

1953. Ha trascorso un periodo di ricerche in Germania nel 1954-55. Poi all'università di Messina è stato libero docente di Storia della filosofia, professore incaricato di Storia delle dottrine politiche, e, dal 1972, professore ordinario di Storia della filosofia.

Dal 1974 è professore ordinario di Storia della filosofia moderna all'università di Roma «La Sapienza», prima alla Facoltà di Lettere e Filosofia e poi all'attuale Facoltà di Filosofia.

Iniziali attenzioni per la logica e dialettica di Hegel (*Le origini della logica hegeliana*. Hegel a Jena, Milano 1961) si sono estese verso tentativi di ricostruire periodi fondamentali del pensiero filosofico in Germania, dall'epoca della Riforma (gli scritti etico-politici di Paracelso e il movimento contadino) al secolo illuministico (*L'illuminismo tedesco: l'età di Lessing*, 1968) e al passaggio verso la cosiddetta «filosofia classica tedesca», cioè al periodo da Kant a Hegel.

Gli interessi di storia della filosofia si sono trasformati nel programma di collocare la storia della filosofia dentro una più ampia storia della cultura, nella quale assumono particolare rilievo le idee e dottrine politiche dell'età moderna. Da qui vengono studi sul pensiero politico liberale di Kant e di Humboldt, poi sui giacobini tedeschi, infine su Marx ed Engels e il marxismo.

La convinzione che una storia delle idee non possa andare disgiunta da una storia dei fatti, e che si dovessero cercare collegamenti non peregrini tra questi due piani, ha ispirato i libri *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar* (Roma 1990) e *Il socialismo vietato. Miraggi e delusioni da Kautsky agli austromarxisti* (1996). In quest'ultima opera comparivano, tra altro, anche le idee dei socialisti sulla questione nazionale. Ne è seguita una ricerca specifica sull'idea di nazione nell'età moderna (*Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma 2001).

L'analisi delle tendenze e dei nessi che emergono dalla storia delle idee hanno parallelamente portato a riflessioni sul metodo della storiografia filosofica e a tentativi di renderla fruibile per la didattica. A questo filone appartengono un manuale di *Storia della filosofia* in tre volumi, del 1982 e più volte riedito, e ultimamente un *Atlante storico della filosofia* (2002 e 2004).

Sta lavorando a una storia delle ideologie che hanno accompagnato l'espansione coloniale europea dal XVI secolo a oggi.

G. Cogliandro

MERLEAU-PONTY, MAURICE. – Filosofo francese, n. a Rochefort-sur-Mer (Charente Maritime) il 14 mar. 1908, m. a Parigi il 3 magg. 1961.

Dopo avere insegnato in vari licei e all'università di Lione, alla Sorbona e alla Scuola Normale, nel 1952 venne nominato professore al Collège de France, ove tenne i corsi di filosofia fino alla morte. Durante l'occupazione nazista, a Parigi, si schierò con la Resistenza. Nel 1945 fu tra i promotori, con Sartre, della rivista «Les Temps Modernes», portavoce di un esistenzialismo fortemente impegnato nella critica sociale. Da questa rivista, e da Sartre, si staccò nel 1952, sulla base di una presa di distanza dal socialismo realizzato.

SOMMARIO: I. Dialettica e prospettiva neoumanistica. - II. Fenomenologia e ontologia della percezione: 1. Da «*La structure du comportement*» a «*La prose du monde*». - 2. «*Le visible et l'invisible*».

I. DIALETTICA E PROSPETTIVA NEOUMANISTICA. – Il pensiero di Merleau-Ponty si colloca all'ampio punto d'incontro della fenomenologia husserliana, dell'esistenzialismo heideggeriano, del marxismo, della psicanalisi freudiana e della psicologia della forma, dello strutturalismo linguistico ed etnologico. Il problema originale di Merleau-Ponty, come appare soprattutto dalla *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945, tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano 1965) s'identifica col programma di elaborare una nuova ontologia esistenziale, fondata sulla interrelazione tra la coscienza e il mondo vissuto, naturale e sociale-storico. In questo senso, la filosofia di Merleau-Ponty s'inserisce nella più classica tradizione francese di derivazione cartesiana e malebranchiana, ma il dualismo metafisico caratterizzante tale tradizione viene superato, con apporti bergsoniani e fenomenologici, mediante la ricerca della dimensione ontologica originaria, anteriore a ogni preconstituita discriminazione categoriale e tale, tuttavia, da dare fondamento alle distinzioni categoriali delle scienze positive. Questa dimensione è l'ambiguità, trama opaca del senso e del non-senso, livello preteoretico ove il rapporto originario

tra l'io e il mondo si coglie immediatamente, qual è, prima delle differenziazioni fatte, per scopi pragmatici e/o analitici, dal pensiero categoriale.

