

Oltre la persona. Merleau-Ponty e l'«impersonale»

ENRICA LISCIANI PETRINI*

«Ciò che è noto, proprio perché noto, non è conosciuto»

(Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*)

Riassunto: La dissoluzione novecentesca della nozione di «soggetto», ormai ampiamente acquisita, ha reso necessario, in una certa parte del pensiero filosofico contemporaneo, spingere l'interrogazione decostruttiva fino al suo «dispositivo» performativo plurisecolare: la «persona». Merleau-Ponty rientra a pieno titolo dentro questo quadro teorico, con l'elaborazione di una riflessione che, superando tale nozione, sposta lo sguardo verso la falda «impersonale» e «anonima», infra-corporea e pre-individuale, al di qua della persona, a cui questa resta inscindibilmente vincolata. Una riflessione che perciò non solo – rompendo gli argini del perimetro della fenomenologia – smantella alla radice le categorie tradizionali di «io» e «individuo», di «corpo proprio» e «soggettività costituyente», ma apre il varco ad una nuova antropologia e ad interrogativi stringenti, quanto urgenti, circa i «diritti dell'uomo».

Parole chiave: persona, fenomenologia, infrastruttura corporea, carne, impersonale.

Resumen: La disolución de la noción de sujeto, que atraviesa el siglo XX, ampliamente conseguida hoy, ha hecho necesario, para una parte del pensamiento contemporáneo, impulsar la interrogación reconstructiva hasta su dispositivo performativo originario: la persona. Merleau-Ponty se sitúa con pleno derecho en este espacio teórico, elaborando una reflexión que, superando tal noción, desplaza la mirada hacia el nivel impersonal y anónima, infra-corporal y pre-individual, más acá de la persona, al cual ésta permanece indisolublemente vinculada. Una reflexión que, por lo tanto, rompiendo al mismo tiempo los bordes del perímetro fenomenológico, no sólo corta de raíz las categorías tradicionales de «yo» e «individuo», de «cuerpo propio» y «subjetividad constituyente», sino que implica una apertura a una nueva antropología y a preguntas tan urgentes como penetrantes a propósito de los derechos humanos.

Palabras clave: persona, fenomenología, infraestructura corporal, carne, impersonal.

1. A proposito di una categoria

Per avviare le questioni che s'intende affrontare nelle pagine che seguono tramite la riflessione di Merleau-Ponty¹ – anche per saggiarne ed evidenziarne, a cento anni dalla nascita,

Fecha de recepción: 25 enero 2008. Fecha de aceptación: 15 abril 2008.

* Indirizzo / Dirección: Dipartimento di Filosofia – Università di Salerno. Via ponte don Melillo – 84084 FISCIANO (SA) Eliscian@unisa.it

Enrica Lisciani Petrini insegna Filosofia teoretica presso l'Università degli studi di Salerno. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Il suono incrinato*, Torino, Einaudi 2001; *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Napoli, ESI, 2002; *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*. Milano, Mimesis, 2007.

1 Le opere di Merleau-Ponty utilizzate saranno citate direttamente nel testo con una sigla seguita dal numero della pagina. Le parole s'intendono riferite alle traduzioni italiane – che sono state talora modificate. FP = *Phénoménologie de la*

l'incidenza sulla riflessione novecentesca e attuale – potremmo partire da un giro, a volo d'uccello per così dire, sull'orizzonte contemporaneo, cogliendone taluni aspetti o eventi salienti scelti a puro titolo esemplificativo. Fissiamo allora lo sguardo, per cominciare, su tre episodi artistici (ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi) presi come icone emblematiche del nostro tempo: *La metamorfosi* (1916) di Franz Kafka, i *Three studies for a Crucifixion* (1944 e 1962) di Francis Bacon e la *Sequenza III per voce sola* (1966) di Luciano Berio nell'interpretazione di Cathy Berberian. Gli interrogativi che immediatamente e ancora pongono questi lavori, all'epoca suscitatori di non poco disorientamento, sono: perché nell'un caso un uomo si ritrova «trasformato in un enorme insetto», nell'altro un corpo umano viene sventrato fino a mostrarne la inquietante prossimità alla dimensione animalesca, mentre nell'ultimo la voce di donna viene dilatata e virata fino a sonorità fluttuanti dalla dimensione canora degli animali a quella delle bande magnetico-acustiche? Ma poi, allargando il giro d'orizzonte e spostando lo sguardo verso un altro ambito, potremmo ancora chiederci: da cosa sono resi possibili (nel fondo, al di là dei dati esteriori empirici) e come inquadrare gli sconcertanti esperimenti scientifici, in campo bio-tecnologico in particolare, che da qualche tempo, e verosimilmente sempre più in futuro, operano espianti ed impianti nei corpi umani (e in generale negli esseri viventi) tra loro e tramite congegni tecnici di vario genere, nonché trasmissioni, mutazioni e clonazioni di vario ordine e grado?² La risposta è che in tutti questi eventi è diversamente espressa la rottura, in atto da più di un secolo ormai, di quel paradigma di «soggetto», depositario di una precisa e inconfondibile «identità» individuale, che ha accompagnato per secoli la nostra cultura a tutti i livelli, e che da diverso tempo è invece sottoposto ad una operazione decostruttiva, per cui il soggetto con il suo «corpo proprio» individualizzante viene s-formato, deformato, sfigurato, strappato agli stessi argini perimetrali corporei e lanciato nell'orbita di una dimensione pericolosamente pre-umana o trans-umana.

