonti esterni e interni.<sup>43</sup>

Come si evince da questi passaggi, è chiaro che ciò che Merleau-Ponty sta qui descrivendo non è un rapporto di pura coincidenza tra vedente e visibile, quanto piuttosto la centralità del momento differenziale tra le due dimensioni. Ovvero, quel 'fra' in cui si snoda il «tessuto connettivo degli orizzonti esterni e interni», e che mostra la latenza dell'essere del mondo come un tessuto che foderà sia la carne del soggetto vedente che la carne delle cose visibili: «Lo spessore di carne fra il vedente e la cosa è costitutivo della visibilità propria della cosa come della corporeità propria del vedente; non è un ostacolo che si interponga fra essi, ma il loro mezzo di comunicazione»<sup>44</sup>. Ciò

che il Visibile indica, allora, non è un insieme chiuso in sé, positivo e totalizzabile nel pensiero, ma una trama profonda che non appare mai se non negli intervalli tra gli aspetti percettibili che emergono nella superficie del visibile e che nella loro intotalizzabilità assorbono lo stesso vedente. L'Essere del Visibile infatti è «fuori di se stesso» e il soggetto vedente vi può accedere in virtù di un'esperienza corporea che gli fa riconoscere la sua co-appartenenza al mondo in modo differito e indiretto. Si tratta dell'esperienza di un paradosso fondamentale, ma irriducibile a una contraddizione che il soggetto conoscente potrebbe risolvere nel pensiero.

La questione centrale è che il paradosso in questione non è un paradosso dell'ente uomo ma è un paradosso dell'Essere stesso. In seno a questo paradosso la distinzione di essenza ed esistenza, e con essa quella di attività e passività, di interiorità ed esteriorità, vengono a essere ripensate a partire dalla trasversalità di un Essere sensibile che si manifesta nella visione come *percepibilità* intotalizzabile e generalizzata. Merleau-Ponty non esita ad affermare che «la visione che il vedente esercita, il vedente stesso la subisce altresì da parte delle cose, e, come hanno detto molti pittori, io mi sento guardato dalle cose, la mia attività è identicamente passività»<sup>45</sup>.

Detto altrimenti, dato che il vedente è fra le cose e che le cose comunicano attraverso il vedente come 'cosa senziente', e che è senziente perché sente cioè questa inquietante prossimità con una *percepibilità* generale, la solidità delle cose è esperita dal vedente come procedente dal suo interno. Ma, simultaneamente, è come se il vedente, incrostato alla solidità delle cose e sentendone «il peso, lo spessore, la carne di ogni colore, di ogni suono, di ogni consistenza tattile, del presente del mondo», sentisse emergere se stesso da queste, grazie a una specie di «avvolgimento o di raddoppiamento» di queste su se stesso che si realizzerebbe a sua insaputa. Per questo motivo il filosofo sostiene che, in fin dei conti, il vedente-visibile non è altro che «il sensibile stesso veniente a sé, e che, reciprocamente, il sensibile è ai suoi occhi come il suo duplicato o un'estensione della sua carne». Da questo punto di vista, si tratterà di comprendere il fatto fondamentale che «il visibile può così riempirmi e occuparmi solo perché, io che lo vedo, non lo vedo dal fondo del nulla, ma dal cuore del visibile stesso: io, il vedente, sono anche visibile». Insomma, il paradosso dell'Essere sensibile consiste nel fatto che «vedente e visibile entrano in un rapporto di reciprocità e non si sa più chi vede e chi è visto»<sup>46</sup>. Colto nel visibile come emblema concreto di una modalità generale, l'Essere percettivo-sensibile,

in quanto avvolgimento di sé con se stesso, si fa nella reversibilità sempre imminente e mai compiuta di vedente e visibile, irriducibili al dualismo di soggetto e oggetto.