Il compito della filosofia risiede nel disocculamento del logo incorporato nel vissuto e nel sensibile, nell'esplicazione dell'ontologia racchiusa nelle scienze come processi razionali incarnati nell'esistenza e, perciò, è un ritornare alle cose stesse, cioè un «ritornare a quel mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza parla sempre, e rispetto al quale ogni determinazione è astratta, simbolica e dipendente». Tale funzione assegnata alla filosofia spiega il valore decisivo che, in Merleau-Ponty, ha la teoria della percezione come teoria del corpo vissuto. Facendo propria la distinzione husserliana di corpo oggettivo (*Körper*) e corpo proprio (*Leib*), il corpo vissuto è l'io stesso come coscienza incarnata, l'io che si estende intenzionalmente nel mondo ambientale. Come un'opera d'arte, il corpo «è un nodo di significazioni viventi e non la legge di un certo numero di termini covarianti». Nella percezione avviene la reciproca rivelazione della coscienza e del mondo e il corpo con la sua organizzazione cinestetica rende attuale la percezione. La percezione di Merleau-Ponty corrisponde a quella che Husserl denomina *Urdoxa* e *Urglaube*, l'originaria fede nel mondo quale suolo nel quale si radicano tutte le credenze sia prescientifiche che scientifiche.

Sul fondamento della percezione, l'universalità della verità non viene garantita né dalla validità in sé degli oggetti né dal potere di una coscienza assoluta, bensì dalla cosa stessa in quanto percepita e dal dialogo in cui ciascuna coscienza è coinvolta nell'esperienza con gli altri. È questo il metafisico nell'uomo: «c'è metafisica a partire dal momento in cui, cessando di vivere nell'evidenza dell'oggetto [...] scorgiamo indissolubilmente la soggettività radicale di tutta la nostra esperienza e il suo valore di verità».

All'ontologia percettiva si lega la prospettiva di un nuovo umanesimo e razionalismo, illustrato a partire da *Sens et non-sens* (Paris 1948, tr. it. di P. Caruso, *Senso e non-senso*, Milano 1962) i cui elementi Merleau-Ponty definisce sulla scorta della psicoanalisi e del materialismo storico, reinterpretati esistenzialmente. Secondo Merleau-Ponty, il significato della psicoanalisi è la reintegrazione della sessuali-

tà nell'essere umano, onde la sessualità coincide con il progetto del comportamento umano verso il mondo, nel tempo e verso gli altri. La sessualità adombra una dialettica, non come mera relazione logica, bensì come trascendenza di una esistenza verso l'altra esistenza che la nega, ma senza della quale essa, tuttavia, non potrebbe essere ciò che è. Se attraverso la dialetticità del sesso la psicoanalisi descrive la condizione relazionale dell'uomo, il materialismo storico marxiano, col richiamo all'economico e ai bisogni esistenziali, dimostra come dal modo d'essere strutturale di quella condizione dipendano l'andamento della storia, l'ordine della cultura e le forme del pensiero. Come viene sottolineato in *Les aventures de la dialectique* (Paris 1955, tr. it. di F. Madonia, *Le avventure della dialettica*, Milano 1965) fra tutte le parti e i predicati dell'esistenza sussiste una solidarietà necessaria, onde nell'uomo nulla è accidentale, ma neppure è riducibile a un unico piano strutturale. Tra i diversi livelli di una civiltà vi è intreccio e sopravanzamento di espressioni simboliche, accomunate dal provenire da una medesima «matrice di senso» che in tutte variamente si esplica, senza predominio di una sulle altre. In tal modo Merleau-Ponty relativizza la lezione marxiana sul rapporto tra struttura e sovrastruttura, facendo reagire su di essa la sociologia di Weber e ripensandola alla luce della nozione dialettica di tendenza mutuata da Lukács di *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin 1923). Il registro di questa prospettiva storica è dato dalla tesi della contingenza radicale degli eventi: tutto è anche contingente, per il fatto che niente nell'uomo è garantito a priori, nulla gli è assicurato fin dalla nascita: la sua essenza umana deve essere ogni volta ricostituita attraverso i rischi e le avventure nel mondo e nella storia.

L'umanesimo di Merleau-Ponty non è antropomorfismo, ma riconoscimento delle possibilità finite dell'uomo non sottratto illusoriamente al suo immanente rischio esistenziale, all'incertezza del suo rapporto con gli altri in un mondo dove il corso delle cose non è rettilineo né a senso unico, ma sinuoso e imprevedibile. Il mondo è là, indipendente dalla coscienza, ma è la coscienza dell'uomo, tuttavia, che gli dà senso. L'uomo, secondo Merleau-Ponty, si trova incessantemente esposto al pericolo dell'assurdo, al limite tra senso e non-

senso. La coscienza umanistica contemporanea non può proporre più il suo eroe né in Lucifero né in Prometeo, ma nell'uomo stesso riconciliato con la vita non-umana, la cui sola risorsa è la possibilità di trovare un senso per la propria esistenza e per la storia nel riunirsi agli altri e nello stabilire una relazione positiva tra presente e passato in vista dell'avvento del futuro.

