

Per un “*dérèglement de tous les sens*”

Merleau-Ponty: le sinestesie e l'impersonale¹

Enrica Lasciani-Petrini

“Poiché se il nostro corpo è la materia a cui la nostra coscienza si applica, comprende tutto ciò che noi percepiamo – va sino alle stelle” (H. Bergson)²

1. “Risonanze selvagge”

Nel 1958-59 Merleau-Ponty tiene al Collège de France un “corso” dal contenuto assai significativo riassumibile con una frase dell’incipit del “résumé”: “possibilità della filosofia oggi” (LSN, 107). Un corso che va letto in stretta correlazione sia con l’articolo scritto nello stesso anno, in occasione del centenario della nascita di Husserl: “Husserl et son homme” (poi in *Signes*), sia con il “corso” dell’anno successivo, dal titolo altrettanto significativo e dal sapore implicitamente autobiografico: “Husserl aux limites de la phénoménologie”. Tutti questi momenti, infatti, sono per il filosofo altrettante occasioni per intrecciare in un unico nodo i due fili conduttori lungo i quali da alcuni anni ormai – dalla rottura con Sartre in particolare³ – si muoveva la sua

¹ Le opere di Merleau-Ponty utilizzate saranno citate direttamente nel testo con una sigla seguita dal numero della pagina. Le pagine s’intendono riferite alle traduzioni italiane – che sono state talora modificate. FP = *Phénoménologie de la perception*, Paris 1947 (tr. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano 1980); EF = *Éloge de la philosophie*, Paris 1953 (tr. it. a cura di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Roma 1984); VI = *Le visible et l’invisible*, Paris 1964 (tr. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l’invisibile*, Milano 1993); LSN = *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris 1968 (tr. it. a cura di M. Carbone, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Milano 1995); NC = *Notes de Cours 1959-1961*, Paris 1996 (tr. it. a cura di M. Carbone, *E’ possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, Milano 2003); N = *La nature*, Paris 1995 (tr. it. a cura di M. Carbone, *La natura*, Milano 1996).

² Cit. in part. in VI, 81.

³ E’ ben noto che la rottura con Sartre, consumatasi nel luglio del ’53 e causata da motivi di stretta contingenza politica - ossia dalla differente posizione riguardo alla guerra di Corea scoppiata nel giugno del ’50 (di appoggio all’U.R.S.S. per Sartre e di netto distacco critico per Merleau-Ponty), testimoniata da un infuocato scambio epistolare (cfr. J.-P. Sartre/M. Merleau-Ponty, *Les lettres d’une rupture*, in “Magazine Littéraire”, n. 320, 1994; tr. it. a cura di E. Lasciani Petrini e D. Calabrò, *Il carteggio della rottura*, in “Micromega”, 1997/1) –, in realtà fu l’occasione (soprattutto per Merleau-Ponty) per portare allo scoperto una distanza teorica netta, latente da anni, ma non meno fungente nel lavoro dei due filosofi: l’uno ancorato alla posizione di una cesura inconciliabile fra il Per-sé (il “soggetto”, il cogito) e l’In-sé (l’“oggetto”, il mondo esterno), l’altro fin dall’inizio volto a mostrare il “vinculum originario”

riflessione. Da una parte, il progressivo ma necessario distacco (autocritico) dalla fenomenologia husserliana e da ogni filosofia centrata ancora sul presupposto di un Cogito costituente, ancorché “tacito”, insomma su una visione di “sorvolo” o comunque “trascendente”, incapace di farsi carico *davvero* del “precategoriale e del “sensibile” e di muoversi perciò all’altezza delle esigenze di un tempo storico carico di decisive trasformazioni sia sul piano della ricerca scientifica che su quello della prassi politica. Dall’altra, la conseguente elaborazione di una “nuova ontologia” mossa proprio da questa istanza, e cioè volta a reinterrogare nella sua falda ultima e originaria la dimensione della sensibilità e della corporeità, tanto da determinare un ripensamento integrale della natura, prima di tutto umana. Non è un caso – ed è anzi affatto significativo - che questi anni cruciali e i momenti di riflessione teorica in essi prodotti, or ora ricordati, siano come ‘incastonati’ dentro i tre “corsi” sulla “natura” che vanno dal 1956-57 al 1959-60. Al punto che si potrebbe parlare, accanto ad una “nuova ontologia”, di una *nuova antropologia* a cui – come vedremo - Merleau-Ponty apre il varco.

Ebbene, proprio nel corso del 1958-59, fa la sua comparsa una citazione dalla celebre *Lettera del veggente* di Rimbaud - una “*petite phrase*” potremmo dire usando un lessico proustiano caro al filosofo - che, come un ‘sintomo’, racchiude *la cifra* dello scavo analitico corrosivo, radicale che Merleau-Ponty stava effettuando⁴. Riprova della valenza sintomatica di tale citazione è poi la circostanza che essa ricompare anche nell’ultimo corso al Collège de France (del 1960-61, dal titolo assonante con quello da cui siamo partiti: “L’ontologie cartesienne et l’ontologie d’aujourd’hui”). Segno che in quella ‘*petite phrase*’ rimbaldiana Merleau-Ponty vede baluginare quel ripensamento

inscindibile fra le due dimensioni ontologiche. Ma fu anche, per Merleau-Ponty, l’occasione per avviare un lavoro di radicalizzazione delle proprie tesi, che da quel momento, libere da ogni condizionamento, trovarono le formulazioni più ardite andando ben oltre il perimetro della fenomenologia – che è quanto qui si vuol dimostrare. (Per tutto questo mi permetto di rinviare al mio volume: *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Napoli 2002, in part. IV cap.).

⁴ Fin d’ora - e per quel che segue - va ricordato che anche M. Carbone ha sottolineato il “ruolo teoreticamente centrale “ di Rimbaud, e della “*voyance*” da questi avanzata, nella definizione dell’ontologia elaborata da Merleau-Ponty in pagine acute, dove intreccia giustamente il discorso del filosofo sull’arte a quello sulla “natura”, mettendo in rilievo la “messa in opera di una *Wesensschau* carnale, perciò stesso sinestesica”. Cfr. M. Carbone, *Nature et Logos. “Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?”*, in “Chiasmi International”, *Merleau-Ponty de la nature à l’ontologie*, n. 2, 2000, pp. 261-279. Sul punto da v. anche Id., *Il sensibile e l’eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini, Milano 1996, in part. pp. 131 e segg.

dell'umano che era al cuore della sua ricerca e che rimette in causa l'intero quadro categoriale codificato. Una frase che perciò ci può fare da indicatore o battistrada per capire la direzione di marcia verso la quale il filosofo stesso stava, appunto, procedendo. Ma apriamo il testo e leggiamo (magari tenendo sotto gli occhi le pagine originali di Rimbaud – delle quali, proprio a tal fine, viene dato qui, in nota, un ampio stralcio che completa le citazioni prescelte da Merleau-Ponty e che ci servirà nel seguito del discorso).

“Rimbaud: supera la correlazione segno-significato [...] entrando senza riserve nell'unità prelogica [del mondo], risvegliando le sue connessioni e le sue risonanze selvagge (*sregolamento metodico dei sensi*, provare la loro unità sentita, sensi che passano l'uno nell'altro, attraverso il loro uso-limite) e, sottoponendo il linguaggio a questa lezione [= dei sensi], lasciandolo vivere come cosa del mondo – grappoli di parole come ci sono grappoli di colori e di qualità nelle cose” (NC, 16).