Ora, se tale dissoluzione è ampiamente acquisita, anche se ancora non ne sono emersi tutti gli esiti e i risvolti problematici, il gesto ulteriore da essa reclamato è quello di andare alla radice della nozione di soggetto, di retrocedere al suo «dispositivo»³ originario rintracciabile nella categoria

perception, Paris, Gallimard, 1947 (tr. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, il Saggiatore, 1980); EF = *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953 (tr. it. a cura di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1984); VI = *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (tr. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1993); LSN = *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968 (tr. it. a cura di M. Carbone, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Milano, Bompiani, 1995); NC = *Notes de Cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996 (tr. it. a cura di M. Carbone, *E' possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, Milano, Cortina, 2003); N = *La nature*, Paris, Seuil, 1995 (tr. it. a cura di M. Carbone, *La natura*, Milano, Cortina, 1996).

- 2 Su tali questioni esiste ormai una vasta letteratura, che va arricchendosi di giorno in giorno sulla scorta delle scoperte scientifiche. Una lettura filosofica di queste mutazioni epocali, elaborata anche per ragioni strettamente autobiografiche (che ne rendono la tensione speculativa più vibrante), è, per es., quella di J.-L. Nancy, in *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000 e in *Corpus*, Paris, Métailié, 1992.
- 3 Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007, p. 13 e *passim*. In questo testo non solo viene individuato (e ricostruito) nel concetto di persona il «dispositivo» performativo di plurisecolari effetti giuridici e culturali, ma esso viene decostruito attraverso un serrato confronto con alcuni filosofi novecenteschi, in particolare di area francese, la cui prospettiva «impersonale» è insieme rilanciata e radicalizzata. Tali questioni sono affrontate anche in un fascicolo di «Filosofia politica», 3/2007, a cura dello stesso R. Esposito, dedicato per l'appunto al tema della «Persona» (con interventi di S. Rodotà, E. Stolff, E. Lisciani Petrini e A. Amendola). Nelle pagine che seguono (che riprendono, con qualche modifica, il testo del mio articolo, *Fuori della persona. Sull'«impersonale»: Merleau-Ponty Bergson Deleuze*, apparso su tale fascicolo) intendo portare un ulteriore contributo a questa prospettiva teorica.

di *persona*, performativo di quasi tutti i saperi caratteristici della nostra cultura: dall'etica alla politica, dall'arte fino alla logica stessa. Per vedere se non vada proprio questa categoria – e soprattutto essa – decostruita e non occorra spostare la riflessione verso una dimensione che sta prima e al di qua della persona stessa, allo scopo di affrontare gli interrogativi, che restano acuti, circa quella dissoluzione. Si tratta di una riflessione che ha cominciato a serpeggiare in una certa parte del pensiero filosofico novecentesco, in particolare di area francese, da Blanchot a Deleuze⁴, nella cui vicenda Merleau-Ponty rientra a pieno titolo, fornendo un contributo rilevante alle elaborazioni coeve o successive sul tema dell'«impersonale».

Senza qui voler o poter minimamente ripercorrere i complessi cardini teorici della nozione di persona⁵, è bene ricordare per sommi capi qual è il tradizionale punto-forza di essa, del resto ben noto: 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 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 perciò 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 basta. In virtù di tale netta cesura dal sostrato corporeo materiale – che lo rende promiscuamente confondibile persino con gli altri esemplari umani – l'uomo 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'interna spiritualità nell'esteriorità fisico-corporea dell'aspetto e soprattutto dei comportamenti. Superfluo sottolineare – sia detto per inciso – che questa impostazione teorica sul piano politico favorisce, più o meno consapevolmente, un liberalismo conservatore non di rado astuto e aggressivo. Dunque, dato questo compatto e solido impianto, si comprende come, allorché nella cultura di fine '800 e poi di inizi '900 comincia ad alzarsi un deciso fronte di opposizione al riduzionismo biologistico, materialistico e immanentistico di derivazione darwiniano-positivistica, tale fronte trovi nello spiritualismo e precisamente nella nozione di «persona» due solidi baluardi – specialmente in Francia con un ricco drappello di interpreti, da Renouvier a Ravaisson e Boutroux fino a Brunschvicg. Non a caso da questo alveo di lì a qualche anno – sempre in funzione antibiologico-darwiniana e alle sue perverse applicazioni politiche ormai incipienti – nasce la corrente che maggiormente s'incentra su tale nozione: il *personalismo*⁶.

4 Circa Blanchot e Deleuze, a titolo indicativo mi limito a segnalare, tra i molti possibili, due testi che concorrono a formulare questa prospettiva: M. Blanchot, *Écrits politiques*, Paris, Lignes Éditions, 2003 (da v. in particolare la tr. it. a cura di C. Colangelo, *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Napoli, Cronopio, 2004, per la bella Postfazione dello stesso Colangelo, *Sorvegliando la notte*); G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991. Sulle più o meno esplicite consonanze di Blanchot e Deleuze con Merleau-Ponty v. anche *infra* note 15, 22 e 23.

5 Sull'arg. esiste, com'è ovvio, una sterminata bibliografia. Per un quadro riassuntivo di singolare efficacia cfr. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. Utili anche Ph. Cormier, *Généalogie de personne*, Paris, Criterion, 1994; A. Bottani – N. Vassallo (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Napoli, Loffredo, 2001.