La prospettiva neoumanistica si sviluppa in una filosofia politica che presenta due fasi. La prima, che va dall'immediato dopoguerra fino al 1952, è caratterizzata dal «comunismo d'attesa» di *Humanisme et Terreur* (Paris 1947, tr. it. di A. Bonomi, *Umanismo e terrore*, Milano 1978): il comunismo è accolto come schema di risoluzione radicale del problema della coesistenza umana al di là dello sfruttamento capitalistico e della pseudosoluzione del liberalismo; ma è altresì risolutamente affermata la rivendicazione delle motivazioni esistenziali del marxismo, poiché «non appena s'introduce l'uomo come soggetto della storia – cosa che il marxismo fa espressamente – non si introduce solo l'uomo collettivo o la classe, ma anche l'uomo individuale che conserva il potere di servire o di tradire la sua classe e in tal senso vi si integra lui stesso» (*Sens et non-sens*, cit.). Col «comunismo d'attesa» Merleau-Ponty rileva la drammatica aporia tra l'istanza personalistica sottesa al marxismo e la sua realizzazione storica nell'Unione Sovietica, e sospende il giudizio sulla loro compatibilità, in attesa del superamento dell'aspro scontro di civiltà che caratterizza il secondo dopoguerra. La seconda fase è contraddistinta dall'«acomunismo», professato in *Les aventures de la dialectique*, e riconfermato nella lungimirante prefazione del 1960 a *Signes* (Paris 1960, tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Milano 1967): Merleau-Ponty invita a guardare oltre la divisione del mondo nei due blocchi contrapposti, e a dismettere un atteggiamento eurocentrico. A ciò egli contrappone una concezione del progresso come un multiverso poliritmico, in cui alla duttilità della virtù, anziché alla rigidità astratta dell'utopismo dottrinario, sia demandato il compito di governare i processi di superamento dallo sfruttamento e dal colonialismo, e di costruzione di un nuovo assetto planetario di tipo federativo.

G. Semerari - S. Mancini

II. FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA DELLA PERCEZIONE.

– 1. Da «*La structure du comportement*» a «*La prose du monde*». – Il movimento del pensare merleau-pontyano ha il suo inizio nell'esperienza originaria della percezione; di questa esso rileva l'orizzonte di indivisione e inglobamento entro cui si trova immersa, e ne segue poi il dimensionalizzarsi nelle strutture dell'esperienza. Fin da *La structure du comportement* (Paris 1942, tr. it. di G.D. Neri, *La struttura del comportamento*, Milano 1963), la percezione è tematizzata come la dimensione dell'ambiguità precategoriale, che sfugge alla contrapposizione di in-sé e per-sé. L'esperienza percettiva è assunta come costitutiva dell'universo del discorso scientifico e filosofico, in quanto dischiudente l'ordine del vissuto, «anteriore al numero, alla misura, allo spazio, alla causalità». Nella prima opera è sottolineato soprattutto il carattere prospettico della percezione, ossia il fatto che l'oggetto percepito non si offre interamente all'esplorazione del soggetto corporeo, bensì conserva sempre degli aspetti nascosti, che possono essere soltanto intenzionati ma non posseduti. Nella percezione, dunque, la realtà è conosciuta per profili – le *Abschattungen* di Husserl – senza però che l'insieme delle prospettive sia risolvibile in una totalità compiuta, che consentirebbe di «sorvolare» l'oggetto: la loro sintesi è soltanto «presuntiva» e non permette di afferrare nella sua pienezza l'oggetto, la cui unità è data come orizzonte. Quest'ultimo designa una struttura fondamentale della percezione, ed è concepito in un rapporto di reciprocità e di inerenza con la cosa percepita.

Nell'intento di scoprire un nuovo approccio alla percezione, che la manifesti senza obiettarla, insediandosi in essa e attuandone una descrizione dall'interno, Merleau-Ponty elabora l'opera successiva, la più famosa e la più importante tra quelle che pubblicò in vita, *Phénoménologie de la perception*: scritta contemporaneamente a *L'Être et le Néant* di Sartre, viene conclusa nel 1943, ma pubblicata dopo quella del suo amico, nel 1945. In essa la percezione è interpretata come evento ultimo, provvisto di un senso «autoctono»: è l'esperienza primordiale dell'uomo, lo sfondo ultimo dal quale si staccano i suoi atti e il suo sapere. In quanto pre-oggettiva, la percezione è animata da una coscienza non «tetica», «che non possiede la piena determinazione dei suoi oggetti».

ti» (*Phénoménologie...*, tr. cit., p. 87), ed è diretta da una «logica vissuta», la quale non rende conto di se stessa all'intelletto, ma non è per questo cieca.