Ora, per comprendere al meglio il senso ontologico di tale *percepibilità* condivisa dal vedente e dal visibile, potrebbe essere utile ricorrere alla descrizione della reversibilità ontologica di visibilità e tatto, mediante la quale Merleau-Ponty fonda la sua nuova ontologia della percezione. Infatti, sulla base di tale reversibilità «ogni visibile è ricavato dal tangibile, ogni essere tattile è promesso in un certo qual modo alla visibilità», proprio perché è il tessuto di cui è foderato il mondo, la latenza dell'apparire, che alimenta entrambe le dimensioni. Come sostiene il filosofo, è lo stesso corpo a vedere e a toccare perché «visibile e tangibile appartengono al medesimo mondo»<sup>47</sup>. In effetti, se la visione può essere definita, sul modello del tatto, quale «palpazione con lo sguardo», perché rimanda a una *Visibilità* generale, allo stesso modo, l'apertura al mondo tattile, per esempio attraverso l'esplorazione della mia mano sinistra da parte della mano destra, non può prescindere dall'esperirsi come co-appartenente a una *Tangibilità* altrettanto generale. Riferendosi al classico esempio husserliano della mano toccante-toccata (*Idee II*, § 36), già richiamato nella *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty sottolinea come è precisamente tale essere tangibile che dà luogo al tatto reversibile della mia mano destra toccante la mia mano sinistra toccata:

Ciò è possibile solo se, nello stesso tempo in cui è sentita dall'interno, la mia mano è anche essa accessibile dall'esterno, se è essa stessa tangibile, per esempio per l'altra mano, se prende posto fra le cose che tocca, se in un certo senso è una di esse, se infine mette capo a un essere tangibile di cui fa parte anch'essa.<sup>48</sup>

Con la reversibilità del visibile e del tangibile, ciò che si mostra è allora un essere intercorporeo nel quale si incarnano, sconfinando l'uno nell'altro, sia il «circolo del toccato e del toccante» che il «circolo del visibile e del vedente». Ciò che si deve pensare è che tale reversibilità di *Visibilità* e *Tangibilità* è necessariamente inserita in un Essere percettivo-sensibile che a queste è preliminare. L'Essere che ha in mente il filosofo è un Essere che, in quanto *percepibilità* generalizzata, effettua una «specie di deiscenza» che «apre in due il mio corpo», e che fa in modo che fra il corpo visto e il corpo vedente, come fra il corpo toccato e il corpo toccante, ci sia un 'ricoprimento' o 'sopravanzamento', grazie ai quali «le cose passano in noi nello stesso modo in cui noi passiamo nelle cose»<sup>49</sup>. Se il corpo è considerato da Merleau-Ponty come un essere a

due dimensioni, è perché i suoi due 'lati', ossia quello sensibile e quello senziente, manifestano la sua appartenenza all'essere del mondo sensibile. Il corpo appartiene al mondo delle cose e ne condivide il duplice statuto di soggetto e oggetto, perché il mondo è carne universale in seno alla quale il corpo del soggetto vede e tocca e allo stesso tempo è visto e toccato. Come il filosofo avrebbe scritto anche in *L'occhio e lo spirito*:

Visibile e mobile, il mio corpo è annoverabile fra le cose, è una di esse, è preso nel tessuto del mondo e la sua coesione è quella di una cosa. Ma poiché vede e si muove, tiene le cose in cerchio attorno a sé, le cose sono un suo annesso o un suo prolungamento, sono incrostate nella sua carne, fanno parte della sua piena definizione, e il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo.<sup>50</sup>

È tale intreccio transitivo di senziente e sensibile, in cui il soggetto è coinvolto insieme alle cose e agli altri soggetti corporei, che il filosofo si è sforzato di pensare per uscire dall'impasse del dualismo moderno. Pertanto, la relazione di intreccio e sopravanzamento reciproco tra il vedente-toccante e il visibile-toccabile diviene pensabile solo in virtù della sua inerenza alla reversibilità ontologica di visibilità e tangibilità. Ossia in virtù di un'adesione primordiale all'essere sensibile del mondo che è percepibilità ontologica generalizzata.

In questo senso, credo che sia del tutto ingiustificato parlare, a proposito della relazione reversibile di visibilità e tangibilità, di un «esuberante privilegio» accordato alla coincidenza, come in parte fa Derrida in un testo recente<sup>51</sup>. O piuttosto, ed è questa la principale critica che Derrida rivolge a Merleau-Ponty, la relazione fondamentale identitaria di visione e tatto viene realizzata attraverso una incerta alternanza o parallelismo tra due distinte intuizioni della carne. Da una parte un certo privilegio accordato allo sguardo e alla visione, in funzione di un'immediatezza originaria, di una confusione o coincidenza di toccante-toccato e vedente-visto. Dall'altra invece assisteremmo a una presa in considerazione dello scarto, della distanza tra vedente e visto, della non-coincidenza e inadeguatezza tra toccante e toccato<sup>52</sup>. In entrambi i casi, l'esempio husserliano della mano toccante-toccata tratto dal secondo volume delle *Idee* è decisivo, dato che è a questo che il filosofo ricorre per descrivere la reversibilità di visione e tatto in questione. Secondo Derrida, infatti, Merleau-Ponty, tradendo in questo la lettera del testo husserliano, confonderebbe il tatto con la visione,