6 Come si sa è stato Emmanuel Mounier, con *Révolution personaliste et communautaire* (1931), *Manifeste au service du personalisme* (1936) e infine *Le personalisme* (1950) a fare della persona il fulcro di una visione generale che si estende all'intera realtà. Una posizione che riecheggia in quella di Jacques Maritain, a sua volta autore di un *La personne et le bien commun* (1947), nel quale sono presentati i principî (di libertà e dignità soprattutto) che verranno in

Ora, non importerebbe rievocare in questa sede tali sommari e del resto risaputi dati teorici e storici, se non fosse per una singolare circostanza che riguarda direttamente Merleau-Ponty. Precisamente come specifico vettore contrapposto allo spiritualismo, nonché alla sua intrinseca valenza liberal-conservatrice, alla fine degli anni '30 nasce e si afferma in Francia il movimento fenomenologico, in particolare nella versione «esistenzialista» di Sartre e Merleau-Ponty. Movimento che voleva rappresentare una prospettiva filosofica e politica inedita e rivoluzionaria, in grado di avanzare un'idea di uomo non più piegata alle esigenze dello spiritualismo, ma davvero capace di ricomporre «l'unione di anima e di corpo», l'intreccio inscindibile fra intelligibile e sensibile. Insomma di riportare l'attenzione dall'essenza all'«esistenza». Di qui il connubio – presto celebrato in Francia (come anche in Italia) – con il comunismo marxista, a sua volta antispiritualista e volto al recupero della dimensione corporeo-materiale della realtà. Ebbene, nonostante le proclamate differenze e distanze, su un punto affatto decisivo e fondamentale questi diversi vettori teorici trovano una sconcertante coincidenza: l'idea di uomo come persona, ovvero come individuo razionale, responsabile, la cui vita corporea va assunta e salvaguardata nella sua «vera essenza» (*wahres Wesen*) e nella sua «dignità umana». Insomma, nella fenomenologia la difesa dell'uomo nella sua unitarietà sensibile-intelligibile, nella sua concreta «esistenza», passa proprio attraverso un'idea del tutto consonante con quella del personalismo spiritualista⁷. Non è forse azzardato pensare, allora, che l'ultima fase della vicenda teorica di Merleau-Ponty – sollecitata, si badi bene, da urgenze politiche non meno che filosofiche – origini da un ripensamento *radicale* dell'idea di uomo nella sua valenza nascostamente personalista, che lo porterà a rompere gli argini teoretici del «corpo proprio» e del connesso «soggetto attivo personale» di husserliana ascendenza, nonché dell'«umanesimo» di stampo marxista⁸, e ad accedere ad una visione dell'umano le cui radici affondano in una dimensione «impersonale» o «di spersonalizzazione», da cui scaturirà la nozione di «carne».

2. La fenomenologia e la persona

Che Husserl riassume l'idea di persona come epicentro indiscusso del discorso sull'uomo, è del tutto evidente a libro aperto, là dove affronta in particolare il tema de *La costituzione del mondo spirituale*, interamente orchestrata sulla base della «distinzione metafisica ed epistemologica»

seguito assorbiti nella «Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo» (1948) di cui il filosofo fu uno degli estensori. E' altrettanto ben noto che all'epoca il personalismo sorse in opposizione ai regimi totalitari, in particolare al nazismo, basati sulla massificazione dell'individuo (ovvero sullo 'scioglimento' di questi nella massa indifferenziata della collettività esterna e sulla sua riduzione al mero sostrato biologico), e che dunque all'inizio rispondeva ad una motivazione sociale precisa e dichiarata. Cionondimeno, il perno teorico era e restava la dimensione «spirituale» dell'uomo e dunque, di nuovo, la negazione della dimensione corporea *materiale in quanto tale*.

7 Del resto è noto che Mounier (per es. in *Introduction aux existentialismes*) aveva sempre mostrato uno spiccato interesse per l'esistenzialismo, là dove questo assume una valenza antiidealista e antimaterialista, dunque convergente col personalismo. Ed è, peraltro, vero che il gruppo di «Esprit» aveva «segnato la formazione del giovane Merleau-Ponty» come bene sottolinea G. Invitto (cfr. *La tessitura di Merleau-Ponty. Ragioni e non-ragioni nell'esistenza*, Milano, Mimesis, 2002, p. 69). Cionondimeno, come stiamo per vedere, nella riflessione matura di Merleau-Ponty risuonano accenti ben diversi, che aprono ad un ripensamento ad ampio raggio, dagli inizi degli anni '50 in poi incalzante, che coinvolge e riguarda *questo* apparato teorico, sempre più visto come attardato e tradizionale.

8 Per una critica serrata e senza remore dell'«umanesimo» marxista cfr. – oltre al più celebre *Humanisme et Terreur* (Paris, Gallimard, 1947) – l'ultimo corso tenuto da Merleau-Ponty al Collège de France *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel*, ora in NC, 323-364.

«tra psiche e spirito»⁹. Ossia fra una dimensione della soggettività senziente e agente (soggetto psichico o psicofisico) ancora appartenente alla sfera «naturale» e «animale», e un'altra relativa invece all'«io in quanto persona e membro del mondo sociale» (soggetto personale e giuridico), che rispetto alla prima non solo gode di un'assoluta superiorità, ma soprattutto rappresenta una netta discontinuità: è «essenzialmente diversa». Anzi il filosofo offre a questo quadro teorico un ulteriore supporto, in quanto motiva la assoluta superiorità 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, anche quando questi ultimi sono «completamente arazionali», «passivi», guidati da uno «sfondo oscuro». E' la motivazione dunque che rende «l'io in ogni senso «attivo»», personale e «spirituale». In definitiva: l'io personale appare tale 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: «uno spirito» individualmente unitario e identico solo a se stesso.

