



Università  
di **Genova**

N° d'ordre NNT : 2024LYO30009

## THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de l'université de Lyon

en cotutelle avec

## L'UNIVERSITÉ DE GÈNES

École doctorale n° 487 – PHILOSOPHIE « HISTOIRE, REPRÉSENTATION, CRÉATION »

Discipline : **Philosophie**

Mention : **Esthétique**

Soutenue publiquement le 01/03/2024, par

**Cinzia ORLANDO**

### « *Né uno, né 2* ». Il prospettivismo di Merleau-Ponty e le sue implicazioni contemporanee

Laboratoire de recherche : **IRPHIL**

Directeur de thèse : **M. Luca VANZAGO**

Co-directeur de thèse : **M. Mauro CARBONE**

Devant le jury composé de :

**M. Luca VANZAGO**

Professeur des universités, Università degli Studi di Pavia. Directeur de thèse

**M. Mauro CARBONE**

Professeur des universités émérite, Université Jean Moulin Lyon 3. Co-directeur de thèse

**M. Graziano LINGUA**

Professeur des universités, Università degli Studi di Torino. Examineur

**Mme Barbara FORMIS**

Maître des conférences, Université Paris 1, Sorbonne. Rapporteure

**M. Federico LEONI**

Professeur associé, Università di Verona. Rapporteur



*Whose house is this?  
Whose night keeps out the light  
In here?  
Say, who own this house?  
It's not mine.  
I dreamed another, sweeter, brighter  
With a view of lakes crossed in painted boats;  
Of fields wide as arms open for me.  
This house is strange.  
Its shadows lie.  
Say, tell me, why does its lock fit my key?*

Toni Morrison

## LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

Segue una lista delle abbreviazioni usate nella tesi per designare le opere merleau-pontiane. Nelle citazioni in cui le abbreviazioni sono seguite da due numeri separati da una barra i numeri che la precedono fanno riferimento alle pagine dell'originale francese, quelle che la seguono alla traduzione italiana.

**C:** *Causeries* [1948], Seuil, Paris, 2002; tr. it. Ferrari F., *Conversazioni*, SE, Milano, 2002.

**Hesn:** *Préface à Hesnard A.-L.-M., L'Œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* [1960], in *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Paris, 2000, pp. 276-284; tr. it. Coccoli G., Ciusani A. G., *L'opera di Freud*, Sansoni, Firenze, 1971.

**IP:** *L'institution la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-55)*, Belin, Paris, 2003.

**MSME:** *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Metispresses, Genève, 2011; tr. it. Dalmaso A.C., *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

**N:** *La nature. Notes. Cours de Collège de France*, Seuil, Paris, 1995; tr. it. Mazzocut-Mis M., Sossi F., (a cura di) Carbone M., *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina, Milano, 1996.

**NC:** *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris, 1996; tr. it. F. Paracchini, A. Pinotti, (a cura di) Carbone M., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, Raffaello Cortina, Milano, 2003.

**OE:** *L'oeil et l'esprit* [1961], Gallimard, Paris, 1964; tr. it. Sordini A., *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano, 1989.

**OG:** *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Épipiméthée, Paris, 1998.

**P:** *Parcours*, Verdier, Paris, 1997.

**PII:** *Parcours Deux*, Verdier, Paris, 2001.

**PhP:** *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945; tr. it. A. Bonomi, *La fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003.

**PM:** *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, tr. it. Dalla Vigna P., *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

**RAC:** *Les relations avec autrui chez l'enfant*, in *Parcours*, Verdier, Paris, 1997, pp. 147-229; tr. it. Goeta G., *Il bambino e gli altri*, Armando Editore, Roma, 1975.

**RC:** *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968; tr. it. Carbone M., *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Bompiani, Milano, 1995.

**S:** *Signes*, Gallimard, Paris, 1960; tr. it. Alfieri G., Bonomi A. (a cura di), *Segni*, il Saggiatore, Milano, 2015.

**SC:** *La Structure du comportement* [1942], PUF, Paris, 2006; tr. it. Scotti A., *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano, 2019.

**SNS:** *Sens et non-sens* [1948], Gallimard, Paris, 1996; tr. it. Caruso P., *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano, 2009.

**VI:** *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964; tr. it. Bonomi A., (II ed. a cura di) Carbone M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1999.

**UAC:** *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948)* [1968], recueillies et rédigées par Deprun J., Vrin, Paris, 1997.

## INDICE

<b>Introduzione</b> .....	9
1. Merleau-Ponty, un “filosofo del futuro” .....	9
2. L’essere-prospettiva a cavallo di tre crisi.....	10
2.1. La “decadenza inessenziale”: un “dentro” spossessato.....	14
2.2. Echi della decadenza: cartografie del “fuori” .....	17
2.3. Verso il chiasma: la crisi della reciprocità.....	23
3. Struttura della tesi.....	28
<b>Primo capitolo</b>	
<b>Essere-installati: il “qui”</b> .....	33
1. “Consideriamoci quindi installati” .....	33
1.1. L’evidenza del mondo: la fede percettiva .....	40
1.1.1. Essere-prospettiva: Merleau-Ponty <i>face à</i> la metafisica .....	43
1.2. Una psicoanalisi delle difficoltà del pensiero oggettivo .....	47
1.2.1. La cosa tra “presenza irrecusabile” e “assenza perpetua”.....	51
1.2.2. “Il miracolo dell’espressione” .....	57
1.2.3. Il partito preso delle cose .....	62
2. Un problema di orientamento.....	64
2.1. Tra orientamento e aberrazione: una terza spazialità.....	71
3. Sconfinamento e scarto: l’enigma della profondità.....	76
3.1. Una verità dell’apparire.....	80
4. Verso il perturbante: una riforma del concetto di prospettiva.....	84
<b>Secondo capitolo</b>	
<b>Il “qui” perturbante</b> .....	89
1. <i>Unhuman phenomenology</i> .....	89
1.1. Il negativo e la possibilità dell’ontologia.....	89
1.2. Dare voce all’intruso: Merleau-Ponty in dialogo con il <i>Nonhuman Turn</i> .....	90
1.3. Verso una “geologia trascendentale”.....	94
2. Il perturbante e la passività: una logica intrusiva .....	107
2.1. L’esperienza perturbante .....	107
2.2. Il perturbante e il mistero della passività .....	110
2.2.1. L’“onirismo della veglia” come ambivalenza costitutiva della coscienza .....	118

2.2.2. Il simbolismo primordiale .....	124
3. “In” un “Fuori”: come l’ <i>Heim</i> infesta l’ <i>Unheim</i> .....	132
3.1. “Aisance”: il sapere assoluto del “qui” .....	134
3.2. “Né in prima persona né in terza”: la motricità corporea .....	139
3.3. Un “Sé lacerato”: la prospettiva a partire dallo schema corporeo .....	145
4. Possessioni .....	151
4.1. Architetture perturbanti: la casa infestata nell’immaginario dell’ <i>Unheimlichkeit</i> .....	154
4.2. Il 124 di Bluestone Road .....	162
4.2.1. <i>Re-memory</i> .....	169
4.2.2. Conclusioni: un esito consolatorio? .....	177
<b>Terzo capitolo</b>	
<b>Il “qui” come scambio di prospettive .....</b>	<b>181</b>
1. Prospettivismo come realizzazione .....	181
1.1. “Questo strano sistema di scambi”: la visione.....	190
1.2. Ciò che vedo è uno sguardo .....	195
1.3. Superfici di rivoltamento: mostrare è nascondere.....	201
1.3.1. “Un sistema a quattro termini” .....	201
1.3.2. Lo specchio, lo schermo .....	205
2. Il “qui” dividuale: il Sistema M .....	218
2.1. Gift exchange come modello del prospettivismo melanesiano .....	227
2.2. Il prospettivismo amerindiano: “fondamenti cosmologici di un modello indigeno del sé”	234
3. Un prospettivismo espressivo: l’eredità leibniziana.....	245
<b>Conclusioni.....</b>	<b>251</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>259</b>





## INTRODUZIONE

### 1. Merleau-Ponty, un “filosofo del futuro”

In un dibattito tra Graham Harman e Slavoj Žižek organizzato dalla *Munich School of Philosophy* nel 2018, Harman definisce Merleau-Ponty un “filosofo del futuro” (*philosopher of the future*)<sup>1</sup>. Con questa formula egli non vuole riconoscere a Merleau-Ponty una qualche chiaroveggenza teoretica ma, al contrario, denunciare una tendenza della filosofia contemporanea a cavalcare l’onda dell’incompletezza del pensiero merleau-pontiano utilizzandolo come panacea per ogni irrisolto del dibattito odierno.

Dal punto di vista di chi si appresta a scrivere una tesi di dottorato sulla filosofia merleau-pontiana, sentire Harman ironizzare sulla *moda-Merleau-Ponty* ha senza dubbio un effetto perturbante, non solo o non tanto perché la voce filosofica di Harman è in sé interessante e invita a prendere sul serio ciò che dice, ma anche e soprattutto perché la sua constatazione presenta un pericolo reale da cui è importante mettersi in guardia.

Di fronte a questa sollecitazione indiretta alla messa in questione del ruolo di Merleau-Ponty nel nostro progetto di ricerca, ci siamo ritrovati a confrontarci con le ragioni in larga parte contingenti della nostra relazione filosofica al pensiero merleau-pontiano (dei corsi seguiti, dei professori incontrati, delle occasioni accademiche, dei calcoli, delle disponibilità). Depotenziare Merleau-Ponty è stato un primo importante passo di questo percorso poiché ha permesso di scrivere questa tesi facendo attenzione a non “cadere innamorati” – *tomber amoureux* – di Merleau-Ponty, a non rivendicare – positivamente nel nostro caso – il suo essere un “filosofo del futuro”, senza cercare di assegnargli il compito – in sé anti-merleau-pontiano – di risolvere *post mortem* i problemi della sua e della nostra filosofia. Non c’è niente di assoluto o di destinale nella scelta di studiare Merleau-Ponty.

Tuttavia, anche riconoscendo che Merleau-Ponty non sia un filosofo del futuro e ammettendo le ragioni contingenti del nostro incontro con la sua filosofia, di fronte alla provocazione di Harman restava tuttavia da chiedersi perché Merleau-Ponty non avesse semplicemente attraversato le nostre ricerche ma vi fosse rimasto e perché avesse cominciato a dialogare con altri autori – in gran parte quelli che troveranno spazio in questa tesi – e

---

<sup>1</sup> Harman G., Žižek S., *Object Oriented Ontology*, Lost-Weekend Café, organizzato dalla *Munich School of Philosophy*, 1 dicembre 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=0k8Gm2SPRrA&t=1688s>.

soprattutto perché alcuni aspetti della sua filosofia più di altri si facessero figura su sfondo, entrassero in gioco con la nostra ricerca con più agio e più urgenza. Nel *résumé* del corso tenuto al *Collège de France* sulla *possibilità della filosofia* (1958-59), riferendosi ai pensatori della crisi della metafisica (Marx, Nietzsche, Kierkegaard) Merleau-Ponty scrive:

Questi autori che hanno declinato la qualifica di filosofi e si sono risolutamente dedicati a decifrare il loro tempo – se possono fornire ai posteri un linguaggio, un’interrogazione, degli inizi d’analisi d’una profondità del tutto nuova – non possono invece guidarli: a loro essi lasciano l’incarico di dare alla propria opera il suo senso ultimo, essi vivono in noi più di quanto noi abbiamo di loro una veduta distinta, li impliciamo nelle nostre difficoltà più che superare le loro (RC 143/108).

Senza arrivare a sostenere che si possa trovare nei problemi della filosofia odierna il “senso ultimo” della filosofia merleau-pontiana, crediamo però che sia importante distinguere tra un fenomeno che, in termini dispregiativi, può essere considerato come una moda passeggera, e quello che Merleau-Ponty definisce un’*implicazione* del passato nel presente. Se viene inteso in questi termini il successo della filosofia di Merleau-Ponty diventa una questione di rilevanza filosofica: più che chiederci in che modo egli ci guidi sulla via della risoluzione degli interrogativi del nostro presente, possiamo domandarci in che modo sia implicato in alcuni dei temi che oggi ci appaiono urgenti.

Il pensiero di Merleau-Ponty, come quello di qualsiasi altro filosofo, non può dirsi necessario in modo assoluto, ma se questa tesi ha un senso esso si trova nelle ragioni e nelle maniere in cui Merleau-Ponty è implicato nel presente filosofico, e non solo. All’intreccio di queste implicazioni abbiamo cercato e trovato le ragioni d’interesse di questa tesi. La presente introduzione è il tentativo di raccontare questa ricerca e di guidare chi legge nella struttura, certo non necessaria ma tanto meno accidentale, del suo percorso. In questa tesi, la filosofia di Merleau-Ponty fornirà “un linguaggio, un’interrogazione, degli inizi d’analisi”. Rivolgersi a Merleau-Ponty per far emergere le ragioni della sua implicazione nelle nostre domande è significativamente diverso dal cercarvi delle risposte.

## **2. L’essere-prospettiva a cavallo di tre crisi**

Il terreno di questa implicazione è quello di una triplice crisi.

La tesi nasce all’intreccio di tali crisi e prende forma nel loro intrudersi. Come vedremo nelle pagine che seguono, queste tre crisi si incontrano sul piano di un medesimo problema: quello del *come pensarsi prospettiva*, e più precisamente di come pensare un “essere-

prospettiva” che non cada nel binarismo dell’uno e del due, del sé e dell’altro, del dentro e del fuori. La sfida posta da queste crisi è quella di rendere conto di un enigma ontologico tipicamente merleau-pontiano, ovvero di come un “dentro”, un “sé”, un “uno” possano essere intrusi da un “fuori”, da un “altro”, da un “due” senza confondersi con essi. Come pensare, in altre parole, la simultaneità di questi apparenti opposti – che non sono semplicemente *due* entità eguali che si negano a vicenda – senza tuttavia ridurli a sintesi, a *uno*? Come pensare e pensarci “né *uno*, né 2” (VI 310/273) e al contempo entrambi?

Questa formula incisiva – “né *uno*, né 2” –, su cui torneremo ampiamente nel terzo e ultimo capitolo, è usata in una nota del *Visibile e l’invisibile* in cui Merleau-Ponty definisce il chiasma “vedente-visibile” nei termini di “prospettiva” (*ibidem*). “Né *uno*, né 2” poiché la prospettiva chiasmatica del vedente-visibile è per Merleau-Ponty l’emblema di un essere-prospettiva che non si riduce né a un “per sé”, né a un “per altri”, né al vedente, né al visibile, e nemmeno alla loro opposizione: una prospettiva che è il loro intreccio, che “è tra fatti locali-individuati”, un chiasma che “collega, come diritto e rovescio, degli insiemi anticipatamente unificati in via di differenziazione [...] che non è né *uno* né 2 nel senso oggettivo – che è pre-individuale, generalità” (*ibidem*). Questi passaggi, in cui è racchiuso il senso ontologico del tema della prospettiva nella filosofia merleau-pontiana, andranno chiariti passo dopo passo nel corso dei capitoli. Ciò che è importante definire in questa sede introduttiva, prima di rivolgerci nel dettaglio alle tre crisi, è in che modo andremo a usare il termine “prospettiva”.

Nel corso della tesi il concetto di prospettiva verrà utilizzato anche nel suo senso più propriamente ottico-visivo, e in quello estetico-figurativo. Tuttavia questi usi confluiranno in una ricerca più radicale sull’essere-prospettiva inteso prima di tutto fenomenologicamente come il modo proprio al soggetto corporeo e percettivo di essere-installato “fra la moltitudine delle cose, dei viventi, dei simboli, degli strumenti e degli uomini” (VI 210/177), di occupare una posizione, di distinguersi come un “dentro”. La tesi comincerà indagando il modo di darsi di questa installazione a partire dal primo enigma di fronte a cui ci pone, ovvero quello di dover pensare insieme l’evidenza del nostro punto di vista – l’impossibilità di trascenderlo – e l’evidenza della presenza di un qualcosa, di un “fuori” al quale il punto di vista ha accesso senza coincidervi, senza mai uscire da sé.

Questo tema d’analisi, che sorge dall’interno della nostra stessa esperienza di soggetti, e che ci riguarda prima di tutto come prospettive singolari, corporee, umane, interroganti, ci condurrà, seguendo il percorso interno alla filosofia merleau-pontiana, su un terreno non più solo fenomenologico ma propriamente ontologico. La questione del nostro essere-prospettiva apre alla domanda ontologica su un Essere-prospettiva. Al di qua della distinzione tra

soggetto e oggetto, il problema del rapporto tra il “dentro” della nostra prospettiva e il “fuori” dell’altro e della cosa diventa più radicalmente quello del farsi dell’Essere “all’intersezione delle mie vedute e all’intersezione delle mie vedute e di quelle degli altri, all’intersezione dei miei atti e all’intersezione dei miei atti e di quelli degli altri” (VI 114/105). L’intreccio tra il dentro e il fuori della nostra prospettiva ha una portata ontologica poiché il modo d’essere di questo “tra” non è altro che il modo di farsi dell’Essere stesso, come “sistema delle prospettive che introduce a esso” (*ibidem*). A conclusione di questa introduzione vedremo nel dettaglio come si compierà il passaggio dalla fenomenologia dell’essere-installati a un’ontologia dell’Essere-prospettiva chiasmatico.

Prima di passare alle tre crisi ci si permetta ancora una precisazione. Sebbene il prospettivismo di Merleau-Ponty possa essere considerato il nucleo tematico attorno a cui ruota l’intera tesi, quest’ultima tuttavia non intende in alcun modo fornire una sintesi esaustiva delle occorrenze e dei diversi utilizzi del termine “prospettiva” nell’integrità del *corpus* merleau-pontiano. La questione della prospettiva ci interessa strettamente in quanto anello di congiunzione, o meglio in quanto terreno su cui si compie il passaggio dalla fenomenologia della percezione merleau-pontiana alla sua ontologia della carne: questo passaggio e le sue implicazioni sono ciò su cui ci soffermeremo. Per tale ragione i testi merleau-pontiani che troveranno più spazio in questa tesi saranno quelli in cui si compie l’approdo all’ontologia: *Il visibile e l’invisibile*, *L’occhio e lo spirito*, le note dei corsi tenuti al *Collège de France*, in particolare *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione* (1953-54), *Il problema della passività* (1954-55), *La possibilità della filosofia* (1958-59) e *Husserl ai limiti della fenomenologia* (1959-60).

Per quanto riguarda il posto di questa tesi nel quadro di un dibattito accademico più strettamente merleau-pontiano, va notato che il tema della prospettiva è stato raramente indagato come problema trasversale del pensiero di Merleau-Ponty, al di là, dunque, delle più specifiche riflessioni onto-estetiche sulla prospettiva intesa in senso pittorico o figurativo, che troviamo nell’*Occhio e lo spirito*. Che l’ontologia fenomenologica merleau-pontiana assuma come ineludibile il nostro essere radicati in un punto di vista, che non si possa parlare dell’Essere se non dall’interno dell’Essere stesso sono considerati assunti di base, presenti in gran parte delle analisi sulla filosofia merleau-pontiana, ma quasi mai presi come chiave di volta. Un’eccezione si trova sicuramente nelle opere di Paolo Gambazzi che, infatti, è stato un

interlocutore cruciale di questa tesi<sup>2</sup>. Per mezzo della sua interlocuzione ci siamo chiesti: che cosa succede e cosa possiamo ricavare filosoficamente da una riflessione su Merleau-Ponty che ruoti attorno al tema della prospettiva intesa come modo del nostro partecipare all'Essere?

La rilevanza che il tema ontologico dell'essere-prospettiva riveste nella lettura che ne fa Gambazzi si traduce per esempio in una particolare attenzione per una certa genesi del pensiero di Merleau-Ponty: il tema della prospettiva rimanda all'eredità leibniziana – anche questa poco discussa<sup>3</sup> –, nonché al dialogo possibile tra l'ontologia della carne e le ontologie della differenza, prima fra tutte quella deleuziana. Ma soprattutto, la riflessione sulla prospettiva porta Gambazzi verso gli aspetti più radicali dell'ontologia merleau-pontiana, verso gli anfratti categoriali in cui il suo pensiero si sveste quasi del tutto del suo portato fenomenologico e tende verso un discorso del “neutro”<sup>4</sup>, della generalità, in cui non vi sono più un soggetto e un oggetto ma dei “raggi d'essere”, degli “invaginamenti”, dei “cardini”, delle “cavità”. Questa tendenza verso la generalità “pre-individuale” che Merleau-Ponty ritrova nell'idea della prospettiva chiasmatica del “vedente-visibile” è quella che verrà perseguita nel corso della tesi.

A questi elementi, che rendono già di per sé rilevante una lettura dell'ontologia fenomenologica merleau-pontiana mediata dalla nozione di prospettiva, si aggiunge l'ulteriore convinzione che il problema dell'essere-prospettiva apra un importante dialogo tra Merleau-Ponty e alcuni interrogativi del presente. Più precisamente, ci interessa esplorare il modo in cui la filosofia merleau-pontiana si intreccia con le riflessioni trasversali e interdisciplinari sul tema dell'inumano, con l'esigenza odierna di pensare una prospettiva fuori dalla centralità del punto di vista umano, cosciente, vivente. Sulla possibilità e pertinenza di un tale dialogo si tornerà a più riprese nel corso dei capitoli di questa tesi.

Ma rivolgiamoci adesso alle tre diverse crisi prima accennate, ciascuna delle quali a suo modo ha rispettivamente motivato e caratterizzato uno dei tre capitoli che la compongono.

---

<sup>2</sup> Sebbene il tema della prospettiva sia ampiamente presente anche nella monografia di Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina, Milano, 1999, ci riferiamo qui principalmente a due articoli: Gambazzi P., “La piega e il pensiero. Sull'ontologia di Merleau-Ponty”, *aut aut*, 262-263, 1994, pp. 21-47; “Monadi, pieghe, specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze”, in *Chiasmi International*, 1, 1998, pp. 27-50.

<sup>3</sup> Oltre ai due articoli di Gambazzi sopracitati si veda: Barbaras R., *L'être du phénomène*, Millon, Grenoble, 1991, in particolare il capitolo “Le leibnizianisme de Merleau-Ponty” (pp. 263-269).

<sup>4</sup> Cfr. Gambazzi P., “Monadi, pieghe, specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze”, *op. cit.*, p. 36.

### 2.1. La “decadenza inessenziale”: un “dentro” spossessato

La prima di queste tre crisi è quella di Merleau-Ponty.

Il tema della “crisi” – declinato nei termini di una crisi del pensiero, della scienza, dell’esperienza – e quello del suo ruolo generativo, essenziale all’interrogazione filosofica, ricorrono a più riprese nella filosofia merleau-pontiana, non sempre nella forma esplicita di un riferimento di matrice husserliana<sup>5</sup> a una condizione di crisi, ma talvolta nei termini dell’“enigma”, del “mistero”, del “problema”. Ciò che accomuna questi termini è il riferimento a uno stato di *impasse* che per Merleau-Ponty non va superato ma colto positivamente nella sua portata critica.

Alla fine degli anni Cinquanta la crisi e la possibilità della filosofia diventano un tema esplicito, centro di alcune delle riflessioni di Merleau-Ponty che confluiscono in particolare nei corsi tenuti al *Collège de France* tra il 1958 e il 1961, anno della sua morte: *La possibilità della filosofia*, tenuto nell’anno accademico 1958-59, il corso *Husserl ai limiti della fenomenologia*, dell’anno 1959-60, e i due corsi, mai terminati, *Filosofia e non filosofia dopo Hegel* e *Ontologia cartesiana e ontologia d’oggi* (1960-61). Ciò che vogliamo far emergere in massima sintesi in queste pagine introduttive è, da un lato, come la crisi investa per Merleau-Ponty il soggetto umano razionale e riflessivo e si leghi, dunque, per questa via, al tema

---

<sup>5</sup> Ci riferiamo qui all’influenza della lettura della *Crisi delle scienze europee* sul pensiero merleau-pontiano. Cfr. Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1936], tr. it. Filippini E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2015. Sul rapporto tra le riflessioni di Merleau-Ponty sulla “crisi” e quelle husserliane si veda il capitolo “La crise moderne” del libro di Dufourcq A., *Merleau-Ponty, une ontologie de l’imaginaire*, Springer, Dordrecht–Heidelberg–London–New York, 2012, pp. 23-30. Anche per Merleau-Ponty la crisi del soggetto razionale è una crisi contestuale, specchio del declino di un certo “spirito europeo” (P 73). Si vedano su questo tema gli atti degli interventi di Merleau-Ponty ai *Rencontres internationales de Genève* del settembre 1946 sul tema de “L’Esprit européen”, pubblicati per la prima volta da Le Nef nel 1946 e contenuti oggi in *Parcours*, Verdier, Paris, 1997, pp. 73-88. In queste pagine Merleau-Ponty esemplifica lo spirito europeo in tre punti: (1) l’idea di una distinzione tra soggetto e mondo e la conseguente idea di un’oggettività; (2) l’idea di un potere di trasformazione del mondo – tramite il lavoro, nel senso hegeliano –; (3) l’idea dello Stato come luogo di realizzazione della libertà umana (P 74-75). A venir meno è l’essenza di questo spirito: la garanzia di certezza e universalità offerta dalla fiducia nella capacità razionale di dominare nel pensiero le opacità e le avversità dell’esperienza soggettiva.

dell'essere-prospettiva; dall'altro, in che modo la crisi conduca a una “decadenza” che Merleau-Ponty definisce “inessenziale” (NC 39/7), e come proprio in questa inessenzialità egli trovi non solo la portata generativa in senso ampio della crisi ma più strettamente la sua portata ontologica. La crisi esprime ciò che nel corso sulla Natura del 1959-60 Merleau-Ponty definisce una “mutazione ontologica” (N 265/298) e nell'*Occhio e lo spirito*, un “mutamento nei rapporti fra l'uomo e l'Essere” (OE 63/46): non una decadenza della filosofia ma una metamorfosi che va presa sul serio, a cui bisogna rispondere con una “nuova ontologia” (VI 220/186). Poco prima di parlare di “decadenza inessenziale” Merleau-Ponty dichiara che “la messa in questione della filosofia è imposta dal nostro tempo” (NC 38/6). Ma di quale crisi si tratta?

Nel *résumé* del corso del 1958-59 sulla *Possibilità della filosofia* Merleau-Ponty parla di “un vuoto filosofico”, apertosi “dopo Hegel” (RC 142/107). A suo avviso, questo vuoto – che testimonia una crisi, se non di tutta la filosofia, sicuramente di “una certa maniera di filosofare (secondo sostanza, soggetto-oggetto, causalità)” (NC 39/7) – va indagato fuori dai confini della disciplina filosofica, come un sintomo tra gli altri di un mutamento più radicale e diffuso. Sempre nel corso del 1958-59 Merleau-Ponty propone, in apertura, una “veduta d'insieme” sui “sintomi culturali” (NC 46/14) di questo stato di decadenza, mostrandone la pervasività e arrivando a isolare quattro ambiti principali in cui la crisi si impone: nei rapporti fra gli uomini (NC 39-41/7-9), nei rapporti con la Natura (NC 42-44/9-12), nella scienza moderna (NC 44-46/12-14) e in molti settori della cultura (letteratura, pittura, musica, psicoanalisi) (NC 46-65/15-36). Questo mutamento, seguendo l'analisi fatta da Mauro Carbone nella “Introduzione” all'edizione italiana dei corsi tenuti al *Collège* negli anni 1958-59 e 1960-61<sup>6</sup>, trova la sua cifra comune in ciò che Merleau-Ponty, nel *Visibile e l'invisibile*, definisce “uno spossessamento” (VI 319/277): più precisamente l'esperienza di spossessamento di un certo soggetto – razionale, cosciente, “*al di sopra della vita*” (*ibidem*) – e di una certa idea di sapere ad esso connessa, come “possesso intellettuale”, “presa totale e attiva” (*ibidem*).

Tuttavia, come si è anticipato, per Merleau-Ponty la “decadenza” connessa a questa crisi è “inessenziale” e proprio nello spossessamento che sembra causarla va cercato il nucleo di una nuova ontologia possibile. Lo spossessamento non va superato ma accolto come traccia

---

<sup>6</sup> Cfr. Carbone M., “Introduzione”, in Merleau-Ponty M., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, Raffaello Cortina, Milano, 2003, p. XVII.

non accidentale del modo d'essere del soggetto<sup>7</sup> e della sua relazione con l'Essere. Lo spossamento del soggetto di conoscenza e d'esperienza, che può sembrar coincidere con un mero impedimento, o addirittura denunciare l'impossibilità d'accesso del soggetto all'Essere, è invece, agli occhi di Merleau-Ponty, la via privilegiata per giungere alla (nuova) ontologia:

Ma quella che è una situazione di crisi per il nostro pensiero potrebbe essere punto di partenza per un approfondimento: le energie che fuoriescono dal quadro del mondo costituito svelano la contingenza. Ma questa presa di coscienza di un *Boden*, di una sedimentazione, potrebbe essere riscoperta della Natura (a condizione che non si concepisca tale Natura così come la descrive la scienza oggettivistica e come causa universale in sé), riscoperta di una Natura-per-noi come suolo di tutta la nostra cultura, in cui si radica in particolare la nostra attività creatrice che dunque non è incondizionata, che deve mantenere [la] cultura a contatto dell'essere grezzo, che deve confrontarla con esso (NC 44/11-12).

Nei limiti del soggetto alla sua presa sull'Essere si svelano i modi della sua partecipazione all'Essere stesso.

---

<sup>7</sup> Già nelle lezioni del corso “Les sciences de l’homme et la phénoménologie”, tenuto alla Sorbona nel 1951-52, Merleau-Ponty riflette esplicitamente su come l’uomo faccia “problema” e al contempo su come questa problematicità gli sia essenziale. Il problema incarnato dall’uomo è quello della simultaneità dell’essere soggetto e dell’essere oggetto, colui che guarda e colui che è guardato. Nell’irrisolvibilità di questa simultaneità a favore di un lato o dell’altro Merleau-Ponty individua il nucleo tematico della crisi del sapere. Nelle note del corso del 1951-52 lo definisce “*le problème du siècle*” e, riaprendo il dialogo con le riflessioni husserliane, scrive: “*Il se posait dès 1900 à tout le monde, il se pose encore aujourd’hui. L’effort philosophique de Husserl est en effet destiné dans son esprit à résoudre simultanément une crise de la philosophie, une crise des sciences de l’homme, et une crise des sciences tout court, dont nous ne sommes pas encore sortis*”; “Si poneva [il problema del secolo] a tutti già nel 1900 e si pone ancora oggi. Secondo le sue intenzioni, l’impresa filosofica di Husserl doveva risolvere contemporaneamente una crisi della filosofia, una crisi delle scienze umane e una crisi delle scienze *tout court*, dalla quale non siamo ancora usciti”, PII 49 (traduzione nostra). Sulla portata ontologica delle riflessioni merleau-pontiane sulla crisi e in particolare sull’uomo, come problema attorno a cui si incontrano la filosofia e le scienze dell’uomo, si veda: Bimbenet E., “La chasse sans prise’: Merleau-Ponty et le projet d’une science de l’homme sans l’homme”, in *Les Études philosophiques*, 2, 2001, pp. 239-259. Per un’analisi più ampia del ruolo del problema antropologico nell’ontologia di Merleau-Ponty si veda, dello stesso autore: Bimbenet E., *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l’œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2004.



Questa crisi, di cui abbiamo accennato i contorni, ha dato una prima importante direzione alla presente tesi portandola a focalizzarsi su come nello spossessamento del soggetto e nel suo modo di occupare un punto di vista sul mondo e, più radicalmente, sull'Essere vada cercata la via merleau-pontiana all'ontologia. Di fronte a una prospettiva umana che si scopre depotenziata Merleau-Ponty ci invita a non liberarci del problema dell'uomo e del suo modo d'essere prospettiva ma al contrario di radicalizzarlo, conducendolo ai suoi limiti per trovarvi l'Essere. L'ineludibilità del tema della prospettiva per l'interrogazione ontologica merleau-pontiana, affrontato nei termini ancora fenomenologici della relazione di installazione – dell'essere-installato del soggetto nel mondo – sarà il tema del primo capitolo.

## 2.2. *Echi della decadenza: cartografie del "fuori"*

Con la formula "echi della decadenza" vogliamo qui nominare alcuni "sintomi culturali" del nostro presente che nel corso di questa ricerca hanno risuonato e sono entrati in dialogo con la "decadenza inessenziale" tematizzata da Merleau-Ponty, orientando retrospettivamente la lettura dell'essere-prospettiva nella filosofia merleau-pontiana e arricchendola di nuovi interrogativi e di nuove categorie. In questa sede, ci limiteremo a riportare qualche suggestione relativa ai sintomi di una decadenza altrettanto inessenziale e agli echi di una crisi altrettanto generativa di quelle vissute da Merleau-Ponty.

Se Merleau-Ponty si trovava di fronte al problema di rendere conto di un'esperienza di spossessamento del soggetto, oggi ci troviamo piuttosto di fronte alla diffusa e rivendicata esigenza di trovare un linguaggio, un pensiero, un modo di vivere che tengano conto non solo dei limiti del nostro possesso sul mondo ma più radicalmente della nostra assenza, di un "fuori" che ci ignora, della nostra fine. Per riprendere il titolo di un articolo di Vincenzo Cuomo, la sfida sembra essere diventata quella di trovare "una via *inumana* al non-umano"<sup>8</sup>: far emergere l'altro da noi seguendo una via che si sia essa stessa spogliata dei suoi presupposti antropocentrici. Un'altra indicazione importante sui caratteri di questa tendenza ce la dà il sottotitolo dello stesso articolo di Cuomo: "Note per una cartografia filosofica del fuori". La questione di un "dentro" spossessato si trasforma nelle parole di Cuomo in quella di

---

<sup>8</sup> Cuomo V., "La via 'inumana' al non-umano. Note per una cartografia filosofica del 'fuori'", in de Conciliis E. (a cura di), *Fuori. Evasione, esposizione, esteriorità*, Kaiak, Pompei, 2021, pp. 123-143.

un “dentro” che è esposto a un “fuori” apparentemente radicale, di cui la filosofia deve rendere conto.

Questo “fuori” – verso cui secondo Cuomo siamo spinti, da un lato, da una crisi interna al dibattito filosofico, ovvero dall’“arenarsi di alcune delle principali linee di ricerca novecentesche” (in particolare la fenomenologia e il *linguistic turn*, ultimi baluardi, ai suoi occhi, di un pensiero ancora antropocentrico) e, dall’altro, dalla crisi climatica e dalla tecnoscienza<sup>9</sup> che ci parlano di un mondo senza di noi, in cui siamo estinti o inessenziali – è il “fuori” verso cui tendono i pensieri del *non-umano*, dell’*oggetto*, del *reale*<sup>10</sup>, della *fine*. Sul tema della fine, che potrebbe essere considerato come una declinazione di quello del fuori ma che non vi coincide e che non ne è derivazione necessaria, nel libro scritto a quattro mani da Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro nel 2014 e intitolato *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, gli autori parlano di una “fioritura disforica” di contenuti culturali (film, musica, videogiochi, spettacoli ecc.) sul tema della fine del mondo che “va controcorrente rispetto all’ottimismo ‘umanista’ che predomina nella storia dell’Occidente da tre o quattro secoli a questa parte. Annuncia, o addirittura rispecchia, qualcosa che sembrava escluso dall’orizzonte della storia in quanto epopea dello Spirito: la rovina della nostra civiltà globale in virtù della sua stessa incontrastata egemonia”<sup>11</sup>.

Cuomo continua a tratteggiare una via inumana al non-umano identificando due “principi cartografici”<sup>12</sup> che possono *orientarci* nel fuori. Il primo è quello che, riprendendo le

---

<sup>9</sup> Cfr. Ivi, p. 123.

<sup>10</sup> Su questi temi si tornerà nel secondo capitolo. Per una panoramica sul tema del non umano nel pensiero contemporaneo si veda: Grusin R. (a cura di), *The Nonhuman Turn*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2015. Invece, per una panoramica sulle ontologie dell’oggetto (*Object Oriented Ontology*) e sul *Realismo speculativo* si vedano: Cuomo V., Schirò E. (a cura di), *Decentrare l’umano. Perché la Object Oriented Ontology*, Kaiak, Pompei, 2021; Morin M.-E. (a cura di), *Continental Realism and its Discontents*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017; Bryant L., Srnicek N., Harman G. (a cura di), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne, 2011.

<sup>11</sup> Danowski D., Viveiros De Castro E., *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* [2014], tr. it. Lucera A., Palmieri A., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, nottetempo, Milano, 2017, pp. 22, 23.

<sup>12</sup> V. Cuomo, “La via ‘inumana’ al non-umano”, *op. cit.*, p. 125.

teorie di Quentin Meillassoux<sup>13</sup>, definisce il principio dell’“ancestrale”, intendendo con questo “ogni realtà anteriore all’apparizione della specie umana, ed anche anteriore ad ogni forma di vita rinvenuta sulla Terra”<sup>14</sup>: tracce di un fuori radicale, di una realtà ontologicamente indipendente e precedente il pensiero. Questo primo principio anti-correlazionista tende dunque verso la ricerca di un fuori non-trascendentale da cui il trascendentale stesso deriverebbe<sup>15</sup>.

Un secondo principio è quello che Cuomo definisce nei termini di un “allargamento dell’orizzonte oggettuale”<sup>16</sup>. Quest’ultimo fa riferimento più in generale alle teorie della *Object Oriented Ontology* e più precisamente all’idea condivisa dai suoi esponenti (Graham Harman, Levi Bryant, Timothy Morton, Ian Bogost, Jane Bennet) che, per tendere verso un fuori inumano, sia importante prima di tutto uscire dal binarismo ontologico del soggetto e dell’oggetto e liberarsi dell’idea di un eccezionalismo ontologico del primo rispetto al secondo.

A questi due principi cartografici potremmo aggiungerne un terzo, quello dell’allargamento dell’orizzonte dell’*agency*, ovvero di quella tendenza a svincolare la categoria di *agency*<sup>17</sup> dalla sua coincidenza con l’intenzionalità, cercando di cogliere, ancora una volta *fuori* da questo privilegio ontologico, una capacità agentiva distribuita in modo orizzontale e non vincolata a un soggetto cosciente e capace di intenzione.

---

<sup>13</sup> Cfr. Meillassoux Q, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* [2006], tr. it. Sandri M., *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano, 2012.

<sup>14</sup> Ivi, p.23.

<sup>15</sup> Cfr. Cuomo V., “La via ‘inumana’ al non-umano”, *op. cit.*, p. 129.

<sup>16</sup> Ivi, p. 131.

<sup>17</sup> La categoria di *agency* ha assunto una rilevanza teorica a partire dagli anni Settanta nell’ambito delle scienze sociali e più precisamente nel dibattito intorno alla distribuzione dell’azione tra individui e strutture. Soltanto negli ultimi decenni, a cavallo tra l’antropologia, l’archeologia, le scienze cognitive, la filosofia e la sociologia si è compiuta la torsione teorica che ci interessa, che è a tutti gli effetti una torsione ontologica, che vede un’estensione dell’*agency* alla dimensione materiale, inorganica, artefattuale. Una sintetica ma chiara ricostruzione della storia dell’uso del termine *agency*/agentività nella teoria sociale si trova nel contributo di Ahearn L.M., “*Agency*/agentività”, in Duranti A. (a cura di), *Culture e discorso: un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma, 2001, pp. 18-23.