La citazione, già qui molto indicativa, si fa poi ancor più esplicita e diretta nel “corso” del 1960-61:

“La *Lettera del veggente* di Rimbaud [...] E' citato spesso “*sregolamento dei sensi*”, “io è un altro”; ma bisogna citare [anche] le altre espressioni: 1) “mi si pensa”; 2) “il legno che si ritrova violino”:

1) non si tratta di non pensare più – *lo sregolamento dei sensi* è [...] rompere le barriere tra essi per ritrovare l'indivisione – E con ciò non un pensiero mio, ma loro [= dei sensi] – Un contatto col visibile totale;

2) il legno che si ritrova violino – come il mio corpo vede in quanto visibile, così le mie parole risuonano e cantano [...]. Le cose si parlano [= parlano di loro stesse] attraverso di me.

Non soltanto problemi paralleli: la visione e il suo significato, la parola e la sua significazione – ma problema unico: il visibile e il significato poetico intrecciati; la poesia, parola delle cose” (NC, 176)⁵.

⁵ Come si sa Rimbaud scrisse, a pochi giorni di distanza, due versioni di questa “lettera del veggente”, per due diversi destinatari: la prima (più lunga) a Paul Demeny, il 15 maggio 1871, la seconda a Georges Izambard (verosimilmente) il 13 maggio. Merleau-Ponty attinge da entrambe, ma in particolare dalla seconda. Ecco l'intero passaggio: “Si tratta di giungere all'ignoto mediante lo *sregolamento di tutti i sensi*. Le sofferenze sono immani, ma occorre esser forte, esser nato poeta, ed io mi sono riconosciuto poeta. Non è affatto per colpa mia. E' falso dire: Io penso. Bisognerebbe dire: Mi si pensa. [...] Io è un altro. Tanto peggio per il legno che si ritrova violino”. Per completare il pensiero del poeta e mostrarne

Si tratta di poche, ellittiche frasi, che vanno attentamente decrittate e dispiegate nelle loro pieghe interne. Poiché in esse non solo ritroviamo per intero il Merleau-Ponty interprete delle grandi esperienze artistiche novecentesche, capace come pochi di penetrarne e portarne allo scoperto le più importanti valenze, ma soprattutto – appunto attraverso l’arte, come fin dall’inizio il filosofo aveva sempre fatto – in esse ritroviamo sintetizzati i nuclei problematici cruciali che egli stava elaborando. E che possono essere disposti su due piani diversi ma collegati.

Ad un primo livello, infatti, Merleau-Ponty ribadisce quanto ormai da tempo, dalla *Fenomenologia della percezione* (e secondo una *Stimmung* ampiamente presente in tutta la riflessione post-ottocentesca o post-nietzscheana), aveva collocato al centro delle proprie analisi (ri)affermando con forza l’“unione dell’anima e del corpo”, ossia la necessità di pensare l’uomo sulla base di un inaggirabile riannodamento dell’ambito mentale a quello corporeo in grado di mostrare quanto la ragione sia, non distaccata o ‘sovrana’ rispetto al corpo, ma interamente penetrata da quest’ultimo. Il che aveva come primaria e rilevante conseguenza la necessità di ripensare il linguaggio stesso come “unità prelogica” o “innesto” inscindibile del significato *nella* concreta materialità dell’espressione, ossia delle “essenze *nell’esistenza*” (FP, 15).

Ma la ‘piega’ tematica più significativa contenuta in quelle affermazioni è ben altra e si dispone ad un libello ben più di fondo. Poiché - non solo contro il primato della ragione (dell’anima) sul corpo, ma anche contro la nozione (ortodossamente) fenomenologica di “corpo proprio” che esprime la costituzione perfettamente individualizzata dell’“unione di anima e corpo” – in quelle righe è avanzata

tutta l’audacia avveniristica – che alimenta non poco le tesi di Merleau-Ponty -, è bene riportare anche i passaggi relativi della lettera a Demy e qualche altra frase particolarmente incisiva: “Io è un altro. Se l’ottone si desta tromba, non è certo per colpa sua [...] io assisto allo sbocciare del mio pensiero: lo guardo, lo ascolto: do un colpo d’archetto: la sinfonia si agita nelle profondità, oppure salta con un balzo sulla scena. [...] Si tratta di fare l’anima mostruosa [...]. Io dico che bisogna esser *veggente*, farsi *veggente*. Il poeta si fa *veggente* mediante un lungo, immenso e sistematico *sregolamento di tutti i sensi*. [...] Egli giunge così all’*ignoto*! [...] Dunque il poeta si fa carico dell’umanità, degli animali addirittura; dovrà far sentire, palpare, ascoltare le sue invenzioni[...]trovare una lingua [...] [che] riassumerà tutto: profumo, suoni, colori” (cfr. A. Rimbaud, *Œuvres/Opere*, tr. it. di I. Margoni con testo fr. a fronte, Milano 1971, pp. 141-145; spaz. mio; trad. modificata).

un'espansione del “corpo proprio” stesso, nella direzione di una sua apertura verso una falda del nostro essere innestata nel mondo circostante e dunque *precoscienziale o prepersonale e preindividuale*, al di qua non solo dell’“Io” pensante e volitivo, ma persino, appunto, della costituzione corporea sensoriale chiusa nel perimetro individualizzato e identitario del “corpo proprio”. Ecco perché – seguendo Rimbaud – Merleau-Ponty fa sua la celeberrima affermazione: “E’ falso dire: Io penso. Bisognerebbe dire: Mi si pensa. [...] Io è un altro [...] io assisto allo sbocciare del mio pensiero: lo guardo, lo ascolto” – tant’è che, in letteratura, lo scrittore interrogato spesso testimonia di scrivere “sotto dettatura di ciò che si pensa e si articola in lui” (NC, 173). Di qui l’insistenza anche sull’altra, altrettanto celebre affermazione: “se l’ottone si desta tromba” o “il legno si ritrova violino”, non è certo per sua volontà o per una scelta condotta in modo ragionato. Insistenza non casuale, perché la conseguenza non è da poco. Quelle frasi, interpretate a fondo, stanno a dire che non solo la ragione affonda le proprie radici nella dimensione della corporeità, ma che anche quest’ultima a sua volta affonda le proprie radici dentro intrecci con la dimensione materiale esterna, naturale e storica, *precedenti la formazione stessa dell’individualità, del singolo individuo “sinolo” di anima e corpo*. Col risultato di un netto superamento del tradizionale primato della ragione, in base al quale è possibile dare una precisa configurazione anche, ed anzi soprattutto, alla dimensione corporea, quale “maschera” (proprio per ciò) dell’anima individuale sottostante o “interiore” (da cui origina il secolare concetto di “persona” su cui torneremo alla fine). Ne consegue che non solo è difficile, ma addirittura impossibile stabilire quanto in un nostro pensiero, e persino in una pur originalissima creazione artistica - come quella, per l’appunto, di un Rimbaud -, dipenda da una autonoma volontà creatrice (ossia dalla “persona”) e quanto invece – come il giovanissimo, sulfureo poeta bene aveva visto - da esperienze che, scavalcando i secoli, rimontano ad una preistoria collettiva, naturale e culturale, e ad acquisizioni filogenetiche e ontogenetiche tali da ricollegarci persino alla dimensione dell’animalità. E piuttosto è da riconoscere che sono davvero tutte queste ‘cose’, “le cose” che inavvertitamente, e molto più di quanto di solito non crediamo o non ci accorgiamo, “si parlano attraverso di noi” – parlano esse attraverso di noi. Innanzitutto attraverso il nostro corpo innestato nel mondo esterno. In tal senso il filosofo può concludere: “La filosofia non ha mai parlato [...] della passività della nostra attività – come Valéry

parlava di un *corpo dello spirito*: per nuove che siano, le nostre iniziative nascono nel cuore dell'essere, sono tutte innestate nel tempo che defluisce attraverso di noi, poggiano sui cardini o sulle cerniere della nostra vita (VI, 235). Tutta una filiera di argomentazioni che porta ad una sola, radicale conseguenza - per la verità già intuitivamente presente nella *Fenomenologia della percezione* - contro tutta la tradizione idealistica e 'spirituale' secondo la quale il pensiero è “*in interiore hominis*”: “il pensiero non è nulla di ‘interiore’”, non ci appartiene, ma è qualcosa che sta lì, “nel mondo” esterno (cfr. FP, 254).