Questo, per quello che qui ci interessa capire, il nucleo essenziale delle analisi di Husserl¹⁰. Dove è del tutto evidente che viene presentata come un'ovvietà la scissione del soggetto in due dimensioni «essenzialmente» distinte: una sottostante «naturale e animale», l'altra superiore «spirituale e personale». Segno palese dell'introiettamento implicito nella riflessione husserliana della tradizionale separazione aristotelica dell'anima in tre diverse dimensioni: vegetativa (ovvero naturale), sensitiva (ovvero psichica) e razionale (ovvero spirituale e personale).

Che questa riassunzione sia in Husserl appunto implicita e intrinseca, è dimostrato dal fatto che essa diventa, non casualmente, del tutto esplicita e strutturale nella sua maggiore allieva, Edith Stein, la quale per questa via trova delle sotterranee concordanze con le posizioni dell'aristotelismo spiritualista di Ravaisson, stringendo così un impreveduto intreccio fra fenomenologia e spiritualismo. Ella infatti, in diverse occasioni¹¹, riprende le tesi del maestro coniugandole programmaticamente alla lezione aristotelica di Tommaso. Punto di partenza è la decisa contestazione per un verso dell'antropologia biologistica o «naturalistica» («molto vicina alla zoologia») di stampo darwiniano e per un altro della «psicologia del profondo», di cui la Stein stigmatizza l'assunto fondamentale secondo il quale le «motivazioni», che guidano i comportamenti dell'uomo, sono sepolte in una dimensione oscura, preindividuale o prepersonale, ingovernabile e inaggrabile dalla ragione.

9 Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag, Nijhoff, 1952 (tr. it., a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 569-782 e «Appendici» connesse). I riferimenti che seguono sono tratti da queste sezioni della traduzione italiana.

10 Una puntuale presentazione di queste tematiche è in E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997. Per un approfondimento problematico del tema della persona v. Id., *La dramatique de la personne ou l'ipsité comme paradoxe*, in «Les Études Philosophiques», 2007/2, pp. 215-233.

11 Cfr. E. Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik (1930-1932)*, in *Edith Steins Werke*, Freiburg i. B.-Basel-Wien, Herder, 1951, VI (tr. it. *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in *Natura Persona Mistica*, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 49-113); *Der Aufbau der menschlichen Person (1932-1933)*, in *E. S. Werke*, cit., XVI, ivi 1994 (tr. it. con una presentazione di A. Ales Bello, *La struttura della persona umana*, Roma, Città Nuova, 2000). Le citazioni, di cui mi avvarò nel testo, sono riprese da queste traduzioni. Per completare il quadro, va detto che anche altri allievi di Husserl, quali Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand e Moritz Geiger, portano rilevanti contributi alla tematica della persona, all'interno della prospettiva fenomenologica. Su tale aspetto cfr. R. De Monticelli (a cura di), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Milano, Cortina, 2001.

Viceversa, riprendendo appunto 'via' Tommaso la gerarchia aristotelica fra «anima vegetativa», «anima sensitiva o animale» e «anima razionale», ella analizza partitamente la formazione dell'essere dal livello organico come «materia formata», a quello animale come «essere interamente corporeo-sensoriale» dotato di apparato psichico senziente, fino all'«ergersi di un io personale-spirituale». Una gerarchia evolutiva che però, secondo la Stein, non indica affatto una ontogenesi dell'«essere umano», dato che questi «*dal primo istante della sua esistenza*» è dotato di un'«anima spirituale» che costituisce il suo vero «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» e dunque individualmente – secondo il principio fissato da Tommaso: «*individuum de ratione materiae*» -, tale per cui l'uomo *fin dall'inizio* può determinarsi liberamente, «usare» il corpo proprio come «uno strumento» per forgiarsi un «corpo vivente personale», ovvero una personalità individuale irripetibile. Conclusione: nell'uomo l'intera dimensione *esteriore* corporeo-materiale, lungi dall'essere una dimensione con una propria vita e una propria normatività¹² incommensurabile alla ragione e – come riconosceva in fondo Husserl – capace di penetrare in modo «oscuro» nel dominio dello «spirito», è invece completamente annessa e sottomessa al regime *interiore* di quest'ultimo e piegato alla sua manifestazione.

La divaricazione fra la dimensione (esteriore) corporea fisico-sensoriale e quella spirituale (interiore) non potrebbe essere più netta.

Bene. Quando, alla fine degli anni '30, come si accennava prima, Merleau-Ponty e Sartre si trovarono – in compagnia di altri giovani filosofi, allievi di Kojève e Wahl – a dover fare i conti con la realtà culturale e politica di quel periodo cruciale, segnato per un verso dall'incipiente avvento del nazismo e per un altro dalla persistenza di un liberalismo conservatore guidato da una visione spiritualistica attardata e ormai del tutto inefficace sul piano politico, non esitarono ad abbracciare la fenomenologia come il vettore di pensiero che sembrava in grado di offrire un apparato di idee potentemente innovativo e soprattutto capace di mostrare i controsensi concettuali alla base di quelle prospettive teoriche e culturali. Quali erano questi controsensi e, per converso, il fulcro nevralgico della nuova prospettiva filosofica? I seguenti: che mentre la visione di derivazione positivista era completamente sbilanciata sul piano biologistico-materiale dell'esteriorità e dell'immanenza, dominata dall'idea dell'«Uno-Tutto» come principio informatore dell'intera vita umana, ma letteralmente massificante¹³; e mentre l'antistante visione liberal-conservatrice era completamente sbilanciata sul piano spiritualistico-ideale dell'interiorità e della trascendenza, dominata dall'idea dell'individuo singolare (io-persona) come principio informatore della vita umana; la visione fenomenologica – contro queste prospettive, espressive di un perdurante quanto occulto cartesianesimo dicotomico – si poneva invece al punto intermedio di frizione e superamento di entrambi quei paradigmi, attraverso un ripensamento alla radice dell'idea di «soggetto» come prodotto di una *interrelazione costitutiva* fra la dimensione *corporeo-sensibile* e quella *ideale-intelligibile*. Una vera rivoluzione – agli occhi dei giovani filosofi di allora. Che sembrava, appunto, coniugarsi benissimo con l'esigenza tutta politica, del comunismo marxista, di pensare il tessuto della realtà nella sua concreta (corporeo-materiale) vita storica.