La percezione infatti non è classificabile negli inestivi schemi del pensiero categoriale, e in questo senso è «ambigua», al pari della soggettività corporea in cui si attua. Il sentire, sostrato dell'attività percettiva, è una dimensione che precede ogni differenziazione tra i sensi e che prima di cogliere anch'egli di determinata comunica una certa atmosfera generale, per cui non può essere tradotto nei termini del rapporto dualistico di soggetto e oggetto. La struttura della percezione è delineata a partire dalla teoria husserliana dell'intenzionalità; tuttavia Merleau-Ponty non si limita a riproporre il significato generale, di un protendersi dell'io percipiente verso il percepito, nell'essere già sempre in presa su di esso. Infatti la preziosa lettura di alcuni inediti husserliani, in particolare quelli che saranno poi pubblicati nel secondo volume di *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Hua, vol. IV, Den Haag 1952) consente a Merleau-Ponty di valorizzare un aspetto fino ad allora passato inosservato del pensiero husserliano, ossia il primato dell'intenzionalità fungente, irriflessa, su quella tematica: egli lo sviluppa nel nuovo concetto di «cogito tacito», in cui sintetizza la vita di coscienza periflessiva dell'io. A differenza dell'intenzionalità propria del cogito riflesso, l'intenzionalità corporea non si effettua nella trasparenza di una «coscienza tetica», meramente rappresentativa; la sintesi operata dal corpo percipiente è prelogica, e viene acquisita dal sapere spontaneo sedimentato che il corpo ha di se stesso e del suo ambiente circostante. Ciò conduce a intendere il soggetto percipiente non come un osservatore distaccato, ma come direttamente implicato con la realtà percepita in una relazione inscindibile: «In questa misura, ogni percezione è una comunicazione o una comunione, la ripresa o il compimento da parte nostra di una intenzione estranea, o viceversa è la realizzazione all'esterno delle nostre potenze percettive e come un accoppiamento del nostro corpo con le cose» (*Phénoménologie...*, tr. cit., p. 418).

In tal modo Merleau-Ponty focalizza il movimento che muove dal «corpo proprio», detto anche «corpo vissuto», e giunge al cogito.

Quale sostrato prepersonale dell'io e originario punto di vista sul mondo, il corpo proprio è il presupposto di qualsiasi operazione espressiva e razionale, è «strumento generale della mia comprensione»; esso è posto pertanto come costitutivo di tutte le altre determinazioni della soggettività analizzate, dal cogito all'esistenza, all'essere-al-mondo e all'intersoggettività. Vincolando il cogito alla corporeità, Merleau-Ponty non vuole però sminuire la funzione della coscienza, ma al contrario allargare il suo ambito, nella convinzione che il cogito tematizzato dalla filosofia riflessiva non esaurisca la profondità e la ricchezza della vita di coscienza, ma ignori l'orizzonte della coscienza percettiva.

Corpo e coscienza, cogito tacito e cogito riflesso, si unificano nel luogo comune del loro senso, l'esistenza, intesa come «la continua ripresa del fatto e della casualità da parte di una ragione che non esiste prima di essi e senza di essi» (*ibi*, p. 182). A differenza di Heidegger e di Sartre, Merleau-Ponty attribuisce al concetto di esistenza una valenza dialettica, attraverso un duplice riferimento: in quanto poggia su una situazione di fatto, e su comportamenti e operazioni acquisiti, l'esistenza indica il momento della sedimentazione; in quanto si pone come trasfigurazione della datità e slancio verso il non ancora, è creatività spontanea: sedimentazione e spontaneità sono appunto i due momenti che si intrecciano nel suo procedere dialettico. Nel concetto di esistenza è valorizzato soprattutto il carattere dinamico dell'io, ossia il movimento continuo di ripresa e di trasformazione della fatticità, nella tensione verso un telos razionale. Definendo l'io come «e-stasi», Merleau-Ponty intende dunque rilevare soprattutto che l'uomo è sempre orientato verso ciò che non è, che è costantemente attraversato da un'intenzionalità verticale verso il possibile. A differenza di Sartre, per Merleau-Ponty l'esistenza non è definibile nei termini della contrapposizione di un puro essere a un puro nulla ma, al pari del corpo che la veicola, costituisce una dimensione ambigua, ed è proprio questa ambiguità a renderla intimamente dialettica. Come il corpo, essa sfugge al dualismo di in-sé e di per-sé; non è l'unione sostanzialistica dell'anima e del corpo, ma un «andirivieni», «che ora si lascia essere corporea e ora si porta agli atti personali» (*ibi*, p. 137): data la sua ambivalenza, in essa

ogni esperienza vissuta ricopre sempre più significati.