Ha dunque ben ragione Merleau-Ponty di sottolineare – ‘via’ Rimbaud – le “*risonanze selvagge*” dalle quali il nostro intero essere è investito, “selvagge” proprio perché prima e al di qua di ogni attività “tetica” razionalmente impostata, ma persino prima e al di qua di ogni comportamento corporeo volitivamente orientato. “Risonanze”⁶ che costituiscono la falda ultima alla quale sono inscindibilmente collegate tutte queste attività ‘superiori’ e ‘civili’, e che investono appunto il nostro essere nell'interezza della sua *dimensione vivente*, precedendo le distinzioni sensoriali, corporee e mentali che – del tutto intellettualisticamente – possiamo operare su di essa ad un livello successivo, mentre qui si tocca invece un livello dove tali distinzioni non sono ancora neanche intraviste o attivate. Di qui tra l'altro – per Rimbaud, per questi poeti, per gli artisti di questa temperie epocale⁷ – la necessità di “fare l'anima mostruosa”, di scioglierla dai vincoli e dalle “sustruzioni” idealizzanti della (nostra) cultura, e perciò di ricorrere anche all'assunzione di droghe e alcool: gesto nel quale va visto ben altro che una semplice o banale effrazione sociale, ma piuttosto la sperimentazione - sulla propria pelle - di uno sconvolgimento dei parametri noti e codificati, simile a quello che stava venendo alla luce mano mano tramite le scoperte scientifiche.

Ma tutto questo spiega, allora, perché Merleau-Ponty sia colpito e faccia propria l'esigenza di un “metodico sregolamento dei sensi” avanzata da Rimbaud, e perché

⁶ Ho ampiamente affrontato questo plesso tematico – del quale il presente scritto riprende alcuni passaggi – nel mio saggio, al quale mi permetto di rinviare, *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*, Milano 2007. Alla questione anche M. Carbone dedica puntuali osservazioni, in *Le idee sensibili fra vita e filosofia*, in “*Paideutika*”, n. 3, 2006.

⁷ E' appena il caso di ricordare un altro esempio emblematico, quanto notissimo: quello del “racconto demoniaco” di Robert L. Stevenson, *The strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* (1886).

questa “petite phrase” funzioni come il sintomo di qualcosa di nevralgico, che si agita e vuol venir fuori dalle profondità del suo discorso filosofico. Non solo. Spiega e rende evidente anche la ragione, non occasionale o casuale, bensì essenziale all’itinerario concettuale che il filosofo stava compiendo, per la quale questi “corsi” siano quasi ‘incastonati’, come si diceva all’inizio, all’interno degli altri tre “corsi” dedicati al “problema della natura”, in particolare umana. I temi e i problemi in essi affrontati, come stiamo vedendo, sono del tutto intrecciati fra di loro. Perché quella dimensione vivente e quel livello primordiale possono essere individuati solo, appunto, rimescolando, “sregolando” i sensi e ritrovando quel “sensorio comune” che – come bene aveva intuito fin dall’inizio Merleau-Ponty - è la caratteristica “specie specifica” della corporeità umana. Che cosa si vuol dire con ciò? Che la corporeità umana - essendo connotata da quella condizione tipicamente “neotenica”, propria della specie umana, per la quale questa si presenta non completamente sviluppata e tale per cui ciascun esemplare di essa è ricoperto da un involucro epidermico nudo, privo di pelliccia, artigli, zanne, gusci, corazze etc. - è caratterizzata da una sensorialità non predefinita o irrigidita dentro strutture organiche, comportamentali e ambientali fisse (come nel caso delle altre specie). Ma proprio per questo essa per un verso è aperta, flessibile e completamente riversa all’/sull’esterno - e dunque totalmente (e pericolosamente) esposta alle sollecitazioni (alle ‘risonanze selvagge’) con l’ambiente circostante; e per un altro, e di conseguenza, caratterizzata dalla diffusione, dalla ‘mescolanza’ della sua sensorialità non rigidamente orientata sull’intero apparato corporeo. Insomma dalla condizione *naturalmente sinestesica* del corpo umano. Dal fatto che i sensi naturalmente “passano l’uno nell’altro” e sono in uno stato di “indivisione”.

Ora il punto nevralgico dell’intera questione è questo: che è siffatta condizione di indeterminatezza sensoriale originaria a fare dell’uomo propriamente un “uomo”, ossia la specie che, a motivo di tale “neotenia”, da sempre mette in atto “una specie di sfuggimento” perpetuo – come dice Merleau-Ponty. Quella trascendenza dalla condizione di estrema (e pericolosa) sollecitazione rispetto all’ambiente, che lo rende, appunto, la sola specie vivente in grado di produrre difese non legate all’istinto e ad un rapporto già strutturato e fissato con il mondo esterno, bensì all’interrelazione aperta,

plastica e mutevole con esso. Ma se così stanno le cose, si può capire allora quale fondamentale importanza abbia non occultare tale specifica condizione umana di sensorialità indeterminata e diffusa, quanto piuttosto ripartire da essa, per far venire eventualmente alla luce “ignote” (secondo il lessico di Rimbaud) potenzialità percettive e inedite capacità di interrelazione col mondo. Questo – ora è chiaro – il merito che Merleau-Ponty individua in Rimbaud e che gli fa scorgere nel poeta interrogativi sintonici con la propria personale ricerca filosofica: attraverso “lo sregolamento dei sensi [...] rompere le barriere tra essi per ritrovarne l’indivisione” e farci riscoprire, “risvegliare” la condizione originariamente sinestesica dell’uomo. Donde, peraltro, la particolarissima ricerca linguistica del giovane poeta, incentrata programmaticamente su una lingua che “riassumerà tutto: profumi, suoni, colori” e le cui invenzioni andranno perciò “sentite, palpate, ascoltate” – insomma, sulle sinestesie (di cui caso paradigmatico è lo stupefacente sonetto *Voyelles*). Esattamente la ricerca che – da anni – impegnava Merleau-Ponty.