12 Sull'arg. cfr. l'ormai classico G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

13 Sul punto resta insuperata la riflessione di H. Arendt, in *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1951. Da v. anche Id., *Ideologia e terrore*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 133-166. V. anche *infra* nota 6.

Dunque, fin dall'inizio apparve chiaro che la partita si doveva giocare prevalentemente su due tavoli. Innanzitutto su quello di una lotta senza quartiere allo spiritualismo definito delle «tre B» (ossia Bergson¹⁴, Boutroux e Brunschvicg), colpevole di mantenere in vita il feticcio di un'idea di uomo di stampo vetero-cartesiano, e soprattutto integralmente schiacciato sulla dimensione dell'interiorità spirituale. Ma esattamente per questa stessa ragione, la seconda partita da giocare era quella della riscoperta della corporeità, come dimensione *non* solo e non tanto d'*individuazione* dello spirito (la «materia formata» di aristotelico-tomistica accezione), bensì d'*innesto* al mondo circostante. Ebbene, imboccando e percorrendo con determinazione *questa* strada, Merleau-Ponty, in modo particolare, non solo fin dalle fasi iniziali della sua riflessione si trova a divergere dall'ortodossia husserliana, ma ad un certo punto radicalizza¹⁵ tale punto di partenza fino a superare il perimetro della fenomenologia stessa, avviandosi verso una «nuova ontologia» tutta scandita sulla originaria interrelazione «carnale», pre-individuale e pre-personale degli enti fra loro: vegetali, animali e umani. Al punto tale che si potrebbe scorgere in tale flessione teorica la prefigurazione persino – come meglio vedremo appresso – di una 'nuova antropologia'. Da sottolineare fin d'ora, perché la cosa non è di poco conto, che la fuoriuscita di Merleau-Ponty dalla fenomenologia inizia intorno ai primi anni '50, vale a dire allorquando il filosofo – avendo rotto con Sartre per ragioni squisitamente politiche¹⁶ – comincia a riflettere a fondo sul fallimento del comunismo. Con tutta evidenza l'impianto umanistico di quest'ultimo, come della fenomenologia ad esso coniugata, cominciava a rivelare tutta la sua arretratezza teorica e inefficacia pratica. *Da qui* origina il

14 Ma su questo filosofo v. nota seguente.

15 Quanto sulla 'svolta' post-fenomenologica di Merleau-Ponty abbia pesato un ripensamento a fondo proprio delle tesi bergsoniane inizialmente tanto criticate (un'incidenza per certi versi ammessa dallo stesso Merleau-Ponty, già nella prolusione del '53 *Éloge de la philosophie*, ma anche nell'articolo del '59 *Bergson se faisant* – poi in *Signes*) è un punto importante, ma che in questa sede non è possibile affrontare. Sull'arg. mi limito pertanto a rinviare al lavoro di R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998 e, se mi è permesso, al mio *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Napoli, ESI, 2002, in part. I cap. («Merleau-Ponty-Bergson: un dialogo «se faisant»»). Peraltro, sempre nell'ambito di tale rivalutazione di Bergson da parte di Merleau-Ponty, è da segnalare un altro intreccio poco noto ma molto significativo. Infatti, molto probabilmente, all'origine del ripensamento merleau-pontyano di Bergson c'è Deleuze. Questi, come si sa, è stato il primo a rivalutare potentemente la riflessione bergsoniana fin dal 1956 con l'articolo «La conception de la différence chez Bergson». Ma la cosa per noi interessante è che, nello stesso anno, Deleuze scrive anche una breve presentazione del filosofo: *Bergson (1859-1941)*, pubblicata – ecco il punto – nel vol. coll. *Les philosophes célèbres* (Paris 1956) a cura di Merleau-Ponty. Quando l'anno seguente quest'ultimo, tenendo un corso sulla «natura», dedicherà un'attenzione specifica a «Les idées de Bergson», non è da escludere che avesse presente la rilettura deleuziana – in particolare là dove si legge: «tale pre-umano [...] riesce davvero a dar conto del pensiero profondo di Bergson» (N, 85).

16 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. Lisciani 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 infatti era 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 era invece volto a mostrare il «vinculum originario» inscindibile fra le due dimensioni ontologiche. La divergenza non poteva essere più netta. Sicché quella rottura 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 di nuovo al mio volume: *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, cit., in part. IV cap.).

superamento del paradigma fenomenologico ed il passaggio ad una ontologia del pre-personale e, potremmo dire, del «trans-individuale»¹⁷.