identificandoli nella tematizzazione dell'intuizione come coincidenza ultima. Husserl, al contrario, sottolinea chiaramente la distanza fondamentale persistente tra l'esperienza del tatto, in quanto intuizione originaria e diretta del corpo proprio toccante-tocantese, e la visione, come presentificazione indiretta sul modello analogico della *Einfühlung* (empatia). In questo senso, Merleau-Ponty avrebbe unificato ciò che secondo Husserl doveva rimanere ben distinto, proprio per fondare la soggettività a partire dalla «auto-afezione del corpo proprio» messa in opera dalla doppia apprensione della mano toccante-toccata come presentazione diretta e intuizione originaria, e in opposizione alla «etero-afezione della visione o dell'occhio» presentificabile in modo derivato e indiretto. Così facendo, non solo avrebbe invertito il primato che Husserl assegnava al tatto nell'individuazione dell'intuizione originaria, ma avrebbe confuso la presentificazione indiretta della visione con la presentazione originaria del tatto, pensando quest'ultima sul modello della prima. In questo modo, ed è questo il punto capitale della critica derridiana, Merleau-Ponty sarebbe rimasto eccessivamente legato alla dimensione della visibilità, da sempre relazionata con la prerogativa antropocentrica e «umanistica» del primato gnoseologico della coscienza visiva soggettiva.

Certo, mette conto rilevare che tale 'privilegio esorbitante' assegnato alla visione non è da considerare, secondo Derrida, come primato assoluto e indipendentemente dal relativo primato che la tradizione occidentale ha assegnato alla capacità di *manipolazione* da parte dell'ente uomo dell'ente naturale quale pura oggettività. Come infatti hanno mostrato le riflessioni heideggeriane sul tradizionale privilegio del 'vedere' sviluppate in *Sein und Zeit*, per comprendere il senso fondamentale della 'considerazione pura' è necessario partire dall'analisi della *Vorhandenheit* (essere-a-mano) e della *Zuhandenheit* (utilizzabilità) come momenti originari della prassi teoretica. In base a tale nesso fondamentale, la 'considerazione pura', che ha rivestito il *telos* originario della contemplazione speculativa come '*telos optique*', ha da subito trovato un supplemento decisivo nella manipolazione (*Hantierung*) e nell'immediatezza di un '*telos aptique*', quale *mezzo* fondamentale di una ragione strumentale che pretende accedere all'intuizione piena del mondo oggettivo<sup>53</sup>. Questa precisazione mi sembra importante, proprio perché può essere utile per delimitare il senso della critica che Derrida rivolge a Merleau-Ponty. Infatti, è in base al supposto mantenimento da parte di quest'ultimo del duplice privilegio accordato dalla tradizione metafisica alla relazione

gerarchica di visione e tatto, che le sue obiezioni si fanno più pronunciate. Ma come conciliare allora tale interpretazione con questo passaggio nel quale Merleau-Ponty afferma a chiare lettere che rispetto alla palpazione tattile, situazione nella quale «l'interrogante e l'interrogato sono più vicini», «dopo tutto, quella dell'occhio è una notevole variante»<sup>54</sup>?

Al riguardo, si potrebbe sottolineare che Derrida riconduce l'errore intrinseco della posizione merleau-pontiana sul parallelismo di tatto e visione al paradosso logico avviato dalla sua affermazione di una coincidenza con la non-coincidenza. Secondo Derrida il paradosso di tale formula consiste nel fatto che questa si potrebbe invertire all'infinito, dato che «Coincidendo *con* una non-coincidenza, io non coincido *con* la mia propria coincidenza, ecc. Coincidenza e non coincidenza coincidono l'una *con* l'altra nel non coincidere, ecc.»<sup>55</sup>. A mio avviso, però, nell'ultimo Merleau-Ponty la non-coincidenza è invece fortemente tematizzata dalla *reversibilità* di visione e tatto. Se si tratta di una coincidenza, è di una coincidenza impossibile perché lacerata dalla non-coincidenza delle due dimensioni. Ma leggiamo quanto scrive lo stesso Merleau-Ponty al riguardo:

C'è un'esperienza della cosa visibile come preesistente alla mia visione, ma essa non è fusione, coincidenza: poiché i miei occhi che vedono, le mie mani che toccano possono essere anche visti e toccati, poiché quindi, in questo senso, essi vedono e toccano dal di dentro il visibile e il tangibile, poiché la nostra carne riveste e in pari tempo avvolge tutte le cose visibili e tangibili dalle quali essa è però circondata, io e il mondo siamo l'uno nell'altro, e dal *percipere* al *percipi* non c'è anteriorità, ma simultaneità o addirittura ritardo.<sup>56</sup>

Pertanto, sembrerebbe che Merleau-Ponty utilizzi produttivamente il concetto di simultaneità applicandolo al chiasma di toccante-toccato e di vedente-visto, non esitando per questo a indicare come costitutivo della stessa simultaneità uno scarto insuperabile. Come infatti ha mostrato con precisione Françoise Dastur, il filosofo non si limiterebbe a concedere un «esorbitante privilegio» alla percezione visiva, proseguendo così la tradizione che «da Parmenide a Husserl» ha determinato il destino della filosofia come contemplazione pura di un ente assolutamente positivo, predisposto alla manipolazione razionale. Al contrario, radicalizzando il parallelismo di tatto e visione in funzione di una concezione inedita dell'Essere come Essere sensibile e

percepibile, l'autore di *Le visible et l'invisible* sarebbe riuscito ad operare un'inversione profonda in seno a questa stessa tradizione, mettendola in questione dall'interno e facendo così emergere i presupposti impliciti su cui essa si fonda<sup>57</sup>. Ciò che rispetto alla tradizione filosofica, riconducibile alla figura spesso utilizzata da Merleau-Ponty del filosofo come *kosmotheoros*, egli opera, non è dunque una rottura irreversibile ma piuttosto uno spostamento allo stesso tempo infimo e radicale, reso possibile dalla tematizzazione ontologica di tale *percebilità* generale. In questo senso, è nei termini di una apertura al divenire dell'Essere sensibile che attraversa e possiede l'uomo, che l'analisi della *reversibilità* di visione e tatto emerge come decisiva.

Da quanto si è visto, la riabilitazione ontologica della percezione realizzata da Merleau-Ponty non si può intendere come una squalificazione della riflessione e della mediazione concettuale a vantaggio dell'irriflesso e dell'immediato dato che, come il filosofo sa già dal 1946 come testimonia il testo precedentemente analizzato, è mediante la riflessione che si può far emergere l'irriflesso. Pertanto, non si tratterà di «sostituire alla riflessione la fede percettiva», ma piuttosto di riuscire a render conto di quella «situazione totale», in seno alla quale l'una rinvia all'altra e viceversa. Affinché la filosofia non ricada negli errori del pensiero riflessivo, ovvero considerare il pensiero come coincidenza o come adeguazione all'essere oggettivo, sarà allora necessario che essa si installi in una dimensione in cui gli strumenti della riflessione non si sono ancora imposti, ossia in quella dimensione dell'esperienza in cui sia l'essenza che l'esistenza, sia il soggetto che l'oggetto, sono ancora 'mescolati' e non sono tuttavia rigidamente distinti. Ciò che Merleau-Ponty ha di mira con la sua critica del pensiero riflessivo, è il fatto che questo rimandi all'essenza del pensiero come a una integrità e a una pienezza assolute in virtù della quale si pone nel pensare il fondamento ultimo dell'esperienza. Così, però, perde la possibilità di comprendere in profondità lo spessore ontologico del mondo, il suo senso d'essere più proprio:

Ciò che qui proponiamo e opponiamo alla ricerca dell'essenza non è il ritorno all'immediato, la coincidenza, la fusione effettiva con l'esistente, la ricerca di un'integrità originaria, di un segreto perduto e da ritrovare, che annullerebbe le nostre domande e anzi metterebbe sotto accusa il nostro linguaggio. Se la coincidenza è perduta, non è un caso, se l'Essere è nascosto, ciò è proprio una peculiarità dell'Essere e nessuno svelamento ce lo farà comprendere.<sup>58</sup>

La filosofia, dunque, deve interrogare la fede percettiva senza sperare di ottenere da questa una risposta valida nella sua auto-evidenza, dato che essa stessa non può aspirare al disvelamento di una verità del mondo che nel pensiero troverebbe il suo fondamento ultimo. L'unica 'verità' che la fede percettiva può svelare è, piuttosto, quella secondo la quale, come qualche pagina addietro il filosofo aveva sottolineato, «il mondo esistente esiste nel modo interrogativo»<sup>59</sup>.