2. Aperture e innesti nel mondo circostante: le sinestesie

Già nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty aveva intuito il ruolo fondamentale delle sinestesie, per arrivare a cogliere la “natura” dell’uomo nella sua falda percettivo-sensoriale primaria: in ciò rappresentando un caso filosofico unico nel Novecento o comunque il solo – se si vuol tener conto anche di Dufrenne e del suo ‘sinestesico’ *L’œil écoute* – ad averne colto con acume tutta la portata antropologica e ontologica⁸. Il solo, perché per secoli e ancora in tempi recenti le sinestesie erano state sistematicamente relegate in una zona “confusa” o addirittura “patologica”. Non che non si sapesse, da sempre, che i sensi procedono per rapporti complementari e interconnessi, a motivo della particolare conformazione del corpo umano. Ma già Aristotele vede in questa indistinzione, che connota i sensi (ed in particolare il tatto diffuso su tutto il corpo) e gli consente di parlare di un “senso comune”, la causa dei giudizi ingannevoli e dunque qualcosa di cui disfarsi rapidamente per passare a

⁸ Anche C. Fontana, nella Prefazione alla traduzione italiana del testo di Dufrenne (*L’occhio e l’orecchio*, Milano 2004) rileva una qualche incompletezza nella tematizzazione delle sinestesie da parte di questo filosofo (ivi, p. 19) – mettendone viceversa in risalto “l’allergia verso l’anti-umanismo della filosofia contemporanea” (ivi, p. 12): esattamente ciò che, invece a mio avviso, rende arretrato su posizioni tradizionali il discorso di Dufrenne. Sul punto v. anche *infra* nota 14.

sensazioni distinte in grado di esercitare un'inequivocabile identificazione “in atto” dell'oggetto sentito⁹. A partire da questo momento tale impostazione resta immutata; ed anzi via via decisamente ribadita – basti ricordare il lavoro a proposito assai puntiglioso di Cartesio sull'“uomo”¹⁰, cui va accostata la posizione di Leibniz proprio in relazione al problema delle sinestesie che intorno alla metà del '600, con Molyneux, dopo una lunga stagione di totale disinteresse o rimozione, assurge al rango di oggetto di studio¹¹ –; ed infine dotata di un apparente supporto scientifico allorché tra fine '800 e inizi '900 comincia ad esser indagata la condizione neotenica dell'uomo (naturalmente sinestesica), sicché le sinestesie (per es.: le “auditions colorées”, da cui sono stati ‘affetti’ casi esemplari come Baudelaire e Gautier attraverso l'uso dell'haschisch, e Messiaen e Skriabin per congenita conformazione sensoriale) vengono sì studiate *ma* come qualcosa di “distorto”, che permarrebbe “patologicamente” nell'individuo adulto dimostrando la sconcertante prossimità (e addirittura assimilabilità) dell'uomo a organismi inferiori non sviluppati e che va pertanto assolutamente corretto ed eliminato. Unica eccezione filosofica, in questo quadro assai compatto, Herder: il primo, contro tutta la linea precedente (e in particolare contro Kant), a conferire un deciso risalto non solo alla sfera sensoriale, ma anche e soprattutto al tema dell'interazione dei sensi, fra loro (le sinestesie appunto) e col mondo esterno¹² - amico, non a caso, di Goethe¹³. Non è strano, dunque, che proprio a Herder e alla sua affermazione “L'uomo è un perpetuo sensorio comune, che ora è toccato da una parte ora dall'altra” si riferisca Merleau-

⁹ Cfr. Aristotele, *Psyche*, tr. it a cura di G. Movia, *L'anima*, Milano 2001, Libri Secondo (417a-424b) e Terzo (424b-431b). Va però precisato – per dovere di completezza – che proprio questa individuazione di un “senso comune”, in Aristotele, rappresenta l'antecedente più significativo della trattazione successiva condotta da Herder, riabilitativa del “sensorio comune” (v. *infra* p. 9 e nota 12).

¹⁰ R. Descartes, *L'Homme* (1633) (tr. it. di E. Garin, *L'uomo*, in *Opere filosofiche*, 4 voll., Roma-Bari 1986, I, in part. pp. 225-250).

¹¹ Forse può essere istruttivo ricordare il ‘caso’ in questione. W. Molyneux (1656-1698), pensatore e scienziato inglese, pose a diversi pensatori, fra cui Locke e Leibniz, questo quesito (passato alla storia appunto come “il quesito Molyneux”): “Immaginate un cieco dalla nascita, ormai adulto, al quale sia stato insegnato a distinguere, mediante il tatto, un cubo da una sfera dello stesso metallo e all'incirca della stessa grandezza [...]. Supponete che, posti il cubo e la sfera su di un tavolo, questo cieco acquisti la vista. Si domanda se, vedendoli senza toccarli, potrebbe distinguerli”. La risposta di Locke fu negativa, quella di Leibniz positiva (evidentemente, per questi, non è con il tatto misto alla vista ritrovata che l'ex-cieco avrebbe distinto la sfera dal cubo – come invece riteneva, giustamente, Locke).

¹² J. G. Herder, *Von Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (Riga 1778).

¹³ Goethe ha dedicato ampie riflessioni alla valenza sinestesica dei colori nella *Farbenlehre* (1810), ora Köhl 1978 (tr. it. a cura di R. Troncon, *La teoria dei colori*, Milano 1979). Merleau-Ponty vi fa riferimento in FP, 323.

Ponty (FP, 314), allorché nella *Fenomenologia della percezione* al tema delle sinestesie dedica un intero blocco di riflessioni.

Un tale sforzo analitico, che si snoda pagine su pagine, è già di per sé significativo. Evidentemente Merleau-Ponty non solo scorge in questa dimensione polisensoriale dell'umano sentire la possibilità di rimettere in questione l'impostazione fisiologica tradizionale che “relegava i sensi nel mondo degli oggetti e liberava la soggettività da ogni inerenza corporea” (FP, 290), ma in essa intravede, esattamente al contrario, la possibilità di dimostrare che la “soggettività” (la dimensione “attiva” e coscienzialistica) è radicata in uno “«strato originario» del sentire che precede la distinzione dei sensi” (FP, 306), a testimonianza del fatto che noi siamo investiti e coinvolti nelle relazioni di mondo a *tutti* i livelli¹⁴. Bastino, a titolo esemplificativo, le poche ma incisive osservazioni che seguono:

Io che contemplo l'azzurro del cielo, non sono di fronte a questo azzurro come un soggetto acosmico, non lo possiedo col pensiero, non dispiego innanzi ad esso un'idea dell'azzurro che me ne scioglierebbe il mistero – ma mi abbandono ad esso, mi immergo in questo mistero: esso «*si pensa in me*», *io sono il cielo stesso* [...]

... il suono e il colore sono ricevuti dal mio corpo e diventa difficile limitare la mia esperienza ad un solo registro sensoriale: essa si riversa spontaneamente verso tutti gli altri. [...] A questo livello, l'ambiguità dell'esperienza è tale che un ritmo sonoro fa fondere delle immagini cinematografiche e dà luogo ad una percezione di movimento, mentre, senza sottofondo sonoro, la stessa successione di immagini sarebbe troppo lenta per provocare il movimento stroboscopico. I suoni modificano le immagini consecutive dei colori: un suono più forte li intensifica, l'interruzione del suono li fa vacillare, un suono basso rende il blu più carico o più profondo [...].

La percezione sinestesica è la regola e se non ce ne accorgiamo è perché il sapere scientifico rimuove l'esperienza, perché abbiamo disimparato a vedere, a udire e, in generale, a

¹⁴ Per un'analisi delle sinestesie – volta a rettificare l'impostazione merleau-pontyana – che distingue il loro ruolo fisiologico-percettivo effettivamente “integrato” da quello svolto in campo artistico cfr. J.-L. Nancy, *Les Muses*, Paris 1994, pp. 28 e segg. Una posizione ulteriore, volta invece a precisare che in Merleau-Ponty (a differenza di quanto ritiene Dufrenne) “pensare l'unità dei sensi non significa ipotizzarne l'originaria indifferenziazione” psico-fisiologica, è presentata da M. Carbone, in *Il sensibile e l'eccedente*, cit., pp. 143 e segg.

sentire, per dedurre invece dalla nostra organizzazione corporea e dal mondo, quale li concepisce il fisico, ciò che dobbiamo vedere, udire e sentire. [...] I sensi comunicano tra essi, aprendosi alla struttura della cosa. [...]