L'esistenza si esplica come essere-al-mondo, in quanto si pone originariamente come «veduta preoggettiva» del mondo, e la sua prassi è un'esperienza antepredicativa del mondo vissuto. Ma l'essere-al-mondo, oltre ad esprimere l'adesione prepersonale all'ambiente circostante, indica pure che l'io si pone di fronte al mondo come trascendenza attiva e che l'unità tra i due termini si attua nell'attivo progettare proprio dell'esistenza. Il concetto di essere-al-mondo è connesso alla tesi della contingenza radicale dell'io e del mondo, e tale tesi è assunta a statuto ontologico della realtà: dal loro intreccio prende forma un'ulteriore determinazione dell'esplorazione fenomenologica dell'originario, «l'essere-alla-verità», la quale sviluppa ulteriormente l'ambiguità di senso e non-senso attestata dalla percezione. Infatti, nella frequentazione del mondo vissuto non è dato riscontrare né l'esperienza di un'evidenza assoluta, né quella di un'assurdità totale. Risultano allora infondate le due risposte antitetice, ma in effetti complementari nella loro astratta unilaterale, del razionalismo e dello scetticismo dottrinario. Pur nutrendosi segretamente della vita fungente, entrambe queste prospettive ignorano infatti il referato dell'evidenza originaria: lo scetticismo rifiuta di vedere che il mondo «brulica» di significati, mentre il razionalismo non può trovare in esso la giustificazione del suo presupposto secondo cui tutto ha senso, poiché la frequentazione antepredicativa del mondo atesta solamente che «c'è del senso». Anche in questo caso la ricca e ambigua realtà del mondo vissuto sfugge a rigide classificazioni, a interpretazioni riduttivistiche. La descrizione fenomenologica dell'esperienza preriflessiva rivela in essa una presenza di senso, e quindi conduce al riconoscimento della legittimità dell'idea della verità: un riconoscimento peraltro già richiesto dall'esperienza dell'errore, che può essere inteso come tale soltanto in connessione dialettica con il vero.

Nella *Phénoménologie de la perception*, l'intenzionalità connotante la vita percettiva origina anche il potere di significazione proprio dell'espressione linguistica, dando luogo così all'unità del gesto corporeo e di quello linguistico: modalità distinte, che tuttavia partecipano della medesima metamorfosi del senso

grezzo. In entrambi i casi il simbolismo così evocato è un intreccio di naturale e culturale, di spontaneo e di istituito. Pur affrontando la dimensione linguistica inscritta nella percezione, il libro del 1945 non contiene una teoria organica del linguaggio, ma soltanto la sua prima mossa, consistente nel ritorno all'operazione precategoriale del soggetto parlante. Per questa via viene disoccultata così la dimensione originaria del parlare, insieme al nesso tra pensiero e parola. Tale dimensione emerge se si abbandona il pregiudizio intellettualistico che concepisce riduttivamente la parola come l'involucro esteriore di un pensiero preesistente, e la si coglie come l'atto concreto che adempie un pensiero e non si limita a tradurlo: «Ritornare al fenomeno della parola» implica il superare la concezione del pensiero come rappresentazione trasparente, come operazione interiore del cogito, e quella correlativa del linguaggio come il suo rivestimento esteriore. Ciò consente di risalire dalla significazione concettuale della parola al suo originario significato gestuale, che è immanente alla parola e non preesistente ad essa. Questo è appunto il senso linguistico, che solo nella parola trova espressione e nasce con essa: «in colui che parla, la parola non traduce un pensiero già fatto, ma lo compie. A maggior ragione si dovrà ammettere che chi pensa riceve il pensiero dalla parola stessa» (*ibi*, p. 249). Il guadagno speculativo di *Phénoménologie de la perception*, nella ricerca del senso originario della parola, è dunque che essa non è il segno del pensiero, per il fatto che i due termini «si avvolgono vicendevolmente»: come la parola non è un mero involucro, così il pensiero non esiste se non là dove si estrinseca. La parola insomma è la presenza del pensiero nel mondo sensibile non come il suo vestito, ma come il suo corpo; essa esprime il pensiero «come stile, come significato affettivo, come mimica esistenziale, piuttosto che come enunciato concettuale. Sotto il significato concettuale delle parole scopriamo qui un significato esistenziale, che non è solamente tradotto da esse, ma che le abita e ne è inseparabile» (*ibi*, p. 253). Per questa via, la parola si delinea come «autentico gesto» del corpo, veicolante un senso esistenziale ed emozionale che «si delinea da sé» e da cui deriva il significato concettuale. Ritornare all'atto primordiale espressivo del soggetto in carne e ossa signifi-

ca ritrovare questo rapporto inscindibile della gesticolazione verbale con il suo senso intenzionale, come «caso particolare» della dialettica dell'espressione inscritta nella struttura della corporeità. È su questa «significazione gestuale» immanente alla parola che si radica la significazione concettuale. Se si riflette sulla parola nell'atto in cui la si proferisce, ci si accorge che essa non è un «oggetto per la coscienza», che non proviene dall'ambito della coscienza rappresentativa, ma da quello della «presenza motoria» della propria corporeità.