A partire da tale premessa, è evidente che non si tratterà di preferire il silenzio alla voce altisonante della filosofia riflessiva e intuitiva, ma di interrogare precisamente il senso d'essere del mondo a partire dagli elementi percettivi che lo stesso mondo mette a disposizione. Questi, infatti, possono essere d'aiuto nel difficile compito di riformulare la ricerca filosofica come interrogazione di un unico *impensato*, rimasto latente nella tradizione filosofica, e che adesso si può ricominciare a pensare in modo radicale<sup>60</sup>.

Per questo motivo, Merleau-Ponty aveva sostenuto chiaramente già nel primo capitolo, che egli non propone «di interrompere la filosofia riflessiva dopo aver esordito nel suo stesso modo» ma «di esordire diversamente»<sup>61</sup>. Per poter esordire in modo radicale la filosofia deve allora saper rispondere del fatto paradossale che essa stessa non può costituire la realtà e la verità del mondo dal momento che viene al mondo «dopo il mondo, dopo la natura, dopo la vita, dopo il pensiero». E che, essendo questi precostituiti rispetto a essa, la filosofia non può evitare di interrogare questo essere preliminare paradossalmente prossimo nella distanza, e di interrogare se stessa a partire dal suo rapporto originario con esso:

Si dovrebbe ritornare a questa idea della prossimità per distanza, dell'intuizione come auscultazione o palpazione in spessore, di una veduta che è una veduta di sé, torsione di sé su sé, e che mette in questione la 'coincidenza'. Con ciò si vedrebbe infine che cos'è l'interrogazione filosofica.<sup>62</sup>

Affinché non si limiti a una semplice presa concettuale che scomporrebbe «la nostra relazione con il mondo in elementi reali, o anche in riferimenti ideali che farebbero di esso un oggetto ideale», la filosofia deve riuscire a discernere nel mondo le articolazioni attraverso le quali questo diviene mondo, e soprattutto riuscire a risvegliarvi quei «rapporti da prepossesso, da ricapitolazione, da sconfinamento, che sono come sopiti nel nostro paesaggio ontologico, che non vi sussistono più se non sotto forma di tracce, e che continuano però a funzionarvi, a istituirvi qualcosa di nuovo»<sup>63</sup>. Si tratterà, allora,

di riattivare tale pensiero capace di riprendere queste tracce sempre operanti al di sotto dei concetti per riapprendere a leggere tra le linee del nostro attuale paesaggio ontologico le potenzialità espressive latenti in esso. A questo proposito, Merleau-Ponty parla di un pensiero senza sintesi capace di calarsi nello spazio precedente la scissione riflessiva, il luogo d'incrocio, o chiasma<sup>64</sup>, tra me e mondo, tra interiorità e exteriorità, in cui si apre l'orizzonte dell'essere, e dove solo può aver origine quel nuovo esordio che egli auspica per la filosofia e per l'interrogazione incompiuta che ne è espressione:

Noi intravediamo la necessità di una operazione diversa dalla conversione riflessiva, più fondamentale di quest'ultima, intravediamo la necessità di una specie di *superriflessione* che tenga conto anche di se stessa e dei mutamenti che essa introduce nello spettacolo, che quindi non perda di vista la cosa e la percezione grezze, e che infine non le cancelli, non recida, attraverso una ipotesi di inesistenza, i legami organici della percezione e della cosa percepita, e assuma viceversa il compito di pensarli, di riflettere sulla trascendenza del mondo come trascendenza, di parlarne non secondo la legge dei significati delle parole, inerenti al linguaggio dato, ma grazie a uno sforzo, forse difficile, che impiega questi significati per esprimere, al di là dei significati stessi, il nostro contatto muto con le cose, quando esse non sono ancora cose dette.<sup>65</sup>

Merleau-Ponty riconosce così, la necessità di circoscrivere una pratica di pensiero capace di immergere la riflessione nel mondo attraverso l'interrogazione di quella «selva dei riferimenti» che è proprio la nostra stessa interrogazione «a far sorgere in esso». Secondo il filosofo, infatti, la domanda filosofica non può ottenere risposta, la lacuna del pensiero non può essere colmata, ma nell'apertura percettiva sempre di nuovo realizzantesi è lo stupore (*étonnement*) originario a prendere il sopravvento: «l'appello all'originario si sviluppa entro molteplici direzioni: l'originario esplose, e la filosofia deve accompagnare questa esplosione, questa non-coincidenza, questa differenziazione»<sup>66</sup>. Dunque, è lo stupore dinanzi al divenire mondo del mondo che emerge come decisivo per il tentativo merleau-pontiano di elaborare una filosofia della percezione capace di risvegliare nell'uomo un rapporto nuovo con l'Essere del mondo in cui non cessa di riprodursi la sua deflagrazione ontologico-fenomenica.