Quando dico di *vedere un suono*, voglio dire che *faccio eco alla sua vibrazione con tutto il mio essere sensoriale* (FP, 291, 306, 308, 313; cors. mio).

Insomma Merleau-Ponty intravede nelle sinestesie i luoghi in cui il nostro corpo rivela la sua più propria condizione primordiale, poiché esso nei momenti sinestesici si apre, quasi scompaginandosi (‘sregolandosi’) nelle sue attitudini specifiche, e aderisce, “s’invagina” nelle differenti sollecitazioni multisensoriali del mondo esterno.

Quanto queste analisi siano all’origine di quello sfondamento del perimetro fenomenologico del “corpo proprio” che porterà il filosofo alla tematizzazione della “carne” - quale guaina o “modulazione dell’essere” che si piega e si ripiega continuamente su se stessa dando luogo a *eventi di mondo* in cui sono inscindibilmente con-prese dimensioni umane e dimensioni materiali esterne - è del tutto palese¹⁵. E peraltro è altrettanto palese, come già più volte si è sottolineato, quanto “quest’intuizione di un fondo primordiale [renda] la filosofia una *Naturphilosophie*” (N, 78) e sia perciò all’origine di quell’attenzione alla “natura” che gli permetterà, con von Uexküll, di vederla come un contrappunto di “serie melodiche di impulsi ritmici”¹⁶ e di dire che “il dispiegamento di una *Umwelt* è una melodia, una melodia che *si canta da sé*” (N, 254; cors. mio) della quale l’uomo è una semplice ‘cavità risonante’¹⁷. Il che consente così, per un verso, di sottrarre la natura a quel “naturalismo” che, partendo dalla “certezza di essere per principio nell’«oggettivo»”, si risolve piuttosto in un “idealismo estremo” (LSN, 88) e “nell’incorporeo”, preparando invece “una soluzione

¹⁵ Sul punto v. anche S. Guindani, *Le voyant et l’aveugle. Pittura e letteratura come direttrici per una nuova ontologia negli ultimi scritti di Merleau-Ponty*, in “Chiasmi International”, *Merleau-Ponty. Le réel et l’imaginaire*, n. 5, 2003, pp. 223-233. Tra l’altro, si deve a G. Invitto uno specifico rilievo circa l’importanza delle sinestesie nell’analisi percettologica del cinema in Merleau-Ponty. Cfr. G. Invitto, *La tessitura di Merleau-Ponty. Ragioni e non-ragioni nell’esistenza*, Milano 2002, in part. pp. 98-102.

¹⁶ J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen – Ein Bilderbuch unsichtbar Welten*, Berlin 1934 (tr. it. di P. Manfredi, *I mondi invisibili*, Milano 1936, p. 92 e passim).

¹⁷ Peraltro, quanto queste intuizioni di Merleau-Ponty siano nascostamente all’origine di talune riflessioni di Nancy sul tema dell’“ascolto” (cfr. J.-L. Nancy, *A l’écoute*, Paris 2003; tr. it. a cura di E. Lasciani Petrini, *All’ascolto*, Milano 2004) è ciò che ho segnalato nel mio *Risonanze* (cit.).

che non sia *immaterialistica*” (LSN, 77) e tale da aprirla all’esplorazione dell’“infrastruttura corporea” che regge tutti gli enti, gli “altri corpi” (animali e cose “terrestri” compresi), visti ormai “come varianti” di un’unica “intercorporeità” (LSN, 122), di una “polpa protostorica”. Per un altro verso, consente il ribaltamento della concezione vigente intorno all’umano e della stessa visione antropologica codificata – qualcosa che potrebbe essere definito, come si anticipava all’inizio, una “nuova antropologia”. Dato che a questo punto nell’“attività” umana – si badi: in ciò che fin qui era stato considerato il privilegio dell’uomo e quanto gli garantiva una sorta di primato sugli altri essere viventi in generale - “non dobbiamo vedere una attività dell’anima, né una produzione di pensiero al plurale, [in quanto] io non sono l’autore di quella cavità che si forma in me, [...] *non sono io farmi pensare più di quanto sia io a far battere il mio cuore*” (VI, 235; cors. mio).

E’ evidente l’esito estremo a cui tali analisi conducono – di cui già nella *Fenomenologia della percezione* troviamo l’inequivoco preludio.

3. Oltre la persona

Proprio all’interno di quel nucleo di pagine, nelle quali è affrontato diffusamente il tema delle sinestesie, Merleau-Ponty introduce alcune osservazioni sparse, che riprendono peraltro delle considerazioni da lui già avanzate alcuni paragrafi prima, ma che in quel giro di riflessioni acquistano nuova forza e precisano la piega teorica verso la quale si flettono. Leggiamole direttamente dal testo, evidenziando fin d’ora le parti e i termini che ci interessano:

Insistiamo su questo punto [...] [per] sfuggire all’alternativa fra il per sé e l’in sé [...]. Ogni percezione [...] ci si dà come a n o n i m a. [...] Cosicché, se volessi tradurre l’esperienza percettiva, dovrei dire che *si* percepisce in me e non che io percepisco. Ogni sensazione comporta un germe di [...] s p e r s o n a l i z z a z i o n e, che possiamo esperire grazie a quella specie di stupore in cui essa ci immerge quando viviamo veramente al suo livello. Certo, la conoscenza m’insegna che non ci sarebbe sensazione senza un adattamento del mio corpo, per esempio che non ci sarebbe contatto determinato senza un movimento della mia mano. Ma questa attività si svolge alla periferia del mio essere, io non ho coscienza di essere il

vero soggetto della mia sensazione più di quanto abbia coscienza di essere il vero soggetto della mia nascita o della mia morte. [...] la sensazione viene dal di qua di me stesso, dipende da una *sensibilità* che l'ha preceduta e le sopravvive: così come la mia nascita e la mia morte appartengono ad una natalità e ad una mortalità anonime. In virtù della sensazione io colgo al margine della mia vita personale e dei miei atti propri una vita di coscienza anonima dalla quale essi emergono: la vita dei miei occhi, delle mie mani, delle mie orecchie che sono altrettanti Io naturali. Ogniquale volta provo una sensazione, sento che essa concerne non il mio proprio essere, quello di cui sono responsabile e di cui decido [= la “persona”], ma un altro io che ha già preso partito per il mondo, che si è già aperto a certi suoi aspetti e sincronizzato con essi [...] una esistenza generale che defluisce attraverso di me senza che io ne sia l'autore [...]. Possiamo riassumere queste idee dicendo che ogni sensazione appartiene ad un certo *campo* [...] è *prepersonale* (FP, 292-4; spaz. mio).

Come si diceva, già diverse pagine prima - lavorando intorno a tematiche psiconalitiche e soffermandosi in particolare sulla questione della “rimozione”: meccanismo ‘impersonale’ quant'altri mai, completamente sfuggente alla ragione e alle sue strategie di dominio e controllo – Merleau-Ponty elabora delle osservazioni molto precise, che concorrono a completare il ‘parterre’ teorico che ci interessa:

Orbene, come avvenimento dell'impersonale, la rimozione è un fenomeno universale, fa comprendere la nostra condizione di esseri incarnati. [...] la mia vita comporta ritmi che non hanno la loro *ragione* in ciò che io ho scelto di essere [= la “persona”], ma la loro *condizione* nell'ambiente banale che mi circonda. Così, attorno alla nostra esistenza personale appare un margine di esistenza quasi impersonale che per così dire va da sé, alla quale mi rimetto per mantenermi in vita – attorno al mondo umano che ciascuno di noi si è fatto, appare un mondo in generale al quale occorre anzitutto appartenere, per potersi rinchiudere nell'ambito particolare di un amore o di una ambizione. Come si parla di una rimozione in senso stretto quando io mantengo attraverso il tempo uno dei mondi momentanei che ho attraversato e ne faccio la forma di tutta la mia vita, così si può dire che il mio organismo, in quanto esistenza anonima e generale, esplica, al di sotto della mia vita personale, la funzione di un *complesso innato* [...]. [In tal senso] per lo più l'esistenza personale rimuove l'organismo, senza poter né passare oltre, né rinunciare a se stessa – né ridurlo a sé, né ridursi a esso [...] e quando questa marea si ritira [...] la

sublimazione dell'esistenza biologica in esistenza personale, del mondo naturale in mondo culturale, rende possibile [...] reintegrare all'esistenza personale persino quel passato di tutti i passati che le stereotipie organiche ci fanno indovinare all'origine del nostro essere volontario [...] come il battito del cuore si fa sentire fino alla periferia del corpo (FP, 132-133; spaz. mio).