Bruno Latour, nel tracciare le linee della sua *Actor Network Theory*, definisce l'*agency*: “una ‘zona metamorfica’ [...] antecedente a tutte le forme che verranno date agli agenti”<sup>18</sup>. Latour si esprime poi sul rischio che questa estensione categoriale e ontologica venga confusa con una forma di spiritualizzazione del non-umano: “Non è che dovremmo provare a soffiare una qualche dimensione spirituale nella sua austera e solida sostanza – come hanno provato a fare moltissimi pensatori romantici e altrettanti filosofi della natura –, ma piuttosto dovremmo astenerci dal de-animare le *agency* che incontriamo a ogni passo”<sup>19</sup>. Anche se riferita a diverse definizioni di *agency*, una simile tensione si ritrova oggi nelle teorie che compongono il fenomeno dei *nuovi materialismi* e più precisamente nella linea interdisciplinare di ricerca sulla *material agency*<sup>20</sup>. Al di là del disaccordo sulla definizione di *agency*, anche nel caso dei

---

<sup>18</sup> Latour B., “Agency at the time of the Anthropocene” [2014]. Un estratto dell’articolo è consultabile nella sua traduzione italiana in “Earthbound. Superare l’Antropocene”, *K-studies*, N° 2, 2018, KABUL Editions; cfr. la *digital library* di Kabul: <https://www.kabulmagazine.com/bruno-latour-agency-ai-tempi-dellantropocene/>.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Per una panoramica interdisciplinare sulla *material agency* si veda la raccolta curata da Knappett C. e Malafouris L., *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Springer, Dordrecht–Heidelberg–London–New York, 2008. Sul fenomeno dei *nuovi materialismi* si veda invece: Coole D., Frost S. (a cura di), *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*, Duke University Press, Durham, 2010. Sull’utilizzo del termine *agency* nelle nuove teorie materialiste si veda la voce “*agency*” scritta da Colman F. J. per l’almanacco “New Materialism: How Matter comes to Matter” pubblicato nel quadro del progetto *COST Action IS1307 New Materialism: Networking European Scholarship on “How Matter Comes to Matter”* e consultabile al sito: <https://newmaterialism.eu/almanac/a/agency.html>. Rimandiamo inoltre ai pochi ma affascinanti tentativi che sono stati fatti di mettere in relazione i nuovi materialismi con l’ontologia di Merleau-Ponty. Si veda, per esempio, il saggio di Diana Coole, “The Inertia of Matter and the Generativity of the Flesh”, in Coole D., Frost S., *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*, Duke University Press, Durham-London, 2010, p. 92-115. Coole propone un’interpretazione materialista dell’ontologia della carne di Merleau-Ponty insistendo in particolare sulla nozione di piega – mettendo Merleau-Ponty in dialogo da un lato con Leibniz e dall’altro con Deleuze. La piega, ma anche il chiasma e, più in generale, la carne intesa come generazione intensiva di differenze sono per Coole modi di dire l’interiorità non cosciente della materia. Un confronto più specifico tra l’ontologia chiasmatica di Merleau-Ponty e l’*agential realism* di Karen Barad si trova invece nel testo di Vicki Kirby, *Quantum Anthropologies. Life at Large*, Duke University Press, Durham-London, 2011, in particolare il capitolo “Culpability and the Double-Cross: Irigaray with Merleau-Ponty”, pp. 111-136.

nuovi materialismi quest'ultima è infatti intesa come proprietà in senso largo della materia e non come appannaggio esclusivo del vivente o del soggetto intenzionale.

Passando velocemente attraverso le svariate e possibili derive di una cartografia del non-umano, ciò che emerge è una tendenza generale al *riposizionamento della domanda filosofica* fuori dai confini del presupposto privilegio ontologico del soggetto che pone la domanda, un tentativo condiviso di prendere sul serio e far parlare l'altro, il *post*, il fuori di noi.

È interessante notare, tuttavia, che questo riposizionamento della domanda filosofica si accompagna a un'altra tensione che – pur sembrando andare nella direzione completamente opposta a quella dell'inumano – non le è contraddittoria, e, negli ultimi vent'anni almeno, ha visto un proliferare delle narrazioni del sé, della presenza della prima persona singolare nelle produzioni letterarie, televisive, cinematografiche, ma soprattutto nei *social network*: un moltiplicarsi di “storie vere”, di “fatti esperienziali”, di *reportage*, di saggi narrativi, di *influencers*, *reality show*, *autofiction* ecc.<sup>21</sup> Raffaele Donnarumma, nel suo saggio *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, parla di un'*istituzionalizzazione* del “soggettivismo e della narrazione in prima persona”: di fronte alla minaccia del fuori e della disgregazione del soggetto, “l'io, nella sua fragilità, sembra essere l'unico bene residuo”<sup>22</sup> a cui aggrapparsi.

Queste due tensioni – da un lato quella di un tentativo di concettualizzazione che si liberi del “dentro”, ossia del punto di vista del soggetto e tenda verso un “fuori” inumano, dall'altro quella di un istituzionalizzarsi delle narrazioni in prima persona – sono a nostro avviso due facce di una stessa crisi che non è così lontana da quella interrogata da Merleau-Ponty. Ciò che vogliamo sostenere, infatti, è che quanto fa problema non sia il “fuori” in sé – come luogo da raggiungere in seguito all'arenarsi di un “dentro” – né il “dentro” in sé – come “bene residuo” da salvaguardare da questo stesso arenarsi –, ma il loro intreccio, il modo del loro intrudersi. A differenza della proposta cartografica di Cuomo, che rivendica esplicitamente l'importanza di teorizzare un “primato ontologico del fuori”<sup>23</sup>, crediamo che

---

<sup>21</sup> Alcuni saggi che esplorano il tema, soprattutto a partire da fenomeni culturali italiani sono: Marchese L., *L'io possibile. L'autofiction come forma paradossale del romanzo contemporaneo*, Transeuropa, Massa, 2014; dello stesso autore, *Storiografie parallele. Che cos'è la non-fiction?*, Quodlibet, Macerata, 2019; Giglioli D., *Senza trauma*, Quodlibet, Macerata, 2011; Donnarumma R., *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2014.

<sup>22</sup> Donnarumma R., *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, op. cit., versione ePub, 32%.

<sup>23</sup> Cuomo V., “La via ‘inumana’ al non-umano”, op. cit., p. 131.

per evitare un'ipertrofia del "dentro" e del "fuori" il terreno in cui dobbiamo orientarci e di cui dobbiamo formulare una cartografia – a cavallo tra la crisi di Merleau-Ponty e i suoi echi contemporanei – sia quello dell'intreccio chiasmatico tra il dentro e il fuori, tra l'umano e il non-umano, tra il sé e il suo altro. Rispondere alla crisi limitandosi a sostituire al primato ontologico del "dentro" quello del "fuori", rischia infatti di bloccarci nel quadro di un'opposizione dialettica tra questi due termini che non può che risolversi in una loro sintesi – a favore dell'uno o dell'altro. Con questo non si vuole tuttavia accantonare l'esigenza di trovare una via inumana al non-umano, ma sostenere che questa via non debba e non possa situarsi in un "fuori" assoluto, completamente liberato dall'interrogativo sul "dentro" del punto di vista che si rivolge al "fuori".

Per ritornare all'idea merleau-pontiana di una "decadenza inessenziale", crediamo che, in questo caso, esplorare l'inessenzialità della decadenza del "dentro" a favore del "fuori" possa aprire la via a un pensiero capace di riconfigurare sia la categoria del "dentro" che quella del "fuori" al di qua della loro opposizione. In tale inessenzialità che è, di fatto, quella dell'opposizione stessa tra il "dentro" e il "fuori" si incontrano la crisi di Merleau-Ponty e la crisi odierna. Come si è detto nel primo paragrafo, tuttavia, l'intenzione di questa tesi non è quella di cercare nella filosofia merleau-pontiana delle risposte agli interrogativi del presente, ma piuttosto di esplorare le implicazioni e gli echi di queste crisi, di lasciare che si orientino vicendevolmente.

Per quanto concerne il tema e la struttura della tesi, questo riecheggiare di decadenze inessenziali ha avuto due effetti principali che, per restare nella semantica dell'orientamento, corrispondono a due direzioni incrociate verso cui la tesi ha virato soprattutto a partire dal secondo capitolo. Una di queste direzioni va verso quella che potremmo definire una "inumanizzazione della fenomenologia di Merleau-Ponty", e l'altra – di senso opposto – verso una "fenomenologizzazione del tema dell'inumano". La prima ci ha condotti verso un interesse specifico per l'inumanità propria alla fenomenologia merleau-pontiana. O meglio, ci ha portati a chiederci in che modo la fenomenologia possa farsi inumana; in che modo possa rendere conto della nostra assenza, della minaccia della nostra estinzione, di un inumano che non è solo fuori di noi ma già dentro di noi. La seconda direzione, invece, ci ha spinti a mostrare come la fenomenologia non solo sia capace di confrontarsi con l'inumano, ma sia uno strumento cruciale per non cadere nel rischio, sopraenunciato, di restare in una mera logica della sostituzione dialettica del "dentro" e del "fuori".

Lungi dall'arenarsi di fronte all'esigenza di trovare una via verso l'inumano, come sostenuto da Cuomo, la fenomenologia, nello specifico quella merleau-pontiana, permette di

raggiungerlo al di qua dell'opposizione frontale tra un "dentro" umano e un "fuori" non-umano. Piuttosto che limitarci a ricentrare il discorso filosofico dal "dentro" al "fuori", attraverso la fenomenologia merleau-pontiana esploreremo una via all'inumano inteso come *modo del decentramento* del "dentro" nel "fuori" e del "fuori" nel "dentro": un pensiero che è inumano in quanto *acentrico* e non in un quanto sradicato dal centro umano per essere ripiantato in un centro altrettanto assoluto ma di segno opposto.

L'inumano, inteso come "decentramento" proprio all'essere-prospettiva, sarà il tema del secondo capitolo, il quale andrà dunque nella duplice direzione di mostrare, da un lato, come la nostra prospettiva sia sempre e ineludibilmente infestata da un fuori e, dall'altro, come proprio in questa stessa inumanità infestante vada riconosciuta la via fenomenologica di accesso al fuori di noi, nonché la via fenomenologica all'ontologia.

### 2.3. Verso il chiasma: la crisi della reciprocità

Le prime due crisi ci hanno condotti dallo spossessamento del "dentro" dell'essere-prospettiva al suo decentramento in un "fuori", nonché alla convinzione che proprio al fine di rendere conto di questo "fuori" che infesta il "dentro" sia necessario rivolgere l'attenzione al decentramento stesso, al reciproco sconfinare del "dentro" e del "fuori". Nel passaggio dal problema di un essere-prospettiva decentrato a quello del decentramento in sé e per sé si compie, inoltre, il passaggio da un piano ancora fenomenologico dell'interrogazione a quello propriamente ontologico del decentramento come *modo d'essere* della prospettiva e, più radicalmente, come modo dell'Essere, inteso merleau-pontianamente come "sistema delle prospettive che introduce a esso", come "intersezione" tra vedute (VI 114/105).

La terza crisi di cui vogliamo parlare – che nasce come una crisi personale ma che ha assunto ben presto un ruolo cruciale nel prendere forma di questa tesi – dialoga con le prime due poiché porta la nostra attenzione su alcuni precisi elementi dell'ontologia chiasmatica merleau-pontiana che articolano questo "sistema di prospettive" che è l'Essere. Ci proponiamo di sintetizzare questi tratti distintivi emersi dalla terza crisi nei tre termini di una "non-gerarchia", una "non-simmetria" e una "non-esclusività" delle relazioni prospettiche che introducono, configurandolo, all'Essere. Questi tre elementi, come vedremo, sono quelli che invitano e al contempo permettono di pensare il decentramento come un intreccio del "dentro" e del "fuori", al di qua di un'opposizione dialettica e di una soluzione sintetica, al di qua, dunque, dell'uno e del due. La non-gerarchia, la non-simmetria e la non-esclusività, come caratteristiche del chiasma, descrivono quella convivenza paradossale tra un "dentro" e un

“fuori” che non è altro che il modo d’essere della prospettiva e dell’Essere come intreccio di prospettive.

La terza crisi nasce da un disorientamento relazionale, abitativo, progettuale e in senso largo identitario. Senza il bisogno di scendere nei dettagli per niente eccezionali degli eventi che l’hanno motivata ciò che ci interessa far emergere sono le riflessioni e gli interrogativi che essa ha favorito avendo preso luogo nel contesto fertile della scrittura di questa tesi. Come per le due precedenti crisi, anche nel caso di quest’ultima il suo ruolo generativo va cercato nell’inessenzialità della decadenza che minaccia.

La decadenza che in questo caso si prospettava possibile – benché possibile non fosse – era quella di un preoccupante radicalizzarsi dell’esperienza di disorientamento in un’esperienza di rottura, in cui l’orientamento non fosse semplicemente alterato – in trasformazione – ma drasticamente perduto. Parleremo nel primo capitolo del legame fondamentale che Merleau-Ponty istituisce tra l’essere-prospettiva e l’essere-orientato. Seguendo la fenomenologia merleau-pontiana, come vedremo, l’essere-prospettiva può infatti essere definito come un inesauribile processo di orientamento che si compie a cavallo tra un sé e un altro da sé, in una negoziazione costante del *sensu* che va qui inteso non metaforicamente nei termini di “direzione”. Io e l’altro ci orientiamo reciprocamente configurando insieme una direzionalità e, con essa, una comprensibilità e una familiarità della nostra stessa relazione. Tuttavia, quando il processo di orientamento si avvicina all’*optimum*, per usare le parole di Merleau-Ponty, tendiamo a dimenticare lo scarto che lo sostiene e questo oblio alimenta l’illusione di un essere-prospettiva di coincidenza, in cui l’altro – pienamente familiare – smette di far valere la sua differenza e i pericoli di disorientamento che questa comporta.

Quando l’orientamento è particolarmente consolidato, il disorientamento, che inevitabilmente a un certo punto arriva, può essere particolarmente violento e generare un’altra illusione, speculare a quella della coincidenza, ma di segno opposto: ovvero che il disorientamento, compromettendo il senso familiare della nostra esperienza, abbia il potere di pregiudicare il nostro stesso essere-prospettive. Non riuscendo più a orientarci fuori di noi, diventa altrettanto problematico reperire quel *punto* di vista che è il “noi”. Con-*fusi* in questo stato perfettamente orientato in cui l’io e l’altro tendono verso la sintesi, il disorientamento arriva come una catastrofe, come la minaccia di una scomparsa tanto dell’io quanto dell’altro.

Di fronte alla paura di una perdita radicale dell’orientamento, la terza crisi e la decadenza che minacciava hanno avuto come esito quello di rivolgere la nostra attenzione all’inessenzialità di quella stessa minaccia: all’inessenzialità della rottura identitaria e, prima



ancora della rottura, all'inessenzialità di quell'identificazione, di quell'*accordo di reciprocità assoluta* tra un sé e un altro, tra un sé e un luogo, che rischiavano, ora, di rendere il disorientamento una frattura. Le difficoltà a cui ci confrontava quella perdita di familiarità sollevavano degli interrogativi che riguardavano la logica relazionale che aveva sotteso, ben prima del disorientamento, la logica dell'orientamento. Come scrive Merleau-Ponty nella "Prefazione" di *Segni*: "Si può [...] fallire un divorzio, non meno che un matrimonio" (S 14/27), entrambi infatti hanno a che fare con il modo in cui si pensa la relazione tra differenze. Di fronte alla possibilità di *fallire* il disorientamento, si trattava allora di chiedersi come ripensare l'orientamento stesso, fuori da quella tendenza alla sintesi che aveva fatto sì che, alla fine, il sistema fosse orientato ma a costo di un sacrificio al contempo dell'io e dell'altro, e con l'effetto secondario, non meno importante, di rendere difficilissima – una volta riemersa la non coincidenza – la possibilità di ritrovarsi nella propria differenza.

Questi interrogativi hanno preso la forma che hanno oggi e sono entrati in dialogo con l'ontologia di Merleau-Ponty e con questa tesi solo dopo la lettura del libro della scrittrice, attivista e femminista Brigitte Vassallo, dal titolo *Per una rivoluzione degli affetti. Pensiero monogamo e terrore poliamoroso*<sup>24</sup>. Senza soffermarci sul dettaglio della sua teoria degli affetti, ciò che vogliamo riprendere sinteticamente in questa sede sono gli elementi che Vassallo individua come caratteristici del sistema relazionale "monogamo" e esplicitare come la sua critica a queste caratteristiche abbia fatto eco con la nostra lettura della logica chiasmatica merleau-pontiana. Per comprendere la pertinenza di questi rimandi è importante precisare che con la nozione di "pensiero monogamo" Vassallo non si riferisce in senso stretto a un tipo di patto relazionale tra due persone che implichi fedeltà ed esclusività sessuale e/o affettivo-romantica (che è il senso corrente di ciò che intendiamo con monogamia). Il "pensiero monogamo" nomina più radicalmente una *logica dell'orientamento relazionale* che, in quanto tale, può tranquillamente sottendere relazioni che non considereremmo monogame e, viceversa, non presentarsi in relazioni canonicamente monogame. A favorire il dialogo che ha sotteraneamente attraversato la scrittura del terzo capitolo contribuisce inoltre il fatto che questa logica non si esaurisca, per Vassallo, nella dimensione affettiva ma implichi una teoria della relazione in senso largo – politica, spaziale, sociale, identitaria<sup>25</sup>. Contro il pensiero

---

<sup>24</sup> Vassallo B., *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso* [2018], tr. it. Gatti A., *Per una rivoluzione degli affetti. Pensiero monogamo e terrore poliamoroso*, Effequ, Firenze, 2022.

<sup>25</sup> In *Per una rivoluzione degli affetti* Vassallo spazia dalla critica all'amore romantico, alla critica al nazionalismo, alle logiche identitarie, al razzismo, al binarismo di genere ecc.

monogamo Vassallo propone a tutti gli effetti una logica relazionale alternativa che tende verso degli esiti chiasmatici.

Il pensiero monogamo, per come è presentato da Vassallo, è infatti un sistema dell'uno e del due, in cui l'io e l'altro si trovano in una relazione frontale di opposizione che può essere risolta soltanto nella sintesi intesa quale eliminazione del due attraverso la fusione nell'uno: la coppia. Se quell'uno si dissolve, nel sistema monogamo, si ritorna ad essere due con un'opposizione che è ancora più radicale di quella preesistente. Secondo Vassallo, questo sistema si regge su tre pilastri: la gerarchia, l'esclusività e la reciprocità simmetrica.

Il sistema monogamo è gerarchico poiché stabilisce la “superiorità (amministrativa, emotiva, etica)”<sup>26</sup> di una relazione rispetto alle altre e più precisamente di quella relazione che più si avvicina all'uno, alla sintesi del due. È esclusivo poiché questa gerarchia e i privilegi che vi sono legati sono garantiti da una logica competitiva: “per essere quel sistema che organizza le relazioni in nuclei identitari, gerarchici e avversi, la monogamia ha bisogno dell'esclusività”<sup>27</sup>. In altre parole, per garantire il privilegio dell'essere-uno rispetto al due il sistema monogamo replica la frattura, implica – escludendolo – un altro rispetto a cui quell'uno si identifica: l'altro della coppia, l'altro della nazione, l'altro della lotta politica. Ma l'elemento più controverso di questo sistema – e merleau-pontianamente più interessante – è quello che Vassallo individua nell'attesa di una reciprocità assoluta tra le prospettive: per arrivare al vertice, per essere uno, per potersi fare identità, per potersi appartenere è necessario essere pienamente reciprocati dall'altro: “E lì entriamo nel linguaggio guerriero: la conquista”<sup>28</sup>.

Sul piano di questo “linguaggio guerriero” le riflessioni di Vassallo sulla monogamia entrano in contatto con quelle merleau-pontiane sull'intreccio chiasmatico di prospettive. Alla luce di un sistema gerarchico, esclusivo, basato su una logica della reciprocità tra gli opposti, come quello monogamo delineato da Vassallo, il linguaggio guerriero che media la differenza è un linguaggio che assume al contempo come sue componenti essenziali la frattura del due e la sintesi nell'uno. Le prospettive che si relazionano monogamicamente corrispondono a due esseri che si fronteggiano – omogenei nella loro individualità – e che possono risolvere la loro differenza soltanto in una coincidenza raggiunta per appropriazione, cioè arrivando a possedere il differente, riducendolo a sé o riducendosi a lui – il che è lo stesso. Nella sitcom

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 45.

<sup>27</sup> Ivi, p. 61.

<sup>28</sup> Ivi, p. 242.

*Seinfeld*, andata in onda dal 1989 al 1999, il protagonista Jerry Seinfeld, quando la sua amica Elaine gli racconta entusiasta del suo ultimo appuntamento romantico dicendo che con il ragazzo con cui è uscita “*there are no games*”, risponde: “*No games? What is the point of dating without games? How do you know if you are winning or losing?*”<sup>29</sup>.

La possibilità stessa che ci sia un vincitore, la possibilità della riduzione del due all’uno per via di un’appropriazione si basa sull’assunzione di una reciprocità e di una simmetria assolute tra me e l’altro. Questa reciprocità assoluta, tuttavia, secondo Merleau-Ponty, come vedremo nel terzo capitolo, è ciò che impedisce sia di entrare in contatto con la prospettiva dell’altro sia di rivendicare una propria singolarità prospettica – “il privilegio del Per Sé” (VI 110-11/103). In altre parole, una logica relazionale della reciprocità assoluta tra il per sé e il per altri finisce per negare al contempo sia il per sé che il per altri. La relazione io-altri è possibile solo a patto di un’irriducibilità dello scarto e della non-coincidenza: “Non si tratta certo di una relazione reciproca tra me e l’altro, perché io sono l’unico a essere me, perché sono per me stesso il solo originale dell’umanità, e la filosofia della visione ha ragione di sottolineare l’inevitabile dissimmetria del rapporto io-l’altro” (VI 110/102). Questo scarto non può risolversi e il conflitto non può avere vincitori.

Il linguaggio guerriero è tirato in causa esplicitamente da Merleau-Ponty in un passaggio della *Prefazione di Segni*, su cui torneremo nel terzo capitolo, in cui Merleau-Ponty critica la logica frontale che sottende la teoria riflessiva della visione. Stando a questa logica:

Non c’è più da guardare se non uno sguardo, chi vede e chi è visto sono esattamente sostituibili, i due sguardi si immobilizzano vicendevolmente, nulla può distrarli e distinguerli l’uno dall’altro, poiché le cose sono abolite e ciascuno è in rapporto solo con il suo duplicato. Per la riflessione, ci sono ancora solo due “punti di vista” senza misura comune, due io penso ciascuno dei quali può credere di uscire vittorioso dalla prova, giacché, dopo tutto, se io penso che l’altro mi pensa, questo non è che uno dei miei pensieri (S 24/35).

L’alternativa alla logica relazionale dell’uno e del due che finisce per sacrificare sia l’uno che il due, sia il sé che l’altro non è l’eliminazione del conflitto, dello scarto, ma il riconoscimento dell’includibilità della differenza, la quale dunque non va gerarchicamente risolta in un uno di assoluta reciprocità ma integrata, accolta. La relazione tra prospettive è una lotta – se si vuole continuare a usare questo termine – che non può avere un vincitore. Continua Merleau-Ponty nella “Prefazione” di *Segni*: “La visione realizza qualcosa che la

---

<sup>29</sup> *Seinfeld*, 6x5.

riflessione non comprenderà mai: essa fa sì che a volte il combattimento sia senza vincitore [...]. Io lo guardo. Egli vede che lo guardo. Io vedo che egli lo vede. Egli vede che io vedo ch'egli lo vede... L'analisi non ha fine" (*ibidem*).

L'esplorazione dell'essere-prospettiva come lotta senza vincitore, come con-figurarsi simultaneo del sé e dell'altro dall'interno del loro intreccio asimmetrico sarà l'argomento del terzo capitolo. È in questo capitolo che il tema della prospettiva entrerà in dialogo diretto con la teoria della visione di Merleau-Ponty e con le sue implicazioni ontologiche. La visione, come emblema della logica relazionale chiasmatica che articola l'Essere, mostra i limiti di un pensiero dell'uno e del due e, per parafrasare il titolo di una nota del *Visibile e l'invisibile*, l'insufficienza della formula *Io-l'altro*. Indagare tale insufficienza conduce nella direzione di un Essere-prospettiva che si situa al di qua di questa opposizione, al di qua dell'uno e del due, inglobandoli entrambi. Ci guida nella direzione di ciò che Merleau-Ponty, proprio in questa nota, definisce: "Polimorfismo fondamentale che fa sì che io non abbia da costituire l'altro *di fronte* all'Ego: egli è già qui, e l'Ego è colto su di lui. Descrivere la pre-egologia, il 'sincretismo', l'indivisione o transitivismo. Che cosa *c'è* a questo livello? C'è l'universo verticale o carnale e la sua matrice polimorfa. [...] Il problema io-l'altro, problema *occidentale*" (VI 270/234-35).

Tutte le crisi che abbiamo passato in rassegna in questa introduzione partono e si situano sul terreno dell'insufficienza del problema dell'essere-prospettiva formulato nei termini "io-l'altro", dentro-fuori. L'inessenzialità delle crisi riecheggia con questa insufficienza. Seguendo le tracce di questa inessenzialità e di questa insufficienza la tesi ci condurrà a un'ontologia dell'Essere-prospettiva come alternativa a questi binarismi e alle loro sintesi, un Essere-prospettiva che, sulla scorta della logica eterarchica, chiasmatica, asimmetrica della carne merleau-pontiana, permette di pensare una relazionalità polimorfa e pre-egologica.

Queste tre crisi offrono una possibile chiave di lettura delle pagine che seguono, una lettura che tiene conto del tempo di scrittura e dei vari accidenti e passaggi che lo hanno segnato. Nell'ultimo breve paragrafo di questa introduzione ripercorreremo invece la struttura dettagliata e il contenuto tematico dei singoli capitoli.

### **3. Struttura della tesi**

Il tema dell'essere-prospettiva verrà indagato a partire dalla figura fenomenologica del "qui assoluto" (PhP 286/331), intesa merleau-pontianamente come la "quasi-località" (VI 271/235) del nostro essere-installati nel mondo. I tre capitoli esploreranno gradualmente il

decentramento del “qui” del nostro essere-prospettiva fino all’emergere della sua struttura chiasmatica e pre-individuale.

Nel primo capitolo, “Essere-installati: il ‘qui’”, ci soffermeremo sull’essere-installati come condizione ineludibile – “situazione iniziale, costante e finale” (PhP IX/23) – dell’interrogazione filosofica. Cominceremo con il sottolineare come Merleau-Ponty ritrovi in questa *ineludibilità* la traccia della nostra radicale partecipazione all’Essere. In questo senso, la nostra installazione non è una limitazione rispetto a una generalità altrimenti raggiungibile, al di là o al di qua dei confini del nostro essere-prospettiva, ma condizione della possibilità stessa della formulazione di un interrogativo ontologico.

Sempre nel primo capitolo la relazione di partecipazione all’Essere verrà indagata a partire dalle riflessioni di Merleau-Ponty sul “qui” nei termini propri di una fenomenologia dell’esperienza spaziale. L’esplorazione fenomenologica dell’essere-installati conduce Merleau-Ponty nella direzione di un ripensamento della categoria stessa di “spazialità”, la quale, per rendere conto del nostro “investimento” (VI 271/235) nell’Essere, non può essere considerata come una spazialità omogenea e oggettiva ma va intesa come spazialità vissuta. Merleau-Ponty approda a un’idea di “spazialità primordiale” (PhP 171/212), precedente qualsiasi tentativo di oggettivazione, che non è altro che il farsi perpetuo dello spazio nella negoziazione inesauribile tra un soggetto e il mondo. Questa relazione di negoziazione è pensata da Merleau-Ponty nei termini di un processo costante di orientamento e disorientamento in cui soggetto e mondo si accordano reciprocamente configurando una direzionalità del senso. Già a partire dal primo capitolo e dalla riflessione sull’essere-prospettiva come partecipazione a una negoziazione con un “fuori di noi” emerge il tema del secondo capitolo, che è quello del fondamentale decentramento del “qui”: la paradossale compossibilità del farsi di un interno, di un punto di vista, nel tendere fuori di sé, nell’essere ancorato in un esterno.

Il secondo capitolo, “Il ‘qui’ perturbante”, si concentrerà sul decentramento del “qui” e più precisamente sul modo in cui dall’interno del nostro punto di vista facciamo esperienza di un fuori *di noi*. In questo capitolo ci interrogheremo in modo più puntuale sul possibile rapporto tra l’ontologia fenomenologica merleau-pontiana e gli interrogativi contemporanei sull’inumano, con l’intenzione di sostenere che il metodo fenomenologico sia l’unica via possibile per un’interrogazione del “fuori” che non cada nella tentazione di farsi ventriloqua di questa alterità inappropriabile. Nella sua interrogazione dell’essere-prospettiva, la fenomenologia di Merleau-Ponty si scontra infatti con un decentramento fondamentale del Sé, con una sua primordiale esposizione alla sua assenza, a una inumanità che lo infesta. Sulla

scorta delle analisi di Dylan Trigg<sup>30</sup> esploreremo dunque la possibilità di una via fenomenologica all'inumano intesa come interrogazione di questo stesso decentramento. Per farlo il tema dell'essere-installati verrà messo in dialogo con la categoria freudiana di perturbante (*Unheimlichkeit*) intesa propriamente come il turbamento che si prova di fronte al riconoscimento di una non familiarità di ciò che ci è fin troppo familiare<sup>31</sup>. Mostreremo che le riflessioni di Merleau-Ponty, in particolare quelle sulla passività, sul sogno e sull'inconscio, presentano una logica perturbante in cui il familiare (la possibilità di avere una prospettiva, di intrattenere una familiarità con il mondo, di *fare* senso) è da pensare simultaneamente a un non familiare, a un essere fuori di sé, esposti all'espropriazione e alla propria assenza.

Nella seconda metà del secondo capitolo il “qui” decentrato del nostro essere-prospettiva verrà approfondito a partire dalle riflessioni di Merleau-Ponty sulla motricità del corpo proprio e in particolare attraverso la nozione di “schema corporeo”. Riprendendo la nozione schielderiana di schema corporeo Merleau-Ponty cerca infatti di pensare questa unità decentrata che è la prospettiva: “contatto tra me e l'esterno, [...] unità laterale, di implicazione reciproca, vissuta” (MSME 132-3/177).

A conclusione del capitolo, il “qui” perturbante e la logica di intrusione ed espropriazione che lo animano verranno ulteriormente esplorate attraverso una figura classica dell'immaginario perturbante che ci interroga in modo esplicito sulla dialettica tra familiare e non familiare: la casa infestata. Si condurrà un confronto tra una specifica casa infestata – il “124 di Bluestone Road”, protagonista del romanzo *Beloved*<sup>32</sup> di Toni Morrison – e la carne merleau-pontiana, entrambe esempi di una totalità non sintetica che si configura in un intreccio di prospettive al contempo indipendenti e dipendenti l'una dall'altra, in uno sconfinare di differenze che loro volta esistono e prendono forma solo nell'intreccio. È proprio questo intreccio e questo reciproco configurarsi chiasmatico che sarà al centro del terzo capitolo.

Il terzo capitolo, “Il ‘qui’ come scambio di prospettive”, sarà quello in cui si cercherà di rispondere in modo più diretto alla domanda su che tipo di prospettivismo emerga dall'ontologia fenomenologica merleau-pontiana. Per farlo ci appoggeremo alla distinzione proposta in campo antropologico da Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro tra un

---

<sup>30</sup> Cfr. Trigg D., *The Thing. A Phenomenology of Horror*, Zero Books, Winchester–Washington, 2014.

<sup>31</sup> Cfr. Freud S., *Das Unheimliche* [1919], ed. it. Musatti C. L., *Il perturbante*, Theoria, Roma, 1984.

<sup>32</sup> Morrison T., *Beloved* [1987], tr. it. Natale G., *Amatissima*, Frassinelli, Milano, 2018.

prospettivismo occidentale (*perspectivalism*) e un prospettivismo indigeno – melanesiano e amerindiano – (*perspectivism*). Stando alle riflessioni dei due antropologi, ciò che contraddistingue il *perspectivalism* sono i suoi assunti ontologici individualisti. La premessa teorica da cui parte questo prospettivismo di matrice occidentale è infatti quella di una priorità ontologica della prospettiva individuale rispetto alle relazioni in cui è coinvolta. Il *perspectivalism* si caratterizza, in questo senso, come un prospettivismo al contempo individualista, essenzialista e relativista, in cui ogni prospettiva è, nella sua parzialità, equivalente rispetto alle altre: tutte si affacciano in modo parziale su un unico Essere che le contiene come una totalità sintetica.

Al contrario il *perspectivism* che emerge dalle etnografie amerindiane e melanesiane dei due antropologi non presuppone né l'esistenza pre-relazionale delle prospettive né un tutto che le contenga. Il prospettivismo indigeno si caratterizza come un farsi relazionale delle prospettive, un loro reciproco configurarsi nello scambio. Un simile approccio relazionale al prospettivismo – l'idea di un prendere forma delle prospettive nello *scambio degli sguardi* – è ciò che emerge dalle riflessioni merleau-pontiane sulla visione. La prima parte del capitolo si concentrerà dunque sulla visione e sullo “strano sistema di scambi” (OE 21/20) in cui il vedente e il visto si configurano reciprocamente scoprendosi uno il rovescio dell'altro. Il prospettivismo, esplorato a partire dalla visione, ci conduce a una logica chiasmatica in cui ogni prospettiva si rivela internamente duplice – vedente/visto: ogni interno è già un esterno, intrecciato con un altro interno sua volta già esterno a sé stesso. Il “qui” prende la forma di un nastro di Möbius in cui interno ed esterno non si danno mai in modo essenziale e definitivo ma “ruotano l'uno attorno all'altro” (VI 312/275). La prospettiva, dunque, non può essere considerata nei termini di un'entità individuale – nel senso etimologico di *indivisibile* – ma va riconosciuta nella sua relazionalità interna, come molteplice e differita rispetto a sé stessa. Ritornando alla teoria antropologica di Strathern e adottando la sua categoria di “dividualità” parleremo dunque di un “*qui*” *prospettico dividuale*.

Passando attraverso la figura del “dividuo” si approfondiranno le teorie prospettiviste proposte da Strathern e Viveiros de Castro per poi giungere a farle dialogare con il prospettivismo merleau-pontiano, il quale verrà presentato nei termini di un “prospettivismo espressivo”, in cui le prospettive non contano come entità indipendenti ma come espressioni singolari di un intreccio di relazioni. Per concludere si mostrerà come questo prospettivismo espressivo abbia in Merleau-Ponty delle esplicite radici leibniziane. L'essere-prospettiva, come singolarità che, proprio in virtù del suo essere chiusa su sé stessa, si fa espressione del

fuori che la infesta, rimanda alla monade leibniziana intesa come “*partie totale*” – al contempo senza finestre e specchio dell’infinito.

Partendo dall’includibilità del dentro prospettico dell’essere-installati e passando per l’altrettanto includibile decentramento del “dentro” in un “fuori”, che al contempo lo ingloba e lo infesta, la tesi approda dunque a un’idea di essere-prospettiva come intreccio chiasmatico del “dentro” e del “fuori”, loro perpetuo rivoltarsi l’uno nell’altro. In conclusione ci soffermeremo su come in questo intreccio Merleau-Ponty ritrovi l’Essere stesso e la cifra della sua ontologia. L’“Intra ontologia” (VI 276/240) merleau-pontiana, come indagine dello sconfinare del “dentro” e del “fuori” l’uno nell’altro – dell’Essere come il loro “intra” – si configura come un’ontologia prospettivista avendo, inoltre, per questa via, il merito di accompagnare una riconfigurazione della nozione stessa di prospettiva, capace di riecheggiare oggi con le sfide filosofiche del nostro presente.



## PRIMO CAPITOLO

### ESSERE-INSTALLATI: IL “QUI”

#### 1. “Consideriamoci quindi installati”

Consideriamoci quindi installati fra la moltitudine delle cose, dei viventi, dei simboli, degli strumenti e degli uomini, e tentiamo di formare delle nozioni che ci permettano di comprendere ciò che ci accade *qui* [là]. La nostra prima verità – quella che non pregiudica nulla e che non può essere contestata – sarà che c’è presenza, che “qualcosa” è qui e che “qualcuno” è qui (VI 210/177).

L’intera *démarche* ontologica di Merleau-Ponty si articola attorno a questo “là” che, come è messo in luce dalla traduzione italiana, rimanda al “qui” del nostro “essere-installati”. Per Merleau-Ponty, infatti, come vedremo, l’Essere non è altro che il farsi di questa “quasi-località” della nostra installazione, ambigualmente situata tra un “qui” e un “là”, o meglio situata in un “qui” che sconfinava in un “là” e viceversa. L’Essere dell’ontologia merleau-pontiana emerge fenomenologicamente come il modo d’essere di questo sconfinare “che non può essere contestat[o]” tra un “noi” – installato in un mondo – e un “qualcosa” – indubabilmente presente per il “noi” e, al contempo, indubabilmente altro dal “noi”.

In questo passaggio del *Visibile e l’invisibile* il “qui” dell’essere-installati ci viene presentato, metodologicamente, come luogo di cominciamento dell’interrogazione filosofica: partiamo dalla considerazione dell’evidenza del nostro essere-installati in un mondo e addentriamoci in questa prima verità che è la presenza di un qualcosa che è qui, che intrude il nostro “qui”.

Ciò che emergerà seguendo questo *iter*, e soffermandoci in particolare sull’incontestabilità della presenza del qualcosa, è che l’essere-installati, tutt’altro che limitarsi a essere luogo del cominciamento dell’ontologia, è più radicalmente il luogo del suo accadere, del suo articolarsi. Più precisamente, il “qui” coincide con l’articolarsi stesso dell’Essere e, viceversa, l’Essere con la modalità di articolazione del “qui”. Ciò che cercheremo di mostrare è che la funzione ontologica che il “qui” riveste nella filosofia merleau-pontiana è non solo ciò che ne fa un’ontologia prospettivista, ma anche ciò che rende la sua filosofia un tentativo di riconfigurare la nozione stessa di prospettiva. Comprendere in che senso Merleau-Ponty parli di *incontestabilità* ci aiuterà a identificare la portata di questa riconfigurazione.

In questo primo capitolo ci concentreremo sulla domanda che sorregge questo passaggio inaugurale della sua filosofia; ovvero: in che modo possiamo pensare il rapporto tra il nostro essere ancorati a un “qui” e la presenza di un “qualcosa” che si dà nel “qui”, pur senza coinciderci? Formulata in altri termini, la domanda cardine da cui partiremo e su cui torneremo lungo il corso di tutta la tesi sarà: in che modo l’intrascendibilità del nostro “qui” è al contempo un’apertura obbligata su un altrove? O ancora: in che modo il fuori del “qualcosa” intrude il “qui”, dal cui interno, non possiamo tuttavia uscire? Anticipando la direzione verso cui ci condurrà la riflessione merleau-pontiana, l’elemento chiave a cui giungeremo è che questo intreccio apparentemente paradossale tra interno ed esterno, tra prigione del “qui” e apertura al mondo, non è un limite ma la garanzia della possibilità di un’ontologia. La contraddizione apparente non va decifrata. Non si tratta di trovare un *escamotage* per mostrare come l’accesso al qualcosa sia possibile nonostante il “qui”, ma, al contrario, di riconoscere la non accidentalità di questa relazione: il “qualcosa” è in virtù del “qui”, e viceversa. Nell’*Occhio e lo spirito* Merleau-Ponty scrive: “il mondo è per me *al fine* di essere senza di me, di essere mondo” (OE 84/58). L’Essere emerge da questa relazione, come farsi reciproco e simultaneo del per me e del senza di me.

I due assi su cui ci muoveremo in questo capitolo saranno: 1. quello di leggere l’incontestabilità nei termini di una *ineludibilità* del “qui”: il nostro essere-installati, esposti alla presenza del “qualcosa” è incontestabile non per delle ragioni di principio ma per una insuperabilità di fatto del nostro radicamento; 2. quello di sottolineare la non ovvietà di questa incontestabilità: che il “qui” del nostro essere-installati sia ineludibile e intrascendibile nell’interrogazione filosofica non vuol dire che esso non ponga problemi all’interrogazione stessa. Come vedremo nei prossimi paragrafi, la portata ontologica del “qui” emerge proprio dall’interrogazione dei problemi posti dalla sua incontestabilità. Da qui l’importanza per Merleau-Ponty di partire dalla considerazione – che possiamo leggere anche come un riconoscimento – del nostro essere-installati, senza il fine di contestarlo.

L’ineludibilità dell’essere-installati a cui Merleau-Ponty si rivolge nel *Visibile e l’invisibile* non è una novità della sua tarda filosofia, al contrario, è l’elemento di costanza del suo pensiero. Ad essere inedita è l’esplicita torsione ontologica di queste premesse che sono e restano fenomenologiche. Nell’incontestabilità del “qui” riecheggia l’idea di un *primato della*

*percezione*<sup>33</sup> – che dà il titolo alla conferenza tenuta alla *Société Française de Philosophie* nel novembre del 1946 – o quella – che introduce la *Fenomenologia della percezione* – di un’impossibilità di una riduzione trascendentale completa. Rileggiamo il celebre passaggio della “Premessa” alla *Fenomenologia della percezione* sul “grande insegnamento della riduzione” husserliana:

Tutto il malinteso di Husserl con i suoi interpreti, con i “dissidenti” esistenziali e infine con se stesso discende dal fatto che, appunto per vedere il mondo e coglierlo come paradosso, occorre rompere la nostra familiarità con esso, e questa rottura non può insegnarci altro che lo scaturire immotivato del mondo. Il grande insegnamento della riduzione è l’impossibilità di una riduzione completa. [...] Se noi fossimo lo spirito assoluto, la riduzione non sarebbe problematica. Ma poiché invece noi siamo al mondo, poiché anche le nostre riflessioni prendono posto nel flusso temporale che cercano di captare (poiché esse *sich eintrömen*, come dice Husserl), non vi è pensiero che abbracci tutto il nostro pensiero (PhP VIII-IX/23).