## Bibliografia

- Barbaras, R., 1994, *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Hatier (*La percezione. Saggio sul sensibile*, trad. it. di G. Carissimi, Milano, Mimesis 2002).
- Dastur, F., 2001, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre Marine.
- Derrida, J., 2004, *Le toucher. Jean Luc Nancy*, Paris, Galilée.
- Descartes, R., 1904, *Meditationes de prima philosophia*, in *Œuvres*, VII, ed. critica a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris, Cerf (*Meditazioni metafisiche*, ed. e trad. it. di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani 2001).
- Locke, J., 1968, *Saggio sull'intelletto umano. Estratti*, a cura di G. De Ruggiero, Roma-Bari, Laterza.
- Merleau-Ponty, M., 1942, *La structure du comportement*, Paris, Puf (*La struttura del comportamento*, trad. it. di G. D. Neri, Milano, Bompiani 1963).
- , 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (*Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore 1965).
- , 1964, *Le visible et l'invisible*, testo stabilito da C. Lefort accompagnato da un avvertenza e da una postfazione, Paris, Gallimard (*Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, nuova ed. a cura di M. Carbone, Milano, Bompiani, 1999).
- , 1964b, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard (*L'occhio e lo spirito*, trad. it. di A. Sordini, postfaz. di C. Lefort, Milano, SE 1989).
- , 1996, *Le primat de la perception et ses consequences philosophiques*, Verdier, Lagrasse.
- Simondon, G., 2006, *Cours sur la perception (1964-1965)*, Chatou, Les Éditions de La Transparence.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. Simondon (2006).

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*, 6. Qui leggiamo: «Aussi, on pourrait affirmer sans paradoxe que les grands courants philosophique de l'Antiquité analysent à leur manière la perception, par leur diversité et leurs luttes: chaque école a choisi, comme modèle de la connaissance vraie, l'un des aspects principaux de la perception, en essayant de le développer jusqu'à ses dernières conséquences et d'en faire sortir une vision cohérente du monde».

<sup>3</sup> Cfr. *Ibid.*, 6-7: «Le 'miracle grec' s'est produit lorsque le brassage des coutumes, des croyances, des religions, des techniques a rendu inutilisables les instruments primitifs de représentation cognitive et de communication: ceux des cités et des ethnies particulières ne peuvent représenter et traduire que des transformations 'adiabatiques', sans échanges avec l'extérieur, sans élan vers l'universalité; or, les navigations ioniennes sont précisément le principe même de l'accueil du nouveau».

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, 7.

<sup>5</sup> Cfr. *Ivi*: «Sous cette forme et à son origine, la pensée philosophique est proche parente de la perception, parce qu'elle est l'œuvre d'hommes seuls, agissant sans prendre appui sur l'héritage culturel des cités; leurs modèles d'intelligibilité sont opératoires, constructifs, en contact direct avec la prise de la main de l'artisan; le monde est pensé, représenté, comme il pourrait être touché et construit».

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, 8.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*, 11-12: «[...] la perception atteint la réalité de l'objet parce qu'elle se produit au cours de la genèse active de l'objet, qui est sa fabrication; le sujet n'est pas à distance de l'objet, parce qu'en fait le sujet de la connaissance est l'opérateur, le fabricant de l'objet; le Monde est perçu comme un ensemble d'objets construits, ordonnés, produits».

<sup>8</sup> Cfr. *Ivi*.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, 13.

<sup>10</sup> Cfr. *Ivi*: «[...] d'un seul coup, la philosophie, qui s'était d'abord intéressée à la perception des éléments, au-dessous du niveau des objets, franchit sans s'y arrêter le niveau des objets pour arriver à celui des symboles et des rapports».

<sup>11</sup> Cfr. *Ibid.*, 14.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, 16.

<sup>13</sup> Cfr. *Ivi*.