Nel seguito del suo itinerario teorico, tra il 1950 e il 1952 Merleau-Ponty si apre alla linguistica strutturale di Saussure, come testimoniato il libro incompiuto *La prose du monde* (Paris 1969, tr. it. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Roma 1984) e i saggi coevi raccolti poi in *Signes*; ciò immette un tratto innovativo nella sua riflessione. Esso consiste nel riconoscimento dell'imprescindibilità della mediazione linguistica, ossia dell'impossibilità di una descrizione fenomenologica diretta della vita antepredicativa, del mondo muto della percezione. In questa nuova prospettiva il linguaggio non è più soltanto uno dei campi di indagine che si dipartono dall'esplorazione fenomenologica della vita percettiva, ma diventa il centro su cui gravita l'interrogazione filosofica dell'originario. Insieme agli altri scritti della prima metà degli anni cinquanta, come *Eloge de la philosophie* (Paris 1953, tr. it. di E. Paci, *Elogio della filosofia*, Torino 1957) e *Les aventures de la dialectique*, *La prose du monde* viene a configurare così una fase intermedia dell'elaborazione di Merleau-Ponty, che si connette tanto alla precedente interpretazione fenomenologica della corporeità e del mondo vissuto, quanto alla successiva meditazione ontologica, in forza del perdurare di una medesima concezione dialettica dell'espressione. Il nuovo, integrativo, approccio al linguaggio muove dalla definizione saussuriana del segno come scarto e opposizione. Come leggiamo in *Signes*, «Saussure ci ha insegnato che, presi isolatamente, i segni non significano niente: più che esprimere un senso, ognuno di essi indica uno scarto di senso fra sé e gli altri. Poiché anche di questi ultimi si può dire altrettanto, la lingua è costituita di differenze e non di termini; o meglio, nella lingua i termini sono generati dalle differenze che appaiono fra di essi» (*Signes*, tr. cit., p. 63).

Assumendo dall'orientamento strutturalistico la concezione «diacritica» del segno, Merleau-Ponty raggiunge ora la consapevolezza che per cogliere il senso peculiare della parola – il senso *langagier* – non basta il ritorno fenomenologico alle operazioni antepredicative del soggetto parlante; occorre anche – ed è qui la novità – la tematizzazione del rapporto delle parti, cioè dei segni, con l'intero della struttura, ossia con il principio immanente della loro differenziazione e organizzazione. Dunque il segno non è un'entità positiva, ma un rilievo differenziale, latore di un senso fungente e obliquo, che vive solo conficcato nei vuoti e nelle lacune tra le parole. Da ciò non consegue che il linguaggio sia «una prigione in cui noi siamo chiusi», cioè che l'interminabile rete dei significanti esaurisca il mistero dell'espressione nella loro rinviabilità indefinita. Infatti, se pure il senso del segno non è disgiungibile da esso e non appartiene a un altro ordine preesistente, ma entrambi si ricoprono come due rilievi, tuttavia l'atto del parlare da parte del soggetto manifesta un potere di trascendenza che apre sull'altro: tale atto non si limita a ripresentificare nel segno un potere espressivo già accumulato, ma dischiude un varco istitutivo a una significazione autenticamente nuova, ossia effettivamente va oltre il segno, dirigendosi verso un senso che nasce nell'atto creativo dell'espressione; per questo il senso *langagier* è sempre senso in genesi e gli è preclusa la possibilità di una totalizzazione fuori dal tempo storico dell'espressione dello spirito. L'universalità che gli è propria è la stessa che si incontra nell'ordine della percezione: è la generalità anonima dello stile preconconcettuale, che in un sol gesto ci fa conoscere l'interezza di un comportamento, il profilo dell'altro.

2. «*Le visible et l'invisible*». – Nell'ultima, incompiuta opera di Merleau-Ponty è riproposta l'imprescindibilità della mediazione linguistica, svolta nell'ambito di una nuova ontologia, indiretta e negativa, in cui l'essere è semantizzato nella sua originaria funzione di origine del senso, dunque pensato anzitutto come essere grezzo, *être brut*. Ciò non introduce una cesura nell'itinerario speculativo di Merleau-Ponty, poiché il nuovo orientamento ontologico non è alternativo a quello fenomenologico; infatti, l'elaborazione di una nuova ontologia, cui il filosofo francese si volge a partire dalla seconda metà degli anni cinquanta, è condotta tutta

dentro le descrizioni fenomenologiche su cui egli non ha mai cessato di tornare, ripercorrendole alla luce di una nuova ricerca fenomenologica sulla percezione, focalizzata nella sua modalità visiva.