Partire dal riconoscimento dell’evidenza del “qui” come intreccio tra noi e il mondo è un modo di mettere in pratica questa riduzione rivisitata<sup>34</sup>, che non può esaurirsi nella chiarezza di una riflessione pura. Il malinteso che regge l’idea di una riduzione completa, che trascenda nel pensiero le oscurità dell’incontro sensibile tra noi e il mondo, è infatti proprio quello di credere che per poter vedere il mondo “senza di me” (OE 84/58) sia necessario “rompere” la nostra frequentazione con esso – contestarla. Al contrario è proprio in virtù dell’impossibilità di questa rottura che vediamo il mondo. L’incontestabilità della nostra familiarità pone problema, ostacola la riduzione, ma è nella problematicità di quest’ultima, nella sua impossibilità di completarsi, che il mondo si lascia vedere – come resistenza, come ostacolo alla rottura della nostra frequentazione. Per questo, continua Merleau-Ponty, “la filosofia [...] è un’esperienza rinnovata del proprio cominciamento, [...] consiste interamente

---

<sup>33</sup> Cfr. Merleau-Ponty M., *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* [1989], trad. it. Negri F., Prezzo R., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano, 2004.

<sup>34</sup> Sull’importanza della nozione di riduzione nell’ontologia fenomenologica di Merleau-Ponty si consiglia la lettura del primo capitolo, “Merleau-Ponty’s Phenomenological Method: The Radicalization Of The Phenomenological Reduction”, del testo di Vanzago L., *Voice of No one. Merleau-Ponty on Nature and Time*, Mimesis, Milano, 2017, pp. 21-34. Vanzago insiste su come proprio nella radicalizzazione della riduzione trascendentale husserliana operata da Merleau-Ponty si trovi il senso profondo di ciò che fa della sua fenomenologia un’ontologia.

nel descrivere questo cominciamento, e [...] la riflessione radicale è coscienza della propria dipendenza nei confronti di una vita irriflessa la quale è la sua situazione iniziale, costante e finale” (PhP IX/23). Ciò che qui Merleau-Ponty definisce “vita irriflessa” è un altro modo di dire l’essere-installati il quale, come limite generativo della riduzione – ciò che la impedisce e al contempo la permette – va inteso come “situazione iniziale, costante e finale” dell’interrogazione filosofica.

È alla luce di queste riflessioni che va letta anche l’idea di un “primato” della relazione percettiva. Se, per Merleau-Ponty, come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, la percezione è il modo d’essere di questa familiarità inaugurale, il suo primato non è che un altro modo di denunciarne l’irriducibilità. Il primato del nostro rapporto percettivo al mondo non va letto in termini gerarchici: la percezione non è più vera di ciò che vi incontriamo, né viene cronologicamente prima del qualcosa che vi frequentiamo. Il primato di cui gode è quello di permanere come situazione insuperabile – “iniziale, costante e finale” – della nostra frequentazione con il mondo: è sintomo e non causa dell’includibilità dell’intreccio percettivo.

Tuttavia, come si è detto, ciò che segna una transizione nella riflessione filosofica merleau-pontiana è la torsione ontologica che Merleau-Ponty, soprattutto a partire dagli anni Cinquanta, applica a questo intreccio inaugurale percettivo. Il primato della percezione diventa sempre più esplicitamente un primato ontologico.

Per comprendere questa torsione verso l’ontologia è necessario precisare un aspetto in particolare del discorso merleau-pontiano sull’includibilità dell’intreccio percettivo: per evitare che il tema dell’incontestabilità dell’ancoraggio prospettico resti confinato nei limiti di una constatazione soggettivista, Merleau-Ponty porta l’attenzione su come l’includibilità del “qui” riguardi tanto il soggetto quanto l’oggetto della relazione percettiva. Il possibile fraintendimento da evitare è quello di confondere l’includibilità della percezione con un vincolo meramente soggettivo ed epistemologico – un limite conoscitivo o esperienziale. L’includibilità, al contrario, concerne – in egual misura e non per derivazione dal soggetto – anche il lato dell’oggetto: “il mondo è per me *al fine* di essere senza di me, di essere mondo” (OE 84/58). Il mondo è tale nella misura in cui inerisce la relazione percettiva, e questa dipendenza va intesa ontologicamente. Ciò che si gioca in questo intreccio non è soltanto la possibilità di un accesso più o meno trasparente di un soggetto di conoscenza e di esperienza a un mondo percepito, ma il loro reciproco venire a essere dall’interno della relazione percettiva.

È proprio negli anni Cinquanta e più precisamente nelle note del corso sul *Problema della passività*, tenuto al *Collège de France* nell'anno 1954-55, che Merleau-Ponty ritorna in più punti sul primato dell'intreccio percettivo e su come esso riguardi simultaneamente il soggetto e l'oggetto di questa frequentazione – conducendo tra l'altro a un'inevitabile riconsiderazione del senso di entrambe le categorie. Nella parte del corso dedicata al *monde perçu* Merleau-Ponty insiste specificatamente sull'ontologizzazione di questo primato parlando di una *priorité ontologique du monde perçu* (IP 170). Anche in questo caso la priorità è quella di un'ineludibilità: il mondo è in quanto mondo percepito e non può essere al di fuori di questa relazione. Non si tratta, in altre parole, di sostenere una priorità del mondo percepito rispetto ad altre forme della sua oggettivazione – rispetto al mondo in sé, fuor di percezione. La priorità del percepito esprime, al contrario, l'impossibilità stessa della distinzione tra un "mondo percepito" e un "mondo in sé"; ed è per questa ragione che si tratta di una priorità ontologica e non solo epistemologica. Detto altrimenti, il mondo percepito non gode di priorità poiché la percezione è l'unico modo attraverso cui possiamo accedere al suo "in sé", ma poiché il suo "in sé" non prescinde dal suo essere "per me", dal suo farsi nella percezione: "*Cette priorité du monde perçu ne signifie pas qu'on accepte postulat ponctualiste ou substantialiste et qu'on recoure au 'psychique' ou à la 'perception' pour relier les points discrets d'un en soi (comme le fait la synthèse kantienne), qu'on réduise l'être au perceptum*" (*ibidem*)<sup>35</sup>.

Come leggiamo chiaramente in questo passaggio Merleau-Ponty non intende ridurre l'oggetto di conoscenza – l'in sé, il senza di me – a correlato percettivo, al fine di possederlo con chiarezza; piuttosto, vuole mostrare che l'oggetto di conoscenza è "in sé" nella misura in cui è "per me". Il mondo percepito resiste a una completa umanizzazione e si lascia vedere a tutti gli effetti come un "senza di me", senza tuttavia poter mai trascendere del tutto la nostra relazione di reciproca implicazione: "*Le perçu [est] premier, non comme contenu de ma conscience, non comme contenu des consciences humaines, non comme contenu du Bewußtsein überhaupt, non comme 'humain'. Il y a autre chose que tout cela : le perçu encore muet (l'humain est précisément ce qui peut voir l'inhumain)*" (IP 171-2)<sup>36</sup>. La priorità

---

<sup>35</sup> "Questa priorità del mondo percepito non significa accettare un postulato puntualista o sostanzialista e ricorrere allo 'psichico' o alla 'percezione' per collegare i punti discreti di un in sé (come fa la sintesi kantiana), o ridurre l'essere al *perceptum*" (traduzione nostra).

<sup>36</sup> "Il percepito viene prima, non come contenuto della mia coscienza, non come contenuto delle coscienze umane, non come contenuto del *Bewußtsein überhaupt*, non come 'umano'. C'è qualcosa di

ontologica del percepito è una priorità *inumana* che non può tuttavia prescindere dal fatto di darsi per un punto di vista: la sua inumanità resta ancorata nei limiti del “qui” prospettico: “*ce perçu préhumain : [...] ne se définit que par relations, et armature d’une expérience humaine : pas d’être sans ‘contours’, ‘limites’, ‘intérieur’ et ‘extérieur’, situation et point de vue*” (IP 172)<sup>37</sup>.

Come possiamo già cominciare a vedere, la riconfigurazione che ha luogo, a partire dall’assunzione dell’incontestabilità dell’essere-installati, riguarda simultaneamente la categoria di soggetto, quella di oggetto, nonché la relazione che li lega. Dal lato del soggetto, l’idea di una *coscienza-installata* il cui vedere è possibile solo ed esclusivamente in virtù della sua installazione viene a sostituire quella di una coscienza capace di trascendere la propria inerenza al mondo per cogliersi con chiarezza, dall’esterno, nell’atto stesso di vedere il mondo. Dal lato dell’oggetto, invece, all’idea di un mondo in sé, oggettivo, che trascende il percepito, Merleau-Ponty oppone quella di un mondo che si fa dall’interno dello scambio percettivo<sup>38</sup>. Senza l’inerire del soggetto e dell’oggetto al “qui” del loro intreccio – che è il “qui” del *punto di vista* – non vi sarebbero né il soggetto della percezione né l’oggetto percepito.

Come intendere, allora, il “qui”, questo punto di vista che non è possesso del soggetto ma “località d’investimento [...] teatro dell’apparizione altrui” (VI 271/235)? Un primo elemento che è emerso da questo paragrafo è che il “qui” non è un luogo di passaggio, non ha funzione di traghettamento: non è una situazione iniziale verso un qualcosa che esiste indipendentemente. Riprendendo la distinzione che Emmanuel Alloa nel suo testo *Partages de la perspective* utilizza per definire la sua nozione di prospettiva, possiamo dire che il “qui” non è un intermediario ma un *medium*<sup>39</sup>: il “qui” non intercede tra noi e il qualcosa come

---

diverso da tutto ciò: il percepito, ancora muto (l’umano è proprio quello che può vedere l’inumano)” (traduzione nostra).

<sup>37</sup> “Questo percepito pre-umano: [...] si definisce solo attraverso relazioni, è la struttura di un’esperienza umana: non c’è essere senza ‘contorni’, ‘limiti’, ‘dentro’ e ‘fuori’, situazione e punto di vista” (traduzione nostra).

<sup>38</sup> Cfr. Gambazzi P., *L’occhio e il suo inconscio*, op. cit., pp. 119-20: “Deformazioni e prospettive, immagini e specularità sono ciò ‘attraverso’ cui io vedo un mondo (senza mai incontrare un in sé) e ciò ‘attraverso’ cui il mondo può avere un essere ‘in sé’ (senza mai cessare di essere solo ‘vedute’ e prospettive)”.

<sup>39</sup> Cfr. Alloa E., *Partages de la perspective*, Fayard, Paris, 2020. Nel tracciare le linee di una definizione di prospettiva Alloa si sofferma sul suo carattere “*anti-représentationnel, médial, objectif*”

strumento accessorio di cui disfarsi una volta attinto l'oggetto. Esso è "situazione iniziale, costante e finale" del farsi del "noi" e del "qualcosa". È attraverso il "qui", in tutto il suo spessore di *medium*, che soggetto e oggetto si configurano come parti del loro stesso intreccio.

Nel prossimo paragrafo ci interrogheremo più esplicitamente sul legame tra "località" dell'incontro percettivo e possibilità dell'ontologia. La novità che segna il passaggio della filosofia merleau-pontiana da fenomenologia a ontologia fenomenologica è quella di riconoscere nel "qui" il luogo di radicale partecipazione all'Essere tanto del soggetto che dell'oggetto di questa frequentazione. L'Essere si lascia cogliere come "*modalisation de l'être*" (IP 164, 252) di questa familiarità problematica.

A partire da un passaggio dell'*Art Poétique* di Claudel<sup>40</sup>, in un celebre brano del *Visibile e l'invisibile*, Merleau-Ponty ricava il senso più profondo di questa trasfigurazione ontologica che ha luogo nel momento in cui si riconosce l'incontestabilità del "qui" e vi si situa l'interrogativo ontologico. Lo citiamo per intero:

"Da un momento all'altro, un uomo raddrizza la testa, fiuta, ascolta, considera, riconosce la sua posizione: pensa, sospira, e, prendendo l'orologio dalla tasca collocata contro la costola, guarda l'ora. Dove sono? e Che ora è?: ecco, fra noi e il mondo, la domanda inesauribile"... Inesauribile, perché l'ora e il luogo mutano incessantemente, ma soprattutto perché la domanda che sorge qui non mira, in fondo, a sapere in quale luogo di uno spazio, preso come dato, e a quale ora di un tempo, preso come dato, noi ci troviamo, ma anzitutto qual è questo nostro vincolo indistruttibile con le ore e i luoghi, questo perpetuo rilevamento sulle cose, questa installazione continua fra di esse, in virtù della quale, primariamente, è necessario che io inerisca a un tempo, a un luogo, quali che siano. Un ragguaglio positivo, un qualsiasi enunciato, non fanno altro che differire quella

---

*et pluriel*"; "anti-rappresentazionale, mediale, oggettivo e plurale", *ivi*. p. 71 (traduzione nostra). Sulla *médialité*, che è l'attributo che al momento ci interessa, Alloa scrive: "*la perspective n'est pas un intermédiaire (une représentation ou un intercesseur quelconque), mais un medium. Une perspective ne se laisse pas regarder comme on regarderait un objet ; c'est ce à travers quoi on peut appréhender autre chose que la perspective. De même que nous ne voyons pas la lumière qui éclaire une chose, mais que c'est à la lumière que la chose nous apparaît, de même, c'est par le truchement du perspectif que nous avons accès aux choses*"; "La prospettiva non è un intermediario (una rappresentazione o un intercessore qualsiasi), ma un *medium*. La prospettiva non può essere guardata allo stesso modo di un oggetto; è il mezzo attraverso il quale possiamo cogliere qualcos'altro oltre la prospettiva. Come non vediamo la luce che illumina una cosa, ma è alla luce che la cosa ci appare, così è tramite la relazione prospettica che abbiamo accesso alle cose", *ibidem* (traduzione nostra).

<sup>40</sup> Il riferimento alla stessa citazione di Claudel ritorna altre due volte nel *Visibile e l'invisibile*: VI 125, 140/123, 138.

domanda ed eludere la nostra attesa. Essi ci rinviano a non so quale legge del nostro essere che afferma che dopo uno spazio c'è uno spazio, che dopo un tempo c'è un tempo, ma è questa legge stessa che le nostre domande di fatto hanno di mira. Se potessimo scrutare il loro motivo ultimo, noi troveremmo sotto le domande dove sono? e che ora è? una conoscenza segreta dello spazio e del tempo come esseri da interrogare, dell'interrogazione come rapporto ultimo all'Essere e come organo ontologico (VI 159-60/139-140).

L'ontologia emerge da queste domande che articolano internamente il "qui". L'interrogazione filosofica per farsi ontologia non deve allontanarsi dal "qui", tentare di risolverlo in una sua oggettività – localizzandolo una volta per tutte spazialmente e temporalmente. Il vero obiettivo teorico diventa quello di cogliere il "come" di questa localizzazione possibile e inesauribile.

### *1.1. L'evidenza del mondo: la fede percettiva*

"Noi vediamo le cose stesse, il mondo è ciò che noi vediamo" (VI 17/31): il *Visibile e l'invisibile* comincia con il riconoscimento di un'evidenza del mondo. Nella seconda pagina leggiamo: "è così, e nessuno può farci niente. È vero che il mondo è *ciò che noi vediamo*" (VI 18/32). A più riprese Merleau-Ponty enuncia questa prima verità: il mondo, l'altro, la cosa sono lì *per noi*, li comprendiamo, si manifestano "senza intralci" (VI 211/177), ci mostrano un volto familiare senza che ci sia richiesto alcuno sforzo. Non abbiamo alcuna ragione di dubitare del nostro o del loro essere e soprattutto del nostro reciproco essere coinvolti in una frequentazione riuscita:

Infatti è certo che io vedo il tavolo, che la mia visione termina in esso, che esso fissa e arresta il mio sguardo con la sua densità invalicabile; che quando siedo di fronte al tavolo e penso al ponte della Concorde, io non sono allora nei miei pensieri, ma sono al ponte della Concorde; insomma che all'orizzonte di tutte queste visioni o quasi-visioni, è il mondo stesso che io abito, il mondo naturale e il mondo storico, con tutte le tracce umane di cui è fatto (VI 19/32).

Di fronte all'apoditticità di queste affermazioni – "è certo", "è vero" – si potrebbe pensare che la filosofia merleau-pontiana cominci e si muova all'interno dei confini di una premessa dogmatica. Altrettanto erroneamente si potrebbe pensare che si tratti di un artificio retorico con cui Merleau-Ponty introduce un'analisi che porterà da tutt'altra parte e che ci mostrerà che *non è vero e non è certo* che "è il mondo stesso che io abito". Al contrario, la



non dogmaticità del pensiero merleau-pontiano sta precisamente nel suo cominciare e nel suo rimanere coerente con questa evidenza di familiarità, senza cercare di negarla.

L'evidenza della presenza è ciò che Merleau-Ponty definisce "fede percettiva" e da cui fa cominciare la sua ontologia. Parlare di "fede" sembra tanto problematico quanto parlare di certezza o evidenza. Ma fin da subito, in un'annotazione al titolo del primo paragrafo ("La fede percettiva e la sua oscurità"), Merleau-Ponty chiarisce l'utilizzo anti-dogmatico di questa categoria: "Nozione di fede da precisare. Non è la fede nel senso di decisione, ma nel senso di ciò che è prima di ogni posizione" (VI 17/31). Situarci nella fede – cominciare a filosofare dall'interno di questa evidenza percettiva – è per Merleau-Ponty l'unico modo di porsi al di qua delle categorie, al di qua "delle 'verità' stabilite su cui facciamo assegnamento quotidianamente" (VI 205/173). La fede percettiva viene fenomenologicamente prima delle nozioni che formuliamo per parlarne e per interrogarla: intesa come "esperienza-fonte", "archetipo dell'incontro originario" (VI 208/175) la fede è piuttosto il luogo del loro sorgere, il luogo dell'apprendimento. Il vero atteggiamento dogmatico starebbe nella presa di distanza da questa evidenza di presenza – di me al mondo e del mondo a me –, nella pretesa di rivolgergli uno sguardo dall'esterno cedendo alla tentazione di definire "il nostro contatto con il mondo a partire da ciò che esso ci ha insegnato sul mondo" (VI 205/173).

Cominciare dalla fede percettiva è un modo di resistere a questa tentazione, di non dare per scontato nessuno degli insegnamenti della percezione e di non usare acriticamente il percepito contro la percezione da cui sorge. È l'unico cominciamento non dogmatico possibile poiché è il solo a non presupporre una domanda e dunque un metodo: "noi non sappiamo anticipatamente cosa sarà la nostra interrogazione stessa e il nostro metodo. Il modo di interrogare prescrive un certo tipo di risposta, e fissarlo sin d'ora equivarrebbe a decidere della nostra soluzione" (VI 208/175). Nella fede, che "non è decisione", la nostra interrogazione sorge senza prescrizioni a priori. Stare nella fede non vuol dire astenersi dal domandare ma sforzarsi di concepire un'interrogazione che non sia già tematica, che non presupponga una risposta. Il domandare che ha in mente Merleau-Ponty assomiglia più a una forma di ascolto in cui l'evidenza di compromissione tra noi e il mondo non viene tematizzata ma *lasciata parlare*:

Per realizzare il suo voto di radicalismo, essa [la domanda] dovrebbe assumere come tema quel cordone ombelicale che la collega sempre all'Essere, quell'orizzonte inalienabile dal quale essa è da subito circondata, quella iniziazione preliminare sulla quale essa tenta vanamente di ritornare, dovrebbe non più negare e nemmeno dubitare,

ma solo arretrare per vedere il mondo e l'Essere, o anche metterli tra virgolette come si fa per le parole di un altro, lasciarli parlare, mettersi in ascolto... (VI 142/127).

Da queste affermazioni si ricava l'insegnamento chiave della filosofia merleau-pontiana, ovvero che l'ontologia per farsi radicale – scevra di presupposti dogmatici – deve partire e muoversi all'interno di ciò che ci è più prossimo: la nostra prospettiva, la nostra installazione.

Abbiamo già visto Merleau-Ponty partire dal nostro essere-installati e riconoscere nell'intreccio con il mondo una prima verità incontestabile. Poco prima l'essere-installati viene definito anche "l'interlocutore meno compromettente" (VI 209/176), "il tutto di ciò che è per noi" (*ibidem*). Il nostro essere-installati, proprio in quanto "tutto di ciò che è per noi" – un tutto dunque che non pretende di esser assoluto –, è l'interlocutore meno compromettente per l'interrogazione filosofica poiché è l'unico luogo in cui la filosofia può cominciare senza dover presupporre categorialmente le componenti di questo tutto. In una paradossalità solo apparente, Merleau-Ponty ci mostra che è nel cuore della nostra prospettiva – nel punto più pericolosamente vicino al *mio* – che possiamo esimerci dal partire con delle nozioni già sedimentate, e tra queste, in primo luogo, le nozioni di coscienza e di mondo. Nella massima vicinanza alla mia prospettiva, l'ego ingombrante in cui il prospettivismo sembra imprigionato, perde peso categoriale, si confonde in un intreccio – quello dell'essere-installati – che è ontologicamente più radicale. Nel rivolgerci alla nostra prospettiva "noi non impliciamo [...] nessun riferimento a un *ego*, o a un certo tipo di rapporti intellettuali con l'essere" (VI 209/176). Non impliciamo nemmeno il mondo come quel qualcosa di cui vi è evidenza: "*Non è nemmeno escluso [...] che noi troviamo in essa un movimento verso ciò che in nessun caso potrebbe esserci presente in originale e la cui assenza irrimediabile rientrerebbe così fra le nostre esperienze originarie*" (*ibidem*). E, infine, non impliciamo nemmeno la forma di questa relazione indubitabile: a questo livello ontologico, anche la percezione a cui fa riferimento la fede percettiva non è inquadrata categorialmente e va rifiutata nel suo statuto di "nozione": non si tratta della percezione nel suo senso fisico né nel suo senso fisiologico e nemmeno della percezione della filosofia empirista<sup>41</sup>. La percezione di

---

<sup>41</sup> Cfr. VI 207/174-5: "Quando parliamo di fede percettiva, e quando ci assegniamo il compito di ritornare alla fede percettiva, non soltanto noi non sottintendiamo con ciò nessuna delle 'condizioni' fisiche o fisiologiche che delimitano la percezione per lo scienziato, nessuno dei postulati di una filosofia sensistica o empiristica, ma non sottintendiamo altresì nessuna definizione di un 'primo

cui Merleau-Ponty rivendica la priorità, nei termini di fede, va intesa ontologicamente come il modo del nostro inerire all'essere.

L'unica cosa che ci si dà come indubitabile, al di qua delle categorie già tematizzate – il noi, il mondo, la percezione ecc. – è l'incontro stesso: ovvero la presenza di un "qualcosa" che è per "me" pur senza coincidere con "me":

L'assunto di attenersi all'esperienza di ciò che è, al senso originario o fondamentale o inaugurale, non presuppone altro che un incontro fra "noi" e "ciò che è" – e queste parole sono prese come semplici indici di un senso da precisare. L'incontro è indubitabile, giacché, senza di esso, non porremmo nessuna questione. Noi non abbiamo immediatamente da interpretarlo, o come un'inclusione di ciò che è in noi, o come un'inclusione di noi in ciò che è. In apparenza, è però necessario che noi siamo "nel" mondo, in ciò che è, o viceversa che ciò che è sia "in noi" (VI 209/176 c.m.).

#### 1.1.1. Essere-prospettiva: Merleau-Ponty *face* à la metafisica

Abbiamo detto che l'indubitabilità dell'incontro di cui parla Merleau-Ponty è al contempo ciò che caratterizza la sua ontologia come prospettivista e ciò che conduce a una riforma della nozione di prospettiva. Alla luce di queste ultime riflessioni possiamo avanzare una prima definizione dell'essere-prospettiva e chiarire la sua funzione ontologica.

La prospettiva è l'incontro stesso, l'evidenza – non ancora sottoposta a interpretazione – della compenetrazione del noi e del "ciò che è". Essere-prospettiva vuol dire inerire indubitabilmente e ineludibilmente all'Essere. Lungi dall'essere una condanna al solipsismo o al coscienzialismo, nell'essere della prospettiva Merleau-Ponty ritrova l'Essere stesso. L'insistenza di Merleau-Ponty sull'installazione prospettica è infatti il suo modo di "ridestare [...] il problema ontologico"<sup>42</sup> in tutta la sua radicalità. L'interrogazione che Merleau-Ponty rivolge all'essere-prospettiva, come abbiamo visto, non è circoscritta alle condizioni conoscitivo-esperienziali del soggetto, ma si allarga a un'indagine sulle condizioni di verità dell'Essere, sulla sua infinità e universalità. Nel nostro modo di essere prospettive – di accedere all'Essere – Merleau-Ponty cerca una generalità primordiale.

Nel tentativo di *esplicitare ontologicamente* (cfr. VI 234/200) il radicamento percettivo – e dunque di fare della fenomenologia un'ontologia – Merleau-Ponty si confronta corpo a

---

strato' d'esperienza che concernerebbe esseri esistenti in un punto del tempo e dello spazio, in opposizione al concetto e all'idea".

<sup>42</sup> Carbone M., "Presentazione", in Merleau-Ponty M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1999, p. 12.

corpo con i problemi della metafisica classica, senza rifiutarli ma con l'ambizione di trasfigurarli dall'interno. Attraverso l'ontologizzazione del tema dell'essere-prospettiva, Merleau-Ponty legittima gli interrogativi metafisici sull'infinità dell'Essere, rivendicando al contempo la necessità di un loro ripensamento. Come scrive Fabrice Colonna nel suo saggio *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique* :

*Merleau-Ponty fait partie de ces philosophes pour qui la métaphysique reste une possibilité ouverte n'est pas seulement le vestige d'un désir séculaire de la pensée. [...] Merleau-Ponty veut dire ici [Le visible et l'invisible] que la métaphysique n'as pas à être dépassée ou mise au passé, mais qu'elle doit plutôt être épurée et comme transfigurée. [...] Non seulement donc la métaphysique est possible, mais elle à la ramener à ses sources vives<sup>43</sup>.*

Riportare la metafisica “à ses sources vives” vuol dire ricondurre la sua domanda al nostro essere-installati, al luogo del suo sorgere. Il limite che Merleau-Ponty ritrova nella metafisica classica infatti non riguarda la domanda metafisica in sé, ma il modo di porla: il problema non è la tensione verso un assoluto che trascenda – almeno in parte – la singolarità della nostra prospettiva, ma l'idea che questo assoluto possa essere trovato fuori dall'inerire da cui l'interrogativo scaturisce.

La differenza tra la *metafisica-installata* di Merleau-Ponty e un'interrogazione metafisica che, al contrario, cerchi di eludere la prospettiva da cui pone la domanda può essere resa emblematicamente dalla differenza che intercorre tra ciò che Merleau-Ponty definisce “pensiero fondamentale”<sup>44</sup> e ciò che invece resta un *pensiero del fondamento*.

---

<sup>43</sup> Colonna F., *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Hermann, Paris, 2014, pp. 17-19: “Merleau-Ponty fa parte di quei filosofi per i quali la metafisica rimane una possibilità aperta e non solo il residuo di un desiderio secolare del pensiero. Ciò che Merleau-Ponty vuole dire qui [*Il visibile e l'invisibile*] è che la metafisica non deve essere superata o consegnata al passato, ma piuttosto che deve essere purificata e, per così dire, trasfigurata. [...] Non solo la metafisica è possibile, ma deve essere riportata alla sua sorgente” (traduzione nostra).

<sup>44</sup> La formula “pensiero fondamentale” è stata introdotta da Merleau-Ponty nelle lezioni del 1960-61 su *L'ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi*. Sul legame tra “pensiero fondamentale” e crisi della domanda metafisica si rimanda alla lettura della “Prefazione” di Claude Lefort alle note del corso, tradotta in italiano e pubblicato nel volume *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*. La stessa formula compare poi in due note del *Visibile e l'invisibile* entrambe del febbraio 1959 (VI 228, 230/194, 199).

Il pensiero del fondamento cerca l'Essere al modo dell'oggetto, come una pienezza, una positività, un'identità; come qualcosa la cui verità può risiedere soltanto al di là o al di qua del nostro inerirvi ma che non è mai implicata in quanto tale nell'inerire stesso. Che questa oggettività venga cercata nella frontalità di uno sguardo di sorvolo o, al contrario, nell'interiorità totale di una pura coincidenza del pensiero all'Essere, in entrambi i casi è come se la nostra frequentazione con l'Essere non avesse nulla da dirci sull'Essere stesso. Nella ricerca del fondamento-oggetto il "pensiero del fondamento" presuppone la sua relazione all'Essere senza problematizzarla. Così facendo cade in "un'ontologia ingenua" che riduce l'Essere a una "sublimazione dell'Essente" (VI 238/203), che tenta di "costruire" l'Essere a partire da ciò che l'Essere le ha già insegnato, di rinchiuderlo in delle verità già stabilite senza rendere conto del loro istituirsi. Per evitare questa oggettificazione il pensiero deve restare nel *farsi* dell'Essere e della sua verità: deve abitarlo, esserne testimone dall'interno. L'unica interrogazione possibile diventa allora un'interrogazione radicale, che non miri a esaurirsi in risposta, in tema: un'interrogazione fondamentale e non del fondamento.

Per stare nel fondamentale senza arenarsi nella nominalità del fondamento non bisogna allontanarsi dalla fede propria alla nostra prospettiva, poiché si tratta del contatto più radicale e profondo che possiamo avere con l'Essere – un contatto che non è perfettibile: "Per noi, la 'fede percettiva' 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, secondo una veduta che, per lui, è *ultima e non potrebbe essere concepita più perfetta o più vicina*" (VI 206-7/175 *c.m.*). Il tipo di infinità a cui giunge un'ontologia dell'interrogazione radicale, dunque, non è altra rispetto alla finitezza a cui inerisce: l'infinità è l'articolazione interna della finitezza, la sua *modalisation d'être*. Merleau-Ponty parla per questo di un carattere "militante"<sup>45</sup> dell'infinità che si traduce in una militanza della filosofia stessa: "L'infinità

---

<sup>45</sup> Merleau-Ponty nelle note del corso *Husserl ai limiti della fenomenologia* (1960), in cui commenta l'*Appendice* husserliana sull'*Origine della geometria*, parla di "verità militante". Sulla scorta di Husserl, distingue una verità logica e idealizzante e una verità militante, che si rivolge all'*origine*, prendendo in considerazione la sua genesi al di qua delle idealità: "*Il y a donc une vérité qui est résultat de l'Idealisierung, oubli de sa genèse – et il y a une vérité du profond qui est de retrouver le mouvement instaurateur de l'univers des idées. [...] La vérité militante, celle qui met en question les idéalités constitutives et le langage tout fait et veut retrouver hors de toute 'technique' – 'technicisation' la genèse même de l'idéalité, c'est la philosophie*"; "C'è dunque una verità che è il risultato dell'*Idealisierung*, un oblio della sua genesi – e c'è una verità del profondo, che consiste nel

dell'Essere di cui posso parlare è finitezza operante, militante” (VI 300/263), ovvero un'infinità che non può essere astratta in entità oggettiva, in verità isolata rispetto alle sue manifestazioni. L'infinità è militante poiché è tale solo nella misura in cui *opera*, in cui si fa, si mette in atto nelle sue variazioni finite. Altrettanto militante va concepito l'interrogativo filosofico che tra le maglie delle manifestazioni finite dell'Essere ricerca le tracce di una sua infinitezza, intesa come ciò che resta costante nella variazione<sup>46</sup>.

Possiamo leggere il prospettivismo dell'ontologia merleau-pontiana alla luce di questa nozione di militanza: l'ontologia è prospettivista poiché il suo interrogativo accede all'Essere senza mai abbandonare il piano dell'esperienza finita – intesa come frequentazione prospettica tra noi e il mondo. Radicato in una fenomenologia dell'essere-installati, l'interrogativo sull'Essere conduce, nei termini del *Visibile e l'invisibile*, a un'ontologia

---

riscoprire il movimento da cui scaturisce l'universo delle idee. [...] La verità militante, quella che mette in discussione le idealità costitutive e il linguaggio già formulato, e cerca di riscoprire la genesi stessa dell'idealità al di fuori di ogni 'tecnica' – 'tecnicizzazione', è la filosofia”, OG 80 (traduzione nostra). L'aggettivo militante viene utilizzato da Merleau-Ponty anche molto prima, nel saggio del 1946 “L'esistenzialismo in Hegel” pubblicato in *Senso e non senso*, per parlare della *Fenomenologia dello spirito*: “La Fenomenologia dello Spirito è la filosofia militante ma non ancora trionfante” (SNS 81/89). La *Fenomenologia* hegeliana è militante nella misura in cui l'idea di “sapere assoluto” non è ancora concepita – come sarà poi nella *Logica* – come compimento nel concetto delle acquisizioni della fenomenologia della coscienza: “Il sapere assoluto che conclude l'evoluzione dello spirito fenomeno, in cui la coscienza si identifica infine alla sua vita spontanea e riprende possesso di sé, non è forse una filosofia ma piuttosto una maniera di vita” (*ibidem*); nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel “non si propone di concatenare dei concetti, ma di rivelare la logica immanente dell'esperienza umana in tutti i suoi settori” (*ibidem*). Per approfondire l'influenza della filosofia hegeliana sul pensiero di Merleau-Ponty cfr.: Dastur F., “Merleau-Ponty et Hegel. Ontologie et dialectique”, in *Chiasmi International*, 11, 2009, pp. 33-49; Délivoyatzis S., *La dialectique du phénomène*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987; Taminiaux J., “Merleau-Ponty de la dialectique à l'hyperdialectique”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1, 1978, Peeters, Leuven, pp. 34-55; Carbone M., “Ad Limina Philsophiae: Merleau-Ponty and the *Einleitung* to Hegel's *Phänomenologie des Geistes*”, in *Chiasmi International*, 3, 2001, pp. 311-330.

<sup>46</sup> Colonna F., *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, op. cit., p. 450: “‘Militare’ veut dire cela: affronter depuis la finitude, sans se placer au-dessus de la bataille, tous ces phénomènes qui débordent la finitude, la hantent, la traversent, la déposèdent”; “‘Militare’ significa questo: affrontare dall'interno della finitudine, senza porsi al di sopra della battaglia, tutti quei fenomeni che trascendono la finitudine, la infestano, la attraversano e la espropriano” (traduzione nostra).

dell'*en-être* (esser-ne); ovvero di un Essere di cui *ne-siamo*, che non è altro rispetto al nostro parteciparvi, al nostro esser-ne prospettiva. Se, come abbiamo detto, l'essere-prospettiva non si riduce a località del soggetto nel mondo, ma è invece "località d'investimento", di compenetrazione tra noi e il mondo, l'Essere si configura allora come la modalità di questo compenetrarsi. La verità dell'Essere si iscrive in questo "tra", come "unità massiccia" (VI 253/218) che *ingloba* me e le cose.

Veniamo così ricondotti al tema da cui siamo partiti: il valore ontologico dell'includibilità della familiarità tra noi e il mondo. Se l'Essere ci appare come modalità di questa familiarità, la possibilità di un'ontologia vi è allora vincolata.

A questo punto dobbiamo fare un passo ulteriore e chiederci perché questa familiarità, nonostante la sua evidenza, tenda a essere elusa o messa in dubbio dall'interrogativo ontologico. La risposta – che articoleremo nel prossimo paragrafo, e che qui ci limitiamo a enunciare – è che questa familiarità benché sia incontestabile non è tuttavia priva di problemi. Interrogare la possibilità dell'intreccio tra noi e il mondo ci pone di fronte a "un labirinto di difficoltà e di contraddizioni" (VI 17/31). Prendere sul serio l'indubitabilità di questa frequentazione vuol dire parimenti prendere sul serio queste difficoltà e queste contraddizioni. Ritorniamo dunque alla fede percettiva per farne emergere la sua "oscurità".

### *1.2. Una psicoanalisi delle difficoltà del pensiero oggettivo*

Il primo paragrafo del *Visibile e l'invisibile* si intitola "La fede percettiva e la sua oscurità". Abbiamo visto come per Merleau-Ponty sia fondamentale che un'interrogazione ontologica non dogmatica si faccia esplorazione di questa fede primitiva. Vediamo, ora, in che senso esplorare questo incontro inaugurale tra noi e il qualcosa voglia dire confrontarsi inevitabilmente con la sua oscurità, ovvero, più precisamente con una sua resistenza ad essere tematizzato, ridotto a oggetto di conoscenza:

Noi vediamo le cose stesse, il mondo è ciò che noi vediamo: formule di questo genere esprimono una fede che è comune all'uomo naturale e al filosofo dacché egli apre gli occhi, rinviano a un sostrato profondo di "opinioni" mute implicate nella nostra vita. Ma tale fede ha questo di strano, che se si cerca di articolarla in tesi o enunciato, se ci si chiede che cos'è noi, che cos'è vedere e che cos'è cosa o mondo, si entra in un labirinto di difficoltà e di contraddizioni (VI 17/31).

L'importanza di rivolgersi all'oscurità della fede percettiva si deve in primo luogo alla convinzione merleau-pontiana che l'interrogativo ontologico oggettivista, che lui si propone

di sradicare<sup>47</sup>, si alimenti di un cattivo pensiero dell'oscurità: nell'ottica di voler attingere a una verità dell'Essere che sia totale e integra, l'oscurità con cui si scontra la fede percettiva si presenta come un ostacolo da superare nella direzione di un'analisi coerente e rigorosa del nostro rapporto con l'Essere. Tuttavia, le difficoltà e le contraddizioni di cui Merleau-Ponty parla nel passaggio citato compaiono proprio nel momento in cui si cerca di ridurre l'incontro tra noi e il mondo alla presunta oggettività delle categorie che si configurano al suo interno – a partire da quelle di “noi” e di “mondo”; quando si cerca, in altre parole, di astrarre l'incontro in un “che cosa”.

Di fronte alla resistenza del “noi” e del “mondo” a lasciarsi tematizzare e isolare come concetti fuori dal loro intreccio, la risposta dell'esigenza tematizzante può essere duplice. Una prima soluzione possibile è quella di eludere radicalmente l'oscurità che è propria all'intreccio: l'interrogativo viene astrattamente situato al di là o al di qua dell'incontro oscuro – sul piano del reale o su quello della coscienza – e le difficoltà rimosse alla radice. Un'altra risposta è, invece, quella di tentare di fare dell'intreccio stesso una categoria – ridurre il sorgere delle categorie a oggetto. L'intreccio viene così tematizzato nella forma di un fondamento oggettivo che illumina della sua stessa oggettività anche le categorie che fonda.

Questi tentativi di risoluzione dell'oscurità della fede percettiva conducono però all'esito di una rimozione dello stesso problema ontologico a cui cercano di rispondere, che è quello fondamentale dell'essere-installati. Alla rimozione Merleau-Ponty contrappone allora un'ontologia che si rivolga al rimosso stesso, a questo incontro non tematizzabile tra noi e il mondo che egli definisce non a caso nei termini psicoanalitici di “inconscio”: “Esso è ‘inconscio’ per il fatto che non è oggetto, ma è ciò grazie a cui degli oggetti sono possibili” (VI 231/197).

Per comprendere questo passaggio teorico è necessario chiarire in che modo Merleau-Ponty riformuli la nozione d'inconscio freudiano e in che modo essa orienti la sua filosofia nella direzione di un'ontologia psicoanalitica (VI 317/280). La differenza tra un'ontologia oggettivista e un'ontologia psicoanalitica si gioca attorno al modo di intendere questo “rimosso”.

---

<sup>47</sup> Cfr. VI 217/183: “Abbozzo dell'ontologia progettata come ontologia dell'Essere grezzo, – e del *logos*. Esibire l'Essere selvaggio prolungando il mio articolo su Husserl. Ma lo svelamento di questo mondo, di questo Essere rimane lettera morta finché non sradichiamo la ‘filosofia oggettiva’ (Husserl). Occorre una *Ursprungsklärung*”.