3. Merleau-Ponty: oltre la fenomenologia, oltre la persona

Se si scorrono le pagine della *Fenomenologia della percezione*, ci si rende subito conto che questo lavoro, pur richiamandosi fin dall'apertura alla fenomenologia husserliana, immediatamente ne colloca il discorso su un altro registro. Non solo, come diventerà esplicito più tardi (cfr. VI, 188, 215), Merleau-Ponty intuisce già che il «Cogito tacito», che innerva la dimensione materiale-corporea, finisce per ricadere nella dimensione soggettivistica e coscienzialistica che esso doveva superare. Ma soprattutto (e proprio perciò) punta subito l'indice su quell'*irriflesso al di qua di ogni riflessione* – evidenziato da Husserl in particolare nelle «sintesi passive», ma poi riassorbito nella sfera noematica della riflessione – che quest'ultima non può ignorare, ma al contempo *non può in alcun modo aggirare e afferrare dentro il proprio cono di luce*, e da cui è oscuramente guidata. Insomma, lavorando al tema della corporeità, Merleau-Ponty si rende immediatamente conto che l'annessione di questa all'ambito dell'intenzionalità, elaborata dalla fenomenologia, non funzionava, non faceva veramente riguadagnare la dimensione della sensorialità quale sostrato enigmatico tale da superare ogni pretesa costituente e appropriante della ragione, in breve lasciava del tutto immutato un paradigma antropologico plurisecolare fondato sulla custodia della trascendenza umana sul reale. Per questo egli sposta decisamente il baricentro del discorso verso la dimensione «intercorporale» e pre-personale nella quale ogni individuo o ente è preso. Quella dimensione che viene invece avvertita e vissuta *dal corpo*, allorché esso si sente e si vive riverso ed esposto all'ambiente circostante, incarnato in un viluppo di relazioni sensoriali esterne a sé, che non solo non può 'padroneggiare' (secondo il lessico della «sovranità» della ragione sul corpo, dello spiritualismo personalista), ma dalle quali semmai è 'espropriato' a se stesso e inglobato in una insolubile rete esperienziale: «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 segreto – ma mi abbandono ad esso, mi immergo in questo mistero: esso “*si pensa in me*”, io sono il cielo stesso» (FP, 291; cors. mio)¹⁸. Al punto tale che il filosofo può arrivare alla radicale conseguenza – contro tutta la tradizione idealistica e 'spirituale', secondo la quale il pensiero è *in interiore hominis* – che «il pensiero non è nulla di 'interiore'», non ci appartiene, ma è qualcosa che sorge ed è «là, nel mondo» esterno (cfr. FP, 254).

Dunque, spingendo lo sguardo a *questo* livello, Merleau-Ponty si accorge che non solo qualsiasi nostro movimento nel mondo è da sempre letteralmente «innestato» in un sistema di relazioni che si riverberano su tutto il nostro «sensorio» nell'unità integrata delle sue aperture sensoriali, sicché la «soggettività» (la dimensione «attiva» e coscienzialistica) è radicata in uno ««strato originario»

17 Si deve a Gilbert Simondon una valorizzazione delle tesi di Merleau-Ponty – dalle quali trae origine la sua propria riflessione –, che ne porta in primo piano la valenza «pre-individuale» e «trans-individuale». Cfr. G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964), Grenoble, Millon, 1995 – non a caso dedicato a Merleau-Ponty. Sul rapporto fra Simondon e Merleau-Ponty da v. il fascicolo di «Chiasmi International» esplicitamente dedicato a questo tema: *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, 7, 2005.

18 In questa frase è richiamata una celebre affermazione di Cézanne – da Merleau-Ponty più volte citata. Cfr. J. Gasquet, *Cézanne* (1921), Paris, Macula, 1978 (tr. it. a cura di M. Doran, in Aa.Vv. *Cézanne. Documenti e interpretazioni*, Roma, Donzelli, 1995, p. 119).

del sentire che precede la distinzione dei sensi (FP, 306)¹⁹, ma che proprio perciò quest'ultima affonda in una falda dell'essere al di qua della stessa formazione dell'«Io», della «persona». E' all'interno di questo giro di riflessioni che egli introduce così alcune osservazioni sparse, che danno la misura dello scandaglio analitico che stava avviando e mostrano bene la piega teorica verso la quale impercettibilmente il suo pensiero andava flettendosi. Vediamole da vicino, evidenziando le parti e i termini che rendono esplicito quanto qui si sta dicendo.

Ogni percezione [...] ci si dà come *a n o n i m a*. [...] Cosicché, se volessi tradurre l'esperienza percettiva, dovrei dire che *s i p e r c e p i s c e i n m e e n o n c h e i o p e r c e p i s c o*. 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 *d a l d i q u a d i m e s t e s s o*, dipende da una *s e n s i b i l i t à* che l'ha preceduta e le sopravviverà così come la mia nascita e la mia morte appartengono ad una natalità e ad una mortalità anonime. In virtù della sensazione io colgo *a l m a r g i n e* della mia vita personale e dei miei atti propri una vita di coscienza *a n o n i m a* dalla quale essi emergono: la vita dei miei occhi, delle mie mani, delle mie orecchie che sono altrettanti Io naturali. Ogniqualvolta 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 *s e n z a c h e i o n e s i a l ' a u t o r e* [...]. Possiamo riassumere queste idee dicendo che ogni sensazione appartiene ad un certo *c a m p o* [...] è *p r e p e r s o n a l e* (FP, 292-4; spaz. mio).

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 aveva toccato dei punti molto precisi, che convergono con le affermazioni poc'anzi riportate.

[...] come *a v v e n t o* dell'impersonale, la rimozione è un fenomeno universale, fa comprendere la nostra condizione di esseri incarnati. [...] la mia vita comporta ritmi che *n o n* hanno la loro *r a g i o n e* in ciò che io

19 Su questo aspetto, specificamente connesso alla questione delle sinestisie, Merleau-Ponty ha svolto una riflessione che a tutt'oggi resta unica per la portata ontologica e antropologica (pur volendo considerare quella, che ne discende, di Mikel Dufrenne, in *L'œil et l'oreille*, Montréal, Hexagon, 1987). Sul tema mi permetto di rinviare ai miei lavori: *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*, Milano, Mimesis, 2007; e *Per un «dérèglement de tous les sens»*. Merleau-Ponty: le sinestisie e l'impersonale, in «Chiasmi International», 9, 2008.