E' evidente la traiettoria che questa serie di considerazioni percorre e soprattutto il bersaglio teorico che va a colpire e, di concerto, il differente punto di vista che ne scaturisce. Non solo è ribadito il *Leit motiv* su cui è orchestrato l'intero lavoro teorico di Merleau-Ponty, e cioè il radicamento e l'“incarnazione” dell'attività “tetica”, del pensiero umano, nel sostrato materiale corporeo-sensibile. Ma è avanzato qualcosa di ben più decisivo, che smantella ogni idea di “Io” e di “persona”: i secolari baluardi di qualsiasi soggettivismo e “antropocentrismo”. Avviando – anche per questa via – il distacco da Husserl e dalla fenomenologia husserliana, stranamente prossimi su questo piano teorico proprio a quello spiritualismo francese, che Merleau-Ponty fin dall'inizio della propria carriera *en philosophe engagé* aveva aspramente combattuto attraverso la stessa fenomenologia husserliana, cui aveva perciò aderito con entusiasmo. Sicché non è da escludere che anche questi controsensi interni alla fenomenologia siano all'origine del progressivo e deciso distacco merleau-pontyano da essa¹⁸.

Senza qui voler o poter minimamente ripercorrere i complessi cardini teorici della nozione di persona¹⁹, è bene ricordare per sommi capi qual è il tradizionale punto-forza di essa, del resto ben noto²⁰: l'uomo è un'entità specificamente dotata di spirito razionale e, dunque, per un verso in stato di costitutiva trascendenza intellettuale e per un altro (e proprio per siffatta intrinseca trascendenza) tale da non avere semplicemente un

¹⁸ Ho affrontato più diffusamente questa spinosa questione, qui necessariamente solo sfiorata, in un articolo, cui mi permetto di rinviare: *Fuori della persona. Sull'“impersonale”: Merleau-Ponty Bergson Deleuze*, in “Filosofia politica”, 3/2007, pp. 393-409. Va sottolineato che il fascicolo nel suo complesso, a cura di R. Esposito, intende offrire “materiali” per un'approfondita discussione su tale categoria con interventi di Stefano Rodotà, Emanuele Stolfi e Adalgiso Amendola.

¹⁹ Si deve a R. Esposito, in *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Torino 2007), l'aver focalizzato in tale nozione il “dispositivo performativo” di concetti culturali e giuridici che hanno accompagnato – e accompagnato tuttora – la nostra storia, avviando una articolata ‘decostruzione’ di essa attraverso il fecondo dialogo con alcuni grandi filosofi novecenteschi nei quali è rintracciabile un pensiero dell'“impersonale”. Merleau-Ponty – è questo il senso del presente articolo – entra a pieno titolo in questa vicenda.

²⁰ Naturalmente sull'argomento esiste una sterminata letteratura. Per un sintesi molto efficace della storia plurisecolare della nozione di persona cfr. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950 (tr. it., *Teoria generale della magia*, Torino 2000, pp. 369-380).

corpo biologico materiale - ciò che lo accomunerebbe alle bestie, alle piante e agli organismi chimici - bensì un “corpo proprio” (secondo il fortunato lemma inaugurato da Maine de Biran), inteso come dimensione *necessariamente* connessa alle facoltà razionali-spirituali e separata dal sostrato biologico, animalesco del “genere” da cui l’uomo pur proviene, che lo rende prossimo alle specie sotto- o pre-umane. Non solo. Ma in virtù di tale netta cesura dal sostrato corporeo materiale (che lo rende promiscuamente confondibile persino con gli altri esemplari umani) egli può confezionarsi un “se stesso” del tutto individualizzato, grazie al fatto che il corpo viene liberamente e volontariamente forgiato come l’*habitus* – la maschera – che non solo non presenta più alcuna dicotomia rispetto all’interiorità spirituale individuale, ma diventa al contrario la concreta manifestazione dell’interiorità spirituale nell’esteriorità fisico-corporea dell’aspetto e soprattutto dei comportamenti. Dunque, proprio la ragione, lo spirito, costituisce il “principio individuante”, non solo nel senso di essere “*forma corporis*” secondo l’accezione classica, ma soprattutto nel senso di dare vita ad una materia organizzata autonomamente – secondo il principio fissato da Tommaso: “*individuum de ratione materiæ*” -, tale per cui l’uomo è *fin dall’inizio* “corpo vivente personale” dotato di “un’anima personale” individuale irripetibile. (Notoriamente – sia detto tra parentesi - questo impianto teorico sul piano politico favorisce, e di fatto all’epoca della giovinezza di Merleau-Ponty favoriva, un liberalismo conservatore non di rado astuto e aggressivo; di qui l’antitesi ad esso dell’allora giovane filosofo)²¹. Che Husserl riassume tale cornice teorica, là dove affronta il tema de *La costituzione del mondo spirituale*, è del tutto evidente a libro aperto²². Anzi gli offre un ulteriore

²¹ Per completezza va detto che questo è l’impianto teorico sul quale sorse anche, come si sa, la corrente di pensiero, nata appunto dall’alveo dello spiritualismo, denominata non a caso “*personalismo*”, il cui riferimento principale è E. Mounier, col suo *Le personalisme*, Paris 1950 (tr. it. *Il personalismo*, Milano 1952). Ora è noto che tale corrente, rispetto allo spiritualismo, era volta a garantire una maggiore attenzione alla dimensione esistenziale concreta e corporea. Tant’è che, proprio per questa intrinseca valenza, non solo si poneva in opposizione ai regimi totalitari, basati sulla massificazione dell’individuo, ma fin dall’inizio Mounier e la rivista da lui creata “*Esprit*” mostrarono un certo interesse per l’esistenzialismo. Sicché è vero, per converso, come ha avuto modo di sottolineare G. Invitto (cfr. La tessitura di Merleau-Ponty. Ragioni e non-ragioni nell’esistenza, Milano 2002, p. 69), che questo gruppo aveva “segnato al formazione del giovane Merleau-Ponty”. Cionondimeno, il perno teorico del personalismo restava la dimensione “spirituale” dell’uomo e dunque, di nuovo, la negazione della dimensione corporea *materiale in quanto tale*. Ed è proprio questo apparato teorico che il Merleau-Ponty maturo criticherà, a partire dalla *Fenomenologia della percezione*.

²² Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag 1952 (tr. it., a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1982, pp. 569-782 e “Appendici” connesse). Una puntuale presentazione di queste tematiche è in E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris 1997. Sull’intrinseca valenza

supporto teorico in quanto motiva la assoluta superiorità e la “essenziale diversità” della “sfera spirituale” rispetto a quella “naturale” rinvenendo nella prima una legge specifica: la “motivazione”, che garantisce non solo qualsiasi tipo di fondazione logica, ma anche il collegamento concordante degli “*Erlebnisse* di ogni genere”, il “nesso” e lo “stile unitario complessivo” delle associazioni, delle abitudini, degli affetti, consentendo così l’istituzione di un io personale in quanto “unità vivente” che manifesta – attraverso il corpo proprio (cioè con la fisionomia, il gesticolare, le cadenze della voce etc.) – un intero mondo motivazionale che sta *oltre* il corpo proprio stesso, insomma “uno spirito” individualmente unitario e identico solo a se stesso.

Bene. Quale l’elemento di fondo che viene fuori da questa pur assai sommaria sintesi teorica? Che la “persona”, intanto può istituirsi come identità unica e irripetibile – l’“Io” esclusivo e inconfondibile che ciascuno di noi crede di essere -, in quanto rescinde drasticamente da sé tutta la dimensione “impersonale”, pre-individuale, dalla quale certo proviene, ma dalla quale deve separarsi per essere davvero se stessa. Esattamente quanto – invece, spostando completamente il baricentro del discorso – Merleau-Ponty tende non solo a riportare in primo piano, ma ad individuarvi la dimensione a cui la “persona” (l’Io) resta vincolata, attaccata come fosse la sua stessa pelle – la sua stessa “carne”. Dalla *Fenomenologia della percezione*, come si è visto, fino al *Visibile e l’invisibile* è tutta una martellante insistenza su questo punto, che supera ogni “antropologismo” (VI, 275) - nel quale ancora, con ogni evidenza, restava chiuso il discorso di Husserl²³ - così come parallelamente quell’“umanesimo” imperniato sul “*wahres Wesen*”, sulla “vera essenza” dell’uomo, al quale restava

“personalista” della fenomenologia husserliana restano poi fondamentali i testi di E. Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in *Edith Steins Werke*, Herder, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1951, VI (tr. it. *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in *Natura Persona Mistica*, Roma 1997, pp. 49-113); *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *E. S. Werke*, cit., XVI, ivi 1994 (tr. it. *La struttura della persona umana*, Roma 2000). Da v. infine R. De Monticelli (a cura di), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Cortina, Milano 2001) ulteriore conferma del personalismo fenomenologico attraverso gli scritti, oltre che della Stein, di altri allievi di Husserl, quali Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand e Moritz Geiger.

²³ E’ il caso di ricordare che questo era stato il ‘capo d’imputazione’ più grave mosso anche da Heidegger all’ex maestro. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 (tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino 1969, § 6).

vincolato un comunismo (non a caso coniugato alla fenomenologia) ormai incapace di muoversi all'altezza del tempo²⁴.

[...] prima di ogni riflessione, io mi tocco attraverso la mia situazione, è a partire da essa che sono rinviato a me [...]. Appunto perché in ciò che ho di più proprio, io non sono niente [...] io sono in e-stasi nelle cose [...]

Non c'è una posizione dello spazio e del tempo che non dipenda dalle altre, che non sia una variante delle altre, come queste di essa: non c'è un individuo che non sia [...] un certo modo di irradiare attorno ad un centro del tutto virtuale [...]

C'è visione, c'è tatto quando [...] si forma una Visibilità, un Tangibile in sé, che non appartengono in proprio né al corpo come fatto, né al mondo come fatto [...]. E' proprio questa Visibilità, questa generalità del sensibile in sé, questo anonimato innato di Me stesso che [chiamo] carne – ed è noto che nella filosofia tradizionale non c'è nome per designare ciò. La carne non è materia [...], non è nemmeno non so quale materiale psichico [...]. In generale non è una fatto, o una somma di fatti “materiali” o “spirituali” [...]

Partire da ciò: non c'è identità, né non identità o non coincidenza – c'è interno ed esterno che ruotano l'uno attorno all'altro. Il mio nulla “centrale” è come la punta della spirale stroboscopia, che è *non si sa dove*, che è “nessuno” (VI, 81, 134, 155-6, 275).

Queste affermazioni, scelte a titolo paradigmatico lungo l'arcata del *Visibile e l'invisibile*, mostrano in pieno come Merleau-Ponty porti all'estremo limite teorico qualcosa – come si è visto - che egli aveva già perfettamente chiaro e fissato dall'inizio: prima e al di qua di ciò che chiamiamo “persona” o del nostro “Io”, e dunque prima e al di qua di tutte quelle “attività tetiche” tra cui in primis “il pensiero” che ci appaiono “proprietà” specifiche e ‘spirituali’ o ‘interiori’ del nostro statuto umano, in realtà apparteniamo ad un “essere grezzo e selvaggio”, anonimo²⁵, fatto di infinite correlazioni

²⁴ La critica di Merleau-Ponty all'“umanismo” data fin da *Humanisme et Terreur* (Paris 1947), ritrovando accenti senza remore nell'ultimo corso al Collège de France “Philosophie et non-philosophie depuis Hegel” (1960-61).

²⁵ Un'anomia, dunque, che non può essere più in alcun modo riferita o assimilata all'“intenzionalità fungente” husserliana – come invece sosterebbe, nella sua peraltro nitida presentazione del pensiero

materiali alle quali siamo connessi innanzitutto attraverso la multisensorialità (ecco che ritorna il ruolo fondamentale delle sinestesie) del nostro corpo. Quel “Fuori intrasgredibile” e impersonale – come bene ebbe a dire Blanchot: il primo (e il solo insieme a Simondon) a capire subito questo punto nevralgico della riflessione di Merleau-Ponty²⁶ -, da cui non ci possiamo in nessun modo separare, giacché è esattamente grazie al fatto che noi siamo di continuo attraversati dagli stimoli circostanti e grazie al materiale così ricevuto, che il cervello può elaborare le immagini con le quali costruisce la sua comprensione e ideazione della realtà. Un processo di cui solo *dopo*, ad un livello successivo, molto ‘superficiale’ (cerebralmente “corticale”), il soggetto diventa “cosciente”: quel livello al quale soltanto può dirsi “Io”, “persona” e il suo cervello cominciare a funzionare come il cervello di un “soggetto”. Ma tutto questo, visto nella sua radicalità, significa che non solo il pensiero è “incarnato” e che esso, come già si diceva in precedenza, “non è nulla di interiore, non esiste fuori del mondo [= dentro di noi]” (FP, 254) in quanto esiste “là, nel mondo”; ma soprattutto che ciascuno di noi è ogni volta *un evento*, “un certo modo di irradiare attorno ad centro del tutto virtuale” che coinvolge le aperture sensoriali del nostro corpo e i meccanismi cerebrali del nostro cervello *così come* i diversi orizzonti materiali e culturali che ci circondano. Sicché ogni volta è nel “vortice” di una “modulazione” di mondo, nella sua plasticità minerale-vegetale-animale-umana, che si forma una specifica “figura” - composta da un “io” (un soggetto) e dall’ambiente esterno con cui è in relazione - che “si richiude nell’ambito particolare [= prende la figura] di un amore o di una ambizione”, ovvero di una sensazione, di un pensiero, di un gesto etc. Un evento,

merleau-pontyano, J. M. BECH, in *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona 2005, pp. 115-117.