La tendenza positivista del pensiero oggettivo individua nell'inconscio, come rimosso della coscienza, il piano di ciò che non è *ancora*, o non è *più* presente a quest'ultima: un insieme di rappresentazioni che potrebbero essere contenuto di coscienza ma che non lo sono attualmente, poiché rimosse da quest'ultima. Il suo valore di negativo è dunque meramente relativo alla positività della chiarezza delle rappresentazioni di coscienza. Il rimosso è ciò che non è illuminato ma che potrebbe esserlo, mutando la sua negatività relativa in una positività riconquistata. L'inconscio viene così inteso, non diversamente dalla coscienza, in un'ottica rappresentativa, con la sola differenza che le sue rappresentazioni restano invisibili all'occhio della coscienza. La loro invisibilità è inessenziale, ovviabile, risolvibile. L'inconscio parassita la coscienza come un secondo Io<sup>48</sup> a cui si può tornare con un adeguato sforzo d'astrazione teorico-concettuale.

Per Merleau-Ponty in questo fraintendimento della nozione di inconscio si ripete l'erronea concezione della nozione di oscurità che sorregge le ontologie oggettiviste. Infatti, considerando le difficoltà e le contraddizioni di fronte a cui la fede percettiva ci pone nel tentativo di tematizzare il nostro incontro con il mondo come delle rappresentazioni ancora non pienamente attinte, come un rimosso inessenziale della nostra esperienza, diventa lecito immaginare di poter risolvere queste difficoltà, elevando a coscienza la loro verità nascosta. Per Merleau-Ponty, tuttavia, la forza teorica della nozione di inconscio sta proprio nel suo resistere e proporre un'alternativa alla logica della rappresentazione: "l'inconscio non è una rappresentazione di fatto inaccessibile. Il negativo non è qui un positivo che è altrove (un trascendente) – È un vero negativo, i.e. una *Unverborgenheit* della *Verborgenheit*, una *Urpräsentation* del *Nichturpräsentierbar*" (VI 297-8/266).

Torneremo nuovamente nel secondo capitolo sulla lettura merleau-pontiana dell'inconscio freudiano. Ciò che vogliamo sottolineare adesso è la natura non risolvibile e non accidentale del negativo, del rimosso come oscurità. Restando sul piano della percezione, se intendiamo l'oscurità della fede percettiva come il suo rimosso, capiamo perché un'ambizione di chiarezza risulti problematica per Merleau-Ponty. L'oscurità della fede percettiva non è accidentale; al contrario, la fede percettiva è generativa proprio in virtù della

---

<sup>48</sup> Cfr. IP 211: "*L'inconscient n'est pas quelqu'un en moi qui pense en clair une vie dont je n'aurais que l'apparence. Par définition il n'est pas un autre : il est ce à quoi je résiste, dont je sais que c'est moi, par rapport à quoi j'organise mes imperception*"; "L'inconscio non è qualcuno dentro di me che pensa in termini chiari a una vita di cui avrei solo l'apparenza. Per definizione non è un altro: è ciò che resiste, ciò che so essere me, in relazione al quale organizzo le mie impercezioni" (traduzione nostra).

sua negatività. Il semplice fatto di poter porre la domanda sul “che cosa” del “mondo” e del “noi” implica l’oscurità del loro incontro, in cui il “noi” e il “mondo” si configurano reciprocamente. Il “noi” e il “mondo” non risolvono il loro incontro opaco nella chiarezza delle categorie, ma lo implicano nella sua essenziale non tematizzabilità.

L’ontologia psicoanalitica di Merleau-Ponty, poiché si rivolge al rimosso implicito del pensiero oggettivo, viene definita da Merleau-Ponty stesso una “psicoanalisi della conoscenza oggettiva” (VI 153/135). Fare una psicoanalisi delle difficoltà del pensiero oggettivo vuol dire non cercare di superare il rimosso ma lasciarlo essere in quanto resistenza alla rappresentazione, impercepito del percepito<sup>49</sup>. Nella citazione che abbiamo precedentemente riportato Merleau-Ponty lo dice chiaramente: l’inconscio non è un oggetto da tematizzare, ma ciò che non è oggettivabile e che nella sua non oggettivabilità fa essere l’oggetto.

Se l’ontologia si fa psicoanalisi nel suo rivolgersi all’incontro percettivo inteso come inconscio, la psicoanalisi si fa sua volta ontologia (VI 317/280) poiché ritrova nell’inconscio l’emblema dell’Essere stesso. L’ontologia psicoanalitica giunge a un Essere precategoriale: il darsi delle categorie che resiste alla categorizzazione; ciò che non può essere ridotto a tema ma che si esprime, come resistenza, in ogni tentativo di tematizzazione. Da qui la rilevanza ontologica di quelle “difficoltà e contraddizioni” che il pensiero oggettivo cerca di correggere; se le si prende sul serio esse rivelano infatti un “enigma” in cui Merleau-Ponty ritrova la massima vicinanza all’Essere: “Poiché la scienza e la riflessione lasciano intatto, in definitiva, l’enigma del mondo grezzo, noi siamo invitati a interrogarlo senza presupporre nulla” (VI 205/173).

Ciò che resta da chiarire è che forma prenda questo “enigma del mondo grezzo”, ovvero del mondo non ancora ridotto a categorie e isolato dal “noi”, che è di fatto l’enigma del nostro intreccio. Ciò che ci verrà richiesto di pensare sarà, come vedremo, una simultaneità apparentemente paradossale tra una promiscuità ineludibile tra “noi” e il “qualcosa” – la nostra familiarità – e una distanza incolmabile che mina questa promiscuità dall’interno – la nostra inesauribile non coincidenza. L’enigma assume la forma di uno “scarto”, che al contempo unisce e separa il noi e il qualcosa, che è insieme garanzia della nostra presa sul

---

<sup>49</sup> Cfr. VI 240/205: “Il senso è ‘percepito’ e la *Rückgestaltung* è ‘percezione’. Ciò significa: c’è germinazione di ciò che sta per essere stato compreso (*Insight* e *Aha Erlebnis*) – E ciò significa: la percezione (la prima) è di per sé apertura di un campo di *Gestaltungen* – E ciò significa: la percezione è inconscio. Che cos’è l’inconscio? Ciò che funge da cardine, esistenziale, e, in questo senso, è e non è percepito. Infatti non percepiamo che figure su livelli – E le percepiamo solo in rapporto al livello, che dunque è impercepito. – La percezione del livello: sempre fra gli oggetti, esso è ciò attorno a cui...”.

mondo e minaccia di uno scacco sempre possibile, di una non-fede che è il rovescio implicito della possibilità stessa che ci sia una fede (VI 47/53). Sebbene infatti questo incontro indubitabile sia il nostro solo modo di accedere all'Essere, esso, tuttavia, è anche ciò che è capace di condurci all'inganno: questo intreccio che ci garantisce una certa familiarità alle cose e al mondo è quello che in altri momenti ci nega l'accesso, ci rinchiude nei nostri fantasmi – nel sogno, nell'immaginazione<sup>50</sup>.

L'enigma è dunque questo: in che modo pensare insieme la possibilità dell'errore e quella di avere accesso a un qualcosa? L'evidenza di una familiarità tra noi e il mondo e il fatto che questa familiarità non possa mai essere completa e definitiva? Questa oscurità dipende, ancora una volta, dall'*ineludibilità* dell'incontro percettivo in cui sia noi che il mondo prendiamo forma in un'interdipendenza che è al contempo distanza irriducibile.

Per far emergere l'enigma partiamo di nuovo dalla fede percettiva come evidenza di presenza del qualcosa: “noi vediamo le cose stesse, il mondo è ciò che noi vediamo”. Il qualcosa a cui accediamo nella fede percettiva, nella sua familiarità indubitabile, è da intendersi più correttamente nei termini di “cosa” – un qualcosa di riconoscibile, sottratto a generalità. Rivolgamoci dunque alla fede percettiva come incontro primordiale con la “cosa” per vedere in che modo in essa convivano familiarità e oscurità, apertura e resistenza alla mia presa su di essa.

#### 1.2.1. La cosa tra “presenza irrecusabile” e “assenza perpetua”

“Questo qualcosa al quale siamo presenti, e che ci è presente, sono, si è tentati di dire, ‘le cose’, e apparentemente tutti sanno quello che si deve intendere con ciò” (VI 211/177). La percezione delle cose incarna bene l'enigma della fede percettiva, ovvero quello della compossibilità della nostra familiarità indubitabile con il qualcosa di cui facciamo esperienza e della sua resistenza ad essere tematizzato; o meglio, la sua resistenza a quella stessa familiarità che ci invita a tematizzarlo.

Nella *Fenomenologia della percezione*, nel capitolo dedicato alla percezione della cosa, quest'ultima viene definita come una unità di senso “leggibile e comprensibile” (PhP 371/419). La “cosa” è il “qualcosa” che ci appare come familiare, predisposto alla “presa del

---

<sup>50</sup> Cfr. VI 23/35: “Il rapporto fra le cose e il mio corpo è quindi decisamente singolare: talvolta mi fa rimanere nell'apparenza, così come talvolta mi fa andare alle cose stesse; genera il brusio delle apparenze, così come lo fa tacere e mi getta in pieno mondo. Tutto avviene come se il mio potere di accedere al mondo e quello di rinchiudermi nei fantasmi si implicassero vicendevolmente”.

mio corpo su di ess[o]” (PhP 369/417). Il libro che ho tra le mani, il fiore appassito sul davanzale, il letto alle mie spalle mi si danno senza difficoltà; li riconosco percettivamente, so come maneggiarli. Non solo, con altrettanta evidenza e senza il bisogno di trascendere il piano percettivo, le cose appaiono animate da un senso già nella loro presenza irriflessa: “Il senso di una cosa abita questa cosa come l’anima abita il corpo: non è dietro le apparenze; il senso del portacenere (per lo meno il suo senso totale e individuale, così come si dà nella percezione) non è una certa idea del portacenere che ne coordina gli aspetti sensoriali e che sarebbe accessibile al solo intelletto, ma anima il portacenere, si incarna in esso con evidenza” (*ibidem*). Torneremo in seguito su come l’espressività del percepito si leghi a un’idea di animazione e come questo abbia a che fare con il prospettivismo di Merleau-Ponty. Per ora ci basti sottolineare l’evidenza di una predisposizione della cosa alla nostra “ispezione”, già a partire dal nostro primo incontro percettivo. La cosa non è chiusa in sé stessa e noi vi abbiamo accesso, la frequentiamo. In questo senso è corretto dire – anche se da precisare – che la cosa è un nostro correlato, ovvero un qualcosa che si articola nella frequentazione con una prospettiva: “La cosa è dunque il correlato del mio corpo e, più in generale, della mia esistenza, della quale il mio corpo è solo la struttura stabilizzata. La cosa si costituisce nella presa del mio corpo su di essa, non è anzitutto un significato per l’intelletto, ma una struttura accessibile all’ispezione del corpo” (*ibidem*). O ancora: “il suo significato è la traccia di una esistenza, leggibile e comprensibile per un’altra esistenza” (PhP 371/419).

Tuttavia, questa presenza non si esaurisce nella correlazione. Se rivolgiamo alla cosa uno sguardo “disinteressato”, se sospendiamo la nostra frequentazione riuscita in cui la cosa ci appare nelle sue vesti solo umane, essa ci mostra un altro volto, che non ci ri-guarda: quello della cosa in sé, che “ci ignora”, che “riposa in sé stessa”: “Essa è allora ostile ed estranea, non è più per noi un interlocutore, ma un Altro risolutamente silenzioso, un Sé che ci sfugge quanto l’intimità di una coscienza estranea” (PhP 372/420). L’estraneità della cosa si manifesta, ancor prima che nella sospensione teorica del nostro contatto – tramite, per esempio, “un’attenzione metafisica, disinteressata” (*ibidem*) –, ogni qualvolta questa frequentazione mostra le sue falle, a partire dal più semplice dei casi: un’illusione percettiva, vedere qualcosa al posto di qualcos’altro. Lo scacco percettivo rompe l’illusione di una correlazione perfettamente riuscita tra me e le cose e mostra al cuore della mia fede l’oscurità sempre presente di una non-fede possibile.

La rottura dell’illusione di un puro “per me” – della cosa ridotta a correlato – rischia, tuttavia, di condurre all’illusione opposta di un puro “in sé” e, dunque, all’attribuzione delle ragioni della riconoscibilità della cosa – su cui si regge la nostra familiarità – non più alla sua

frequentazione con il noi, ma a “un nucleo di realtà” (PhP 373/421) che le appartiene e che non ci compete: “una cosa è cosa perché, a prescindere da ciò che ci dice, essa ce lo dice attraverso l’organizzazione stessa dei suoi aspetti sensibili” (*ibidem*). Il per noi risulta, così, un accesso imperfetto al mondo, capace di attingere alla perfezione della cosa “in sé” soltanto attraverso uno sforzo di astrazione dal piano stesso dell’incontro in cui la cosa gli è presente. Per giustificare l’errore possibile si cede alla tentazione oggettivante, e la cosa viene ridotta a cosa-oggetto: “Essa è *ob-jectum*, vale a dire che si dispiega davanti a noi per una virtù sua, e proprio perché è raccolta in se stessa” (VI 212/178).

Questa soluzione non è però meno astratta e meno votata allo scacco. La contraddizione in cui incappa ci è chiarita da Merleau-Ponty nel *Visibile e l’invisibile*:

Opponendo all’esperienza delle cose il fantasma di un’altra esperienza che non ne comporterebbe, la si costringe a dire più di quanto dicesse. Passando per la deviazione dei nomi, minacciando le cose di negare loro il nostro riconoscimento, si accredita infine, se non come loro principio proprio per lo meno come condizione della loro possibilità per noi, l’oggettività, l’identità a sé, la positività, la pienezza (*ibidem*).

La costanza e la familiarità di cui facciamo esperienza vengono astratte in un’oggettività imposta alla cosa dall’esterno, fuor dall’esperienza stessa in cui quella familiarità è costruita. La contraddizione sta nel fatto che per giustificare la familiarità con la cosa – legittimarla nella sua riconoscibilità – si finisce per rompere quella stessa familiarità, per spostarla su un piano astratto in cui essa non ha luogo.

È proprio per evitare questa contraddizione che Merleau-Ponty ci invita a restare nell’enigma di una “cosa” che “è il correlato del mio corpo conoscente e che al tempo stesso lo nega” (PhP 375/424), la cui “presenza [è] irrecusabile” e la cui “assenza [è] perpetua” (PhP 270/312). La percezione della cosa sintetizza e incarna l’enigma che sta al cuore della fede percettiva e che Merleau-Ponty definisce come il “problema di un autentico in-sé-per-noi” (PhP 372/420). L’*impasse* di fronte a cui ci troviamo nel momento in cui prendiamo atto dell’includibilità della nostra prospettiva è quella di un “per me” che ha una certa prossimità alle cose, che testimonia una familiarità con un qualcosa che è altro da sé, ma che, al contempo, proprio in virtù di questa non coincidenza con il qualcosa si trova costretto a riconoscere, nel cuore di questa prossimità, uno scarto, una differenza. L’oscurità prende la forma di una familiarità che implica una estraneità, che però non è mai totale, non diventa mai esclusione – esilio dal mondo nel puro per-sé.

Di fronte a questa impossibilità che richiede di pensare insieme vicinanza e distanza, frequentazione e latenza, la “conoscenza oggettiva” tenta di fare un passo ulteriore e risolvere l’enigma ritrovando un’integrità dell’Essere – al di qua o al di là del nostro incontro problematico con esso. In quanto esercizio psicoanalitico della tensione oggettivante, i capitoli e paragrafi del *Visibile e l’invisibile* si articolano come decostruzione dei vari tentativi che il pensiero ha fatto per restaurare questa integrità. Sia che si tratti dell’oggettività ricercata dalle scienze, o dall’idealismo riflessivo di matrice cartesiana o della riduzione eidetica – anche nella sua forma husserliana – in tutti questi casi si presuppone una positività dell’Essere che può essere trovata soltanto a patto di sospendere o superare quell’esperienza ingenua dell’evidenza del mondo in cui la mia prospettiva e le cose si confondono e si intrecciano.

Altrettanto insidioso e solo apparentemente esente da una spinta oggettivante è l’esercizio del dubbio, che Merleau-Ponty definisce come “un positivismo clandestino” (VI 158/138). Di fronte all’ostilità minacciata dalla cosa, al rischio di uno scacco percettivo – dell’errore – il dubbio risponde mettendo in discussione in modo radicale la frequentazione percettiva con l’Essere. Tuttavia, nel prendere distanza dalla verità prima della presenza del qualcosa – nel suo tentativo di “annullare delle luci che non potremmo annullare realmente” (VI 141/126) – il dubbio presuppone quella stessa presenza, ma lo fa clandestinamente, presentandola come una “distanza infinita” (*ibidem*); allo stesso modo, nel suo tentativo di negare qualsiasi possibilità di conoscenza certa presuppone “l’aspirazione a un’evidenza assoluta liberata da ogni fatticità” (*ibidem*) e allude a un Essere la cui verità corrisponde alla sua integrità.

Sia che questa pienezza venga cercata nella fatticità dell’*In sé* – come fosse un *Grande Oggetto* di cui siamo parte – sia che venga cercata sul piano di un’idealità riflessiva, sia che venga, infine, ritenuta inattuabile come nel caso del dubbio scettico, in tutti questi casi l’interrogazione rimuove il problema dell’inerire e lo fa partendo da e appoggiandosi su due presupposti teorici in particolare: 1. da un lato – ambendo all’integrità e, dunque, alla trasparenza – presuppone l’assolutezza, la piena positività tanto del per sé che pone la domanda quanto dell’in sé a cui la rivolge; 2. dall’altro, proprio in virtù di tale assolutezza, presuppone al contempo una loro frattura radicale. Tuttavia, antepoendo queste premesse alla domanda sulla verità del qualcosa e della sua presenza, il problema dell’intreccio non è risolto ma solo eluso: “Fra l’Essere in sé e la ‘vita interiore’, esso nemmeno intravede *il problema del mondo*” (VI 21/34). Poiché raggiungere questa integrità richiede un superamento della promiscuità inaugurale in cui comincia e si muove l’interrogazione, l’Essere viene considerato come un qualcosa che è posto all’orizzonte o al fondamento, verso

cui bisogna andare. Al contrario, ci dice Merleau-Ponty, “nessuna domanda va verso l’Essere: non fosse che per il suo essere di domanda, essa l’ha già frequentato, ne ritorna” (VI 158/139). Non vi è da parte di Merleau-Ponty un rifiuto *tout court* della domanda posta dal sapere oggettivo, ma il riconoscimento del fatto che la domanda sulla verità dell’Essere va rivolta alla frequentazione da cui la domanda sorge e non all’Essere stesso, posto astrattamente al di là della domanda che lo interroga.

Nel confrontare il sapere oggettivo al suo rimosso, facendone una psicoanalisi, Merleau-Ponty non nega dunque il problema della verità, ma lo riconduce alla questione più radicale di come sia possibile in primo luogo un discorso filosofico sulla verità. Negare il problema della verità sarebbe infatti solo un’altra forma di elusione: il fatto che vi sia una tensione verso una ricerca dell’oggettività va preso sul serio, problematizzato, psicoanalizzato. È importante, per esempio, riconoscere che nell’incontro inaugurale con il mondo e le cose facciamo esperienza di una loro costanza. Porlo in dubbio significherebbe presupporre, arbitrariamente e al di là dell’evidenza di familiarità, che l’Essere sia, in fondo, una “massa inarticolata, indicibile” (MSME 49/65).

Torniamo ancora un attimo alla *Fenomenologia della percezione* e alla percezione della cosa. Dopo aver detto che “nella percezione la cosa ci è data ‘in persona’ o ‘in carne e ossa’” Merleau-Ponty continua così: “Prima dell’Altro, la cosa realizza questo miracolo dell’espressione: un interiore che si rivela all’esterno, un significato che discende nel mondo, che si mette a esistere in esso e che non si può comprendere pienamente se non cercandolo con lo sguardo là ove si trova” (PhP 369/417). Questo miracolo dell’espressione, che è di fatto quello del senso, è un miracolo percettivo che si compie là dove il mio sguardo incontra le cose – “là ove si trova”. Parlare di “miracolo dell’espressione” è un altro modo di nominare l’enigma della fede percettiva a cui si rivolge l’ontologia merleau-pontiana.

Nel momento in cui si riconosce l’ineludibilità di questo enigma, la domanda sulla “costanza” del qualcosa, sulla sua verità e riconoscibilità per il soggetto, muta alla radice. Non si tratta di capire come sia possibile una familiarità a dispetto del nostro incontro finito, parziale, non coincidente, ma come questa riconoscibilità sia possibile proprio in virtù di questo intreccio che al contempo ci rende estranei.

Possiamo chiederci a questo punto come vada pensata questa “costanza” della cosa, che sottende “gli atti di ideazione” e sorregge le nozioni di “idea”, “essenza”, “concetto”. In che modo quest’ultime vengono alterate da una concezione della “costanza” della cosa considerata come inseparabile dall’intreccio con la nostra prospettiva? Se non possono essere pensate al modo dell’oggetto, come possiamo definirle? Nei termini di Richir:

Quale legame vi è effettivamente tra ciò che Merleau-Ponty chiama altrove il “polimorfismo” dell’essere grezzo e selvaggio, tra il barocco (cfr. S 286-287/23-4-235) che c’è nell’ammucchiamento, nella proliferazione, nel sopravanzamento, nella promiscuità che regnano in esso, e la gravidanza, il parto, la generatività e generalità perpetue che devono appunto costituire l’alimento primordiale degli atti di ideazione?<sup>51</sup>

Possiamo isolare almeno tre caratteristiche che emergono dalla riflessione merleau-pontiana sulla costanza della cosa radicata nell’intreccio prospettico. In primo luogo, essa si configura come un’unità che abita le sue manifestazioni contingenti, le sue variazioni; come il permanere di uno *stile* e non di una sostanza: “Uno stile è una certa maniera di trattare le situazioni che io identifico [...] anche se non sono in grado di definirla, e la cui definizione, per corretta che possa essere, non fornisce mai l’equivalente esatto e ha interesse solo per chi ne ha già l’esperienza. Esperisco l’unità del mondo come riconosco uno stile” (PhP 378/426). Vi è uno stile, un certo modo di accadere del mondo, che fa sì che io possa identificarlo. Tuttavia esso sfugge a una sostanzializzazione poiché non equivale mai completamente alle definizioni che possiamo formularne. Da ciò possiamo derivare una seconda caratteristica: la costanza, nel suo essere contingente, è *attiva*: è una costanza che *si fa*, un *comportamento* riconoscibile. Il dinamismo dello stile si contrappone alla fissità della sostanza. Infine, poiché questo farsi accade dall’interno dell’intreccio con il soggetto della percezione, la costanza è *relazionale*: “una certa maniera di penetrarci (*envahir*) propria dell’esterno, una certa maniera che noi abbiamo di accoglierlo” (PhP 367/415).

Per questa via, in Merleau-Ponty, anche la domanda sull’essenza si trasforma da domanda sulla possibilità di un nucleo di costanza, a domanda sul come di una convivenza impossibile tra unità e variazione, identità e differenza. Nei termini di Carbone, possiamo chiederci: qual è il rapporto tra “deformazione” e “forma”<sup>52</sup>? La risignificazione operata da Merleau-Ponty delle nozioni di essenza, idea, concetto, costanza segue, infatti, una tendenza più genericamente novecentesca che Carbone identifica in un sovrapporsi e intrudersi del problema dell’*εἶδος* (*eidos*) e di quello delle sue deformazioni: “Nel Novecento, tuttavia, le avventure che la nozione di *εἶδος* ha vissuto nei territori dell’arte ma anche della letteratura –

---

<sup>51</sup> Richir M., “Essenze e ‘intuizione’ delle essenze nell’ultimo Merleau-Ponty”, in Carbone M., Fontana C. (a cura di), *Negli specchi dell’Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco, 1993, pp. 37-86, pp. 48-9.

<sup>52</sup> Carbone M., *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata, 2004, p. 82.



le avventure della ‘forma’ – sembrano piuttosto divenute, in modo quanto mai esplicito e insistito, le *avventure della deformazione*”<sup>53</sup>. La forma non sarebbe altro che un modo della variazione: una “deformazione coerente”; “una deformazione senza *forma* preliminare”<sup>54</sup>. Si tratta dunque di un’*εἶδος* che non trascende le manifestazioni sensibili, al contrario vi inerisce come coerenza delle loro variazioni possibili.

### 1.2.2. “Il miracolo dell’espressione”

La portata ontologica del miracolo dell’espressione diventa il fulcro del corso del 1953-54 *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione* in cui Merleau-Ponty riprende molti dei temi della *Fenomenologia della percezione* per condurli a “esplicitazione ontologica” (VI 234/200). Di nuovo, l’intento è quello di mostrare come la possibilità dell’ideazione, dell’oggettività, del senso non vada cercata davanti a sé, progressivamente, ma dietro di sé, nella frequentazione e inerenza al mondo in cui l’ideazione stessa, come possibilità, si radica. Il mondo dell’espressione – come luogo del senso e della significazione – coincide con il mondo sensibile: come suggerisce Carbone la congiunzione del titolo potrebbe essere sostituita da una copula – “il mondo sensibile è (già) il mondo dell’espressione”<sup>55</sup>.

Il primo passo da compiere nella direzione di un’esplicitazione ontologica del miracolo espressivo che si compie nel sensibile è quello di liberare la categoria di percezione dai residui di soggettivismo per mostrare in che modo il senso dell’Essere si manifesti concretamente nella relazione percettiva e non nell’astrattezza della relazione riflessiva. L’idea di una frattura tra fenomenologia e ontologia, che è un altro modo di dire la chiusura della fenomenologia nella prima persona singolare, viene meno, secondo Merleau-Ponty, nel momento in cui l’esperienza di inerenza che lega internamente soggetto e mondo è pensata fuori dalla subordinazione a una concezione empirico-soggettivista “dei concetti classici” di *percezione e coscienza* (MSME 45/60).

In apertura al corso *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione* Merleau-Ponty fa questa osservazione nella forma di un’autocritica riconoscendo ai suoi lavori precedenti e in particolare alla *Fenomenologia della percezione* di rimanere ancorati a un vocabolario che

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 75.

<sup>54</sup> Ivi, p. 93.

<sup>55</sup> È il titolo della “Prefazione” di Carbone alla traduzione italiana de *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione*; Cfr. Merleau-Ponty M., *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione*, Mimesis, Milano-Udine, 2021, p. 9.

porta al soggettivismo: “Tuttavia quest’analisi restava subordinata a dei concetti classici, come: percezione (nel senso di posizione di un oggetto isolabile, determinato, considerata come forma canonica dei nostri rapporti con il mondo), coscienza (intendendo con essa il potere centrifugo di *Sinn-gebung* che ritrova nelle cose ciò che essa stessa vi ha messo)” (MSME 46/60). Di fronte all’utilizzo di questi concetti, il primato della percezione rispetto alla coscienza riflessiva, che viene rivendicato nella *Fenomenologia della Percezione*, poteva portare “il lettore [...] [a] credere che si trattasse di primato della percezione nel vecchio senso: primato del sensoriale, del dato naturale” o che si “trattasse solamente di una fenomenologia – come introduzione che lasciava intatta la questione dell’essere” o, ancora, che “riducevamo l’essere al ‘positivismo’ della percezione” (MSME 46/60-61). Per evitare questi fraintendimenti l’obiettivo teorico del *Mondo sensibile e il mondo dell’espressione* diventa quello di mostrare che la percezione non è riducibile a “posizione” soggettiva “di un oggetto isolabile” – in sé – poiché essa è più radicalmente il nostro modo di partecipare all’Essere, di frequentarlo dall’interno, di esser-ne. Al contempo, attraverso l’esplicitazione ontologica del problema fenomenologico del nostro rapporto al mondo, Merleau-Ponty compie anche inversamente un’esplicitazione fenomenologica dell’interrogativo ontologico sulla verità dell’Essere. La riforma della nozione di percezione porta con sé una riforma dell’ontologia.

La prima parte del corso cerca di fare chiarezza su questa serie di trasformazioni concettuali e sul loro reciproco implicarsi: come muta la domanda sul senso e sulla verità se ricondotta al piano della coscienza percettiva e sottratta al primato oggettivista di una coscienza tetica?

Per rispondere a questa domanda Merleau-Ponty parte mettendo in opposizione l’idea di “coscienza riflessiva” e quella di “coscienza percettiva” e, più precisamente, il tipo di relazione tra soggetto e oggetto che esse implicano – il modo di pensare la nostra prossimità e la nostra distanza. Passando dall’una all’altra, e facendole dialogare, Merleau-Ponty fa emergere le contraddizioni in cui si arena la coscienza riflessiva e mostra in che modo la coscienza percettiva rappresenti una via d’uscita da quelle stesse contraddizioni.

La coscienza riflessiva cerca la verità nella chiarezza di un “che cosa” – che cosa è noi, che cosa è mondo<sup>56</sup>. Il senso del noi, del mondo e, più in generale, di tutto ciò che si cerchi di

---

<sup>56</sup> Cfr. MSME 49/64: “Questo implica coscienza che costituisce in tutta chiarezza il proprio oggetto: l’essenza per principio è chiara e l’individuo a cui essa si applica non potrebbe essere diversamente, poiché questi non ha accesso alla coscienza se non a condizione di attribuirgli un senso. [...] Questa

ricondurre alla sua verità è inteso “come essenza = che risponde alla domanda: cosa? = definizione” (MSME 48/63). “Avere coscienza” del senso è il nostro modo di accedere alla verità: “Ogni coscienza è l’afferrare un’essenza di questo genere o la sua applicazione ad un caso particolare” (*ibidem*). O ancora: “Avere coscienza = fare apparire, di fronte all’oscurità del soggetto, un essere che in tal modo è innalzato al valore o alla significazione” (*ibidem*). Avere coscienza vuol dire elevare la nostra esperienza oscura e percettiva del qualcosa alla sua significazione concettuale, che è la forma “per noi” dell’“in sé” dell’oggetto. Tuttavia, lo abbiamo già visto, questa idea di verità si basa su una rimozione che Merleau-Ponty esprime qui nei termini di una elusione tanto della nostra prossimità quanto della nostra distanza all’Essere.

Se a questa rimozione rivolgiamo uno sguardo psicoanalitico – come quello di cui abbiamo parlato nel primo paragrafo – le premesse della coscienza riflessiva rivelano la loro astrattezza, invitandoci a pensare diversamente la nozione stessa dell’aver coscienza, senza eludere né la sua prossimità né la sua distanza all’Essere a cui si rivolge. La psicoanalisi delle contraddizioni della coscienza riflessiva ci conduce al suo rimosso, che è la coscienza percettiva. Vediamo in che modo.

La coscienza tetica mantiene sia la distanza che la vicinanza all’Essere in una paradossale e contraddittoria assolutezza: la vicinanza nella forma di un possesso, la distanza in quella di una frattura. Per “avere coscienza”, nei termini che abbiamo descritto, è necessario infatti trovarsi allo stesso tempo “interamente al di fuori” e immediatamente presente ai propri oggetti (MSME 49/64): “puro dispiegamento di un in sé davanti a un per sé” (MSME 51/67). La distanza è radicale poiché la coscienza per “costituire in tutta chiarezza il proprio oggetto” (MSME 49/64) lo deve possedere frontalmente come un “che cosa” che le è estrinseco, totalmente altro da lei. L’in sé del “che cosa” non la tocca se non nella forma pienamente interiorizzata di una significazione: “Nulla può toccarla se non risvegliando in lei una delle significazioni che essa stessa concepisce” (MSME 48/63). La coscienza resta inalterata nella sua essenza, in un potere costitutivo che risulterebbe negato dall’eventuale riconoscimento di un suo statuto ricettivo<sup>57</sup>. Ma proprio dall’assolutezza di

---

coscienza è pronta ad essere messa in parole, tradotta in linguaggio, è già posizione di un enunciato, coscienza parlante”.

<sup>57</sup> Cfr. MSME 48/63: “Che la si intenda in un modo o nell’altro, questa coscienza è priva di fessure questa coscienza può avere a che fare unicamente con le proprie significazioni. [...] La ricettività è la morte di questa coscienza”.

questa distanza traspare il suo rovescio: una vicinanza altrettanto assoluta. Non essendovi compromissione tra soggetto e oggetto sul piano dell'essenza, la coscienza ha accesso all'oggetto soltanto attraverso un suo possesso concettuale: la coscienza tetica trova in sé – in un “monadismo radicale” (MSME 49/64) – l'oggetto completamente dispiegato come valore o significazione, negando di fatto quella distanza assoluta che al contempo presuppone.

La coscienza percettiva “illuminata dal concetto di espressione” (MSME 49/64) – ovvero dall'idea che “la percezione *sia* espressione, espressione del mondo” (MSME 48/63)<sup>58</sup> – permette di pensare diversamente questa vicinanza e questa distanza all'Essere come non assolute e dunque non contraddittorie ma compresenti. Per la coscienza percettiva la vicinanza alle cose non è quella di un loro possesso al modo della significazione, ma una loro frequentazione, un reciproco modificarsi e implicarsi: “Sono vicino alle cose ma non con una presenza ideale: sono vicino alla cosa in quanto essa prende possesso del mio corpo per farsi percepire da esso (il colore mi impone un certo ritmo vitale, il suono un certo adattamento dell'organo etc.)” (MSME 49/64). Questa prossimità, che non è possesso, non solo non nega ma implica una distanza come suo rovescio: “Prossimità [...] che si presenta insieme ad una distanza, poiché il percepito non si rivela se non attraverso la sua vibrazione in me, ed è quindi sempre oltre” (MSME 49/65). Il senso dell'Essere non può essere posseduto ma solo frequentato in una distanza che non è un mero limite ma la condizione di possibilità di questa frequentazione.

Ritorniamo dunque al “miracolo dell'espressione” e al suo enigma che è quello di pensare una compossibilità di prossimità e distanza. Leggere il problema del senso alla luce della nozione di espressione e di coscienza percettiva è un modo di legittimare questo enigma senza cercare di scioglierlo. Ciò avviene attraverso una trasfigurazione del problema del senso e di che cosa si debba intendere con esso. Il senso che si esprime nella relazione percettiva non è un “che cosa” di cui *abbiamo* coscienza. Tuttavia esso non è un nulla: un senso si esprime nella nostra frequentazione del mondo, facciamo esperienza di una certa costanza – “l'esistente non è una massa inarticolata, indicibile”, ha “una sua logica interna” (MSME 49/65). Attraverso la nozione di espressione Merleau-Ponty nomina questo senso che è innegabile pur essendo indefinibile, che è “praticato” pur essendo indicibile: “Questo senso è

---

<sup>58</sup> In queste pagine Merleau-Ponty definisce l'espressione così: “Intenderemo qui per espressione o espressività la proprietà che ha un fenomeno, per la sua organizzazione interna, di farne conoscere un altro che non è dato o che non è mai stato dato” (MSME 48/62). L'espressività nomina la “emergenza di una verità” nella relazione fenomenica (MSME 48/63).

praticato, più che essere posseduto come tale: forse non si potrà definirlo, ma ogni fatto aberrante è vissuto come deviazione rispetto ad esso” (MSME 50/65).

Occorre una precisazione: praticare il senso non vuol dire fare esperienza pragmatica di qualcosa che preesiste la relazione pragmatica stessa. L’affermazione merleau-pontiana va letta in modo radicale: il senso è praticato poiché non si dà fuori dalla sua prassi. Il senso *si fa* dall’interno del “rapporto espressivo tra le cose sensibili e l’organo percettivo” (MSME 49/65).

Il rapporto espressivo tra coscienza percettiva e mondo percepito ci conduce a un’altra acquisizione teorica fondamentale dell’ontologia merleau-pontiana che Merleau-Ponty elabora per la prima volta in modo esplicito proprio nel *Mondo sensibile e il mondo dell’espressione*. Nel portare a esplicitazione ontologica il rapporto di compenetrazione tra la coscienza e l’Essere Merleau-Ponty pone l’accento sulla *reversibilità* di questa relazione. Il “miracolo dell’espressione” come rapporto di reciproca configurazione nello scarto – in questa dialettica di prossimità e distanza, implicazione e differenza – manifesta un movimento dell’Essere che è duplice, che ha sempre almeno due direzioni<sup>59</sup>: il mondo, la cosa, l’Essere partecipano altrettanto attivamente che la coscienza. La familiarità che connota la nostra reciproca frequentazione non è frutto di un’addomesticazione che dal soggetto va verso le cose, non è l’esercizio unilaterale di una prospettiva, ma è addomesticazione reciproca, ricezione di una prospettiva altra tanto quanto imposizione della propria. Il tipo di prossimità che mi lega alla cosa è quella di un’intrusione reciproca: la cosa mi è vicina perché agisce su di me, mi infesta. La sua prossimità testimonia una sua capacità agentiva e una mia, almeno

---

<sup>59</sup> Merleau-Ponty parla in questo corso di un “doppio movimento” tra il sensibile e il senso, di una loro relazione “reciproca” e “a doppio senso”. Sulla rilevanza del corso *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione* si consiglia la lettura della monografia di Anna Caterina Dalmaso, *Le corps c’est l’écran. La philosophie du visuel de Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano, 2018, in particolare il primo capitolo “Intentionnalité Inverse ou la réhabilitation ontologique de la surface figurale” (pp. 27-140) in cui Dalmaso traccia la genesi della reversibilità chiasmatica dell’ontologia merleau-pontiana proprio a partire dalle riflessioni sull’espressione e il doppio movimento che la anima. Sempre nello stesso capitolo Dalmaso legge questo doppio movimento alla luce della nozione di “*intentionnalité inverse*” di Éliane Escoubas, ovvero dell’idea che l’intenzionalità, nell’opera merleau-pontiana, diventi bidirezionale e che il nostro sguardo sia sempre ricambiato da un *regarde des choses*: Cfr. Escoubas É., “La question de l’œuvre d’art: Merleau-Ponty et Heidegger”, in Richir M., Tassin M. (a cura di), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Millon, Paris, 2008, pp. 123-138.

parziale, passività e ricettività. La cosa sconfinata sulla coscienza e la circonda; la sua presenza – che non è ideale – è pensabile come presenza di sconfinamento<sup>60</sup>.

La nozione di *empiétement* ontologico – lo sconfinare delle cose su di noi, il loro eccedere la nostra presa – è introdotta da Merleau-Ponty nelle note di questo corso. Lo *sconfinamento* è un altro modo di dire l'ambivalenza tra una promiscuità – la capacità del mondo di intrudermi, e, reciprocamente, un mio inerirvi – e una distanza, lo scarto che ci separa. L'altro del soggetto, in quanto capace d'agire su di noi e, al contempo, eccedente rispetto alla nostra presa su di esso, si sottrae ulteriormente alla pretesa di familiarità assoluta che contraddistingue l'idea della cosa-oggetto. Nel cuore di quella familiarità senza intralci per cui il portacenere e la sigaretta che vi è appoggiata sono animati da un senso (per tornare all'esempio che Merleau-Ponty fa nella *Fenomenologia della Percezione*) vi è una resistenza alla mia prospettiva, al mio utilizzo, vi è un loro “partito preso”.

### 1.2.3. Il partito preso delle cose

Merleau-Ponty fa riferimento al testo di Francis Ponge, *Il partito preso delle cose*<sup>61</sup>, nella *causerie* dedicata alle “cose sensibili”: “Anche un poeta contemporaneo, Francis Ponge, che vorrei prendere ad esempio, intende dire la stessa cosa”; ovvero che l'*essenza* delle cose va cercata “meno nelle loro proprietà osservabili che in quanto ci dicono” (C 29/37): non tanto, dunque, o non solo, nella nostra presa su di esse ma nella loro presa su di noi. Passare attraverso il testo di Ponge può aiutarci a chiarire ulteriormente la reciprocità agentiva che Merleau-Ponty ritrova nella relazione espressiva.

Stare dalla parte delle cose, prenderne il partito, significa, per Ponge, vedervi il loro eccesso rispetto alla nostra familiarità con esse: “Il miglior partito è di considerare ogni cosa del tutto sconosciuta, e di passeggiare o di sdraiarsi nel sottobosco o sull'erba, e di riprendere tutto all'inizio”<sup>62</sup>. Per restituire l'estraneità delle cose che danno i titoli ai suoi poemi (“la pioggia”, “le more”, “i piaceri della porta”, “la vegetazione” ecc.), Ponge cerca di condurre le sue descrizioni allo scacco. Anche le cose più umane – o gli umani stessi (“la giovane madre”,

---

<sup>60</sup> Sull'importanza di questa nozione per l'ontologia merleau-pontiana si rimanda a de Saint Aubert E., *Du lien des êtres aux éléments de l'Être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris, 2004.