<sup>14</sup> Cfr. *Ivi*: «[...] la connaissance qui est en fait une reconnaissance, fait en sens inverse le trajet qui a été accompli dans l'acte démiurgique; il existe différentes voies pour remonter à l'un et à l'inconditionnel – dialectique érotique, ascèse matématique ... – mais toutes sont des ascensions qui, à partir du multiple et du devenir, constituent un retour, une conversion vers les principes d'où le sensible procède».

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.*, 17.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, 21: «[...] les Formes contre la sensorialité qualitative, c'est une perception contre une perception, la perception à distance, par audition ou vision, contre la perception par contact».

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, 20.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, 22-28.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibid.*, 43-66.

<sup>20</sup> Cfr. Descartes (1904, trad. it. 173-181).

<sup>21</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>23</sup> Si vedano al rispetto le suggerenti riflessioni di Barbaras (1994, trad. it. 53).

<sup>24</sup> Locke (1968, 38)

<sup>25</sup> Cfr. Barbaras (1994, trad. it. 42-43).

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, 35.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>28</sup> Cfr. in part. il capitolo IV intitolato «Le relazioni tra l'anima e il corpo e il problema della coscienza percettiva», in Merleau-Ponty (1942, trad. it. 299-358).

<sup>29</sup> Cfr. Merleau-Ponty (1945).

<sup>30</sup> Merleau-Ponty (1996, 49). La traduzione dei passaggi estratti da questo testo è mia. Il testo originale dice: «La perception est ici comprise comme référence à un tout qui, par principe, n'est saisissable qu'à travers certaines de ses parties ou certains de ses aspects. La chose perçue n'est pas une unité idéale possédée par l'intelligence, comme par exemple une notion géométrique, c'est une totalité ouverte à

l'horizon d'un nombre indéfini des vues perspectives qui se recoupent selon un certain style, style qui définit l'objet dont il s'agit».

<sup>31</sup> *Ibid.*, 48: «[...] la synthèse qui compose ensemble les objets perçus et qui affecte d'un sens les données perceptives n'est pas une synthèse intellectuelle: disons avec Husserl que c'est une 'synthèse de transition' – j'anticipe le côté non vu de la lampe parce que je peux y porter la main – ou encore une 'synthèse d'horizon': le côté non vu s'annonce à moi comme 'visible d'ailleurs', à la fois présent et seulement imminent. Ce qui m'interdit de traiter ma perception comme un acte intellectuel, c'est qu'un acte intellectuel saisirait l'objet ou comme possible, ou comme nécessaire, et qu'il est, dans la perception, 'réel'; il s'offre comme la somme interminable d'une série indéfinie de vues perspectives dont chacune le concerne et dont aucune ne l'épuise. Ce n'est pas pour lui un accident de s'offrir à moi déformé, suivant le lieu que j'occupe, c'est à ce prix qu'il peut être 'réel'».

<sup>32</sup> *Ibid.*, 48-49: «La synthèse perceptive doit donc être accomplie par celui qui peut à la fois délimiter dans les objets certains aspects perspectifs, seuls actuellement donnés, et en même temps les dépasser. Ce sujet qui assume un point de vue, c'est mon corps en tant que champ perceptif et pratique, en tant que mes gestes ont une certaine portée, et circonscrivent comme mon domaine l'ensemble des objets pour moi familiers».

<sup>33</sup> *Ibid.*, 55-56. «Il est vrai que nous retrouvons l'irréfléchi. Mais l'irréfléchi auquel on revient, ce n'est pas celui d'avant la philosophie ou d'avant la réflexion. C'est l'irréfléchi compris et conquis par la réflexion. La perception laissée à elle-même s'oublie et ignore ses propres accomplissements. Loin que la philosophie nous apparaisse comme un inutile redoublement de la vie, elle est au contraire pour nous l'instance sans laquelle la vie aurait chance de se dissiper dans l'ignorance de soi ou dans le chaos. Mais ceci ne veut pas dire que la réflexion doive s'emporter elle-même, ni feindre d'ignorer ses origines. C'est en fuyant les difficultés qu'elle manquerait à sa tâche».