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).

Ora, non è chi non veda quanto queste analisi siano avanzate rispetto all'impianto fenomenologico – e in generale umanistico o antropocentrico. Ma soprattutto è evidente la traiettoria che questa serie di considerazioni percorre e il bersaglio teorico che va a colpire suscitando, di concerto, un ben differente punto di vista. 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, appunto, di qualsiasi soggettivismo e «antropocentrismo», così come di quell'umanesimo imperniato sul «*wahres Wesen*», sulla «vera essenza» dell'uomo, al quale restava vincolato un comunismo (non a caso coniugato alla fenomenologia) ormai incapace di muoversi all'altezza del tempo. Qualcosa che troverà il suo approdo nella vasta operazione di recupero, condotta nel *Visibile e l'invisibile*, di una dimensione ontologica pre-individuale e pre-personale, tale da dispiegarsi attraverso (e costituire così) tutti gli esseri, come una sorta di pelle comune, che Merleau-Ponty chiamerà «carne».

[...] 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», anonimo²⁰, fatto di infinite correlazioni materiali alle quali siamo connessi innanzitutto attraverso la multisensorialità (ecco il ruolo fondamentale delle sinestesi²¹) del nostro corpo. Quel «Fuori intrasgredibile» e impersonale – come bene ebbe a dire Blanchot: il primo (e il solo insieme a Simondon) a cogliere subito questo punto nevralgico della riflessione di Merleau-Ponty²² –, 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»²³. 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 sia le aperture sensoriali del nostro corpo e i meccanismi cerebrali del nostro cervello – con i suoi orizzonti temporali anonimi e «naturali» (FP, 293), la «preistoria» cui l'io appartiene filo- e onto-geneticamente –, sia i diversi orizzonti spaziali e culturali che ci circondano e da cui proveniamo. 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 di un amore o di una ambizione», ovvero prende la figura di una sensazione, di un pensiero, di un sentimento, di un affetto, di un gesto etc. Un evento, dunque, che non appartiene ad un dato soggetto più di quanto non appartenga al mondo circostante – perché «questi colori,

20 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 merleau-pontiano, J. M. Bech, in *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 115-117.

21 Sul punto v. *infra* nota 19.

22 In un «ricordo» di Merleau-Ponty, scritto nel decennale della morte, Blanchot mette a fuoco la portata teoretica oltre-personale contenuta nel lavoro filosofico dell'amico scomparso. 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. Circa infine Gilbert Simondon, v. *infra* nota 17.

23 Su questo punto da v. anche G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., in part. la sezione intitolata «Dal caos al cervello». Uno scritto che evidenzia bene la sotterranea consonanza di Deleuze con Merleau-Ponty (benché il primo non sia stato mai ripenso a riconoscerla).

questi oggetti, questi animali non sono altro che delle varianti di noi stessi» (EF, 29-30). E dove perciò «non dobbiamo vedere un'attività dell'anima, né una produzione di pensieri al plurale; io non sono nemmeno l'autore di quella cavità che si forma in me [...] non sono io a farmi pensare più di quanto sia io a far battere il mio cuore» (VI, 235). Io – ammesso che qui si possa ancora parlare di «io» – non sono più ormai che «un luogo di passaggio» (FP, 201) di forze che mi attraversano, mi sopravanzano, concorrendo alla formazione di un plesso, di un 'blocco' di mondo.

A questo livello – «pre-umano» o «disumano»²⁴ – 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 Cézanne²⁵. E difatti è così che un artista, si chiami Cézanne o Rimbaud²⁶ 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).

Quanto queste analisi siano all'origine, come già più volte si è sottolineato, di quello superamento del perimetro fenomenologico, incardinato sulla nozione di soggetto costituente dotato di «corpo proprio» – che porterà Merleau-Ponty alla tematizzazione della «carne», quale guaina o «modulazione dell'essere»²⁷ 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 palese. E peraltro è altrettanto palese quanto «quest'intuizione di un fondo primordiale [renda] la filosofia una *Naturphilosophie*» (N, 78) e sia perciò all'origine di quell'attenzione alla «natura», centrale negli ultimi Corsi merleau-pontyani al Collège de France, che permetterà al filosofo, con von Uexküll, di vederla come un contrappunto di «serie melodiche di impulsi ritmici»²⁸ 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'²⁹. Una torsione analitica che consente per un verso di sottrarre la natura a quel «naturalismo» che, partendo

24 Circa il primo termine v. *infra* fine nota 15. E' noto poi quanto Merleau-Ponty abbia, per primo, insistito sul «carattere disumano della pittura» di Cézanne, a lui particolarmente sintonica (cfr. M. Merleau-Ponty, «Le doute de Cézanne» in *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1948; tr. it. «Il dubbio di Cézanne», in *Senso e non senso*, Milano, il Saggiatore, 1982, p. 29 e passim).

25 Ritorna qui la frase pronunciata da Cézanne, di cui, *infra*, alla nota 18.

26 Circa l'importanza di Rimbaud e del tema della «voyance» da questi profilata nelle due celebri «Lettere del veggente», ha scritto pagine intense M. Carbone, in *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte e pensiero*, Milano, Guerini, 1996, in part. pp. 131 e segg.; da v. inoltre Id., *Nature et Logos. Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?*, in «Chiasmi International», n. 2, 2000, pp. 261-279. Su tale aspetto mi sia consentito rinviare di nuovo anche al mio articolo, *Per un «dérèglemente de tous les sens»*. Merleau-Ponty: le sinestesia e l'impersonale (cit.).