<sup>61</sup> Ponge F., *Le parti pris des choses* [1942], tr. it. Risset J., *Il partito preso delle cose*, Einaudi, Torino, 1979.

<sup>62</sup> Risset J., “*De varietate rerum*, o l'allegria materialista”; ivi, pp. IX-X.

“il ginnasta”, “i poveri pescatori”), quando se ne prende il partito, mostrano il loro fondo inumano. Ponge crea una sorta di dizionario mostruoso in cui le parole si animano di un’alterità irriducibile. Prendiamo ad esempio “La sigaretta”:

Prima di tutto rendiamo l’atmosfera insieme nebbiosa e secca, scapigliata, dove la sigaretta è sempre posata di traverso, da quando continuamente la crea.

Poi la sua persona: una piccola torcia molto meno luminosa quanto profumata, da cui si stacca e cade, secondo un ritmo da determinare, un numero calcolabile di piccole masse di ceneri.

La sua passione infine: questo bocciolo infuocato, che squama in pellicole argentate, e che un manicotto formato dalle più recenti immediatamente circonda<sup>63</sup>.

Non si può dire che il linguaggio di Ponge renda irriconoscibile la sigaretta di cui ci parla; eppure è come se la nostra prospettiva passasse in secondo piano e perdesse la sua autorità. Qui la sigaretta – di cui conta il suo partito preso – è agente: *fa la sua atmosfera*. Ciò che la caratterizza sembra non riguardarci; se pure sollecita la nostra esperienza sensibile lo fa in un modo diverso rispetto alla sigaretta che ci è familiare: illumina, brucia, profuma, si squama. La sua predisposizione a essere fumata, consumata dall’utilizzo umano, perde rilevanza. Slegata dall’uso che siamo abituati a considerare più proprio, la sigaretta si avvicina ad un fiore – “bocciolo infuocato” – a una “torcia”, a un incenso. Ma la cosa più importante è che è come se questa prospettiva venisse suggerita al poeta dalla sigaretta stessa. La cosa partecipa attivamente alla sua configurazione.

Sebbene per Ponge – che in questo senso ha un’attitudine pienamente fenomenologica<sup>64</sup> – non si possa pensare alle cose come totalmente indipendenti rispetto alla correlazione materiale e verbale con il soggetto, tuttavia la sospensione della familiarità ha il merito di mostrare la reciprocità di questa relazione di configurazione. Le cose non sono né degli in sé che sfuggono completamente alla nostra presa, né mero appannaggio di un nostro partito

---

<sup>63</sup> Ivi, p. 21.

<sup>64</sup> Per una riflessione filosofica sulla presenza di problematiche fenomenologiche in Ponge, in particolare sul tema del rapporto tra sensibile e linguaggio, sulle possibilità espressive della parola, sull’emergere del senso *tra* le cose e le parole si rimanda alla lettura del saggio di Maldiney H., *Les legs des choses dans l’œuvre de Francis Ponge*, L’âge d’homme, Losanna, 1974, e del testo di Collot M., *Francis Ponge: entre mots et choses*, Éditions Champ Vallon, Seyssel, 1991. Sul rapporto tra la fenomenologia del sensibile merleau-pontiana e la teoria del sensibile implicita nei poemi di Ponge si consiglia la lettura dell’articolo di Millon A., Yang I.-N., “Au croisement de la poésie et de la philosophie : Francis Ponge et Maurice Merleau-Ponty”, in *Labyrinth*, 22, 1, 2020, pp. 79-100.

preso. Come scrive Merleau-Ponty, al di qua di questa dicotomia, va riconosciuto “tra l’uomo e le cose non più un rapporto di distanza e di dominazione [...] ma un rapporto meno chiaro, una prossimità vertiginosa che ci impedisce di coglierci come puro spirito separato dalle cose o di definirle come puri oggetti senza alcun attributo umano” (C 31/39).

Nel suo esercizio prospettico, Ponge restituisce alle cose la “somma responsabilità, quella dell’atto di espressione”<sup>65</sup>. Riconoscere alle cose il potere di esprimersi di “*popolarci*”<sup>66</sup> – come scrive Sartre parlando di Ponge – vuol dire ritrovarvi un’agentività e un’autonomia rispetto alla nostra presa su di esse. Al contempo, vuol dire riconoscere l’esperienza del soggetto come fundamentalmente intrusa da un esterno che resiste all’addomesticazione, per quanto la convivenza possa apparirgli pacifica.

## 2. Un problema di orientamento

Dopo aver posto le premesse di una riconsiderazione concettuale di che cosa si debba intendere con percezione, nelle note della “terza lezione” del *Mondo sensibile e il mondo dell’espressione* Merleau-Ponty affronta direttamente il problema a cui si rivolge il corso: “L’analisi completa del ‘mondo dell’espressione’ è anche analisi di quest’analisi. Coscienza ultima non può essere solamente del vero tematizzato, ma di questo + la {?} percettiva. Origine della verità” (MSME 84/84). Questo passaggio chiude una parte delle note intitolata “elaborazione di una teoria della razionalità” a cui segue un’altra sezione intitolata “oggetto del corso di quest’anno”. Passando attraverso la “percezione illuminata dal concetto di espressione” (MSME 49/64) Merleau-Ponty vuole fare emergere il problema dell’origine della verità e si propone di elaborare, o di mettere le basi di una teoria della razionalità che non eluda la sua genesi. Il fatto che Merleau-Ponty utilizzi la formula “origine della verità” ci permette di situare *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione* nello sviluppo del pensiero merleau-pontiano, di mostrare la sua funzione di giuntura tra le acquisizioni fenomenologiche dei primi scritti (*La struttura del comportamento* e *Fenomenologia della percezione*) e la torsione ontologica verso cui tendono. Più radicalmente, il riferimento esplicito al tema

---

<sup>65</sup> Risset J., *De varietate rerum, o l’allegria materialista*, in Ponge F., *Il partito preso delle cose*, op. cit., p. VII.

<sup>66</sup> Cfr. Sartre J.-P., *L’Homme et les Choses* [1948], *L’uomo e le cose*, citato da Merleau-Ponty in C 29/37: “Le cose ‘hanno abitato in lui per lunghi anni, esse lo popolano, tappezzano il fondo della sua memoria, sono presenti in lui [...]. Il suo sforzo attuale è molto più incentrato sul tentativo di pescare nelle sue profondità questo mostri brulicanti e fioriti e di esprimerli che non nel fissare le loro qualità dopo scrupolose osservazioni”.



dell'origine della verità nel corso dedicato al mondo sensibile testimonia l'andamento circolare della produzione filosofica merleau-pontiana: nel *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione* la percezione è illuminata nella sua portata ontologica ma al contempo l'ontologia è ricondotta alle sue premesse fenomenologiche – e dunque posta nei termini del problema dell'*originarsi* della verità, come contrapposto alla ricerca di un “vero tematizzato”.

L'utilizzo di questa formula nel primo dei corsi tenuti da Merleau-Ponty al *Collège de France* è inoltre un indizio temporale: ci informa sulla svolta che si sta compiendo nel suo pensiero a cavallo degli anni Cinquanta, di cui i corsi al *Collège* sono sicuramente il campo di lavoro più esplicito e fecondo e i cui esiti emergono più chiaramente negli ultimi scritti – *Segni, L'occhio e lo spirito* e *Il visibile e l'invisibile*. “Origine della verità” è inoltre il titolo che Merleau-Ponty, ai tempi della sua candidatura al *Collège de France*, pensava di dare al *Visibile e l'invisibile*. Ancora prima che nella lettera di candidatura alla cattedra di filosofia del *Collège de France* inviata a Martial Gueroult nel 1952, un'anticipazione del progetto del *Visibile e l'invisibile* si trova in una nota del saggio del 1947 “Il metafisico nell'uomo”, pubblicato in *Senso e non senso*: “Sarebbe evidentemente il caso di descrivere precisamente il passaggio dalla fede percettiva alla verità esplicita quale la s'incontra al livello del linguaggio, del concetto e del mondo culturale. Contiamo di farlo in un lavoro consacrato all'*Origine della verità*” (SNS 115/162).

L'obiettivo, già a cavallo degli anni Cinquanta, è dunque quello di elaborare un'opera in cui esplicitare la portata ontologica delle sue riflessioni sul sensibile, passando attraverso la descrizione dell'*originarsi* della “verità esplicita” – concettuale, linguistica, categoriale – a partire dalla fede percettiva e non contro di essa.

*Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, che si rivolge direttamente al piano del sensibile e vi mostra l'emergere di un senso – seppur non verbale, non esplicito – costituisce una prima importante tappa di questo percorso filosofico poiché chiarisce fin da subito in che modo si possa e in che modo non si possa pensare il passaggio alla verità esplicita. L'acquisizione di cui questo corso vuole rendere conto, come si è letto, è infatti che la “coscienza ultima” non possa corrispondere a una verità esplicita, ma debba mantenere traccia della sua insuperabile radice percettiva. Il senso che si esprime nel sensibile non è provvisorio e non aspetta di essere condotto a più alta verità dalla sua esplicitazione concettuale; al contrario esso permane e anima internamente quest'ultima.

Radicando il problema del senso nel sensibile, Merleau-Ponty fa emergere la natura circolare di questo passaggio, ovvero il fatto che la possibilità di un senso verbale sia già implicata nell'esprimersi tacito di un senso percettivo, di cui l'esplicitazione concettuale è una

ripresa piuttosto che una realizzazione. Il passaggio dalla fede percettiva alla verità esplicita non solo non è una frattura ma non è nemmeno un passaggio meramente ascensionale, lineare. La sua circolarità è quella di una simultaneità tra una tensione *teleologica* e una tensione *archeologica* del senso, simultaneità del suo ancoraggio tacito e del suo superamento nella parola.

Questa simultaneità è quella che Merleau-Ponty ritrova nel movimento d'espressione, inteso come "ascensione sul posto": "È nel caso particolare che imparo a vedere l'εἶδος. [...] E tuttavia, per quanto sul posto, vi è ascensione: l'espressione culturale supera l'espressione naturale" (MSME 85/84). Il corso *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, che inaugura la stagione di Merleau-Ponty al *Collège de France*, è dunque davvero un corso di cerniera, non solo perché indaga questa simultaneità ma poiché la incarna, facendo convivere l'ancoraggio fenomenologico della filosofia merleau-pontiana e la sua tensione teleologica verso il problema della verità. Nel tema dell'espressione si ritrova già in nuce il problema dell'origine della verità per come Merleau-Ponty intende affrontarlo nel *Visibile e l'invisibile*; come scrive Lefort nella "Postilla" al *Visibile e l'invisibile*: "la più alta virtù dell'espressione consiste nello svelare questo continuo passaggio dalla parola all'essere e dall'essere alla parola o questa doppia apertura dell'uno sull'altro"<sup>67</sup>.

Chiediamoci adesso in che modo, "concretamente", *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione* introduca questo andamento circolare che conduce da una descrizione del nostro essere-installati nel mondo sensibile a un'ontologia dell'*en-être*, e viceversa. Sempre nelle note della terza lezione leggiamo: "Cercare concretamente di ottenere intuizione del movimento di ripresa espressiva, di unione, di concentrazione del senso. L'anno prossimo: passaggio al mondo parlato e alla storia. Solo dopo: teoria della razionalità, ~~e in particolare di soggettività e intersoggettività~~, teoria della verità" (MSME 66/86). Prima di passare all'espressione, propriamente culturale, di un senso linguistico e storico – e di lì a una teoria della verità – il primo passo è quello di individuare la "concentrazione del senso" sul piano tacito del rapporto sensibile tra noi e il mondo. Merleau-Ponty si rivolge ancora una volta al "qui" in cui ha luogo il "movimento di ripresa espressiva" per coglierlo nella sua concretezza sensibile. Nel *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione* quella che nel *Visibile e l'invisibile* verrà definita "località d'investimento" è approcciata, non metaforicamente, nel suo statuto di località spaziale.

---

<sup>67</sup> Lefort C., "Postilla" in VI 356/300.

Se, come si è detto, Merleau-Ponty ritrova sul piano del sensibile un senso che è praticato invece che posseduto, un avere coscienza che è una frequentazione – una prassi “piuttosto che una gnosis” –, *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione* comincia esplorando questa prassi nei suoi termini propriamente spaziali e motori<sup>68</sup>: una “familiarità con...” che è un *abitare*, un aver coscienza che è un *orientarsi*. Al livello del “qui” il senso si esprime come “strutturazione spaziale” del nostro ancoraggio: “La strutturazione spaziale = espressione. Rapporto strutturazione qualitativo-spaziale strutturazione del senso – logica percettiva” (MSME 67/87). Lo strutturarsi dello spazio è anche lo strutturarsi di un senso, l’esprimersi di una logica che pertiene alla percezione, che la orienta ancor prima di poter essere concettualizzata. Il problema della “strutturazione” – che nel caso dell’esperienza spaziale, come vedremo, prende la forma dell’orientamento – riguarda intimamente il problema della “verità” (*ibidem*).

Ritorniamo alla citazione di Claudel che Merleau-Ponty riporta nel *Visibile e l’invisibile*: “Dove sono? e Che ora è? ecco, fra noi e il mondo, la domanda inesauribile...”. Le domande sul dove e sull’ora aprono indirettamente alla domanda ontologica che riguarda la “località d’investimento” – “fra noi e il mondo” – che è implicata in quel “dove” e in quel “quando”. Nel “dove” e nel “quando” non vi è nulla di accidentale; la domanda che suscitano non è *perché* ma *come* essi siano non solo possibili ma inevitabili. La non accidentalità di questi interrogativi rimanda a una non accidentalità dell’incontro che li sorregge:

Non ci si deve chiedere perché l’essere è orientato, perché l’esistenza è spaziale, perché, per esprimerci come prima, il nostro corpo non è in presa sul mondo in tutte le posizioni e perché la sua coesistenza con il mondo polarizza l’esperienza e fa sorgere una direzione. La questione potrebbe essere posta solo se questi fatti fossero accidentali, se riguardassero un soggetto e un oggetto indifferenti allo spazio. L’esperienza percettiva ci dimostra, invece che essi sono presupposti nel nostro incontro primordiale con l’essere e che l’essere è sinonimo d’essere situato (PhP 291/336).

Già nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty traccia questo legame tra l’inevitabilità del nostro incontro con l’Essere e l’inevitabilità dell’orientamento. Poco dopo, sempre nella *Fenomenologia della percezione*, aggiunge: “Così, poiché ogni essere

---

<sup>68</sup> Cfr. MSME 66/86: “Impostazione del problema

Spazio e movimento

- 1) Ancoraggio e livello (Wertheimer) (analisi del ‘dritto’ e del ‘rovescio’). Chiarimento attraverso la profondità: il rapporto cosa-cosa mediato dal rapporto io-cosa.
- 2) Il movimento ‘cambiamento di luogo’ = variazione rispetto ad un ‘ancoraggio’.

concepibile si riferisce direttamente o indirettamente al mondo percepito e poiché il mondo percepito non è colto se non attraverso l'orientamento non possiamo dissociare l'essere dall'essere orientato" (PhP 293/338). Possiamo conoscere l'Essere prima di tutto poiché possiamo muoverci, orientarci, distinguere un alto e un basso, un dritto e un rovescio, riconoscervi un senso spaziale ancor prima di un senso concettuale<sup>69</sup>. L'esprimersi del senso nel sensibile viene ricondotto all'apparire di un senso nella sua accezione di "direzione" e quest'ultima, sua volta, interpretata come il farsi figura di uno sfondo:

In generale la nostra percezione non comporterebbe né contorni, né figure, né sfondi, né oggetti, non sarebbe perciò percezione di nulla e infine non esisterebbe, se il soggetto della percezione non fosse quello sguardo che ha presa sulle cose solo per un certo orientamento delle cose stesse, e l'orientamento nello spazio non è un carattere contingente dell'oggetto, ma il mezzo grazie al quale io lo riconosco e ho coscienza di esso come di un oggetto (*ibidem*).

---

<sup>69</sup> Sull'ambiguità terminologica del termine "senso" (in francese "*sens*") e sul ruolo che essa giochi nell'ontologia merleau-pontiana si rimanda alle riflessioni di David Morris nel suo saggio *Merleau-Ponty's Developmental Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, 2018, in cui la sovrapposizione dei possibili significati del "senso" è resa ancora più evidente dal dialogo con la lingua inglese e dalle discordanze a cui la traduzione deve far fronte. Morris definisce l'ontologia merleau-pontiana come un'esplorazione dell'"essere del senso" ("*being of sense*") e sostiene che la complessità del termine "senso" sia cruciale per comprenderne la specificità: "*When Merleau-Ponty discovers a meaning within being and calls it sens, he is, on one level, deploying a common French word for meaning. On a deeper conceptual level, however, he is linking together multiple connotations of this word to emphasize that sens is a meaning that is within being by way of issues of fit and orientation manifest within nature as sensible*"; "Quando Merleau-Ponty scopre un significato (*meaning*) all'interno dell'essere e lo chiama senso (*sens*), da un lato sta solo utilizzando una parola francese che è comunemente utilizzata per indicare il significato. A un livello concettuale più profondo, tuttavia, egli sta collegando insieme molteplici connotazioni di questa parola per sottolineare che senso è un significato che si trova all'interno dell'essere al modo di un adattamento e di un orientamento che si manifestano nella natura in quanto sensibile", *ivi*. p. 8 (traduzione nostra). Come nota Morris (cfr. *ibidem*) questo intreccio di piani semantici appare in modo emblematico nella citazione dell'*Art Poétique* di Claudel che Merleau-Ponty mette in epigrafe del capitolo della *Fenomenologia della percezione* sulla temporalità: "Il tempo è il *sens* della vita (*sens*: come si parla del senso di un corso d'acqua, del senso di una frase, del senso di una stoffa, del senso dell'olfatto)" (PhP 469/526). Il senso dell'Essere (o l'Essere del senso) ricercato da Merleau-Ponty va inteso nella simultaneità di tutti questi suoi modi possibili.

Il legame tra senso e orientamento si mostra anche in negativo nell'esperienza di disorientamento: l'assenza di coordinate porta con sé una perdita di senso, una non riconoscibilità della cosa in quanto cosa. Nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty fa l'esempio di un volto visto all'inverso: prima che il nostro sguardo vi si orienti nuovamente e lo risignifichi in quanto volto rovesciato, quest'ultimo ci appare come un qualcosa di mostruoso. Privato della sua direzione ("capovolto") l'oggetto perde anche la sua "significazione": "il volto diviene mostruoso, le sue espressioni orrende, le ciglia e le sopracciglia assumono un'aria di materialità che non ho mai riscontrato in esse. [...] Ho di fronte a me una testa puntuta e senza capelli, che porta in fronte un orifizio sanguigno e pieno di denti, che ha, al posto della bocca, due globi mobili circondati da crini lucidi e sottolineati da setole dure" (PhP 292/337).

Il fatto che vi sia una direzionalità del senso dell'Essere, un suo dipendere da un orientamento anche spaziale, va preso alla lettera. In una nota del *Visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty parla di "direzione del pensiero" e aggiunge: "non è una metafora [...] poiché il pensiero comporta una quasi-località da descrivere" (VI 271/235). Quel "quasi" è da intendersi come indice della sua non oggettività: una "località d'inerenza" da cui non si può prescindere ma che è sempre variabile e mai localizzata una volta per tutte in uno spazio oggettivo. Interrogarsi sul "come" dell'alto e del basso, del dritto e del rovescio, come Merleau-Ponty fa prima nella *Fenomenologia della percezione* e poi, su rinnovate premesse, nel corso *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, conduce a interrogarsi sul "come" dell'esprimersi del senso, e viceversa.

La domanda, si è detto, non riguarda il "perché" dell'orientamento. Essa non è tuttavia nemmeno una domanda sul "cosa": non si tratta infatti di trovare un corretto orientamento dell'Essere – un suo *sensu* ultimo – e farvi corrispondere la sua verità. Abbiamo visto che una risposta definitiva alla domanda "dove sono" è impossibile e, anzi, è proprio dall'inesauribilità di questa domanda che ne abbiamo ricavato la sua portata ontologica.

Al di qua del variare costante della località d'inerenza, ciò che persiste è il movimento di orientamento. La domanda ontologica che Merleau-Ponty rivolge all'esperienza spaziale è diretta a questo "assoluto" che anima, senza mai trascenderle, tutte le sue variazioni. Nelle note del *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione* leggiamo: "L'alto e il basso che appaiono in determinate condizioni sono come livello generale o suolo [*sol*] su cui mi installo per funzionamento ottimale. Questo livello può modificarsi (da cui relatività), ma non per un'operazione intellettuale: per un'attività di assunzione o per un abitare che ne fa ogni volta un assoluto, la condizione dell'essere o del senso" (MSME 73/95). Il "livello generale", o

“suolo”, a cui si riferisce Merleau-Ponty è il “qui” del nostro essere-installati che viene così connotato più specificatamente come *località che tende a orientarsi in modo ottimale*<sup>70</sup>. Questo orientamento riuscito, che è al contempo testimone del nostro essere-installati e condizione della possibilità di un senso, muta in continuazione ed è dunque “relativo”. Dalla sua relatività traspare però un suo essere “assoluto”, che corrisponde all’inesauribilità del suo variare. Questo assoluto che si fa di volta in volta può anche essere letto come l’impossibilità per l’orientamento di smettere di essere, pur tuttavia non potendo mai essere una volta per tutte.

In questa citazione delle note del *Mondo sensibile e il mondo dell’espressione* si anticipa un’altra questione che sarà al centro dei prossimi paragrafi, ovvero il fatto che il variare dell’orientamento non dipenda da una relatività meramente soggettiva. A variare è il “qui” nella sua radicalità di intreccio; riguarda, dunque, tanto il soggetto quanto l’oggetto. L’orientamento, come assoluto contingente, è questo stesso variare, questo farsi dell’abitabilità nell’intreccio tra soggetto e mondo.

Le implicazioni di questa esplorazione dell’essere-orientato sono due, indissociabili l’una dall’altra, e le svilupperemo nei prossimi paragrafi. Da un lato, come abbiamo già iniziato a vedere, l’analisi fenomenologica della spazialità ci rimanda alla “località d’investimento” come intreccio tra il soggetto dell’esperienza spaziale e lo spazio orientato – ci conduce dunque da una fenomenologia dell’orientarsi a un’ontologia dell’essere-orientato. In altre parole Merleau-Ponty ritrova nel fenomeno dell’orientamento l’espressione di un rapporto originario all’Essere<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> La nozione di “livello”, poiché indica uno stato ottimale del processo dell’orientamento, è stato utilizzato da Kirsten Jacobson nel suo studio – merleau-pontiano – sull’esperienza del “*being-at-home*” per indicare quella condizione propria all’esperienza di uno spazio domestico che lo contraddistingue come uno spazio che ci corrisponde (*our own*). La nozione di “livello”, nell’uso che ne fa Merleau-Ponty, permette anche di sottolineare la non staticità di questa corrispondenza, il suo costante negoziarsi con lo spazio stesso. Cfr. Jacobson K., “A developed nature: A phenomenological account of the experience of home”, in *Continental Philosophy Review*, 42, 3, pp. 355-373.

<sup>71</sup> Sul rapporto tra il fenomeno dell’orientamento e l’ontologia merleau-pontiana si veda: Lefort C., “Le sens de l’orientation”, in *Po&sie*, 78, 1996, pp. 100-110: “*Merleau-Ponty n’a pas parlé d’un sens de l’orientation, mais on trouve dans ses analyses nombre d’indications qui ne font pas douter qu’il décelait dans le phénomène un rapport originnaire à l’Être*”; “Merleau-Ponty non ha parlato di un senso dell’orientamento, ma nelle sue analisi troviamo una serie di indicazioni che non lasciano dubbi

La seconda indissociabile implicazione va nella direzione inversa, ovvero dalla portata ontologica della relazione spaziale a una riconsiderazione di che cosa si intenda con spazio e con località. Il “qui” come assoluto contingente, come farsi inesauribile dell’orientamento si oppone all’idea di uno spazio come estensione omogenea, di cui la località sarebbe una porzione misurabile e oggettivabile. Il fenomeno dell’orientamento apre a una “spazialità primordiale” (PhP 171/212) che è il farsi stesso dello spazio, il suo orientarsi nella frequentazione tra soggetto e mondo. La spazialità da cui sorge e a cui conduce l’ontologia merleau-pontiana non è quella di uno “spazio senza nascondigli” (OE 47/35), uno spazio contenitore in cui il soggetto e l’oggetto interagiscono come punti estrinseci, ma uno spazio di avvolgimento, di implicazione, che non si distingue dal suo essere abitato:

Ciò che fa sì che vi sia un alto e un basso, un qui e un luogo, non sono dei punti oggettivi, ma una certa presa del mio corpo sul mondo, una sicurezza e una familiarità [*aisance*] del mio corpo nel mondo, il fatto che io lo abito; vi è un luogo perché vi è un qui di me che non sono corpo oggettivo. Il luogo è relazione tra me e il mondo attraverso il mio corpo, non relazione tra parti del mondo. Il luogo è prima di tutto situazione (MSME 94, 73).

### 2.1. Tra orientamento e aberrazione: una terza spazialità

Le domande che reggono il discorso di Merleau-Ponty sul fenomeno percettivo spaziale nella *Fenomenologia della percezione* e nel *Mondo sensibile e il mondo dell’espressione* sono: 1. come è possibile che ci sia per noi un orientamento privilegiato – un certo alto e un certo basso, una corretta posizione del volto – che fa sì che ciò che si discosta da questo orientamento ci appaia come “aberrante”, “mostruoso”? 2. come interpretare il fatto che questo orientamento familiare non si dia una volta per tutte e che sia possibile per noi riconfigurare lo spazio, riorientarlo anche quando ci appare inizialmente difforme, obliquo, capovolto? Anzi, com’è possibile che non possiamo fare a meno di tendere verso un orientamento ottimale della nostra frequentazione del mondo, della nostra situazione spaziale, e, dunque, verso una riduzione dell’aberrazione?

Com’è tipico dell’argomentazione merleau-pontiana, la risposta a queste domande prende forma per contrasto, attraverso una messa alla prova dei metodi classici della riflessione filosofica, che Merleau-Ponty individua nel binarismo del metodo empirista e di quello intellettualista. La teoria merleau-pontiana emerge indirettamente come risposta possibile alle loro contraddizioni.

---

sul fatto che egli abbia individuato nel fenomeno una relazione originaria all’Essere”, ivi, p. 102 (traduzione nostra).

Questa polarizzazione vede da un lato l'idea empirista di un "orientamento effettivo della mia esperienza corporea" (PhP 286/331) rispetto a cui gli altri orientamenti sono variazioni e distorsioni riconoscibili; un orientamento che, in altre parole, appartiene alle cose nello spazio – un orientamento di contenuto o in sé. Dall'altro lato vi è l'idea intellettualistica di una relatività dell'orientamento da attribuire a un'operazione soggettiva – un orientamento che resta sul piano della forma.

Nel primo caso, il problema in cui incappa il metodo empirista è quello di non poter giustificare le variazioni dell'orientamento, la sua provvisorietà – più che relatività –, il fatto che "nessun contenuto è di per sé orientato" (*ibidem*) e che ogni aberrazione può diventare la norma. Nel secondo caso, invece, l'intellettualismo resta bloccato in una relatività assoluta da cui non "può uscire per rendere conto di una percezione effettiva dello spazio" (PhP 286/332). Attraverso il metodo intellettualista, per cui l'orientamento corrisponde di fatto a un'operazione intellettuale, non si spiegano il disorientamento e lo scacco percettivo; non si tiene conto del fatto che non tutti gli orientamenti siano possibili e che vi sia una resistenza delle cose alla nostra manipolazione.

Dai limiti di questi due estremi emerge una "terza spazialità" (*ibidem*) che non sta né solo nelle cose né solo nel potere soggettivo di configurazione, ma nel loro reciproco orientarsi. Merleau-Ponty ritornerà su questo punto nel *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione* parlando emblematicamente di uno "spazio relativo, ma non incondizionato" (MSME 76/100). L'orientamento è "relativo" nella misura in cui non è nelle cose come una loro qualità oggettiva ma dipende dalla loro frequentazione con il mio punto di vista: è sempre relativo a un mio abitare lo spazio. Tuttavia, la sua relatività non è totale poiché la mia libertà di orientamento è "condizionata": lo spirito è "vincolato", vi è una "inerzia o avversità" (*ibidem*) del sensibile.

Il potere esplicativo del metodo intellettualista e di quello empirista è messo alla prova a partire dalla loro applicabilità a due esperimenti in particolare<sup>72</sup>, condotti dai due psicologi George M. Stratton e Max Wertheimer<sup>73</sup>, su cui Merleau-Ponty ritorna sia nella

---

<sup>72</sup> Per delle riflessioni di stampo merleau-pontiano su altri esperimenti fatti in anni più recenti sull'esperienza dell'orientamento si veda: Morris D., *The Sense of Space*, Suny, Albany, 2004, in particolare il capitolo "Residing Up and Down on Earth", pp. 125-158.

<sup>73</sup> Le analisi merleau-pontiane sullo spazio e sul movimento si confrontano principalmente con gli esperimenti e con il vocabolario teorico della *Gestaltpsychologie*. Abbiamo già visto come l'orientamento venga letto nella *Fenomenologia della percezione* come l'apparire di una figura su sfondo; lo stesso vale per il movimento che Merleau-Ponty legge a partire dalla nozione di "campo



*Fenomenologia della percezione* che nel *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione*. Nell'esperimento di Stratton – su cui non ci soffermeremo – è richiesto al soggetto dell'esperimento di indossare degli occhiali che capovolgono le immagini retiniche invertendo l'alto e il basso o la sinistra e la destra. L'esperimento mostra che dopo i primi giorni, in cui il soggetto percepisce le cose come capovolte, il campo visivo inizia gradualmente a raddrizzarsi. Ciò che a Merleau-Ponty interessa di questo esperimento è che mostra “una equivalenza immediata fra l'orientamento del campo visivo e la coscienza del corpo proprio come potenza di questo campo” (PhP 238/280). In altre parole, rivela un corrispondersi dello spazio e del corpo proprio che lo abita, per cui il modificarsi del campo visivo conduce gradualmente a “una redistribuzione nel corpo delle funzioni sensitive” (*ibidem*). Ma concentriamoci sull'esperimento di Wertheimer e sulla sua nozione di “livello spaziale”, in cui Merleau-Ponty ritrova l'idea di un'equivalenza tra il farsi dell'orientamento e il farsi del senso. Il livello spaziale, come vedremo, è inteso dallo stesso Wertheimer come lo strutturarsi del campo spaziale, l'emergere di una forma e con essa di un senso<sup>74</sup>.

L'esperimento consiste nel posizionare davanti al soggetto uno specchio inclinato di 45° rispetto alla verticale e far sì che egli veda la stanza in cui si trova soltanto attraverso questa prospettiva inclinata. Inizialmente il soggetto vedrà effettivamente la camera come obliqua. Dopo pochi minuti essa riacquisterà la sua verticalità. Come nell'esperimento di Stratton, ciò a cui assistiamo è un divenire non familiare di uno spazio che, in modo irriflesso, rispondeva alle nostre aspettative, e, subito dopo, a un suo ridivenire familiare, rispondere nuovamente e in modo irriflesso alla nostra presa su di esso. Questa trasformazione percettiva viene descritta come un passaggio da un livello spaziale a un altro, intendendo con livello spaziale una frequentazione orientata in modo ottimale tra me e il mondo. Poiché la trasformazione riguarda il livello spaziale, essa non si limita né al soggetto né all'oggetto ma è una trasformazione del loro intreccio, una ricontrattazione di un “patto” che può modificarsi ma non sciogliersi:

Esso [il livello spaziale] è quindi un certo possesso del mondo da parte del mio corpo, una certa presa del mio corpo sul mondo. Esso si installa quando, fra il mio corpo come

---

fenomenale”: il movimento sarebbe “un caso particolare di organizzazione del campo” (MSME 94/123): “Idea che movimento = legato ad apprensione di figura su sfondo, o viceversa che ogni apprensione di figura su sfondo sia movimento possibile” (MSME 95/124).

<sup>74</sup> Cfr. Wertheimer M., “Experimentelle Studien uber das Sehen von Bewegung”, in *Zeitschrift fuer Psychologie*, Bd. 61, 1912.

potenza di certi gesti, come esigenza di certi piani privilegiati, e lo spettacolo percepito come invito ai medesimi gesti e teatro delle medesime azioni, si stabilisce un patto che mi fa usufruire dello spazio e che, in pari tempo, dà alle cose un potere diretto sul mio corpo (PhP 289/334).

All'interno di un certo livello spaziale il mondo è "pieno", risponde alle mie aspettative e alle mie intenzioni motorie. Nel momento in cui il livello spaziale vacilla, io, in quanto abitante, in quanto "sistema di azioni possibili" (*ibidem*) vacillo. Io, gli utensili della stanza, l'uomo che vedo muoversi nello specchio, obliquamente, non "conviviamo"<sup>75</sup>. Ma questa frattura apparente tra me e il mondo è temporanea e non può essere definitiva; è un momento del processo di addomesticazione reciproco tra noi e lo spazio che abitiamo: "Dopo pochi minuti, e a condizione che il soggetto non rinsaldi il suo ancoraggio iniziale dirigendo gli occhi fuori dallo specchio, si verifica un prodigio: la camera riflessa evoca un soggetto capace di viverci" (*ibidem*).

L'empirismo e l'intellettualismo, se proviamo ad applicarli a questo caso specifico, fanno vedere con chiarezza i propri limiti metodologici. In un'ottica empirista – per cui l'orientamento sta in modo oggettivo nelle cose – il passaggio di livello spaziale può essere pensato solo come frutto di un'operazione di correzione percettiva, tramite una "serie di associazioni tra le posizioni [*directions*] vecchie e quelle nuove" (PhP 284/335). Il problema di una simile idea è che non spiega come nuovi elementi possano inserirsi "già raddrizzati" (*ibidem*) nel campo percettivo, senza che venga compiuta alcuna associazione con l'esperienza passata – di cui si assume, tra l'altro, una qualche forma di privilegio di fatto. In altre parole, la prospettiva empirista non rende conto del passaggio effettivo di livello, come esperienza *totale* del mio essere-installato.

La prospettiva intellettualista, invece, imputa il passaggio a un atto di *Sinngebung* del soggetto. Ciò di cui non si riesce a rendere conto in questo caso è la suddetta inerzia del sensibile, quei "valori spaziali provvisori e che resistono" (MSME 100, 77); ovvero, il semplice fatto che il passaggio non sia istantaneo.

L'empirismo e l'intellettualismo non riescono a pensare insieme la relatività e il condizionamento che Merleau-Ponty ritrova nel fenomeno dell'orientamento, la variazione costante e la sua inerzia insuperabile. La compossibilità di questi termini diventa ammissibile

---

<sup>75</sup> Cfr. PhP 289/334: "Il fatto che lo specchio offra dapprima l'immagine di una camera diversamente orientata sta a significare che il soggetto non è in presa con gli utensili che questa camera racchiude, non la abita, non coabita con l'uomo che vede andare e venire".

solo se il *focus* esplicativo viene spostato da i due lati della relazione spaziale alla relazione stessa. L'orientamento allora si configura come modalità di una negoziazione inesauribile tra soggetto e mondo. La negoziazione è "relativa" poiché è praticata, è sempre in atto di farsi. Al contempo essa è "motivata" e non arbitraria poiché non dipende da un puro e libero atto decisionale ma da uno scontro di alterità che fanno valere la loro differenza l'una contro l'altra. Non vi è né un orientamento fisso né completamente soggettivo ma un orientamento che varia sempre in modo motivato; non si tratta né di "associazione", come vorrebbe l'empirismo, né di "giudizio", come vorrebbe l'intellettualismo (cfr. MSME 77/101), ma di scambio.

La riconsiderazione del fenomeno dell'orientamento porta con sé il più radicale ripensamento della nozione di spazio, aprendo le porte a "quella terza spazialità [...] che non è né quella delle cose nello spazio, né quella dello spazio spazializzante" (PhP 287/332). Questa terza spazialità deve permettere di pensare insieme un'assolutezza dello spazio – che corrisponde all'inesauribilità e ineludibilità del patto spaziale che lega soggetto e mondo – e una relatività di questa stessa absolutezza: "abbiamo bisogno di un assoluto nel relativo, di uno spazio che non passi sopra le apparenze, che si ancori in esse e si faccia solidale con esse, ma che però non sia dato con esse alla maniera realista e possa, come dimostra l'esperienza di Stratton, sopravvivere al loro perturbamento" (*ibidem*).

Nel *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione* Merleau-Ponty ripropone la stessa esigenza, ovvero quella di far convivere la relatività dello "spazio percepito" con l'universalità e l'ubiquità di una spazialità che permane nelle sue trasformazioni: "Rimane problema: come passare da questo spazio percepito all'idea di spazio omogeneo, universale di ubiquità. Notiamo che il nostro spazio percepito non è privo di universalità: la nostra prospettiva ha precisamente l'effetto di presentarci possibilità di altre prospettive" (MSME 83/107-8). Ogni singola manifestazione della spazialità rimanda a un'idea di spazio che la lega alle altre sue manifestazioni, che le rende tutte espressioni di uno stesso fenomeno. Eppure l'elemento comune e di familiarità tra le variazioni non è un oggetto a sé. L'universalità della spazialità ci è presentata da Merleau-Ponty in termini processuali, come l'articolarsi delle sue variazioni. In questo senso si tratta di un'universalità che non può essere attinta in modo diretto, ma che traspare *lateralmente*, come un invisibile dalle sue manifestazioni visibili. Il passaggio sopracitato continua così: "è universalità laterale, articolazione di prospettive in intersezione, essere che traspare" (MSME 83/108).

Come era già stato per la fede percettiva, anche l'orientamento – ricondotto al piano processuale e relazionale della frequentazione tra noi e il mondo – mostra una

compromissione irriducibile con il negativo, con la minaccia ineludibile del disorientamento. Emergendo da uno scambio e non essendo qualcosa di dato – né al modo dell’oggetto, né al modo del contenuto di coscienza –, l’orientamento è provvisorio, implica il suo opposto come rovescio essenziale e non accidentale della possibilità stessa del suo accadere. L’orientamento è una messa in forma, costantemente rinnovata, di un disorientamento altrettanto inesauribile.

L’enigma di fronte a cui ci ha condotti la fede percettiva, ovvero quello di una convivenza tra una familiarità tra noi e il mondo e la nostra differenza irriducibile, tra la chiarezza della reciproca comprensione e la latenza ineludibile dello scarto, si ripresenta anche sul piano di un’analisi propriamente spaziale del “qui”. Per far emergere questa dialettica di sconfinamento e scarto che articola l’orientamento, Merleau-Ponty si rivolge allora alla dimensione spaziale che in modo più esplicito incarna l’enigma: la profondità.

Come vedremo nel prossimo paragrafo, per Merleau-Ponty, la profondità ha una priorità ontologica tra le dimensioni spaziali proprio perché in modo più chiaro delle altre, per essere pensata, richiede di ammettere una compossibilità di chiarezza e latenza, di rilievo e sfondo: la profondità è espressione privilegiata dell’Essere come modalità d’articolazione del “qui”.

### **3. Sconfinamento e scarto: l’enigma della profondità**

L’operazione di esplicitazione ontologica dell’esperienza spaziale conduce Merleau-Ponty dal problema dell’orientamento – del dritto e del rovescio – al “mistero” (OE 45/34) della profondità. Nelle note del *Mondo sensibile e il mondo dell’espressione* Merleau-Ponty riconosce alla profondità il ruolo di chiarire i temi introdotti dalle riflessioni sull’orientamento: “Ancoraggio e livello (Wertheimer) (analisi del ‘dritto’ e del ‘rovescio’). Chiarimento attraverso la profondità” (MSME 66/86). La profondità illumina il fenomeno dell’orientamento poiché resiste in modo più ostinato alla tematizzazione e dunque alla sua oggettificazione. La tesi a cui giunge Merleau-Ponty, come vedremo, è che “l’evidenza della profondità” (MSME 80/104) – il fatto che tra le cose vi sia una relazione di vicinanza e distanza e che in virtù di questa relazione le cose abbiano una grandezza “apparente”, capace di variare, e non solo una grandezza oggettiva – può essere compresa soltanto mantenendosi sul piano relazionale e dinamico della frequentazione tra me e le cose. La profondità pertiene in modo essenziale al piano dell’apparire, la sua verità si trova nel “tra” del mio sguardo e delle cose che vi si prestano. La profondità è solo nel suo farsi tra me e le cose, nel nostro essere distinti e al contempo legati da un rapporto di prossimità e distanza.