<sup>34</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>35</sup> Cfr. Merleau-Ponty (1945, trad. it. 526-554)

<sup>36</sup> Merleau-Ponty (1996, 49-50): «[...] les choses que je vois ne sont choses pour moi qu'à condition de se retirer toujours au-delà de leurs aspects saisissables. Il y a donc dans la perception un paradoxe de l'immanence et de la transcendance. Immanence, puisque le perçu ne saurait être étranger à celui qui perçoit; transcendance, puisqu'il comporte toujours un au-delà de ce qui est actuellement donné. Et ces deux éléments de la perception ne sont pas à proprement parler contradictoires, car, si nous réfléchissons sur cette notion de perspective, si nous reproduisons en pensée l'expérience perspective, nous verrons que l'évidence propre du perçu, l'apparition de 'quelque chose' exige indivisiblement cette présence et cette absence».

<sup>37</sup> Merleau-Ponty (1964, trad. it. 32).

<sup>38</sup> *Ibid.*, trad. it. 53.

<sup>39</sup> *Ibid.*, trad. it. 65.

<sup>40</sup> *Ibid.*, trad. it. 66.

<sup>41</sup> *Ibid.*, trad. it. 120.

<sup>42</sup> *Ibid.*, trad. it. 151.

<sup>43</sup> *Ibid.*, trad. it. 148.

<sup>44</sup> *Ibid.*, trad. it. 151.

<sup>45</sup> *Ibid.*, trad. it. 155.

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, trad. it. 133.

<sup>47</sup> *Ibid.*, trad. it. 150.

<sup>48</sup> *Ivi.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, trad. it. 141-142.

<sup>50</sup> Merleau-Ponty (1964b, trad. it. 19).

<sup>51</sup> Derrida (2004).

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*, 224: «Une logique désormais contraint la pensée de Merleau-Ponty qui va le conduire à alterner, si on peut dire, simultanément ou successivement, deux intuitionnismes de la 'chair': 1. l'un qui requiert un certain privilège du regard, de l'immédiateté originaire, de la présentation sensible, de la coïncidence, de la 'confusion', de la co-perception, etc., et 2. l'autre qui, tout aussi intuitionniste, réinscrira dans les mêmes valeurs une expérience de l'écart, de l'inadéquation, de la distance, de l'indirection, de la non-coïncidence, etc.».

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*, 228.

<sup>54</sup> Merleau-Ponty (1964, trad. it. 149).



---

<sup>55</sup> Cfr. Derrida (2004, 224): «Coïncidant avec une non-coïncidence, je ne coïncide pas avec ma propre coïncidence, etc. Coïncidence et non-coïncidence coïncident l'une avec l'autre à ne pas coïncider, coïncidence et non-coïncidence coïncident sans coïncider, etc.».

<sup>56</sup> Merleau-Ponty (1964, trad. it. 141).

<sup>57</sup> Cfr. quanto dice a riguardo Dastur (2001, 97-98): «Merleau-Ponty, eu égard au privilège exorbitant qu'il reconnaît à la vision, ne paraît guère avoir pris de distance par rapport à cette longue tradition, qui semble au contraire trouver sa culmination dans l'unique question que l'auteur de *L'Œil et l'Esprit* n'a cessé de poser de son premier à son dernier livre: qu'est-ce que voir ? N'est-il pas cependant possible, tout en demeurant l'héritier de la tradition, de mettre en question de l'intérieur les présupposés sur lesquelles elle se fonde ? Merleau-Ponty, en interrogeant l'énigme de la vision, a voulu différencier ce que la tradition philosophique a toujours identifié: 'la pensée de voir', c'est-à-dire une vision sublimée, comme arrachée au voyant et à son corps, et identifiée à l'inspection de l'esprit, et 'la vision en acte', cette vision qui a véritablement lieu, 'écrasée dans un corps sien', et 'dont on ne peut avoir l'idée qu'en l'exerçant'».

<sup>58</sup> Merleau-Ponty (1964, trad. it. 140).

<sup>59</sup> *Ibid.*, trad. it. 123.

<sup>60</sup> *Ibid.*, trad. it. 137.

<sup>61</sup> *Ibid.*, trad. it. 68.

<sup>62</sup> *Ibid.*, trad. it. 146.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibid.*, trad. it. 121.

<sup>64</sup> Sulla nozione di 'chiasma' ci permettiamo di rinviare a A. Firenze, «Il chiasma e la nuova ontologia. Riflessioni sull'intreccio di corpo e pensiero nella filosofia di Merleau-Ponty», in <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2006firenze.pdf>.

<sup>65</sup> Merleau-Ponty (1964, trad. it. 63).

<sup>66</sup> *Ibid.*, trad. it. 142.