27 Sul «ritmo della carne» in Merleau-Ponty ha scritto belle note E. Escoubas, in *L'Esthétique*, Paris, Ellipses, 2004, in part. pp. 215-216.

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

29 A questo specifico aspetto è dedicato il mio *Risonanze* (cit.).

dalla «certezza di essere per principio nell'«oggettivo»», si risolve piuttosto in un «idealismo estremo» (LSN, 88) e «nell'incorporeo»; e per un altro di trovare invece «una soluzione che *non* sia *immaterialistica*» (LSN, 77) e capace di aprirsi 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 «intercoporeità» (LSN, 122), di una «polpa protostorica». Ma soprattutto – e per quel che in questa sede più ci interessa – qui ci troviamo di fronte ad un ribaltamento della concezione vigente intorno all'umano e della stessa visione antropologica codificata, qualcosa che potrebbe essere definito una «nuova antropologia»³⁰. Qui, infatti, come si diceva prima, 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». 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 «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. Per non lasciare all'astrattezza verbale queste affermazioni, basti pensare *veramente* e stando (o tornando, come si dice in fenomenologia) *davvero* «alle cose stesse», a quanto accade con una morte: lì, in quel punto di mondo, non muore soltanto uno «spirito incarnato» o una «persona», ma *si* produce una catastrofe, *si* apre uno squarcio, nel quale viene inghiottito un intero blocco di realtà costituito da quel soggetto e dallo spazio-tempo che intorno a lui *si* era strutturato e nel quale *si* erano disposti oggetti, esseri umani, pezzi di natura, creature viventi, enti organici e inorganici a vario titolo. E' quell'intero 'si', è tutto quell'impersonale, alle cui giunture la «persona» era incastrata, che muore, scompare per sempre. Il che, inversamente, mostra tutto il 'fuori' della persona a cui questa, appunto, è inseparabilmente aderente.

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 inscindibilmente legata. Insomma, un apparato categoriale giuridico ben diverso dovrebbe essere

30 Forse non è un caso che, oggi, anche un autore cognitivista come Varela sia disposto a riconoscere a Merleau-Ponty il merito di esser «stato tra i pochi ad impegnarsi in un'esplorazione dei principali punti di contatto fra scienza, esperienza e mondo» in vista di un esame dell'esperienza concreta «radicalmente nuova». Cfr. F. J. Varela, *Un know-how per l'etica*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 88 e *passim*.

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 due soli esempi tratti dalla nostra recente, scottante attualità: non ci sarebbero state tante polemiche e tanti incredibili veti ammantati di legalità, ove non di mera retorica umanistica, sui casi in America di Therry Schiavo e in Italia di Piergiorgio Welby, se si fosse dato ‘diritto di parola’ e ascolto a quella dimensione organica impersonale che silenziosamente ‘gridava’ la propria pulsione a reimmergersi nella quiete della materia. Per non parlare poi – come già si accennava qui all’inizio – dei casi, via via sempre più numerosi, di persone cui sono stati innestati ‘pezzi’ di altre persone o ‘pezzi’ organici prodotti tecnologicamente in laboratorio, o che subiscono trasformazioni imponenti della loro originaria identità: operazioni che rimettono integralmente in questione lo statuto codificato della «persona». E che costringono ad un complessivo ripensamento, appunto, della nozione di «diritto», secolarmente incentrata sulla «persona umana», spostandolo invece verso quell’impersonale fin qui rimosso o trascurato. Qualcosa che dovrebbe avere a che fare con una giustizia più ampia, che salvaguardasse non solo e non tanto i «diritti dell’uomo» solennemente ribaditi ad ogni pie’ sospinto, ma *la giustezza dei rapporti fra le componenti (umane, animali, organiche, inorganiche etc.) del (di un) mondo intero*. Ma questo è un altro discorso, che fuoriesce dai limiti – e dalle competenze – del presente saggio. Anche se è opportuno segnalarne l’urgenza problematica, teorica e normativa, che attende al varco l’umanità nel prossimo futuro – se vuole salvare se stessa *insieme* alla Terra³¹. Qui, invece, ci basti aver mostrato quanto Merleau-Ponty avesse visto giusto nel ritenere che «la possibilità della filosofia oggi»³² passa per una partita la cui posta in gioco consiste in una rimessa in questione delle «categorie di sostanza, accidente, causa, fine, potenza, atto, oggetto, soggetto, in sé, per sé – tradizionalmente implicate nell’ontologia» (LSN, 107) e nei saperi tuttora ampiamente vigenti. In ciò il pensiero merleau-pontyano è davvero all’origine di una nuova riconsiderazione dell’umano, capace di pensarlo «al di qua dell’umanità costituita». Ed è perciò nascostamente all’origine, anticipandoli persino, di taluni dei vettori più significativi – e urgenti – della nostra riflessione attuale.

31 Frutto di un’intensa, stimolante meditazione su questi temi è, per es., la recente produzione di F. Duque, da v. in part. *Abitare la terra. Ambiente, Umanismo, Città*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2007.

32 E’ il tema cruciale affrontato da Merleau-Ponty, come si sa, in uno dei suoi ultimi Corsi al Collège de France (1958-59). Non per caso il curatore dell’edizione italiana di tali corsi - Mauro Carbone - ha tratto spunto da esso per il titolo: *E’ possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61* (v. *infra* nota 1).