Il fatto di non potersi separare dal piano relazionale dell'apparire pone due problemi specifici all'analisi; l'intreccio di questi due problemi è ciò che costituisce per Merleau-Ponty l'*enigma* della profondità.

Un primo problema, come si è anticipato, è rappresentato dall'esigenza di pensare *simultaneamente* l'ancoraggio a una prospettiva singolare e la partecipazione di quest'ultima a un Essere generale che la trascende. La profondità – come dimensione radicalmente relazionale – mi implica come prospettiva ma al contempo mi rivela coinvolto in una frequentazione con un “fuori”. Un primo enigma è dunque quello di un interno e di un esterno che non coincidono ma che al contempo non possono prescindere l'uno dall'altro.

Per come il problema è posto nell'*Occhio e lo spirito* – che costituisce, al fianco della *Fenomenologia della percezione* e del *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, la principale riflessione merleau-pontiana sulla profondità – il mistero incarnato dalla profondità è quello della simultaneità di uno scarto e di uno sconfinare, tra me e le cose e tra le cose stesse. A risultare enigmatico è il fatto che, perché io possa fare esperienza di una profondità *tra* le cose, è necessario che esse siano tra loro, e rispetto a me che le guardo, al contempo irriducibilmente autonome e ineludibilmente dipendenti: “Ciò che costituisce enigma è il loro legame, ciò che sta fra di loro – è che io vedo le cose ognuna al suo posto proprio perché si eclissano a vicenda – [...] è l'esteriorità delle cose percepita nel loro reciproco avvolgersi, e la loro mutua dipendenza nella loro autonomia” (OE 65/47). La profondità emerge da questa relazione di scarto e sconfinamento.

L'altra faccia di questo stesso enigma è quello di dover rendere conto dell'evidenza percettiva di qualcosa che tuttavia si cela alla percezione stessa: vediamo incontestabilmente qualcosa, facciamo esperienza percettiva della profondità, ma la profondità in quanto tale sfugge alla nostra presa non appena cerchiamo di isolarla e ricondurla a un *quale*. La profondità, nella sua radicale relazionalità, non si dà come qualcosa di positivo ma come un'assenza, come una tensione virtuale – al contempo di distanziamento e di promiscuità; la profondità non è in sé visibile e tuttavia essa *c'è*, in modo evidente. La domanda che si solleva è dunque: “cosa significa l'impressione così sorprendente di profondità o rilievo. [...] Cos'è vedere quando non si tratta di un *quale*?” (MSME 79/104). E che tipo di verità ha questo essere che non è un oggetto ma che è piuttosto una dinamica di apparizione, un modo di farsi dell'apparenza?

Come per la fede percettiva, anche in questo caso, la portata ontologica della profondità emerge dall'enigma stesso, il quale dunque va mantenuto irrisolto.

L'esigenza di mantenere vivo l'enigma ontologico della profondità porta Merleau-Ponty a più riprese sulla sua stessa teoria, per correggerla, radicalizzarla. Già nella *Fenomenologia della percezione* la profondità è ricondotta all'intreccio tra soggetto corporeo e spazio, irriducibile sia a un'oggettività dello spazio in sé, sia a una sintesi intellettuale operata dal soggetto. Ciononostante le analisi della *Fenomenologia della percezione* portano ancora a un esito coscienzialista e volontarista. Sebbene le cose oppongano resistenza e abbiano una loro inerzia, nella *Fenomenologia della percezione* vi è un unico agente e un'unica prospettiva, quella della coscienza incorporata: "La profondità nasce sotto il mio sguardo perché esso cerca di vedere qualcosa" (PhP 304/349).

Un'evoluzione verso una lettura ontologica del fenomeno spaziale della profondità avviene ancora una volta con il corso *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, in cui si anticipano le riflessioni dell'*Occhio e lo spirito* e del *Visibile e l'invisibile*. Come già nella *Fenomenologia della percezione* – e seguendo di fatto lo stesso percorso teorico delle riflessioni sull'orientamento – Merleau-Ponty presenta la sua idea di profondità passando attraverso la decostruzione delle idee empirista e intellettualista della profondità, che risultano astratte e contraddittorie rispetto all'esperienza percettiva che interrogano. Sia l'oggettivismo empirista che il soggettivismo intellettualista, nel tentativo di tematizzare la profondità, finiscono per perderla come evidenza, riducendola a un qualcosa che non ha più i caratteri di ciò di cui facciamo esperienza. Se, come si è detto, la profondità ci appare al modo di una relazione e non di un *quale*, ne deriva che ogni tentativo di riduzione della profondità a una "che cosa" non può che essere votato allo scacco. La profondità, come relazione di implicazione e nascondimento tra le cose non è di per sé "dispiegata" (MSME 80/104).

Questo fatto pone un ostacolo insuperabile alla tematizzazione, che i metodi oggettivisti tentano, tuttavia, di eludere alla radice: l'invisibilità della profondità viene considerata inessenziale e la sua verità cercata al di fuori dell'esperienza percettiva. Stando alla positività dei pensieri dell'oggetto, la profondità è da considerarsi invisibile solo se si resta ancorati al punto di vista, ma se ci si allontana dall'ancoraggio per assumere uno sguardo di sorvolo, ecco che la profondità appare nella forma di una cosa misurabile. Per ottenere una profondità-oggetto "è necessario che il soggetto abbandoni il suo posto, il suo punto di vista sul mondo e si pensi in una sorta di ubiquità [...]. L'intellettualismo e l'empirismo non ci danno un ragguaglio dell'esperienza umana del mondo; dicono di esso ciò che potrebbe pensarne Dio" (PhP 296/341).

Per superare l'enigma ritrovando un'oggettività che abbia i caratteri dell'immutabilità, l'empirismo si propone di ridurre la profondità a una grandezza oggettiva che sta nelle cose;

l'intellettualismo, invece, ricerca l'oggettività dal lato dello sguardo, in una sintesi intellettuale compiuta dalla coscienza al di qua dell'opacità del suo incontro percettivo con il mondo. In entrambi i casi la profondità è corretta e trasformata in qualcos'altro. Nell'ottica empirista – per cui la profondità si riduce a distanza misurabile tra due punti di uno spazio omogeneo – la profondità finisce per equivalere alla larghezza: “ciò che io chiamo profondità è in realtà una giustapposizione di punti paragonabili alla larghezza. Semplicemente, sono in una posizione sfavorevole per vederla. La vedrei se fossi al posto di uno spettatore laterale, il quale può abbracciare con lo sguardo la serie degli oggetti disposti di fronte a me, mentre per me essi si nascondono l'un l'altro” (PhP 295/340). Per uno sguardo di sorvolo, il fatto che io percepisca “degli oggetti che si nascondono a vicenda” (OE 45/34) e che la profondità emerga proprio da questo nascondimento – dal loro essere uno dietro l'altro – non riguarda la verità della profondità, ma soltanto il piano inessenziale del suo apparire al mio sguardo. Nello spazio completamente dispiegato, la profondità è “una larghezza altrimenti calcolata” (OE 45/34).

Gli esiti di un approccio intellettualista non sono diversi. Benché la verità della profondità venga ricercata sul piano del pensiero, e non su quello empirico delle cose reali, l'esperienza sensibile della profondità, come relazione invisibile di implicazione e nascondimento tra le cose, è ridotta a un'illusione percettiva che scompare non appena si trascende l'apparire e lo si illumina categorialmente. Anche in questo caso, di fatto, la profondità si confonde con una larghezza vista di profilo, dall'occhio astratto del pensiero. Ciò che per la visione soggettiva crea un effetto di vicinanza/distanza e di grandezza apparente è in realtà soltanto “un'altra larghezza” che non possiamo sorvolare e che dunque ci appare come profondità. Questo effetto percettivo può essere superato attraverso un'operazione di sintesi intellettuale, e la profondità ricondotta alle altre due dimensioni – altezza e larghezza – che apparentemente non pongono problema: completamente dispiegate davanti al nostro sguardo, esse sembrano non implicarci in quanto prospettive. La profondità è trattata come una terza dimensione, derivata dalle altre due (OE 45/34). Nella ricerca di un mondo senza equivoci “ciò che chiamo profondità non è niente, oppure è la mia partecipazione a un Essere senza limiti, e innanzitutto all'Essere dello spazio, al di là di ogni punto di vista” (*ibidem*).

La profondità è in entrambi i casi letta come un'apparenza la cui verità risiede al di là o al di qua del suo apparire, in qualcosa che non le somiglia. Fatta astrazione del piano dell'apparenza anche gli enigmi scompaiono e la profondità si rivela un “falso mistero” (*ibidem*).

### 3.1. Una verità dell'apparire

Ma cosa ci dice la profondità, come fenomeno, se la lasciamo parlare senza correggerla, senza sublimarla o relativizzarla? Prendere sul serio la profondità nella sua evidenza percettiva porta a mettere in discussione la separazione concettuale tra uno spazio omogeneo e una soggettività confinata nell'apparenza. La profondità ci mostra quella terza spazialità che abbiamo iniziato a conoscere tramite il fenomeno dell'orientamento; una spazialità che non può prescindere dal nostro essere prospettiva, ma che al contempo non vi coincide: la spazialità primordiale della frequentazione tra noi e il mondo da cui sorgono e sui cui si ancorano tutti i tentativi di oggettivazione e misurazione.

Se a uno sguardo oggettivista la profondità appare come una terza dimensione inessenziale, al contrario, nell'ottica di Merleau-Ponty, la profondità diventa *prima* fra le dimensioni poiché rimanda al piano originario del loro farsi. La profondità incarna la "dimensionalità" stessa, la promiscuità tra le dimensioni, il loro intreccio non oggettivabile:

Ma una dimensione prima, che contiene le altre, non è una dimensione, almeno nel significato abituale di *un determinato rapporto* in base al quale si misura. La profondità così intesa è piuttosto l'esperienza della reversibilità delle dimensioni, di una 'località' globale in cui tutto è contemporaneamente, e da cui vengono astratte altezza, larghezza e distanza, di una voluminosità che si esprime, in una parola, dicendo che una cosa è là (OE 65/47).

La profondità offre gli strumenti per pensare in modo nuovo l'idea stessa di dimensionalità, non come un modo di misurare o determinare a posteriori l'Essere, ma come la manifestazione della sua stessa "deflagrazione". Vi è un'"originalità della profondità" (PhP 296/341): essa non è già nelle cose, come essenza da scoprire, né gli è applicata a posteriori come un'interpretazione. La verità della profondità sta nel suo stesso scaturire, coincide con il suo farsi, e ci pone, così, di fronte a uno spazio e a una dimensionalità che non esistono fuori dal loro accadere.

La spazialità primordiale che la profondità ci impone di pensare sfugge alle caratteristiche dello spazio metrico-euclideo poiché non è sorvolabile. Per descriverlo, Merleau-Ponty si rivolge alla topologia: "Io descrivo [...] lo spazio primordiale come topologico (cioè ricavato da una voluminosità totale che mi circonda, in cui io sono, che è tanto dietro a me quanto davanti a me...)" (VI 263/228). Nello spazio topologico le cose, e io rispetto a loro non siamo in un rapporto di giustapposizione, come fossimo guardati da un



occhio esterno allo spazio, ma siamo colti nelle nostre relazioni “di vicinanza, d’involgimento” (VI 260/225). Lo spazio oggettivo, euclideo è uno spazio che mi esclude come prospettiva, che non posso vivere ma solo pensare: “Lo spazio inizia oltre la prospettiva: questa non ci fornisce altro che materiali, segni attraverso cui si elabora un pensiero dello spazio che è pensiero di ovunque e di nessun luogo” (MSME 84/111). Lo spazio primordiale è invece uno spazio che abito, che faccio dall’interno e che al contempo mi ingloba.

La portata ontologica delle riflessioni merleau-pontiane sulla profondità va cercata in questo passaggio dallo spazio euclideo a quello topologico che è sollecitato dall’esperienza stessa della profondità. Ricondotta al suo enigma la profondità si lascia cogliere – nell’invisibilità che le è propria – come modalità della mia partecipazione a un fuori di me, e più radicalmente come modalità del mio inerire all’Essere.

Questo passaggio non si limita a segnalare la pregnanza ontologica dell’esperienza spaziale della profondità ma porta con sé un ripensamento dell’ontologia stessa. In una nota del *Visibile e l’invisibile* dal titolo “Ontologia” Merleau-Ponty descrive la sua proposta ontologica nei termini di un passaggio dallo spazio euclideo allo spazio topologico. Lo spazio euclideo risuona con “l’ontologia classica dell’*Ens realissimum*” (VI 260/225), un Essere positivo di cui siamo un frammento, separato dalle altre parti – senza implicazioni e intrusioni. Al contrario lo spazio topologico rimanda a un Essere che è articolazione del nostro essere-installati, modalità del suo stesso farsi nel e attraverso la frequentazione delle sue parti<sup>76</sup>. In questo senso l’Essere che si esprime nell’esperienza spaziale della profondità implica in modo non accidentale la latenza che il pensiero oggettivo cerca di riportare a chiarezza. La verità di questo Essere – pensato alla luce di una spazialità topologica – non è quella trasparente dell’oggetto ma quella opaca dell’apparire.

La verità della profondità, come *verità dell’apparire*, tiene conto dei “fantasmi” della percezione: quest’ultimi non sono degli impedimenti al raggiungimento dell’oggettività ma condizione di possibilità del fatto stesso che si possa parlare di una verità della profondità.

---

<sup>76</sup> Come scrive de Saint Aubert, la profondità apre per questa via a un nuovo tipo d’Essere: “*le thème de la profondeur accompagne sa recherche d’un type d’être nouveau, ni sujet ni objet, ni conscience ni étendue, ni pure substance ni pure relation*”; “il tema della profondità accompagna la sua ricerca di un nuovo tipo di essere, né soggetto né oggetto, né coscienza né distesa, né pura sostanza né pura relazione” (traduzione nostra); cfr. de Saint Aubert E., “Conscience et expression chez Merleau-Ponty. L’apport du cours inédit sur *Le monde sensible et le monde de l’expression*”, in *Chiasmi International*, 10, 2008, pp. 85-107, pp. 90-91.

Merleau-Ponty esplora questa verità dell'apparire e il ruolo giocato dai fantasmi percettivi a partire da due esempi. Le due percezioni che Merleau-Ponty prende in esame sono quella del "rilievo" e quella della "grandezza apparente".

Nel caso della percezione di un rilievo, l'enigma della profondità si presenta come quello del rapporto tra la "disparità delle immagini retiniche" (MSME 80/105) – dal lato del soggetto – e la cosa in rilievo che sembra derivarne come una sintesi. In questo caso, interrogarsi sulla profondità implica chiedersi in che rapporto sono "la cosa" in rilievo – l'unità – e i "fantasmi" – gli abbozzi percettivi da cui il rilievo emerge come per correggerli, condurli "verso *optimum*": "Abbozzi o fantasmi di cose e tensione verso un rapporto di ingranaggio preciso – La distanza misurata attraverso questa tensione – verso *optimum*" (MSME 87/114). L'enigma della profondità stereoscopica sta nel fatto che l'unità del rilievo non può essere isolata dai fantasmi, dalle disparità e dagli abbozzi. Non sono passaggi preliminari in attesa di una sintesi di identificazione: i fantasmi "ineriscono lateralmente nel rilievo finale" (MSME 85/112). Il rilievo, come *fine*, e i fantasmi, come *mezzo*, sono in un rapporto di "precessione"<sup>77</sup> e non possono prescindere l'uno dall'altro: "È l'organizzazione teleologica di un feed-back [...]. Noi non ci rappresentiamo il rilievo ricercato, esso supera la

---

<sup>77</sup> Il termine "precessione" compare nel "Grand résumé" del *Visibile e l'invisibile*. In una prima nota del 1960, Merleau-Ponty accosta la precessione alla circolarità del rapporto all'alterità: "Circolarità e precessione vedente-visibile, silenzio-parola, io-altro". In una seconda nota, che è una correzione della prima, la precessione sostituisce la circolarità, in quanto categoria più appropriata per rendere la logica chiasmatica del *Visibile e l'invisibile*: "Circolarità, ma piuttosto precessione.

Vedente-visibile

Silenzio-parola

Io-altro".

Entrambe le note, inedite, sono citate in Carbone M., *Filosofia-schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Raffaello Cortina, Milano, 2016, p. 55, a cui si rimanda anche per una riflessione più generale sulla precessione, sulla sua temporalità e sul ruolo che riveste – implicitamente – nell'ontologia merleau-pontiana. Si veda in particolare il capitolo "Ontologia dell'immagine come figura di precessione reciproca" in cui Carbone rilegge l'ontologia merleau-pontiana del visibile attraverso il prisma di questa categoria. La precessione, come emblema di una relazione mutuale e chiasmatica, racchiude il senso più profondo dell'ontologia merleau-pontiana, ovvero quello di un Essere che è intreccio, scambio senza fondamento: "L'idea di precessione reciproca consente infatti di fare a meno di quella di un prima assoluto nello spazio e nel tempo (o addirittura di un 'prima' dello spazio e del tempo). Essa rivela così quanto sia ancora metafisico il nostro modo di pensare la realtà quale *primum* assoluto e ci invita a reconsiderarla di conseguenza", *ivi*, p. 56.

nostra attesa, e tuttavia noi non andiamo verso di esso con gli occhi chiusi” (MSME 81/105). Non si può dire che il mezzo causi il fine o che il fine causi il mezzo, ma è corretto dire che essi si causino reciprocamente, o meglio, si implicino. Il termine precessione indica questa relazione; più precisamente, nomina la sua temporalità specifica. La logica causale e quella teleologica presuppongono una temporalità lineare e consequenziale; in questo caso, invece, la temporalità è quella chiasmatica di un reciproco precedersi di mezzo e fine.

Altrettanto essenziale all’esperienza percettiva della profondità è il fenomeno della grandezza apparente, che in un’ottica oggettivista ha valore esclusivamente prospettico e viene considerato come fantasma percettivo di un *optimum*, che è la grandezza reale. L’enigma della profondità in questo caso ci porta a chiederci: in che rapporto sono l’abbozzo di cosa che vedo all’orizzonte, nella sua grandezza apparente, in una “presa imperfetta”, e la cosa che vi riconosco e che riconduco dunque “a visione adeguata” e a “grandezza reale”? In che rapporto sono, per esempio, l’abbozzo percettivo di un uomo che vedo all’orizzonte e l’uomo, non più abbozzato, che vi riconosco?

Se per un pensiero dell’oggetto la grandezza reale è considerata come correzione della grandezza apparente – come sua verità –, per Merleau-Ponty invece quest’ultima va riconosciuta nella sua essenzialità e non accidentalità: la verità della profondità sta nella simultaneità della mia presa imperfetta e di una visione adeguata, dei fantasmi percettivi e delle cose percepite: “La percezione non comporta grandezza apparente determinata, ma presenza di fantasmi o di cose (e le cose lontane sono fantasmi) e vettori che vanno da visione con una presa imperfetta a visione adeguata, e che fanno sì che l’uomo all’orizzonte valga come uomo, la strada all’orizzonte come strada” (MSME 81/106). È altrettanto vero che la strada che vedo allungarsi all’orizzonte vada rimpicciolendosi e che essa mantenga tuttavia la stessa larghezza, che essa sia la stessa strada che “qui” vedo in modo ottimale, e che al contempo non le somigli, le sia differente (cfr. MSME 87/114). Con una formula che ricorda quella dell’*Occhio e lo spirito* – “il mondo è per me *al fine* di essere senza di me, di essere mondo” – Merleau-Ponty scrive, a proposito della grandezza apparente, che le rotaie “convergono [*qui*] per rimanere laggiù equidistanti”. È attraverso e non malgrado la mia presa imperfetta – che vede le rotaie convergere all’orizzonte – che è possibile una visione adeguata.

Merleau-Ponty definisce questa verità, che non supera la mia prospettiva e i suoi abbozzi ma li riconosce come implicati nel farsi dimensionale dell’Essere, “verità dell’apparenza come apparenza” (MSME 83/108).

Al di là dell'essere della profondità, questo convergere di verità e apparenza riguarda per Merleau-Ponty l'Essere stesso: una volta reintegrate le dimensioni prospettive all'Essere, esso si rivela “scaglionato in profondità”, un Essere che “si nasconde nello stesso tempo in cui si svela” che è “abisso e non pienezza” (VI 106/99).

#### **4. Verso il perturbante: una riforma del concetto di prospettiva**

Le riflessioni di Merleau-Ponty sulla “località d'investimento” come spazialità primordiale e, in particolare, quelle sulla profondità come emblema dimensionale di questa spazialità sintetizzano ed esplicitano il tema di questo primo capitolo e ci traghettano verso il secondo. La possibilità di una verità non astratta della profondità ci ha riportati infatti al punto di partenza, ovvero all'ineludibilità dell'essere-installati. Per pensare l'essere della profondità è necessario situare l'interrogativo nel “qui” della frequentazione spaziale e percettiva con il qualcosa. La nostra prospettiva partecipa al farsi di un Essere e di una verità che la trascendono ma mai del tutto.

Un primo passo da compiere per addentrarci nell'ontologia prospettivista di Merleau-Ponty era dunque quello di mostrare in che modo la prospettiva venga reintegrata all'Essere e come questo porti a una riforma della nozione di verità e più in generale dell'interrogativo ontologico. Come si è detto in apertura del capitolo, tuttavia, l'ontologia prospettivista di Merleau-Ponty non si configura solo come una riforma dell'interrogativo ontologico ma anche come una riforma della nozione di prospettiva. Se da un lato infatti l'ineludibilità del nostro punto di vista ci ha condotti a un Essere che ci implica come prospettive e la cui verità va ritrovata nella dinamica concreta della nostra frequentazione, dall'altro lato, questa stessa ineludibilità ci invita a pensare una prospettiva che è esposizione a un fuori, auto-estrinsecazione. Questi sviluppi teorici emergono chiaramente in una nota che Merleau-Ponty fa in appendice agli appunti alle lezioni del *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione* sulla grandezza apparente: “Ma se noi non avessimo un ‘brandello di in sé’ [*‘queue d'en soi’*], corpo guardabile, inerenza, non saremmo in grado di guardare, e l'universale non avrebbe alcun senso per noi. Conversione della nostra passività, del nostro essere esposti (allo sguardo, al mondo) in superficie di contatto con l'essere in cui noi siamo presi e iniziati. [Da cui riforma del concetto di prospettiva [...]]” (MSME 84/108-9).

Essere-installati e intrudere l'Essere con il nostro sguardo è l'altra faccia del nostro essere esposti a un'intrusione da parte dell'Essere. Il tipo di prospettiva che si configura nel “qui” della “località d'investimento” non è una pura interiorità, ma esposizione a uno sguardo e dunque a un'altra prospettiva. Il “qui” è implicazione in qualcosa che ci *ri*-guarda.

La spazialità della profondità si fa in uno scambio tra il mio potere di configurazione prospettica e il reciproco potere di configurazione che pertiene alle cose, che impongono al mio sguardo una direzione, lo limitano nelle sue ambizioni di costituzione.

Merleau-Ponty introduce la nozione di “scambio” per parlare di profondità utilizzando le parole di Valéry: “*Scambio* tra il fine e i mezzi, il caso e la scelta, la sostanza e l’accidente, la previsione e l’occasione, la materia e la forma, la potenza e la resistenza, che simile all’ardente, alla strana, alla serrata lotta dei sessi, compone tutte le energie della vita umana, le irrita l’una con l’altra, crea” (MSME 86/105). Come in un atto sessuale, in una reciproca irritazione tra differenze, la profondità emerge dall’intreccio tra me e il percepito. La mia prospettiva non impone unilateralmente una profondità al mondo ma con lo sguardo sollecita una risposta percettiva da parte delle cose. Lo sguardo pone una domanda, ma la risposta del mondo supera l’attesa dello sguardo e si impone su quest’ultimo guidando – in modo circolare – il domandare stesso. La cosa percepita si comporta come una prospettiva: mentre si lascia configurare percettivamente, mi configura sua volta: “*La conscience perceptive ne construit pas, de manière unilatérale, ‘une présence idéale’, mais participe à un échange charnel*”<sup>78</sup>.

In una nota del *Visibile e l’invisibile*, dal titolo “Profondità”, Merleau-Ponty si spinge oltre e riconosce nella profondità la testimonianza e la garanzia del fatto che “le cose abbiano una carne”. Riportiamola per intero:

È necessario che ci sia profondità: infatti, c’è un punto da cui io vedo, – che il mondo mi circonda. La profondità è il mezzo di cui le cose dispongono per restare nitide, per restare cose, pur non essendo ciò che io guardo attualmente. È per eccellenza la dimensione del simultaneo. Senza di essa non ci sarebbe un mondo, non ci sarebbe Essere, ma solo un’unica zona mobile di nitidezza che non potrebbe portarsi qui senza abbandonare tutto il resto, – e una sintesi di queste “vedute”. Laddove, in virtù della profondità, a poco a poco esse coesistono, scivolano l’una nell’altra e si integrano. E dunque la profondità a far sì che le cose abbiano una carne: e cioè oppongano alla mia ispezione degli ostacoli, una resistenza che è appunto la loro realtà, la loro “apertura”, il loro *totum simul* (VI 268/233).

Riconoscendo una carnalità delle cose si ammette al contempo la possibilità di una presa su di esse – in virtù della nostra familiarità carnale – e una loro irriducibile autonomia. Le cose hanno una carne poiché si configurano in uno scambio con la carne del soggetto: in

---

<sup>78</sup> de Saint Aubert E., “Conscience et expression chez Merleau-Ponty. L’apport du cours inédit sur *Le monde sensible et le monde de l’expression*”, *op. cit.*, p. 89; “La coscienza percettiva non costruisce unilateralmente una ‘presenza ideale’, ma partecipa a uno scambio carnale” (traduzione nostra).

questo scambio si predispongono alla nostra ispezione ma nello stesso tempo si impongono con la loro differenza. Poiché le cose hanno una carne esse ci riguardano dall'*interno* del nostro "qui" ma lo fanno portando con sé la loro estrinsecità, intrudendoci con un fuori *inappropriabile*<sup>79</sup>.

La prospettiva riformata che emerge dalle riflessioni sulla spazialità primordiale è dunque un interno già sempre intruso da un esterno, un ancoraggio al sé che è simultaneamente estrinsecità rispetto a sé stessi. Questa convivenza di interno ed esterno, di appartenenza ed estrinsecità alla propria prospettiva è enfatizzata dalla profondità. Non a caso nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty compara la spazialità della profondità alla spazialità notturna. Nella notte il confine tra me e lo spazio quasi scompare: "Essa non è un oggetto di fronte a me, ma mi avvolge, penetra attraverso tutti i miei sensi, soffoca i miei ricordi, cancella quasi la mia identità personale. Io non sono più trincerato nel mio posto percettivo per vedere, da lì, sfilare a distanza i profili degli oggetti. La notte è senza profili, è la notte stessa che mi tocca" (PhP 328/372)<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Nel corso della tesi useremo più volte l'aggettivo *inappropriabile* (o *inappropriato/a*) per parlare dell'alterità e dello scarto che infestano la nostra prospettiva. Facciamo riferimento alla nozione di *Inappropriate/d Other* che Donna Haraway nel suo testo *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata* riprende e mutua dalla cineasta e teorica femminista Trinh T. Minh-ha. Con la figura dell'inappropriabilità Haraway nomina un'alterità relazionale e non monadica che prende forma in un processo di configurazione differenziale: "essere inappropriate/bili non significa 'non essere in relazione con' – ad esempio chiudersi in una riserva speciale, godere dello *status* di autenticità e intangibilità, nella condizione allocronica e allotopica dell'innocenza. Al contrario essere inappropriate/bili significa trovarsi in una relazionalità critica e decostruttiva, in una razionalità diffrattiva e non riflettente" (ivi, p. 55). Sulla scorta di Trinh Minh, l'inappropriabilità distingue la differenza tassonomica – "che trasforma la differenza in un'*apartheid*'" (*ibidem*) – da una "differenza critica interna" (*ibidem*), che si fa dall'interno di una relazionalità e che fa sì che ogni singolarità si definisca nel suo differire, nel suo essere sempre "fuori luogo" (ivi, p. 56), inappropriata e inappropriabile nell'identità. Cfr. Haraway D., *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others* [1992], tr. it. Balzano A., *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, Derive Approdi, Roma, 2012.

<sup>80</sup> Sulla profondità nella filosofia di Merleau-Ponty e il suo legame con lo spazio notturno cfr. Mazis G. A., "Harkening to the Night for the Heart of Depth, Space, and Dwelling", in Locke P. M., Mccann R. (a cura di), *Merleau-Ponty. Space, Place, Architecture*, Ohio University Press, Athens, 2015, pp. 23-42.

Nel prossimo capitolo ci soffermeremo su questa estrinsecità intrusiva che garantisce e minaccia dall'interno la familiarità della nostra prospettiva. Sempre partendo dal “qui” del nostro essere-installati ne faremo emergere il lato perturbante. Riprendendo la definizione classica freudiana della nozione di *Unheimlichkeit* (perturbante) – che anche etimologicamente<sup>81</sup> rimanda a una non-familiarità nel cuore del familiare – continueremo a tracciare i contorni della riforma merleau-pontiana della nozione di prospettiva. Letta alla luce della categoria di perturbante, la prospettiva si presenterà come una convivenza problematica di endogeno ed esogeno in cui essere-sé implica sempre una dose di non riconoscimento e di opacità a sé stessi<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> L'etimologia di *Unheimlichkeit* verrà approfondita nel secondo capitolo, in particolare nel paragrafo 2.1. “l'esperienza perturbante”. Ci basti per ora anticipare – per mostrare l'implicazione della questione del perturbante con la dialettica tra familiare e non familiare – che *heimlich*, in tedesco, significa letteralmente “familiare” e *Heim* significa “casa”. La peculiarità dell'interpretazione freudiana, che gioca con la complessità etimologica del termine *Unheimlichkeit*, sarà proprio quella di non interpretare quest'ultimo come mero negativo del familiare – come un non-familiare – ma come espressione di un'inquietudine che è tale proprio perché si gioca in un'ambivalenza tra l'*heimlich* e il suo contrario.

<sup>82</sup> Cfr. de Saint Aubert E., “Conscience et expression chez Merleau-Ponty. L'apport du cours inédit sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*”, *op. cit.*, p. 100.





## SECONDO CAPITOLO

### IL “QUI” PERTURBANTE

#### 1. *Unhuman phenomenology*

##### 1.1. *Il negativo e la possibilità dell'ontologia*

Dopo una frequentazione prolungata con la filosofia di Merleau-Ponty ci si ritrova a parlare *comodamente* di latenza, di aberrazione, di contaminazione, di provvisorietà. Nonostante la centralità accordata all'oscurità, la tentazione resta quella di ridurla ad ancella del comune. Per quanto la nostra esperienza *brulichhi di oscurità e contraddizioni* ciò che sembra più rilevante è che in virtù di una compromissione con la latenza, lo scarto, l'invisibile resta possibile parlare di verità. La compromissione assume un aspetto pacifico: come scrive Dylan Trigg, in Merleau-Ponty “*anxiety is nowhere to be found*”<sup>83</sup>.

Il “qui” dell'essere-installati rivela un Essere di partecipazione: porta con sé l'evidenza della mia presenza al mondo e del mondo alla mia percezione. L'intreccio tra il percipiente e il percepito ci conduce a un'ontologia in cui le differenze, nella loro frequentazione, configurano un Essere che è il “medesimo”: “Ciò significa che il mio corpo è fatto della medesima carne del mondo (è un percepito), e che, inoltre, di questa carne del mio corpo è partecipe il mondo, esso la riflette” (VI 297/260). Eppure questo “medesimo”, di cui io e il mondo siamo partecipi e che Merleau-Ponty chiama “carne”, è tale solo in virtù di un'insuperabile negatività, di una differenza che lo attraversa internamente. Se dunque è vero che la filosofia merleau-pontiana tende, almeno a partire dagli anni Cinquanta, nella direzione di un'ontologia del *medesimo Essere*, essa lo fa passando per un ripensamento radicale della nozione di “comune”, inteso come un'unità che non è il contrario di un'esclusione reciproca.

Come leggiamo in una nota del *Visibile e l'invisibile*, il tipo di “comune” che Merleau-Ponty cerca di pensare è quello di una “totalità d'orizzonte che non è sintesi” (VI 261/226), ovvero un'unità che non si dia come positività in sé, ma che si lasci intravedere lateralmente come articolazione delle sue differenze. Come arriveremo a sostenere nel terzo capitolo, in termini prospettivistici, la carne può essere pensata come un Essere pluriprospettico, un comune inappropriabile, implicato in tutte le prospettive che lo architettano – senza che nessuna di queste possa esaurirlo o coinciderci: “insieme confuso dei corpi e degli spiriti, promiscuità dei volti, delle parole, delle azioni, legati l'uno all'altro da quella coesione che

---

<sup>83</sup> Trigg D., “At the Limits of One's Own Body”, in *Metodo*, 7, 1, 2019, pp. 75-108, p. 98; “non vi è ansia da nessuna parte” (traduzione nostra).

non può essere negata loro giacché essi sono tutti delle differenze, degli scarti estremi di un medesimo qualcosa” (VI 106/115).

Per rendere giustizia alla concezione merleau-pontiana del “medesimo qualcosa” è cruciale mantenere vivo il negativo che lo attraversa. Restando sul piano del “qui” fenomenologico a cui ci siamo rivolti nel primo capitolo, nei prossimi paragrafi ci soffermeremo esplicitamente sul modo in cui il negativo lo infesta, articolandolo. Abbiamo visto come Merleau-Ponty ritrovi nel “qui” del nostro essere-installati nel mondo l’unico luogo d’accesso all’Essere, e come esso rappresenti una garanzia della possibilità dell’ontologia proprio in virtù dei limiti che pone all’esperienza e all’interrogazione. Approfondire gli aspetti meno pacifici del “qui” è fondamentale poiché è in essi che si radica il “rinnovamento” dell’ontologia operato da Merleau-Ponty e, soprattutto, ciò che la rende in primo luogo possibile.

Come abbiamo visto nell’introduzione di questa tesi, per Merleau-Ponty, l’esigenza di una “nuova ontologia” è sollecitata da un “mutamento nei rapporti fra l’uomo con l’Essere” (OE 66/46) che si manifesta principalmente come esperienza di uno “spossessamento” (VI 319/277) del soggetto razionale, di una messa in discussione del suo potere di conoscenza e domesticazione del mondo. La possibilità di un’ontologia dipende da una corretta comprensione di questo “mutamento”. L’operazione di Merleau-Ponty è, ancora una volta, fenomenologica e ontologica insieme: interrogare fenomenologicamente l’esperienza di spossessamento per far emergere lateralmente l’Essere, come ciò che la spossessa.

Se nel primo capitolo ci siamo interrogati su come il “qui” tenda verso uno stato orientato e dunque verso la configurazione di una familiarità tra il soggetto e il mondo, in questo capitolo esploreremo, invece, i modi in cui esso resiste a questo orientamento. Va sottolineato fin da subito che il fine di questa peregrinazione tra gli elementi d’inadomesticabilità del “qui” sarà quello di mostrare come essa sia condizione di possibilità della sua stessa domesticità. Finiremo, così, per riapprodare al comune ma consci del ruolo attivo e generativo giocato dal negativo che lo infesta inesorabilmente al modo di un intruso inappropriabile.

### *1.2. Dare voce all’intruso: Merleau-Ponty in dialogo con il Nonhuman Turn*

Senza uscire dal “qui” della nostra prospettiva l’operazione che vogliamo compiere è quella di un riposizionamento della domanda: dalla possibilità del familiare al “come” del non familiare; porre l’attenzione su ciò che resiste alla nostra presa sul mondo, e interrogarci su come questa resistenza agisca in noi configurandoci internamente. Per farlo, nei prossimi

paragrafi, accosteremo il “qui” merleau-pontiano alla categoria freudiana di “perturbante” intesa propriamente come esperienza di un non-familiare che infesta – e al contempo rende possibile – il familiare. Crediamo, infatti, che nel *côté* perturbante della filosofia merleau-pontiana risiedano gli elementi che la rendono ancora attuale, facendola risuonare con quelli che abbiamo definito “gli echi della decadenza inessenziale”. Al contempo – secondo un movimento di va-e-vieni – il perturbante è il terreno in cui il pensiero merleau-pontiano può, a sua volta, beneficiare e arricchirsi di contributi filosofici (e non) del pensiero presente. Il *trait d’union* è prima di tutto l’operazione stessa di riposizionamento della domanda, ovvero il tentativo di dar la parola all’altro del soggetto, all’intruso, inteso, sulla scorta di Nancy, come l’estraneo inatteso e non voluto, “senza diritto, senza familiarità e senza consuetudine: un fastidio e un disordine nell’intimità”<sup>84</sup>.

Un’operazione di riposizionamento della domanda è quella che oggi accomuna le correnti che Richard Grusin ha raccolto nel volume *The Nonhuman Turn*. Sotto questo titolo, volutamente esteso e inclusivo, troviamo l’*Actor-network theory*, l’*affect theory*, gli *animal studies*, la teoria dell’assemblaggio (Gilles Deleuze, Manuel De Landa, Latour, ecc.), i *new materialisms*, la teoria dei nuovi media, le teorie dei sistemi e le varie forme di realismo speculativo, tra cui quella dell’*Object Oriented Ontology*<sup>85</sup>. A questa lista già molto estesa va aggiunto l’interesse interdisciplinare per la *material agency*<sup>86</sup>, che si muove a cavallo tra archeologia, antropologia, sociologia, scienze cognitive. Questi movimenti del pensiero – molto diversi tra loro negli assunti teorici e nei metodi – affondano le radici in un medesimo terreno: sono tutti modi di rendere conto del decentramento dell’umano.

Di fronte a questa tendenza condivisa del pensiero contemporaneo la fenomenologia fatica a trovare il suo posto. A parte poche eccezioni, i pensatori che negli ultimi decenni si sono in vari termini interessati all’agentività materiale, al non-umano e che si sono spesi in

---

<sup>84</sup> Nel parlare di “intrusione” come modo dell’estraneità non si può prescindere dal fare riferimento al testo di Jean-Luc Nancy, *L’intruso*, in cui il filosofo, a partire dall’esperienza auto-biografica di un trapianto del cuore, riflette sul suo essere l’intruso di sé stesso, un io al contempo aperto e chiuso, mai del tutto appropriato e coincidente con sé stesso. Nancy delinea uno statuto intrusivo che è proprio all’estraneità, che è ciò che la mantiene tale, che garantisce che essa continui a valere nella sua differenza senza essere riassorbita; Cfr. Nancy J.-L., *L’intrus* [2000], tr. it. Piazza V., *L’intruso*, Cronopio, Napoli, 2008, versione ePub, 10%.

<sup>85</sup> Grusin R., *The Nonhuman Turn*, *op. cit.*, pp. VIII-IX.