La percezione è ora assunta come il *vinculum* tra l'essere grezzo e il corpo, come ciò che rinnova in noi l'esperienza del «si» primordiale, ossia dell'indivisione della vita prepersonale. Con *Le visible et l'invisible* (Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 1969) avviene dunque una sorta di raddoppiamento ontologico della fenomenologia della percezione, ossia un decentramento dell'interrogazione della percezione, dall'indagine delle modalità fenomenologiche del nesso percettivo tra l'io e il mondo, a quella della «fede percettiva». Quest'ultima è ora intesa come ciò che «involge tutto ciò che si offre genuinamente all'uomo naturale in una esperienza-fonte, con il vigore di ciò che è inaugurale e presente di persona» (*Le visible...*, tr. cit., p. 189).

Riflettendo sulla visione, Merleau-Ponty precisa i contorni di questo nuovo approccio alla «fede percettiva». Per un verso, la nuova indagine conferma i tratti della percezione già enucleati, e tra essi il carattere dell'«anonimato», da cui consegue che l'io non è il soggetto ultimo della visione. Per un altro verso, la nuova analisi della visione reagisce sull'interpretazione globale della percezione, con l'estendere a essa, come sua connotazione, la struttura del «chiasma», ossia dell'intreccio e della reversibilità delle polarità istitutive della percezione stessa. Ciò è guadagnato attraverso il rilievo della reversibilità del vedente e del visibile, per cui il vedente è al tempo stesso visto; si prolunga poi in quella dell'intreccio inscindibile, chiasmatico, tra visibile e tangibile, per cui nel fenomeno della percezione si opera l'inserzione del toccante nel visibile e del vedente nel tangibile, e il sentire risulta infine il ritorno su di sé del visibile. Ma quel che più conta è il fatto che Merleau-Ponty abbandona il registro immanentistico della sua precedente elaborazione, e si volge a un'interrogazione dell'essere del mondo della vita, che porta in primo piano l'ulteriorità dell'atto stesso del percepire, rispetto all'io percipiente: «Non siamo noi a percepire, è la cosa a percepirsi laggiù» (*ibi*, p. 217), poiché «è l'essere a percepirsi, così come è l'essere a parlare in me» (*ibi*, p. 95).

Il chiasma dell'io e del mondo è dunque rivelativo di un essere di profondità, di cui io e mondo costituiscono le due fondamentali modulazioni; per tematizzare lo spessore ontologico di questa unità di indivisione e ricomprensione, Merleau-Ponty elabora la nuova nozione di *chair* (carne). La «carne» è elementalità, è l'atmosfera che ingloba tutti i viventi, invisibile perché non si percepisce come una presenza tangibile; essa costituisce la possibilità dell'incontro con ogni altra cosa senza essere essa stessa una cosa esperibile. In questo senso la carne per l'uomo è latenza e insieme la possibilità di ogni presenza, è «pregnanza di possibili» senza essere essa stessa una presenza visibile. La carne, insomma, è tessuto invisibile ma dotato di uno specifico spessore, che collega l'io a tutte le cose del mondo e queste fra di loro: partecipi della medesima «stoffa», il corpo dell'uomo e quello del mondo si rivelano essere non due dimensioni separate e collegate, ma intrecciate e avvolgenti: l'una sull'altra: l'io si unisce alle cose del mondo facendosi mondo e facendole carne, in un rapporto che non è di precedenza e di subordinazione, bensì di reciproca «trasgressione» e «sopravanzamento».

Nell'orizzonte unitario della *chair*, vi è tuttavia una differenza tra la carne del corpo e quella del mondo, perché soltanto la prima è insieme sensibile e senziente: «la carne del mondo non è sentirsi come mia carne – Essa è sensibile e non senziente» (*ibi*, p. 283). Ciò equivale a dire che mentre la carne del mondo «è eminentemente *percipi*», quella del corpo è *percipere*, nel senso che è il sensibile cardine nel quale si compie l'iscrizione di tutti gli altri. Per questa peculiarità essenziale, il corpo è definito come «misurante universale», «Nullpunkt di tutte le dimensioni del mondo» (*ibid.*). Ora, nella carne del mondo non appare solo quella dell'io, ma anche quella degli altri io, che al pari di me sono inclusi nel «tessuto» del mondo sensibile, e che proprio in forza di ciò – leggiamo nell'introduzione di *Signes* – io percepisco come «i miei gemelli, o la carne della mia carne» (*Signes*, tr. cit., p. 38). Quella distanza che appare incolmabile quando uno di fronte all'altro si pongono il cogito e l'alter ego, diviene «una strana prossimità non appena si ritrova l'essere del sensibile, poiché il sensibile è appunto ciò che, senza muoversi dal suo posto, può abitare più di un corpo» (*ibid.*). L'incontro