²⁶ In un “ricordo” di Merleau-Ponty, scritto nel decennale della scomparsa, Blanchot mette a fuoco la portata teoretica oltre-personale contenuta nel lavoro filosofico di Merleau-Ponty. Cfr. M. Blanchot, *Le “discours philosophique”*, in “L’Arc”, n. 46, 1971, pp. 1-4 (tr. it. *Il “discorso filosofico”*, in “aut aut”, nn. 273-274, 1996, pp. 69-73). Peraltro, come oggi sappiamo dagli inediti, Merleau-Ponty aveva ben presente a sua volta la riflessione di Blanchot (v. per es. NC, 164-165). Alla nota blanchottiana e a questo rapporto ‘stellare’ dedica un’interessante analisi E. Ronconi, in *Sulla filosofia come ontologia interrogativa. L’ultimo Merleau-Ponty a partire da Blanchot*, in “Chiasmi International”, n. 5, cit., pp. 283-293. Sul punto tematico – ossia l’eccedenza oltre-personale del soggetto grazie alla sensorialità “estatica” e sinestesica - da v. anche le sottili osservazioni sia di L. V. Distaso, in *L’ascolto della differenza: Aisthesis ed Ethos dell’orecchio*, in “Chiasmi International”, *Merleau-Ponty. Entre esthétique et psychanalyse*, n. 6, 2005, pp. 15-35; sia di J.-J. Wunenburger, *La “chair” des couleurs: perception et imaginal*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, Milano 2003, pp. 43-50. Circa infine Gilbert Simondon, è ben noto che la riflessione di questo autore, sul pre- e trans-individuale, trova la sua sorgente in quella di Merleau-Ponty a cui non a caso dedica nel 1964 il suo lavoro *L’individu et sa genèse physico-biologique* (ora Grenoble 1995).

dunque, che non appartiene ad un dato soggetto più di quanto non appartenga al mondo circostante. A questo livello non è più un “io” che canta una melodia, o vede un fiore, o dipinge un paesaggio etc. – ma è “la melodia che si canta in me” (N, 254), è il fiore (un girasole per esempio) che si vede in quel certo “io” che si chiama van Gogh, è il “paesaggio che si pensa” in quell’altro “io” che corrisponde al nome di Cézanne²⁷. Perché “questi colori, questi oggetti, questi animali non sono altro che delle varianti di noi stessi” (EF, 29-30). E difatti è così che un artista, si chiami Cézanne o Rimbaud o in altro modo ancora, può arrivare a dipingere un quadro o scrivere una poesia. L’avevano capito bene, appunto, Cézanne e Rimbaud: scendendo *disumanamente* fino a quella dimensione anonima, sregolando i propri sensi come voleva Rimbaud e affondando nella materia, facendosi ‘occhio’ della materia stessa (come seppe fare Cézanne, che *perciò* credeva di avere un difetto agli occhi - il famoso “dubbio di Cézanne” così bene capito da Merleau-Ponty), sciogliendo il proprio “io”, facendosi ‘blocco di mondo’ nel mondo - essi ci restituiscono come quel ‘blocco di mondo’ (un girasole, un paesaggio, una mela, una sensazione, un affetto, un sentimento ...) accade, c’è. Insomma ci restituiscono “la percezione nel modo del ‘Si’ impersonale che non inerisce a un individuo” (N, 82).

Qui ogni idea tradizionale di “Io”, di “persona”, di soggetto cosciente, di pensiero interiore, di sensazione o percezione umana, e persino di affetto o sentimento, è scardinata e ciascuno di questi elementi è visto come una *modulazione di mondo*, che non è affatto costituita dall’uomo (secondo quanto vuole l’impostazione fenomenologica) ma *accade* all’uomo stesso e lo coinvolge, come un *evento* che comprende in sé diversi livelli e ambiti di realtà - ivi compreso ciò che chiamiamo “uomo”²⁸. Così la percezione o la sensazione non è più un’esperienza *dell’uomo*, ma è la realtà che è “un *percipi*”, che si percepisce in sé e nell’uomo trova solo un altro punto o un’altra modalità di uscire da sé (ex-premersi, esprimersi) e “rivelarsi *a se stessa* attraverso di noi” (EF, 31). Il che significa: la fine di ogni visione del soggetto uomo come epicentro e fondamento di una costituzione “spirituale” (nata da una sua presunta

²⁷ Qui è richiamata la celebre affermazione di Cézanne – più volte citata da Merleau-Ponty (v. per es. qui la cit. di p. – “il paesaggio *si* pensa in me”. Cfr. J. Gasquet, *Cézanne* (1921), Grenoble 1988 (tr. it. a cura di M. Doran, in Aa.Vv. *Cézanne. Documenti e interpretazioni*, Roma 1995, p. 119).

²⁸ Sul “ritmo della carne” in Merleau-Ponty ha scritto belle note E. Escoubas, in *L’Esthétique*, Paris 2004, in part. pp. 215-216.

“interiorità”) della realtà a lui esterna. E viceversa l’apertura di una visione di esso come innestato – per riusare l’efficace lessico di Merleau-Ponty – nella realtà a lui circostante in una trama relazionale “grezza, selvaggia” dove è, non difficile, ma impossibile separare quanto è umano e soggettivo da quanto è materiale-animale e oggettivo. Ma dunque questo significa altresì che tale dimensione fa parte a pieno titolo dell’“unità” della persona – anche se la coscienza non ne è cosciente e di essa ritaglia in modo artificiale solo quanto è funzionale alla vita e all’azione presente. Come a dire: la persona, della quale parlano il personalismo spiritualista per un verso e la fenomenologia per un altro, è solo una costruzione del tutto intellettualistica, che – al contrario di quanto tali vettori teorici ritengono – non coglie affatto la vera realtà della persona: tutt’altra cosa dallo “spirito” cosciente, razionale e intenzionalmente orientato alla costituzione “attiva” della realtà.

Va da sé che questa riconsiderazione della persona contiene in nuce anche una completa trasformazione dell’idea di giustizia e dei “diritti” soggettivi – una volta che l’unità indivisibile della persona sia ricollocata *nella* continuità mobile della realtà materiale e pre-personale alla quale è inseparabilmente legata. Insomma, un apparato categoriale giuridico ben diverso dovrebbe essere allestito, allorché si uscisse dal perimetro coscienzialistico e ‘spirituale’ della persona per riassorbire nella sfera del diritto anche la dimensione di “impersonalità” cui essa è costantemente innestata. - per fare un solo esempio tratto dalla recente, scottante attualità: non ci sarebbero state tante polemiche e tanti incredibili veti ammantati di legalità, ove non di mera retorica umanistica, sul caso Piergiorgio Welby, se si fosse dato ‘diritto di parola’ e ascolto a quella dimensione organica impersonale che ‘gridava’ la propria pulsione a reimmergersi nella quiete della materia; per non parlare poi dei casi, via via sempre più numerosi, di persone cui sono stati innestati ‘pezzi’ di altre persone o ‘pezzi’ organici prodotti tecnologicamente in laboratorio. Ma questo è un altro discorso, che fuoriesce dai limiti – e dalle competenze – del presente saggio. Qui ci basti aver mostrato quanto Merleau-Ponty avesse visto giusto nel ritenere che “la possibilità della filosofia oggi” passa per una partita la cui posta in gioco consiste in una rimessa in questione integrale delle “categorie di sostanza, accidente, causa, fine, potenza, atto, oggetto, soggetto, in sé, per sé - tradizionalmente implicate nell’ontologia” (LSN, 107). In ciò il pensiero

merleau-pontyano è davvero nascostamente all'origine e persino anticipa taluni dei vettori più significativi – e urgenti - della nostra riflessione attuale. Ma soprattutto è all'origine di una riconsiderazione dell'umano completamente nuova, capace di pensarlo “al di qua dell'umanità costituita” come un'apertura nella tessitura del mondo: un “raggio” che “va sino alle stelle”.