<sup>86</sup> Per approfondimenti bibliografici sul tema della *material agency* e sui nuovi materialismi si rinvia alla nota 20 dell’*Introduzione* della presente tesi.

una direzione marcatamente non antropocentrica trovano nella fenomenologia un riferimento critico. Anche i più benevoli, per esempio l'antropologo e archeologo Lambros Malafouris, che nella costruzione della sua *Material Engagement Theory* (MET) si appoggia ampiamente a Merleau-Ponty e riconosce alla fenomenologia merleau-pontiana di aver fatto un primo importante passo nella direzione di un pensiero dell'*agency* non-umana<sup>87</sup>, finisce comunque per ribadire che nel paradigma fenomenologico la dimensione materiale resta trascurata e che il "ritorno alle cose stesse" viene realizzato solo parzialmente<sup>88</sup>; e così anche Bruno Latour, che dichiara impossibile una riconciliazione tra l'*Actor-Network-Theory* e la fenomenologia per l'eccessiva enfasi data da quest'ultima all'*agency* umana<sup>89</sup>. Meno concilianti sono gli esponenti dell'*Object Oriented Ontology* e del *Realismo speculativo*<sup>90</sup>. Graham Harman ha

---

<sup>87</sup> Lambros Malafouris presenta la sua teoria materialista nel testo *How Things Shape the Mind: a Theory of Material Engagement*, MIT, Cambridge-London, 2014. La domanda chiave a cui la MET cerca di rispondere riguarda il rapporto tra persone e cose, il farsi reciproco di cognizione umana e cultura materiale: "*the changing nature, and the different aspects, of the relationship between persons and things – that is, how they respond to and participate in each other's coming into being*"; "la natura mutevole e i diversi aspetti della relazione tra le persone e le cose, ovvero il modo in cui rispondono e partecipano le une al venire a essere delle altre", ivi, p. 8 (traduzione nostra). Anche la MET, in accordo con l'atmosfera che stiamo cercando di delineare, si distingue per una prospettiva decentrata. Il farsi di cose e persone si radica nel loro *engagement* materiale e il loro agire l'uno sull'altro è prioritario rispetto al loro configurarsi come esseri singolari. L'*agency* per Malafouris non è da intendersi come una proprietà né degli umani né delle cose, ma come una proprietà del *material engagement*: "*If there is such a thing as human agency, then there is material agency; there is no way human and material agency can be disentangled. Or else, while agency and intentionality may not be properties of things, they are not properties of humans either; they are the properties of material engagement*"; "Se esiste qualcosa come un'*agency* umana, allora esiste anche un'*agency* materiale; non è possibile infatti separare l'*agency* umana da quella materiale. Altrimenti, se consideriamo che l'*agency* e l'intenzionalità non possano essere proprietà delle cose, allora non saranno nemmeno proprietà degli esseri umani; saranno proprietà del *material engagement*", ivi, p. 119 (traduzione nostra).

<sup>88</sup> Cfr. ivi, p. 13.

<sup>89</sup> Cfr. Latour B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 61.

<sup>90</sup> Delle risposte fenomenologiche alle critiche dei nuovi realismi si trovano in: Zahavi D., "The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism", in *International Journal of Philosophical Studies*, 24, 3, 2016, pp. 289-309; Vanzago L., "'Siate realisti, chiedete l'impossibile'. Il nuovo realismo di

dichiarato che il *Realismo Speculativo*, più che un progetto filosofico condiviso, indica l'incontro entusiasta di quattro filosofi con un nemico comune: il correlazionismo, ovvero l'idea che il reale non possa essere conosciuto al di fuori della sua correlazione con il soggetto di conoscenza<sup>91</sup>. La fenomenologia conta tra i "nemici".

Nei termini di un'esplorazione del non-umano e di un'uscita dall'antropocentrismo la fenomenologia sembra aver fallito per principio, radicata su quella prima verità di cui non possiamo nemmeno dubitare: che siamo installati nel mondo, che siamo una prospettiva e che da questa prospettiva non possiamo smarcarci. Ancorata alla correlazione, la fenomenologia, per definizione, non può porre in modo radicale il problema di un mondo senza di noi. L'unico mondo di cui possiamo fenomenologicamente parlare è quello che si dà dall'interno della nostra relazione di installazione: il "qualcosa" è sempre un qualcosa *presente a*, e, pur riconoscendogli una latenza insuperabile allo sguardo, il "qualcosa" resta un relato – *nascosto a*.

Una domanda da porsi in modo preliminare è dunque questa: se l'obiettivo è quello di lasciare spazio alla cavità che mina la correlazione, far parlare il fondo inumano che la nostra presa sul mondo tende a oscurare nel suo processo di domesticazione, per quale ragione ostinarsi nel quadro di un pensiero fenomenologico?

Come si è ampiamente discusso nel primo capitolo, la filosofia di Merleau-Ponty è prima di tutto una risposta a questo interrogativo, una disamina dell'essenzialità della

---

Maurizio Ferraris indagato da una prospettiva fenomenologica" in *ParadoXa*, VI, 3, 2012, pp. 58-69; Toadvine T., "Elemental Past", in *Research in Phenomenology*, 44, 2014, pp. 262-279; Morin M.-E., "Merleau-Ponty and the Challenge of Realism, or How (Not) to Go beyond Phenomenology", in Morin M.-E. (a cura di), *Continental Realism and its Discontents*, op. cit., pp. 137-154; Morris D., "The Radical Contingency of Temporality, Correlation and Philosophy: Merleau-Ponty's Indirect Ontology contra Meillassoux's Hyper-Anthropocentric Idealism", in Morin M.-E. (a cura di), *Continental Realism and its Discontents*, op. cit., pp. 155-174. Si segnala anche il volume *Skirmishes* di Graham Harman, in cui Harman risponde articolatamente alle critiche fatte ai nuovi realismi. Tra queste anche quella di Zahavi nell'articolo appena citato. Cfr. Harman G., *Skirmishes. With friends, enemies and neutrals*, Punctum books, Goleta, 2020.

<sup>91</sup> Harman fa qui riferimento, oltre che a sé stesso, ai filosofi Ray Brassier, Iain Hamilton Grant e Quentin Meillassoux. L'intervista completa: Harman G., intervistato da Ralón L., in *Figure/Ground*, 12 luglio 2010: <http://figureground.org/interview-with-graham-harman/>, tr. it. di Locatello A., Raviola S., in *Sovrapposizioni*: <https://www.sovrapposizioni.com/blog/intervista-a-graham-harman-figureground>.

fenomenologia all'ontologia. Nell'indagare i modi della relazione tra fenomenologia e ontologia – il loro sconfinare l'una nell'altra – Merleau-Ponty non solo pone le basi di un rinnovamento dell'ontologia ma sottopone lo stesso metodo fenomenologico a una riconfigurazione interna, conducendolo ai suoi limiti. L'idea che, soprattutto i nuovi realismi, restituiscono della correlazione, come di un confinamento in un idealismo senza finestre<sup>92</sup>, non rende giustizia alla fenomenologia merleau-pontiana. Benché in Merleau-Ponty una postura correlazionista resti condizione ineludibile della domanda filosofica, il correlazionismo non è la sua verità ultima. Al contrario, l'ontologia fenomenologica merleau-pontiana può essere intesa come l'instancabile lavoro di scalfittura della correlazione dal suo interno, esplorazione della sua deiscenza – di ciò che le resiste.

Le ragioni di un dialogo non solo possibile ma fruttuoso tra la filosofia merleau-pontiana e l'interesse contemporaneo per il non-umano vanno cercate nell'intreccio tra fenomenologia e ontologia, e più precisamente nel modo in cui questa relazione è problematizzata da Merleau-Ponty. Come vedremo, la fenomenologia di Merleau-Ponty, nel suo tendere verso l'ontologia, si lascia definire – nei termini proposti da Trigg – come una *unhuman phenomenology*<sup>93</sup>, ovvero una fenomenologia capace, come la pittura di Cézanne, di “mettere in sospenso” la nostra familiarità e di “rivel[re] la base di natura disumana” (SNS 22/35) che ci infesta. Dall'interno di una fenomenologia della nostra esperienza corporea – e non contro di essa o al di là di essa – Merleau-Ponty cede la parola all'inumano che, come vedremo, andrà inteso diversamente dal non-umano.

### 1.3. Verso una “geologia trascendentale”

Nella lettera di candidatura al *Collège de France* inviata a Martial Gueroult nel 1952, Merleau-Ponty attribuisce alle sue future ricerche il compito di “*fixer définitivement le sens philosophique des premières, lesquelles en retour leur prescrivent un itinéraire et une méthode*” (P 41)<sup>94</sup>. In questo passaggio ritroviamo enunciata la circolarità interna alla

---

<sup>92</sup> Si prenda ad esempio il modo in cui il correlazionismo è definito dal filosofo Levi Bryant nel suo blog: “Correlationism”, in *Larvalsubject*, 28.10.2014 : <https://larvalsubjects.wordpress.com/2014/10/28/correlationism-2/>.

<sup>93</sup> Cfr. Trigg D., *The Thing. A Phenomenology of Horror*, op. cit.

<sup>94</sup> Merleau-Ponty M., “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty” [1952], pubblicato per la prima volta in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67e Année, No. 4, ottobre-dicembre 1962, pp. 401-409; oggi in *Parcours deux 1951-1961*, pp. 37-48: “fissare definitivamente il significato filosofico delle prime

riflessione merleau-pontiana: l'ontologia verso cui tende è l'esplicitazione del senso filosofico della sua fenomenologia, la quale, in compenso, sostiene questa tensione ontologica con un *metodo* e un *itinerario*. Abbiamo visto come l'intreccio tra fenomenologia e ontologia si rifletta nel progetto di un interrogativo sull'origine della verità – ovvero sullo scaturire della verità esplicita, linguistica, categoriale dal legame sensibile tra noi e il mondo. Ciò che ci interessa approfondire adesso è come questo progetto filosofico passi attraverso un ripensamento del metodo fenomenologico. Per riprendere la citazione appena riportata, il punto è capire in che modo l'esplicitazione del senso filosofico delle ricerche fenomenologiche dei primi scritti merleau-pontiani trasfiguri la fenomenologia stessa, nel metodo e nell'itinerario che pur fornisce. Ciò che speriamo mostrare ripercorrendo alcune delle riflessioni merleau-pontiane sull'eredità e sul metodo della fenomenologia è che è proprio dall'interno di quest'ultima che Merleau-Ponty giunge ai suoi limiti, al suo fondo inumano. Nei limiti della fenomenologia, e non fuori di essi, Merleau-Ponty ritrova un accesso alla verità, un'apertura su un "fuori" che parassita il trascendentale impedendogli di chiudersi in un puro coscienzialismo antropocentrico.

La critica che i nuovi realismi pongono alla correlazione è di non poter accedere – nei termini di Meillassoux – al "*Grande Esterno*, l'Esterno *assoluto* dei pensatori precritici: quell'esterno che non era affatto relativo a noi, che era dato come indifferente al suo stesso darsi, per essere solo ciò che è, esistente tale e quale in se stesso, che noi lo avessimo fatto oggetto dei nostri pensieri o meno"<sup>95</sup>. Come può la fenomenologia rendere conto di un passato preistorico – "ancestrale", per restare nella terminologia di Meillassoux – antecedente l'uomo, se non ammette la possibilità di pensare l'Essere fuori dal suo legame con l'esperienza soggettiva? Merleau-Ponty su questo punto è chiaro: il problema di un'oggettività del mondo fuori della sua relazione al soggetto è un problema astratto, poiché elude la sua sorgente, presuppone la possibilità stessa di un'oggettività senza interrogarla. Sia nella *Fenomenologia della percezione* che nelle note del corso sul *Problema della passività* (1954-55) Merleau-Ponty ritorna sull'argomento naturalista a favore di un'esistenza del mondo prima dell'uomo, sull'apparente incontestabilità del fatto che la Terra, come luogo abitabile, si sia generata da una "nebulosa primitiva", che ci precede e ci esclude, in cui le condizioni di sviluppo della vita umana non erano nemmeno presenti. Di fronte a queste verità assunte come oggettive e

---

[ricerche], le quali a loro volta prescrivono un itinerario e un metodo alla realizzazione [delle future ricerche]" (traduzione nostra).

<sup>95</sup> Meillassoux Q., *Après la finitude*, op. cit., p. 20.

che è altamente controintuitivo negare, Merleau-Ponty tuttavia risponde che “nulla mi farà mai comprendere che cosa potrebbe essere una nebulosa che nessuno ha visto. La nebulosa di Laplace non è dietro di noi, alla nostra origine, ma è di fronte a noi, nel mondo culturale” (PhP 494/551). La nebulosa non precede il nostro sguardo e non esiste fuori della relazione già culturale e linguistica che vi intratteniamo.

Il fatto che Merleau-Ponty neghi la possibilità di interrogarsi oggettivamente su un passato che ci precede in modo assoluto non vuol dire che egli neghi *tout court* la possibilità di pensare e di fare esperienza, anche materiale, della nostra assenza – passata, presente e futura. Merleau-Ponty non nega, in altre parole, l’urgenza e la validità del problema dell’ancestrale, del “grande esterno”, del senza di noi. L’obiezione merleau-pontiana – che può essere giocata contro le recrudescenze odierne del naturalismo – è rivolta, piuttosto, al modo in cui il problema è posto. Nello specifico, la pretesa di interrogare direttamente e in modo oggettivo un tempo assolutamente anteriore al nostro venire a Essere presuppone un’idea di temporalità che non problematizza il suo radicarsi nella temporalità primordiale della nostra esperienza vissuta e pre-scientifica (cfr. IP 171–72). L’astrattezza della prospettiva oggettivistica sta nel fatto di cercare l’in sé in un passato già costituito e configurato dall’interno della sua relazione col nostro punto di vista su di esso; così facendo, nell’ambizione di raggiungere la nostra assenza, essa finisce per ridurre quest’ultima a nostro possesso concettuale – a significazione – facendola dipendere in modo ancora più radicale dalla nostra presenza<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> David Morris, in un articolo in cui la teoria realista di Meillassoux viene messa a confronto con l’ontologia fenomenologica di Merleau-Ponty, parla di un “*hyper-anthropocentric idealism*” di Meillassoux, proponendo come via alternativa verso l’*ancestrale* la *surriflessione* merleau-pontiana. Cfr. Morris D., “The Radical Contingency of Temporality, Correlation and Philosophy: Merleau-Ponty’s Indirect Ontology contra Meillassoux’s Hyper-Anthropocentric Idealism”, *op. cit.*, p. 171: “*Meillassoux begins by urgently opposing himself to correlationism as anthropocentric and closing off the great outdoors. But this urgency, I contend, is the most anthropocentric move of all because it presumes that philosophy ought to be oriented by the question of our being as the already given or absent centre of philosophical questioning – which is quite presumptuous. Instead, we need to grasp the problem of philosophical beginnings as arising from a being that is not already geared to that question*”; “Meillassoux comincia opponendosi con urgenza al correlazionismo in quanto antropocentrico e chiuso rispetto al grande esterno. Ma questa urgenza, a mio avviso, è la mossa più antropocentrica di tutte, perché presume che la filosofia debba essere orientata dalla questione del nostro essere come centro già dato o assente della domanda filosofica - il che è piuttosto presuntuoso.



L'acquisizione apparentemente paradossale dell'ontologia fenomenologica merleau-pontiana è che l'unico modo per rendere giustizia alla nostra assenza, senza ridurla a nostra presenza, consiste nel cercarla a partire dall'evidenza del nostro esserci, come esplorazione di ciò che ci resiste e ci nega interiormente<sup>97</sup>. Merleau-Ponty ritrova una dimensione preistorica nel cuore della nostra prospettiva: l'*ancestrale* non ci trascende ma ci infesta ed è nell'infestazione che va cercato. Il luogo in cui si manifesta con maggiore evidenza non è nell'astrattezza concettuale di un passato in cui non eravamo ancora nati o di un futuro in cui saremo già estinti, ma nella materialità sensibile del nostro essere-installati, nel nostro corpo, che porta in sé l'eredità al contempo inorganica e organica della nostra partecipazione all'Essere. In un articolo, emblematicamente intitolato "The Elemental Past", Ted Toadvine sottolinea questa duplice eredità portata dalla nostra materialità corporea: "*organic life is the forgotten past of consciousness, a past that we never cease to carry within our own substance, while our materiality is our liability to the forgotten past of the elements themselves*"<sup>98</sup>. La fenomenologia, dunque, è non solo capace, ma anche l'unico modo di entrare concretamente in contatto con la nostra assenza, senza ridurla a possesso concettuale.

---

Dobbiamo invece cogliere il problema dell'inizio della filosofia come un problema che nasce da un essere che non è già orientato a questa domanda" (traduzione nostra).

<sup>97</sup> Su questo tema si vedano le analisi di Carbone nel paragrafo del saggio *La visibilité de l'invisible* dedicato alle riflessioni merleau-pontiane sull'opera di Cézanne e sulla sua capacità di rendere visibile un "pre-mondo", rivelando la "base di natura disumana su cui l'uomo si colloca" (SNS 22/35). Carbone precisa, infatti, come anche questo "pre-mondo in cui non c'erano ancora gli uomini" non vada inteso, secondo Merleau-Ponty, come un mondo semplicemente anteriore all'apparizione dell'uomo: "*Ce monde-là [...] ne représente qu'une idée abstraite, qui est incompréhensible par rapport à notre expérience. Il s'agit plutôt de ce versant souterrain du monde et des choses qui conserve son altérité au regard de l'ordre humain et qui exprime, par conséquent, sa transcendance à l'égard de notre existence*"; "Questo mondo [...] non è altro che un'idea astratta, incomprensibile rispetto alla nostra esperienza. Si tratta piuttosto di quel lato sotterraneo del mondo e delle cose che conserva la sua alterità rispetto all'ordine umano e che esprime, di conseguenza, la sua trascendenza rispetto alla nostra esistenza"; cfr. Carbone M., *La visibilité de l'invisible*, Olms, Hildesheim, 2001, p. 24 (traduzione nostra).

<sup>98</sup> Toadvine T., "Elemental Past", *op. cit.*, p. 274; "La vita organica è il passato dimenticato della coscienza, un passato che non smettiamo mai di portare all'interno della nostra stessa sostanza, mentre la nostra materialità è il nostro debito nei confronti del passato dimenticato degli elementi" (traduzione nostra).

Per ritornare al punto da cui siamo partiti, ciò che ci interessa è che la fenomenologia merleau-pontiana raggiunge questi esiti inumani proprio perché non si dà per scontata come metodo e come direzione<sup>99</sup>. La critica realista al presunto soggettivismo implicito all'idea di correlazione non tiene conto di come quell'idea possa implicare anche la rottura della correlazione, come la nostra esperienza di una familiarità del mondo possa rivoltarsi in quella di un suo anonimato, di una sua “*impersonal worldlessness*”<sup>100</sup>. Come vedremo nelle prossime pagine, la fenomenologia merleau-pontiana oppone resistenza alle critiche di soggettivismo e mostra la possibilità di una fenomenologia che non si chiuda nell'autoreferenzialità del trascendentale. In questo esercizio, in questo giocare la fenomenologia contro se stessa, la correlazione auto-rivela i suoi limiti e il trascendentale il “paradosso” di una sua compromissione ineludibile con il non-trascendentale (cfr. NC 77-80/48-51)<sup>101</sup>.

L'operazione filosofica che Merleau-Ponty porta avanti a cavallo tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, ovvero quella di far convergere il problema dell'origine della verità con quello della possibilità della filosofia, si compie in un dialogo serrato con l'opera scritta husserliana<sup>102</sup>. Sia l'interesse per il problema dell'origine della verità sia l'idea che la filosofia

---

<sup>99</sup> Cfr. Richir M., “Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible*”, in de Saint Aubert E. (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty*, Hermann, Paris, 2008, pp. 145-190.

<sup>100</sup> Ivi, p. 277.

<sup>101</sup> Per un'analisi di questo *paradosso* si veda il paragrafo “Il chiasma tra empirico e trascendentale” del libro di M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti, op. cit.*, pp. 49-52, in cui Carbone, riprendendo l'immagine proposta da Maurizio Ferraris nel suo *Estetica Razionale* (1997) di un chiasma tra l'empirico e il trascendentale, indaga l'idea merleau-pontiana di una “*iniziazione empirica* – non empiristica – *al trascendentale*, il quale non preesiste all'esperienza, ma nella nostra *apertura* a questa trova la condizione per aprirsi a propria volta, palesando perciò quell'apertura quale ‘condizione trascendentale del trascendentale’ stesso”, ivi, p. 50.

<sup>102</sup> Sul rapporto tra la lettura che Merleau-Ponty fa della fenomenologia husserliana a partire dagli anni Cinquanta e il suo proprio progetto filosofico di ontologizzazione della fenomenologia si veda: Toadvine T., “Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview”, in Toadvine T., Embree L., *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Springer, New York, 2002, pp. 227-286, in particolare il paragrafo “Merleau-Ponty at the Collège de France (1952-1961)”, pp. 263-86. Per una ricostruzione cronologica dell'accesso di Merleau-Ponty alla lettura degli inediti husserliani si veda: Van Breda H. L., “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67, 4, ottobre-dicembre 1962, pp. 410-430.

debba risorgere come una “fenice”<sup>103</sup> da un confronto con la sua stessa crisi sono d'altronde due temi marcatamente husserliani. Il titolo *Origine della verità*, inizialmente previsto per il *Visibile e l'invisibile*, doveva rimandare esplicitamente all'Appendice sull'*Origine della Geometria* pubblicata nella *Crisi delle Scienze Europee*. In questo testo, che occupa uno spazio centrale nelle riflessioni merleau-pontiane, Husserl mostra come l'essere ideale, perfino quello apparentemente più disincarnato delle idealità matematiche, abbia un'origine storica e si configuri dall'interno di un'intersoggettività linguistica: il linguaggio, la storicità dell'esperienza soggettiva e il suo ancoraggio sensibile partecipano al farsi dell'idealità, senza che quest'ultima possa mai trascenderli in modo definitivo.

Un'altra questione che segna la lettura che Merleau-Ponty fa dei testi husserliani negli anni Cinquanta è quella del compiersi inconscio nello sviluppo dell'opera di Husserl di un passaggio dalla fenomenologia all'ontologia. La fenomenologia husserliana, secondo Merleau-Ponty, nel suo avanzare interno, conduce ai suoi stessi limiti, i quali tuttavia restano – in quanto tali – un impensato della riflessione husserliana. Lontano dal fare un mero commento degli scritti husserliani, Merleau-Ponty, nel far parlare i silenzi, nello scavare tra le ombre della filosofia di Husserl ma anche e, soprattutto, nel prenderne distanza<sup>104</sup> – nella sua

---

<sup>103</sup> Cfr. NC 72/43: “Ma questa crisi, che è totale, che mette in questione a buon diritto la filosofia, non fa altro che condannarla a rinascere su basi nuove, non significa fine di ogni filosofia. È la fine di una filosofia che ha creduto troppo facilmente di fondare la razionalità al di fuori dell'esistenziale. La filosofia, nel senso tradizionale, [deve essere] riesaminata, per renderle [la] vita che essa ha a buon diritto perduto – La fenice – [...]”. Merleau-Ponty riprende qui il riferimento alla “fenice” fatto da Husserl nella *Crisi*: “La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza. Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto ‘buoni europei’, in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale”; Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit., p. 358.

<sup>104</sup> Su come l'interesse crescente per quello che Merleau-Ponty identifica come il “secondo Husserl” vada di pari passo a una presa di distanza da Husserl stesso e in particolare dal suo intellettualismo si veda ancora una volta l'articolo appena citato di Toadvine T., “Merleau-Ponty's Reading of Husserl:

“*infidélité féconde*”<sup>105</sup> – dà forma e voce alla sua propria ontologia fenomenologica. È ciò che succede in modo chiaro nel saggio “Il filosofo e la sua ombra”<sup>106</sup>, che a buon diritto è considerato uno dei testi-manifesto dell’ontologia merleau-pontiana. Ma altrettanto ontologicamente feconde sono le riflessioni che Merleau-Ponty dedica alla filosofia husserliana nel primo corso sulla natura del 1956-57, nel corso del 1958-59 sulla *Possibilità della filosofia* e in quello del 1960, *Husserl ai limiti della fenomenologia*.

La direzione verso cui tende la filosofia merleau-pontiana si può già dedurre dai testi husserliani di cui Merleau-Ponty privilegia la lettura: la *Crisi* e in particolare l’*Appendice sull’Origine della Geometria*; al loro fianco, il secondo libro delle *Idee*, soprattutto il paragrafo 29 in cui sono analizzate le sintesi passive; il manoscritto sul “rovesciamento della teoria copernicana”<sup>107</sup>. Oltre ai testi in sé, altrettanto esplicative sono le nozioni husserliane su cui Merleau-Ponty si sofferma: la *Lebenswelt*, la *Stiftung*, l’intenzionalità fungente, le sintesi passive, l’*Ineinander*. In tutte si legge l’interesse merleau-pontiano per una fenomenologia che interPELLI l’intreccio sensibile, muto, pre-teoretico tra noi e il mondo, ovvero per una fenomenologia che non si limiti a indagare la costituzione logico-concettuale della verità ma che rivolga lo sguardo al suo scaturire da un movimento pre-logico e pre-concettuale. Opponendo in modo anche un po’ forzato un primo e un secondo Husserl, Merleau-Ponty cerca negli ultimi sviluppi del pensiero husserliano l’emergere di quello che definisce il “paradosso della costituzione”: “Comparsa di un paradosso della costituzione: interrogare la tesi del mondo, sviluppare le sue implicazioni intenzionali, non è più rivelare un riferimento alle essenze o al noema come significazione immanente: è spesso (*Ideen II*), con gli strati più

---

A Chronological Overview”, *op. cit.*, pp. 178-84. Una riflessione simile, ma incentrata sulla ripresa di Merleau-Ponty della nozione husserliana di *Stiftung*, si trova invece in Lisciani-Petrini E., “Merleau-Ponty: potenza dell’istituzione”, in Lisciani-Petrini E., Adinolfi M. (a cura di), *Il problema dell’istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, XXIX 2, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 71-98.

<sup>105</sup> Richir M., “Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l’invisible*”, *op. cit.*, p. 170.

<sup>106</sup> “Il filosofo e la sua ombra”, contenuto oggi in *Segni*, apparve per la prima volta in una collettanea per il centenario della nascita di Husserl nel 1959; cfr. Nijhoff M., “Edmund Husserl, 1859-1959”, in *Phaenomenologica*, 4, 1959, pp. 195-220.

<sup>107</sup> Cfr. Husserl E., *Umsturz der kopernikanischen Lehre* [1934], tr. it. Neri G. D., “Rovesciamento della dottrina copernicana nell’interpretazione della corrente visione del mondo”, in *aut aut*, 245, 1991, pp. 3-18.

‘profondi’, scoprire un’inerenza al mondo (al corpo, all’altro) con la quale è fondato ogni pensiero dell’in sé, delle *blosse Sachen*” (NC 69/40-41).

Merleau-Ponty vuole mostrare come siano le stesse pretese filosofiche della prima fenomenologia husserliana a guidarlo verso una loro messa in discussione: “per sviluppo immanente della sua ricerca, o piuttosto per contraccolpo del suo andamento riflessivo su se stesso” (NC 71/42). È nel tentativo di compiere una riduzione trascendentale completa che la riduzione mostra la sua inevitabile incompiutezza, ed è nel tentativo di sottomettere tutta l’esperienza del mondo alla chiarezza e all’immanenza dei nostri atti di coscienza che emerge “un rovescio delle cose che non è stato costituito da noi”:

Progetto di possesso intellettuale del mondo, la costituzione diviene sempre più, via via che il pensiero di Husserl matura, il mezzo per svelare un rovescio delle cose che non è stato costituito da noi. Era necessario questo insensato tentativo di sottomettere ogni cosa allo statuto della coscienza, al limpido gioco dei suoi atteggiamenti, delle sue intenzioni, delle sue imposizioni di senso, bisognava spingere all’estremo il ritratto di un mondo saggio che la filosofia classica ci ha lasciato, per rivelare tutto il resto: quegli esseri, al di sotto delle nostre idealizzazioni e oggettivazioni, che le alimentano segretamente, e in cui si stenta a riconoscere dei noemi (S 227/207).

L’*iter* che dall’originario progetto di una *Wesensschau* conduce Husserl all’interrogazione del mondo della vita e del precategoriale, nonché all’esigenza di una fenomenologia genetica, è ben tracciato da Merleau-Ponty nella parte del corso sulla *Possibilità della filosofia* dedicata alla filosofia husserliana. Dalle *Ricerche Logiche* passando poi a *Idee II* e alle *Meditazioni Cartesiane* la riflessione husserliana si trova faccia a faccia con “un irriflesso che non è al di fuori delle sue prese, per principio, ma che essa non riassorbe” (NC 68-9/40). Già dall’interno di quello che l’ultimo Merleau-Ponty isola come primo periodo della filosofia husserliana, la costituzione inizia a mostrare la sua natura paradossale. Egli prende qui ad esempio il tema dell’*Einfühlung* quale è affrontato da Husserl nelle *Meditazione cartesiana*. Nella relazione all’altro costituente si trova una prima traccia dell’*ingenuità* della pretesa di una riduzione completa – “come posso io costituire l’altro come costituente (e come colui che mi costituisce)?” (NC 71/42) –: il tentativo di costituzione si scontra con un potere costituente altro che gli resiste, confrontandolo con la sua parzialità e non assolutezza.

Ciò che spiega perché Merleau-Ponty situi queste riflessioni in un corso sulla “possibilità della filosofia” è che l’emergere del paradosso della costituzione, invece di rappresentare uno scacco alla possibilità di un’indagine fenomenologica, è, al contrario, ciò

che la orienta verso nuovi e più radicali sviluppi. Di fronte alla crisi apparente, si apre per la fenomenologia la possibilità di farsi interrogazione sulle condizioni della sua crisi.

L'ultima fase del pensiero husserliano è per Merleau-Ponty la messa in atto di questa operazione riflessiva. Soprattutto nella *Crisi* e in *Rovesciamento della dottrina copernicana* Merleau-Ponty scopre una filosofia che è interrogazione del suo potere d'interrogare, ovvero interrogazione di quella radice non-filosofica che è il nostro legame con l'Essere, da cui ogni domanda sorge senza potersene separare: “vi è la non filosofia che viene prima e la non filosofia che viene dopo, la quale è filosofia. [...] la filosofia non è più una marcia diretta verso l'apoditticità: è questa marcia intralciata da delle *Situationswahrheiten*, o piuttosto: che consiste nello scoprire i nostri legami e situazioni” (NC 71/42). Con l'*Appendice sull'Origine della geometria* la filosofia trascendentale husserliana si configura come “ritorno alla *Lebenswelt*” intesa come “dimensione prima dell'oggettivazione [...] un mondo selvaggio [...] in cui non sarà ancora compiuta la distinzione del soggettivo (psichico) e dell'oggettivo (in sé)” (NC 77/48).

Al fondo della riduzione trascendentale Husserl non trova più la piena immanenza della coscienza, ma una coscienza già da sempre intrusa dal suo corpo, dagli altri soggetti, dagli altri viventi, dalle cose, che non si lasciano ridurre a puro oggetto di una costituzione soggettiva. La fenomenologia, come ritorno alla *Lebenswelt*, è interrogazione di questa intrusione, di questa simultaneità selvaggia degli impossibili, non ancora categorialmente distinti, di questo *Ineinander*<sup>108</sup> – per usare un termine husserliano su cui Merleau-Ponty torna ripetutamente.

La nozione di *Ineinander* è cruciale per comprendere in che modo il rivelarsi di un paradosso del trascendentale porti a uno sconfinare della fenomenologia in ontologia. Inteso come reciproca intrusione di differenze, esso nomina quella resistenza che, dall'interno della nostra prospettiva singolare, impedisce di compiere una riduzione trascendentale completa: è dal cuore della nostra solitudine insuperabile (cfr. NC 80/52) che accediamo al paradosso di una promiscuità che ci ingloba, che ci ritroviamo partecipi di un intreccio che non ci appartiene. Al contempo è proprio scontrandosi – indirettamente e senza uscire dalla prospettiva singolare – con un altrove, con una resistenza, che la fenomenologia svela le sue implicazioni ontologiche: “il paradosso del trascendentale [...] – il vero trascendentale, non

---

<sup>108</sup> Nel *résumé* del corso sulla *Possibilità della filosofia* Merleau-Ponty definisce l'*Ineinander* così: “ciò che Husserl chiama l'*Ineinander* – l'inerenza del sé al mondo o del mondo al sé, del sé all'altro e dell'altro al sé”, RC 152/112.

immanente nel senso psicologico – quindi l’essere stesso che parla in noi” (NC 80/51). Poche pagine dopo leggiamo: “Il trascendentale non è più la coscienza che costituisce tutto, – è altrettanto la reciproca: tutto che viene alla coscienza nell’uomo” (NC 89/60 ). L’*Einfühlung* si generalizza nell’*Ineinander*<sup>109</sup>: ad intrudere la coscienza minandone il potere costitutivo non è più solo l’altro umano, l’altro costituente, ma il tutto dell’Essere di cui siamo partecipi: “L’*Ineinander* dell’intersoggettività si estende al nostro corpo, con animali, piante – [Una] Ontologia universale, non più come determinazioni di essenze o significazioni che noi costituiamo, ma come nostra parentela, nostra coesistenza con [una] ‘ontologia sconosciuta’ degli Altri” (NC 89/61).

Questa alterità estesa non si riduce all’esperienza sensibile o conoscitiva che ne facciamo – l’animale non si riduce all’animale per noi, la cosa a cosa per noi – ma ci infesta come “un che di sconosciuto”, ci intrude come un irraggiungibile (*ibidem*).

Possiamo chiederci a questo punto a che tipo di ontologia conduca la fenomenologia, nell’interrogazione del suo stesso paradosso<sup>110</sup>. La risposta ci riporta al “qui” del nostro essere-installati: l’ontologia che emerge ai limiti della fenomenologia è esplorazione di questo *Ineinander* che non è altro che la “località d’investimento” in cui il mio sguardo è ancorato in una generalità inumana. L’Essere di questa ontologia è quello che Merleau-Ponty, sempre rifacendosi ai testi husserliani, definisce “essere d’orizzonte”: è l’essere della *Lebenswelt* come orizzonte intersoggettivo e storico dell’idealità, ma è anche, più genericamente, l’essere del suolo (*Boden*), dell’essere-installati in un fuori di sé.

Il suolo, come acquisizione ultima della fenomenologia husserliana, è la nozione attorno a cui gira più o meno esplicitamente il corso tenuto nella primavera del 1960, *Husserl ai limiti della fenomenologia*. Gran parte del corso non a caso è dedicata alla lettura e al commento dell’*Origine della geometria* che, come si è già detto, per Merleau-Ponty ha il merito fondamentale di aver posto il problema dell’*Ursprung* dell’idealità: in altre parole, di aver

---

<sup>109</sup> Cfr. NC 88/60: “Si dirà che non sono che i corpi umani – ma nient’affatto: gli animali a loro modo [sono] portatori di *Psyché*. Checché ne pensiamo, pratichiamo *Einfühlung* verso di loro. Essi entrano nell’intersoggettività almeno a titolo di varianti, così come i folli in quanto ‘non del tutto’ trascendentali, così come le piante, così come le cose, *Einfühlung* generalizzata, cioè rapporto laterale e non frontale, *Ineinder*”.

<sup>110</sup> Cfr. S 208/193: “come cambia la nostra ontologia? [...] La discesa nella dimensione della nostra ‘archeologia’ lascia intatti i nostri strumenti di analisi? Non cambia in nulla la nostra concezione della noesi, del noema, dell’intenzionalità, e la nostra ontologia?”.

ricondotto le verità esplicite al loro essere d'orizzonte – “*ouvrant leur espace ontologique, pré-idéal [...], leur terrain ou leur sol*” (OG 31)<sup>111</sup>.

Nello stesso corso, la riflessione merleau-pontiana continua attraverso la lettura della *Umsturz*, in cui le riflessioni husserliane sulla nozione di *Boden* raggiungono un altro livello di profondità. In questo testo infatti Husserl si interroga sull'esser suolo del suolo stesso, inteso qui nel suo senso proprio di Terra. Se nell'*Origine della geometria* il problema era quello di ricondurre le idealità scientifiche al loro essere d'orizzonte, in questo testo Husserl si rivolge all'orizzonte stesso – come categoria – per mostrare la sua irriducibilità a una pura idealità scientifica. In questo senso l'operazione che Husserl compie nella *Umsturz* ricalca quella dell'*Origine della geometria*: la Terra, come entità categoriale, come oggetto della teoria copernicana, viene riportata al suolo precategoriale del suo sorgere, con la differenza che in questo caso è la nozione stessa di suolo ad essere ricorsivamente ancorata al suo essere d'orizzonte.

L'anticopernicanesimo husserliano consiste nel sostenere che la teoria copernicana abbia un valore esclusivamente ideale e che non riesca, per questo, a render conto dell'evidenza dell'esperienza della Terra come suolo immobile su cui si installano tutti i movimenti possibili. Solo una Terra ridotta a cosa, astrattamente sorvolata, su cui il mio sguardo non è ancorato, può essere considerata in movimento; ma la Terra, come suolo, non si muove, poiché è il piano intrascendibile del nostro essere-installati. In questo senso essa non corrisponde all'oggetto Terra della teoria copernicana: qualora ci spostassimo su un altro pianeta, quello diventerebbe Terra e suolo<sup>112</sup>. Come non possiamo sorvolare il nostro corpo così non possiamo sorvolare la nostra Terra, non possiamo eludere il nostro essere d'orizzonte.

In Husserl tuttavia la primordialità della Terra-suolo rispetto alla Terra-cosa resta confinata nel quadro pienamente fenomenologico della relazione trascendentale tra un soggetto costituente e un mondo costituito. Anche in questo caso, il posto che le riflessioni

---

<sup>111</sup> “Aprendo il loro spazio ontologico, pre-ideale [...], il loro terreno o il loro suolo” (traduzione nostra).

<sup>112</sup> Cfr. N 110/115: “Abbiamo dimenticato la nozione di *Boden*, perché l'abbiamo generalizzata, situando la Terra tra i pianeti. Ma, dice Husserl, proviamo a immaginare un uccello capace di volare su un altro pianeta, per esso non ci sarebbe un doppio suolo. Per il solo fatto di essere sempre lo stesso uccello, esso unisce i due pianeti in un unico suolo. In qualsiasi luogo io vada ne faccio un *Boden*. Collego il nuovo suolo a quello che ho abitato precedentemente. Pensare due Terre significa pensare sempre una stessa Terra”.



husserliane prendono nella costruzione merleau-pontiana della sua propria ontologia è tanto quello di una ripresa quanto quello di un allontanamento<sup>113</sup>. Partendo dalla Terra come *Boden* Merleau-Ponty riflette sulle sue implicazioni ontologiche andando, al di qua della relazione trascendentale, nella direzione di una radicalizzazione di questo “*être-souche*” (OG 92). Nelle note – in una sezione intitolata “*portée ontologique de cette analyse*” – scrive che la Terra apre a “*un type d’être nouveau*” (OG 88). Il suolo diventa, nell’analisi merleau-pontiana, una dimensione pre-oggettiva che trascende il costituito. Si tratta di un Essere che è primordiale non in quanto fondato dall’interno di una relazione con l’Ego trascendentale ma in quanto “*principe ‘barbare’*” (OG 83), “*arche*”, da cui l’Ego trascendentale e il mondo emergono, insieme, come “*aspects corrélatif de l’Être*” (OG 92). Il trascendentale si rivela inglobato in un orizzonte di promiscuità che resiste all’umanizzazione.

In una nota del *Visibile e l’invisibile* Merleau-Ponty, facendo sempre riferimento alla *Umsturz*, parla di “geologia trascendentale”: in questa formula possiamo trovare una traccia di ciò che, con Trigg, abbiamo definito la *fenomenologia inumana* di Merleau-Ponty. Di fronte all’irraggiungibilità di una pura immanenza della coscienza, il problema del trascendentale assume le vesti di un problema “geologico”. Il tema della fenomenologia non è più quello di una pura interiorità prospettica ma quello dell’orizzonte di inglobamento e sconfinamento in cui si ancora il soggetto come prospettiva: la Terra, intesa ontologicamente come *Ur-arche* – “*La terre comme ‘arche’ [...] (ce n’est pas la terre physique. C’est la terre comme masse, inertie et volant au fond de nous tous) (principe ‘barbare’)*” (OG 83)<sup>114</sup>.

Questo orizzonte è barbaro e selvaggio poiché mantiene viva la promiscuità tra le differenze senza risolverla in entità categoriali opposte frontalmente: “*dans l’horizon, il n’y a pas sujet et objet, nous y sommes comme les autres, prélevés sur cet être d’horizon, écarts ou*

---

<sup>113</sup> Sul ruolo della nozione husserliana di “Terra” nell’ontologia merleau-pontiana si veda: Trigg D., “The Role of the Earth in Merleau-Ponty’s Archaeological Phenomenology”, in *Chiasmi International*, 16, 2014, pp. 255-273; Amoroso P., De Fazio G., “Dall’arca Terra allo Spielraum. Natura, corpo, spontaneità”, in *Chiasmi International*, 19, 2017, pp. 327-343. Si veda anche il paragrafo “Husserl, la terra e la carne” nella parte attribuibile a M. Carbone del testo scritto a quattro mani con Levin D. M., *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano, 2003, pp. 13-15.

<sup>114</sup> “La terra come ‘arca’ [...] (non la terra fisica. È la terra come massa, inerzia e volano al fondo di noi tutti) (principio ‘barbaro’)” (traduzione nostra).