dell'io con gli altri diviene possibile pertanto in forza di una connotazione fondamentale della *chair*, la «simultaneità»: questa fa sì che l'io e il tu emergano insieme dall'atmosfera prepersonale dell'essere carnale, come due suoi rilievi. È insomma in forza della simultaneità propria della *chair* che l'io e l'altro si possono riconoscere reciprocamente come «due entrate verso il medesimo essere, ciascuna non essendo accessibile se non a uno di noi, ma apparendo all'altro come praticabile di diritto, giacché esse fanno parte entrambe del medesimo essere» (*Le visible...*, tr. cit., p. 101). Dalla dimensionalità dell'essere carnale Merleau-Ponty enuclea infine la «deiscenza» dell'*il y a* («c'è», «si dà»), l'articolarsi dell'unità originaria nelle due polarità del visibile e dell'invisibile, ossia dell'esteriorità propria del sensibile e dell'interiorità propria del pensiero. Pensato alla luce dell'elementalità e simultaneità proprie della *chair*, il visibile si rivela come la superficie di una profondità: è il referto stesso dell'evidenza fenomenologica che mostra come ogni visibile comporti uno sfondo che non è a sua volta visibile, un'assenza costitutiva, che attesta insomma come il visibile sia scavato da un senso invisibile, il quale si pone come il suo negativo, il suo «vuoto», il rovescio che lo sostiene. Ma l'invisibile non è solo la latenza del visibile, nel senso di ciò che non è attualmente visibile ma potrebbe esserlo – come gli aspetti nascosti cui rinvia la percezione viva per la sua natura prospettica – o nel senso di ciò che esiste solo tattilmente o cinesteticamente: esso emerge, nella filigrana del visibile, anche come un'assenza dotata di un proprio spessore, come ciò che rende possibile il mondo verticale, perché ne è il senso, la «membratura» (*membreure*). Nell'indicazione di questa inesauribile ulteriorità di senso, propria dell'invisibile, di questa sua trascendenza inoggettivabile, si interrompe bruscamente il cammino di ricerca di Merleau-Ponty, senza che questi abbia potuto percorrere ed esplorare i varchi dell'oltre che egli ha dischiuso all'indagine fenomenologica, con una finezza e una maestria nello scrutare le pieghe del visuto rimaste ineguagliate all'interno dell'orientamento fenomenologico.

S. Mancini

BIBL.: *L'œil et l'esprit*, Paris 1961, tr. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Milano 1989. Scritti inediti e po-

stumi: M. Merleau-Ponty à la Sorbonne. *Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même*, in «Bulletin de psychologie», 18 (1964), 236, pp. 105-136; *Résumés de cours. Collège de France* (1952-1960), Paris 1968, ed. it. a cura di M. Carbone in *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano 1995; *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris 1995, ed. it. a cura di M. Carbone, *La natura*, Milano 1996; *Notes de cours au Collège de France 1955-1959 et 1960-1961*, Paris 1996, ed. it. a cura di M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia?*, Milano 2003; *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, a cura di R. Barbaras, Paris 1998.

Su Merleau-Ponty: A. DE WAELENS, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Louvain 1951; J.-P. SARTRE, *Merleau-Ponty vivant*, in «Les temps modernes», 184-185 (1961), pp. 304-376, ed. it. a cura di R. Kirchmayr, *Merleau-Ponty*, Milano 1999; G. SEMERARI, *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea*, Bologna 1962, pp. 247-384; A. ROBINET, *Merleau-Ponty*, Paris 1963, tr. it. *Che cosa ha veramente detto Merleau-Ponty*, Roma 1973; A. BONOMI, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano 1967; G.L. BRENA, *La struttura della percezione. Studio su Merleau-Ponty*, Milano 1969; X. TILLIETTE, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris 1970; T. GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la «Phénoménologie de la perception»*, Den Haag 1971; G.B. MADISON, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris 1973; G.L. BRENA, *Alla ricerca del marxismo: M. Merleau-Ponty*, Bari 1977; J. TAMINIAUX, *Le regard et l'excédent*, Den Haag 1977; C. LEFORT, *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris 1978; G. INVITTO, *Merleau-Ponty e la filosofia come vigilanza*, Lecce 1981; P. NEPI, *Merleau-Ponty. Tra il visibile e l'invisibile*, Roma 1984; Y. THIERRY, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles 1987; M. CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milano 1990; R. BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris 1991; D. CALABRÒ, *Bibliografia merleau-pontyana 1976-1996*, in «Chiasmi», 1 (1996), pp. 129-174; A. MARTONE, *Verità e comunità in M. Merleau-Ponty*, Napoli 1998; *Chiasmi International. Pubblicazione trilingue intorno al pensiero di Merleau-Ponty*, Milano-Paris-Memphis 1999 e ss.; S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milano 2001² (1987); L. VANZAGO, *Modi del tempo*, Milano 2001; G. INVITTO, *La tessitura di Merleau-Ponty*, Milano 2002; E. LISCIANI-PETRINI, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Napoli 2002.