*variantes par rapport à lui*” (OG 42)<sup>115</sup>. Per questa ragione, inoltre, nel caso della fenomenologia ontologica merleau-pontiana, è più corretto parlare, come abbiamo fatto finora, di “inumano” piuttosto che di “non-umano”: è dall’interno della nostra umanità che troviamo una resistenza. Fare una fenomenologia dell’inumano, piuttosto che un’ontologia del non-umano, permette di non prendere astrattamente la parola per un assolutamente altro *da noi*, ma di lasciare spazio d’espressione all’altro *di noi*<sup>116</sup>, dar voce all’esperienza della nostra assenza nel cuore della nostra presenza: “*the distinction of the unhuman is that it does not negate humanity, even though in experiential terms it may be felt as a force of opposition. [...] it is precisely through the inclusion of the human that the nonhuman element becomes visible. This does not mean falling back into anthropomorphism. Rather, it means letting the unhumanity of the human speak for itself*”<sup>117</sup>.

Per ritornare alle domande che hanno introdotto questo paragrafo, ovvero se e come la fenomenologia possa accedere a un fuori della correlazione, possiamo concludere con Merleau-Ponty che la fenomenologia sia, alla sua radice, un confronto con l’ineludibilità di questo “fuori”. La fenomenologia apre, non astrattamente, alla possibilità di un’ontologia, come accesso laterale a un al di là da noi, come esperienza in prima persona della nostra assenza, della nostra esclusione dall’Essere a cui partecipiamo.

Per restituire il carattere intrusivo di questa estraneità, Trigg definisce la fenomenologia merleau-pontiana anche come *xenophenomenology* e *alien phenomenology*. Queste due formule, rispetto a quella di *unhuman phenomenology*, hanno il merito di spostare l’accento dall’inumano – come oggetto di riflessione – all’infestazione come modo del suo agire in noi<sup>118</sup>. Per muoverci nella direzione dei prossimi paragrafi possiamo dire che queste formule

---

<sup>115</sup> “Nell’orizzonte non ci sono soggetto e oggetto, noi vi siamo come gli altri, prelevati da questo essere d’orizzonte, come suoi scarti o sue varianti” (traduzione nostra).

<sup>116</sup> Cfr. Carbone M., “Introduzione”, in Merleau-Ponty M., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, op. cit., p. XVII.

<sup>117</sup> Cfr. Trigg D., *The Thing. A Phenomenology of Horror*, op. cit., versione ePub, 4%; “ciò che distingue l’inumano è che non nega l’umanità, anche se, in termini esperienziali, potrebbe essere esperito come una forza di opposizione. [...] è proprio attraverso l’inclusione dell’umano che l’elemento non umano diventa visibile. Questo non significa ricadere nell’antropomorfismo. Significa piuttosto lasciare che l’inumano dell’umano parli per sé stesso” (traduzione nostra).

<sup>118</sup> Cfr. Ivi, 20%: “*Merleau-Ponty’s philosophy of nature is thus a phenomenology of the subject as alien. In each case, we are faced with a subjectivity that is never integrated, but instead marks an excess, something from beyond time that resists the level of descriptive experience. The subject*

mettono in luce il carattere propriamente perturbante della nostra esperienza dell'inumano. Esse esprimono il paradosso di un non-familiare che parassita il familiare, di un estraneo che è perturbante non semplicemente in quanto altro, ma in virtù del suo essere un altro infestante che popola il mio spazio domestico – il mio “qui”.

## **2. Il perturbante e la passività: una logica intrusiva**

### *2.1. L'esperienza perturbante*

La logica intrusiva è ciò che distingue l'esperienza del perturbante da una qualsiasi altra esperienza di estraneità e non familiarità. Come il metodo fenomenologico, il perturbante ci interroga sui limiti del “proprio”, porta il nostro sguardo verso quelle resistenze interne che al contempo ci configurano e ci espropriano: esso implica il “qui” della nostra prospettiva come insuperabile. A rendere specificamente perturbante la nostra esperienza è il fatto che l'estraneità sia generata da un altro *del* proprio. L'altro mina la nostra integrità di prospettive come un limite che è nostro, una mancanza che ci appartiene. Abbiamo già visto che ciò che per Freud distingue l'esperienza del perturbante dal genericamente pauroso è questa contraddizione interna, che si mantiene intatta, tra familiare e non-familiare. Per usare una terminologia merleau-pontiana: perturbante è la compossibilità di un'incompossibilità tra riconoscimento ed espropriazione. Nell'altro perturbante mi riconosco ma al modo di un'assenza.

Ma soffermiamoci un attimo sul testo freudiano.

Sebbene Freud ci inviti ironicamente a non dare “priorità” al suo contributo, denunciando fin da subito la superficialità della sua ricerca bibliografica, nonché una sua personale estraneità al sentimento del perturbante, il saggio freudiano è una tappa

---

*becomes the site of another agency, one that resists knowledge, and thus marks a fissure that is not contained within the subject but is instead dispersed throughout the world. In this vision, phenomenology reaches a limit, and therefore must now be understood as an indirect ontology that retains human experience only as a symptom*”; “La filosofia della natura di Merleau-Ponty è quindi una fenomenologia del soggetto come alieno. Ci troviamo, in ogni caso, di fronte a una soggettività che non è integrata, ma che al contrario rivela un eccesso, qualcosa che è al di là del tempo e che resiste al livello dell'esperienza descrittiva. Il soggetto diventa la sede di un'altra *agency*, che resiste alla conoscenza, e traccia così una fessura che non è contenuta all'interno del soggetto, ma è invece dispersa nel mondo. Stando a questa prospettiva, la fenomenologia raggiunge un limite e va dunque intesa come un'ontologia indiretta, che conserva l'esperienza umana solo come un sintomo” (traduzione nostra).

imprescindibile per comprendere gli sviluppi successivi delle ricerche filosofiche, estetiche e psicologiche sul perturbante. L'intenzione di Freud è quella di comprendere la tonalità specifica di un'esperienza estetica<sup>119</sup> perturbante; ovvero di un turbamento che, pur rientrando nel dominio dello spaventoso e dell'angoscioso, non vi coincide. La prima importante informazione che Freud ci dà sul perturbante è che non si tratta di un turbamento causato da un'incertezza conoscitiva, come sostiene invece lo psichiatra Ernst Jentsch nel suo *Zur psychologie des unheimlichen* (1906) – unica altra analisi specificamente dedicata al perturbante prima di quella freudiana.

Il saggio di Freud comincia proprio prendendo le distanze da Jentsch e dall'idea secondo la quale il perturbante corrisponderebbe a un'esitazione conoscitiva di fronte a qualcosa di non chiaro, di non familiare, di nuovo. Letteralmente, infatti, *heimlich* vuol dire familiare; senza andare troppo lontano, *unheimlich* come suo contrario rimanderebbe apparentemente all'inusuale. Ma, come nota giustamente Freud, non solo non c'è nessuna correlazione necessaria tra il nuovo e lo spaventoso – non tutto ciò che è inusuale è perturbante – ma inoltre il turbamento che ci interessa non si esaurisce con la risoluzione dell'incertezza. Ciò che ci perturba non è qualcosa che non dominiamo o non comprendiamo per una mancanza di familiarità correggibile. Al contrario, la peculiarità dell'oggetto di turbamento è quella di essere fin troppo familiare e ciononostante non dominabile. In questo senso Freud lega il perturbante alla dimensione dell'inconscio: qualcosa di intimamente nostro ma su cui non abbiamo potere di domesticazione. Perturbante è il riaffiorare alla coscienza di un piano dell'esperienza che la riguarda, che la infesta, che la alimenta ma che resta costitutivamente non dominabile.

Per definire questo *unheimlich* che non è il semplice contrario dell'*heimlich*, Freud riprende la definizione che ne dà Schelling: “si dice *unheimlich* tutto ciò che dovrebbe restare segreto, nascosto, e che invece è affiorato”<sup>120</sup>. In questa specifica definizione Freud ritrova l'ambiguità terminologica dell'aggettivo *heimlich* che restava sacrificata nell'utilizzo fatto da Jentsch. Per ritornare all'etimologia, infatti, *heimlich* si dice di ciò che è familiare ma, sorprendentemente, anche di ciò che è nascosto, segreto. Familiarità e segretezza si incontrano

---

<sup>119</sup> Cfr. Freud S., *Il perturbante*, op. cit. Freud definisce esplicitamente il suo saggio come “ricerca estetica” (ivi, p. 11), intendendo con estetica lo studio del sensibile e, più precisamente, nel caso del perturbante, di una certa “qualità del sentire” (ivi, p. 13), che distingue altrettanto esplicitamente dall'estetica come studio “del bello, del sublime, dell'attraente” (ivi, p. 12).

<sup>120</sup> Ivi, p. 22.

nell'idea di un'intimità talmente radicale da essere "sottratta alla conoscenza, inconscia [...] impenetrabile alla ricerca"<sup>121</sup>. Così inteso è l'*heimlich* stesso a sconfinare nell'*unheimlich*, non come suo mero opposto, ma come altra faccia di uno stesso fenomeno<sup>122</sup>. Potremmo anche dire che la familiarità che contraddistingue l'*heimlich* è resa possibile proprio dal restare celato dell'*unheimlich*, come interferenza alla familiarità: il turbamento sopraggiunge nel momento in cui l'interferenza viene alla luce mostrando la precarietà e la parzialità dell'agio dell'*heimlich*.

Freud articola la sua analisi con esempi presi dalla letteratura o dalla sua vita personale. Ad accomunarli è la presenza di un soggetto che fa esperienza di un senso di impotenza: di fronte al riaffiorare di una paura, di un desiderio, di una credenza infantile da cui ci sentiamo posseduti<sup>123</sup> e di cui non siamo gli autori; di fronte a delle ripetizioni involontarie<sup>124</sup> in cui Freud riconosce "l'impotenza di certi stati onirici"<sup>125</sup>. Perturbante è tutto ciò che ci infesta materializzando il piano del rimosso in cui i confini tra l'io e il suo altro sono incerti: "Si tratta di un recedere a determinate fasi che il sentimento dell'Io ha percorso durante la sua evoluzione, di una regressione a tempi in cui non erano ancora nettamente tracciati i confini tra l'Io e il mondo esterno e tra l'Io e gli altri"<sup>126</sup>.

---

<sup>121</sup> Ivi, p. 24.

<sup>122</sup> Il farsi *unheimlich* dell'*heimlich* emerge chiaramente da una delle definizioni riportate da Freud: "9. Il significato di 'nascosto', 'pericoloso', che affiora al numero precedente, si sviluppa ulteriormente, sicché '*heimlich*' assume il significato abitualmente proprio a '*unheimlich*': 'a volte mi sento come un uomo che vaga nella notte e crede agli spettri; per lui ogni angolo è sinistro (*heimlich*) e dà i brividi' (Klinger, Theater, 3.298)", ivi, pp. 24-25.

<sup>123</sup> Celebre è l'interpretazione psicoanalitica che Freud fa in questo saggio del racconto *Il Mago Sabbiolino* di Hoffman, secondo cui il mago sabbiolino, nei suoi continui ritorni distruttivi nella vita del protagonista, rappresenta il riaffiorare di una sua paura infantile e più precisamente della paura dell'evirazione. Cfr. ivi, p. 39.

<sup>124</sup> Altrettanto celebre è l'esempio che Freud trae in questo caso dalla sua esperienza autobiografica. Per parlare di ripetizione involontaria Freud ricorda una gita "in un assolato pomeriggio estivo [nel]le strade sconosciute e deserte di una cittadina italiana, [...] in un quartiere sul cui carattere non potevano esserci dubbi" (ivi, p. 47). Nonostante i ripetuti tentativi di uscire dal quartiere Freud si ritrova ripetutamente nella stessa piazza: l'innocuo, infestato dall'impotenza, diventa perturbante.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> Ivi, p. 46.

Al di là dei singoli esempi, ciò che vogliamo trattenere del discorso freudiano è la logica che li sottende: ciò che lega i vari casi descritti nel saggio è un certo senso di ineluttabilità, di “ritorno non intenzionale”. Il perturbante è il turbamento che si prova di fronte a un’impotenza e, più specificamente, a quella che mina qualcosa di incontestabilmente familiare. Nei termini di Julia Kristeva, l’*Unheimlichkeit* è “l’inquietante estraneità [...] attraverso la quale Freud introduce il rifiuto affascinato dell’altro nel cuore di quel ‘noi stessi’ sicuro di sé e opaco che appunto non esiste più dopo Freud e che si rivela essere uno strano paese di frontiere e di alterità incessantemente costruite e decostruite”<sup>127</sup>. A rendere qualcosa perturbante e non semplicemente estraneo, incomprensibile o genericamente spaventoso è precisamente il fatto di non poter ridurre la nostra impotenza nei suoi confronti a una sua estrinsecità. La specifica estraneità di ciò che è perturbante ci confronta con una nostra passività – con i limiti della nostra *agency* –, con una porosità del nostro io e con l’impossibilità di una sua piena integrità.

## 2.2. Il perturbante e il mistero della passività

La categoria di perturbante permette di nominare una logica che risuona con i problemi della fenomenologia merleau-pontiana. Perturbante può essere definita la relazione della fenomenologia a sé stessa, posta di fronte ai propri limiti, così come il trascendentale confrontato con il suo paradosso costitutivo. Come vedremo più avanti, inoltre, il perturbante porta con sé un immaginario, strettamente connesso ai luoghi e in particolare a quelli domestici, che sarà interessante far dialogare con le riflessioni ontologiche di Merleau-Ponty sulla familiarità problematica del “qui”. Le ragioni di questo legame sono senza dubbio in parte etimologiche: *Heim* infatti ha tra i suoi significati quello di casa. Il riferimento a un perturbante connotato nei termini di ciò che infesta il domestico appare in modo esplicito nel neologismo inglese *un-homeliness*, che meglio del più utilizzato *uncanny* restituisce la specificità dell’*Unheimlichkeit* come inquietudine propria al familiare. Ma al di là dell’implicazione etimologica, il legame tra *Unheimlichkeit* e domestico si deve più radicalmente a un particolare immaginario estetico condiviso: se l’*Unheimlichkeit* indica l’estraneità che infesta il familiare, l’*Heim* – la casa – è l’emblema di un’esperienza del proprio, dell’intimo, dell’interno, del controllato.

---

<sup>127</sup> Kristeva J., *Étrangers a nous-mêmes* [1988], tr. it. Serra A., *Stranieri a sé stessi*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 174.

Nella sua *Poetica dello spazio*, Bachelard definisce la casa, e l'immaginario<sup>128</sup> che alimenta, come manifestazione concreta dell'idea di protezione. La casa è definita: “essenza concreta dell'origine”, luogo della massima vicinanza a sé, un qui che non si è ancora esposto<sup>129</sup>, esteso, contaminato.

Prima di arrivare a porre esplicitamente la questione dello statuto perturbante del nostro essere-installati, nei prossimi paragrafi ci soffermeremo sul legame tra l'*Unheimlichkeit* e la logica intrusiva a cui ci ha condotto la fenomenologia merleau-pontiana. Se infatti l'*Unheimlichkeit* apre a delle possibili linee di riflessione sull'ontologia prospettivista merleau-pontiana, mettendo l'accento sulla paradossale convivenza di familiare e non-familiare che la contraddistingue, al contempo gli sviluppi ontologici della fenomenologia di

---

<sup>128</sup> Cfr. Bachelard G., *La poétique de l'espace* [1957], tr. it. Catalano E., *La poetica dello spazio*, Bari, Edizioni Dedalo, 2006. Nell'operazione teorica condotta da Bachelard nella *Poetica dello Spazio*, ontologia, fenomenologia e immaginario sono termini che si intrecciano e che vanno pensati insieme. Bachelard intende esplicitamente fare un'ontologia che passi attraverso l'immagine poetica, e, in questo caso, attraverso l'immaginario poetico del domestico; un'ontologia in cui l'essere si esprima nello scaturire dell'immagine e non al di là di essa. L'immagine poetica, ci dice Bachelard, “è al tempo stesso un divenire espressivo ed un divenire del nostro essere. Così, l'espressione crea dall'essere. Quest'ultima osservazione definisce il livello dell'ontologia che stiamo affrontando” (ivi, p. 13). La casa, l'immaginario che nutre e che la nutre ci parlano dell'Essere. Tuttavia, per esplicitare il portato ontologico dell'immaginario, secondo Bachelard, è necessario rivolgergli uno sguardo fenomenologico che guardi “allo scaturire dell'immagine nella coscienza individuale” (ivi, p. 8). L'immagine, come espressione dell'Essere, va colta nel suo sorgere, nel suo formarsi, nelle sue variazioni possibili e non nella fissità del concetto, nell'a posteriori del pensiero già costituito (ivi, p. 9). L'essenza che le immagini concretamente rivelano – quella che Bachelard definisce anche trans-oggettività delle immagini poetiche – va cercata nella “dimensione variazionale” e non in un'oggettività fissa che trascende le sue variazioni. “È necessario pervenire ad una fenomenologia dell'immaginazione, per poter gettare luce filosofica sul problema dell'immagine poetica: intendiamo con ciò uno studio del fenomeno dell'immagine poetica, quando l'immagine emerge alla coscienza come prodotto diretto del cuore, dell'anima, dell'essere dell'uomo colto nella sua attualità” (ivi, p. 7). Sul rapporto tra domestico e pensiero metafisico di Bachelard si rimanda al testo: Kennedy M., *Home: a Bachelardian Concrete Metaphysics*, Peter Lang, Losanna, 2008. Sull'influenza della filosofia dell'immaginario di Bachelard su quella merleau-pontiana si veda: Dufourcq A., *Merleau-Ponty, une ontologie de l'imaginaire, op. cit.*, in particolare il capitolo “Proximité entre la définition merleau-pontienne de l'imaginaire et la réflexion de Bachelard”, pp. 245-54.

<sup>129</sup> Bachelard G., *La poetica dello spazio, op. cit.*, p. 38.

Merleau-Ponty permettono di condurre la categoria di perturbante al di là della dimensione estetico-psicologica in cui la confina l'analisi freudiana. Il perturbante può essere pensato come una modalità dell'Essere stesso. L'esperienza perturbante perde la sua tonalità patologica e occasionale e si estende a emblema di una logica che anima l'esperienza nel suo complesso, che articola la nostra partecipazione all'Essere in tutte le sue variabili possibili<sup>130</sup>.

Tuttavia, anche ambendo a una lettura ontologica dell'*Unheimlichkeit*, è possibile e fecondo, sulla scorta della fenomenologia merleau-pontiana, isolare alcuni fenomeni che più di altri manifestano la logica perturbante dell'esperienza. Ciò che vogliamo sostenere nei prossimi paragrafi è che questo ruolo è rivestito dai fenomeni a cui Merleau-Ponty dedica il corso del 1954-55 sul *Problema della passività*: il sonno, l'inconscio, la memoria. Più in generale crediamo che la problematica sollevata dall'esperienza perturbante possa essere *esplicitata filosoficamente* dalle analisi merleau-pontiane sulla passività della coscienza e che, viceversa, il problema della passività possa essere interpretato come espressione di una logica perturbante. Ciò che il sonno, la memoria, l'inconscio invitano a pensare è il paradosso di una coscienza che si scopre passiva nel cuore di se stessa: “il problema della passività” è quello di un campo dell'esperienza in cui il soggetto non è sovrano, in cui il senso non si dà per *imposizione* del soggetto (cfr. RC 67/59).

Il legame tra logica perturbante e passività della coscienza mostra la sua pregnanza soprattutto nel momento in cui si cerca di specificare di fronte a che tipo di “ostacolo” si trova la coscienza nell'esperienza del sonno, della memoria e dell'inconscio. Come si legge nel *résumé* del corso, secondo Merleau-Ponty, questo ostacolo non può essere pensato né come posto dal soggetto (pienamente interno alla coscienza) – altrimenti non sarebbe un ostacolo – né come una resistenza o estraneità assoluta – in tal caso ci troveremmo “ricondotti alle

---

<sup>130</sup> Negli ultimi anni sono stati fatti alcuni interessanti tentativi di legare la categoria di perturbante alla fenomenologia e più nello specifico alla filosofia di Merleau-Ponty. Si veda: Griffero T., “Weak Monstrosity. Schelling's Uncanny and Atmospheres of Uncanniness”, in *Studi di Estetica*, 20, 2, 2021, pp. 105-137; Fuchs T., “The Uncanny as Atmosphere”, in Franceschetti G., Griffero T. (a cura di), *Psychopathology and Atmospheres: Neither Inside nor Outside*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2019; Trigg D., *The Memory of Place. A Phenomenology of the Uncanny*, Ohio University Press, Athens, 2012; Trigg D., “The Uncanny”, in Szanto T., Landweer H., *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Routledge, London-New York, 2020, pp. 553-563. Fuori dai confini del pensiero merleau-pontiano, si veda anche il confronto avanzato da Harman tra la fenomenologia husserliana e l'immaginario horror dei racconti di Lovecraft: Harman G., “On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl”, in *Collapse*, IV, 2008, pp. 333-364.



difficoltà di una filosofia che incorpora il soggetto in un ordine cosmico e rende il funzionamento dello spirito un caso particolare della finalità naturale” (RC 66/59). In entrambi i casi, in altre parole, l’ostacolo sarebbe superabile: o sul piano dell’immanenza della coscienza – che resterebbe di fatto sovrana – o su quello di un ordine cosmico di cui la coscienza sarebbe solo un’espressione parziale. Contro queste due alternative, Merleau-Ponty vuole mostrare che è necessario prendere sul serio l’esperienza dell’ostacolo, senza ridurla a un fenomeno accidentale, a meno di non voler considerare il sonno, la memoria e l’inconscio come dei fenomeni illusori – e quindi negarli nella loro evidenza percettiva. L’ostacolo va compreso ontologicamente come espressione di un “genere d’essere [...] rispetto al quale il soggetto non è sovrano, pur senza esservi inserito” (*ibidem*). Nelle esperienze del sonno, del sogno, della memoria si esprime insomma una negatività dell’Essere. In questo senso le analisi della passività rappresentano per Merleau-Ponty un passo importante nella direzione di un’esplicitazione ontologica della sua fenomenologia: “*Nos analyses de cette année, nous approchent de cette vraie ontologie phénoménologique*” (IP 176)<sup>131</sup>.

Questo Essere di cui la coscienza non è sovrana ma in cui non è nemmeno inserita come parte di un tutto omogeneo è il configurarsi dell’Essere stesso come intreccio di differenze, configurazione a cui partecipiamo attivamente senza poterla governare. Si tratta di quella stessa dinamica di sconfinamento e scarto, di implicazione ed esclusione che Merleau-Ponty aveva fatto emergere dalle analisi del *Mondo sensibile e il mondo dell’espressione* sulla coscienza percettiva, come farsi del senso nella relazione tra soggetto percipiente e oggetto percepito. Con il corso del 1954-55, l’obiettivo diventa quello di “prolungare al di là della natura sensibile l’ontologia del mondo percepito” (RC 66/59), proseguire nell’esplicitazione ontologica di quella passività che era già emersa sotto forma di “ricettività” della coscienza percettiva. Nel *résumé* del corso sulla passività la continuità con il *Mondo sensibile e il mondo dell’espressione* appare in modo chiaro: anche in questo caso si tratta di mettere in questione, a partire dall’esperienza soggettiva, che cosa voglia dire “aver coscienza” e mostrare, che, nel rispondere a questa domanda, l’esperienza stessa ci conduce verso una soluzione ontologica e non solo fenomenologica:

Che si tratti di comprendere come la coscienza possa dormire, come possa essere animata da un passato che in apparenza le sfugge, o infine riaprirsi un accesso a questo passato, la passività è possibile a condizione che “avere coscienza” non significhi “dare un senso”

---

<sup>131</sup> “Le nostre analisi di quest’anno ci avvicinano a questa vera e propria ontologia fenomenologica” (traduzione nostra).

che custodiamo in nostro possesso a una materia di conoscenza inafferrabile, ma realizzare un certo scarto, una certa variante in un campo d'esistenza già istituito, che è sempre dietro di noi, e il cui peso, come quello di un volano, si fa avvertire persino nelle azioni mediante le quali lo trasformiamo. Per un uomo vivere non è soltanto imporre incessantemente delle significazioni, ma continuare un vortice d'esperienza che con la nostra nascita si è formato nel punto di contatto fra il "difuori" e colui che è chiamato a viverlo (RC 66-67/50).

L'esperienza della nostra parziale impotenza rafforza l'idea di una coscienza che non è la sola artefice del senso. "Avere coscienza", come era già il caso della coscienza percettiva, vuol dire partecipare a un processo di istituzione del senso che non governiamo.

Nell'ottica di dar voce all'inumano che parassita la nostra prospettiva, il corso sulla passività è una tappa fondamentale. Mettendo in discussione il pieno possesso della nostra esperienza, la riflessione merleau-pontiana porta l'attenzione su un'estraneità che ci configura dall'interno e da cui siamo agiti, su un farsi che riguarda incontestabilmente il nostro io ma che sfugge all'appropriazione individualistica di una prospettiva singolare.

Arrivare all'inumano per via della nostra stessa passività permette, inoltre, di evitare l'astrattezza di uno sguardo di sorvolo e la tentazione di parlare per l'altro, come dei ventriloqui<sup>132</sup>, restando in una logica della rappresentazione in cui l'alterità si perde in un nostro possesso. Alla logica rappresentativa dello sguardo di sorvolo Merleau-Ponty sostituisce la logica espressiva della relazione percettiva: senza il bisogno di farci ventriloqui di un'alterità inappropriabile, quest'ultima si esprime in noi come affezione di un'assenza.

L'affezione di un'alterità inumana – il suo esprimersi in noi – e la riforma della nozione di prospettiva vanno di pari passo.

---

<sup>132</sup> Nel testo, già citato, *Le promesse dei mostri*, *op. cit.*, da cui abbiamo mutuato la formula di *alterità inappropriata/inappropriabili*, Haraway si interroga anche sul modo di rendere conto di questa alterità senza violarne l'inappropriabilità. Per Haraway è importante prima di tutto uscire dalla logica rappresentativa che sorregge "l'impresa scientifica" e che conduce a ridurre l'alterità a un *rappresentato* di cui possiamo prendere la voce, diventare ventriloqui: "Permanentemente senza parole, sempre bisognosi dei servigi di un ventriloquo, senza mai rivendicare diritto di revoca, in ogni caso gli oggetti o i fondamenti della rappresentazione realizzano il sogno più amato dal rappresentante" (ivi, p. 88). Alla logica ventriloqua Haraway sostituisce l'immagine di un co-autoraggio tra l'osservatore e l'osservato: "per raccontare questa storia dobbiamo [...] resistere alle ingiunzioni, tra loro interrelate, a rappresentare, riflettere, echeggiare, ad agire come ventriloqui per l'alterità" (ivi, p. 80).

Che tipo di prospettiva è una prospettiva che sogna? Che tipo di “io” può attribuirsi questa esperienza? “*Où s’opère-t-elle? Qui la fait? Qui reve?*” (IP 201)<sup>133</sup>. Attraverso i corsi sulla passività, come vedremo nel dettaglio, Merleau-Ponty ci presenta la possibilità di un pensiero acentrico<sup>134</sup> della prospettiva, di un “io” già sempre decentrato rispetto a se stesso, la cui ambizione di “*contrôle absolu*” si scontra con una “*faiblesse*” costitutiva e insuperabile.

In un passaggio delle note del corso sulla passività, che acquisterà tutto il suo senso soltanto quando arriveremo a parlare della struttura simbolica del sogno, Merleau-Ponty pone esplicitamente la questione di un’acentricità della coscienza, sollevata dal suo onirismo. Subito prima di chiedersi “chi sogna”, Merleau-Ponty cita un passaggio di *Mort du dernier écrivain* di Blanchot in cui l’autore riflette, in termini linguistici, sul problema del rapporto del soggetto a se stesso: cosa dice un uomo a se stesso? che tipo di parola restituisce l’intimità dell’uomo, la sua interiorità? Blanchot contrappone una parola senza centro, che configura l’uomo internamente, senza arrestarsi in discorso – un “*flux ininterrompu et incessant*” – al monologo interiore, come emblema di una soggettività centralizzata: “*Le monologue intérieur a un centre, ce “Je” infatigable, qui ramène tout à lui-même, alors que l’autre parole n’a pas de centre, elle est essentiellement errant et toujours en dehors*” (IP 201)<sup>135</sup>. In questa dialettica tra la parola decentrata del flusso interno ininterrotto, e il monologo interiore, come tentativo impossibile di circoscrivere questo flusso e ricondurlo al centro di un *Je*, Merleau-

---

<sup>133</sup> “Dove si compie? Chi la fa? Chi sogna?” (traduzione nostra).

<sup>134</sup> Sul pensiero acentrico e i suoi esponenti si rimanda alla raccolta curata da Guzzardi L., *Il pensiero acentrico. L’irruzione del caos nell’impresa conoscitiva*, Elèuthera, Milano, 2015. Anche se Merleau-Ponty non compare in modo esplicito tra le fila dei pensatori dei sistemi senza centro, crediamo che le caratteristiche isolate da Guzzardi per definire il pensiero acentrico corrispondano in modo preciso all’impresa ontologica merleau-pontiana. Il pensiero acentrico è il pensiero laterale di una totalità che non può essere colta in modo diretto poiché non ha un centro e dunque un punto di vista privilegiato; si tratta di una totalità non gerarchica ma reticolare. Riprendendo il linguaggio della *scienza delle reti* Guzzardi definisce la totalità acentrica come una “rete senza ragno”: “A prescindere dai loro scopi, caratteristica della maggior parte delle reti del mondo reale è che ‘non c’è nessun nodo centrale accomodato in mezzo alla ragnatela, che controlli e supervisioni ogni *link* e ogni nodo’, configurando una ‘rete senza ragno’. In altre parole, si tratta di reti autorganizzate, strutture senza progetto; o, come suggeriscono Petitot e Rosenstiehl, cantieri senza architetto” (ivi, p. 13).

<sup>135</sup> “Un flusso ininterrotto e incessante”; “Il monologo interiore ha un centro, questo ‘io’ instancabile, che riporta tutto a sé, mentre l’altra parola non ha un centro, è essenzialmente errante e sempre fuori di sé” (traduzione nostra).

Ponty ritrova la dialettica tra un onirismo insuperabile della coscienza – che è la sua passività, il suo farsi decentrato e incontrollato – e la tensione verso la centralizzazione e l’appropriazione che contraddistingue la coscienza vigile. A sognare è questo flusso senza centro, irriducibile a un *Je*: “*Ce qui reve en nous, c’est notre champ d’existence en tant qu’il éloigne la barrière de la situation et se laisse fonctionner sans un contrôle absolu*” (IP 198)<sup>136</sup>. Il sogno – ma più in generale la passività della coscienza – riportano la prospettiva al decentramento del suo ancoraggio: la prospettiva si confonde con il “qui” come intreccio “*de mes rapports avec les autres et de leurs rapports entre eux*” (IP 201)<sup>137</sup>.

L’esperienza della nostra passività può essere letta come l’affezione del nostro decentramento, di quella che Merleau-Ponty definisce una “*proximité vertigineuse*” (IP 209) del fuori. È importante precisare, tuttavia, che questa prossimità è vertiginosa proprio perché la nostra passività non è assoluta ma *solidale* alla nostra attività (cfr. VI 66/67). In questo senso anche il decentramento manifestato dalle nostre esperienze di passività non è da intendersi come assoluto, come uno spostamento verso un altro centro. Esso è piuttosto perturbazione del nostro “qui”, espressione di una nostra dualità (cfr. IP 213). Per usare un’altra immagine che Merleau-Ponty introduce nelle note del corso sulla passività, possiamo dire che il decentramento della nostra prospettiva ci confronta con una *verità del doppio* – simultaneo – contrapposta all’idea di una *doppia verità* – due verità giustapposte:

*Cela, parce que l’on cherche unité immédiate du Pour Soi et du Pour Autrui qui ne peut être que double vérité (alternance : autrui substitué à moi, et, moi substitué à autrui ; l’autoposition est : je substitue à moi un autrui que j’ai probablement fait moi-même, ou : je me substitue à autrui au moment où j’ai l’air de m’incliner devant autrui). Il faudrait non double vérité mais vérité du double : que je sois aussi autrui et qu’il soit aussi moi* (IP 162)<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> “Ciò che sogna in noi è il nostro campo di esistenza in quanto elimina l’ostacolo della situazione e si lascia funzionare senza un controllo assoluto” (traduzione nostra).

<sup>137</sup> “Dei miei rapporti con gli altri e dei loro rapporti tra di loro” (traduzione nostra).

<sup>138</sup> “Questo perché cerchiamo l’unità immediata del Per sé e del Per l’altro, che non può che essere una doppia verità (alternanza: l’altro sostituito a me e io sostituito all’altro; l’autoposizione è: sostituisco a me stesso un altro che probabilmente ho fatto io stesso, oppure: sostituisco me stesso all’altro quando sembra, invece, che io mi stia inchinando di fronte all’altro). Servirebbe non una doppia verità, ma la verità del doppio: che io sono anche l’altro e che lui è anche me” (traduzione nostra).

Per restituire questa duplicità immanente all'esperienza, Merleau-Ponty definisce la nostra passività come "laterale", distinta da una passività assoluta e frontale: "*faiblesse dans la pâte' de la conscience, passivité constitutionnelle, germe de sommeil, maladie, mort présente jusque dans ses actes, donc passivité latérale*" (IP 182)<sup>139</sup>. La sua lateralità esprime il suo carattere infestante: la passività indebolisce la coscienza senza negarla. Non è un'alternativa alla coscienza vigile, ma una sua modalità d'essere. Si tratta per questo anche di una passività "*sans passivisme*" (IP 159), che non si sostituisce alla nostra attività, sottomettendola a una piena determinazione estrinseca, a una *toute-puissance* dell'altro.

Nei prossimi paragrafi seguiremo il percorso che porta Merleau-Ponty dalla coscienza percettiva all'intenzionalità onirica e poi all'inconscio: ovvero la sua esplorazione archeologica del nostro ancoraggio all'Essere. In questa tensione verticale verso il nostro essere-installati, l'ontologia merleau-pontiana si fa propriamente psicoanalitica: movimento verso l'inconscio, "verso ciò che in nessun caso potrebbe esserci presente in originale e la cui assenza irrimediabile rientrerebbe così tra le nostre esperienze originarie" (VI 209/176). La passività si contraddistingue come modalità di questa esperienza originaria della nostra *assenza irrimediabile*, affezione del nostro essere fuori di noi, ovvero agganciati all'Essere. La passività è l'esprimersi in noi del debito ontologico della nostra prospettiva agli altri e al mondo.

La relazione percettiva resta anche in questo corso "la situazione iniziale, costante e finale" dell'interrogazione merleau-pontiana. Come abbiamo visto nel primo capitolo, è proprio nel corso sulla passività che Merleau-Ponty si sofferma sulla priorità ontologica del mondo percepito. Se da un lato infatti il corso sulla passività ambisce a portare il *logos* della percezione al di là della relazione sensibile, dall'altro lato le riflessioni sul sogno, sull'inconscio e sulla memoria restano ampiamente debentrici alle acquisizioni teoriche di Merleau-Ponty sulla percezione: "*La théorie de l'inconscient, de la mémoire doit être renouvelée par cette référence à l'ordre perceptif, i. e. à l'ordre de la coexistence au monde et aux autres*" (IP 218)<sup>140</sup>. Il riferimento alla dimensione percettiva della coscienza è ciò che permette a Merleau-Ponty di leggere il fenomeno della passività come negatività laterale dell'essere-installati e non come frontalità di uno scontro con l'alterità assoluta dell'oggetto.

---

<sup>139</sup> "debolezza nella pasta' della coscienza, passività costitutiva, germi del sonno, della malattia, della morte presenti fin nei propri atti, quindi passività laterale" (traduzione nostra).

<sup>140</sup> "La teoria dell'inconscio e della memoria devono essere rinnovate da questo riferimento all'ordine percettivo, cioè all'ordine della coesistenza con il mondo e con gli altri" (traduzione nostra).

Secondo il solito andamento circolare del pensiero merleau-pontiano, la passività viene riportata alla dimensione sensibile e illuminata teoreticamente dalla relazione di scambio<sup>141</sup> che caratterizza il fenomeno percettivo.

### 2.2.1. L'“onirismo della veglia” come ambivalenza costitutiva della coscienza

La continuità con la dimensione percettiva emerge in particolare quando le riflessioni merleau-pontiane sulla passività approdano al tema del sogno. Come vedremo, infatti, il principale problema che Merleau-Ponty riscontra nelle concezioni dell'esperienza onirica con cui si confronta criticamente – prima fra tutte quella sartriana – è il fatto di considerare la coscienza dormiente e sognante come alternativa – per di più imperfetta – della coscienza percettiva. Se si parte, come è il caso di Sartre, da una separazione netta tra onirismo e veglia, il sogno finisce infatti per coincidere con l'espressione di una piena attività della coscienza addormentata e di una piena passività della coscienza *eveillée*. Non vi è in questo caso nessuna solidarietà tra l'attività e la passività della coscienza, né il riconoscimento di una sua ambivalenza costitutiva. Al contrario Merleau-Ponty trova proprio nell'attività onirica la traccia ulteriore dell'indecidibilità tra attività e passività della coscienza che era già emersa con le analisi sulla relazione percettiva. Lo sforzo merleau-pontiano è dunque quello di esplorare questo punto di contatto tra sogno e percezione. La loro porosità permette da un lato di non ridurre il sogno in senso proprio a mera rottura della coscienza con i vincoli della veglia, dall'altro lato – e questo è l'aspetto che ci interessa maggiormente – permette di riconoscere un onirismo che trascende i limiti del sogno e attraversa l'esperienza percettiva e vegile, che Merleau-Ponty definisce “*onirisme de la veille*” (IP 194).

Le note delle lezioni destinate ai temi del sonno e del sogno partono da una riflessione critica sulla teoria sartriana che è necessario ricostruire sommariamente per fare emergere gli elementi di novità della prospettiva merleau-pontiana. L'intenzione di Merleau-Ponty non è quella di negare *tout court* le acquisizioni di Sartre. Al contrario, egli ci presenta la sua teoria come un tentativo di salvaguardare e *restituire* la differenza tra onirismo e veglia intuita da Sartre e che è Sartre stesso a compromettere a causa di una teoria della coscienza che risulta

---

<sup>141</sup> Cfr. IP 172: “*échange d'un monde prêt à être perçu et d'une perception qui s'appuie sur lui. Cet échange est ce que nous appelions la perception et c'est pourquoi elle est centrale dans l'ontologie*”; “Scambio tra un mondo che è pronto a essere percepito e una percezione che si appoggia su di esso. Questo scambio è ciò che chiamiamo percezione, ed è per questo che è centrale per l'ontologia” (traduzione nostra).

inadeguata (cfr. IP 199). Il tema del sogno compare in Sartre, nell'opera *L'immaginario*<sup>142</sup> nel quadro più generale di una riflessione sulla distinzione tra le funzioni immaginative della coscienza e le sue funzioni percettive. Sartre ce le presenta come “due grandi atteggiamenti della coscienza, irriducibili uno all'altro”<sup>143</sup>, dunque radicalmente separati. La coscienza immaginativa, che è anche quella che sogna, è completamente avvolta in una finzione di cui è la sola libera artefice: è “*conscience du néant*”, “*mauvaise foi*” (IP 193). La coscienza percettiva è invece coscienza piena, degli oggetti reali, adeguazione all'Essere. Sebbene Sartre le intenda come due atteggiamenti della stessa coscienza, la loro absolutezza e incompatibilità ci pongono di fronte a uno sdoppiamento di quest'ultima in coscienza percettiva e coscienza immaginativa. L'attività immaginativa è possibile solo a patto di un distacco dalle funzioni percettive e dalla pienezza del mondo; non appena “*un atome d'être [...] un atome de réflexion, de perception*” (IP 191)<sup>144</sup> sveglia la coscienza, diventa impossibile per quest'ultima restare nell'irrealtà arbitraria della sua propria immaginazione.

Sulla base di questa distinzione, il sogno rappresenta, per Sartre, l'esilio totale della coscienza nei confini dell'immaginazione. Con il sonno – che Sartre non distingue esplicitamente come fenomeno dal sogno – la coscienza entra “*toute entière dans le jeu*” e si apre alla possibilità dell'attività onirica. Quest'ultima diventa allora per Sartre l'emblema della pura attività del soggetto liberato dal contatto con il mondo. Il farsi totale di questa perdita di contatto è anche ciò che fa sì che nel sogno la coscienza si abbandoni a ciò che Sartre definisce un'*autofascinazione*: il suo niente – che è l'oggetto proprio dell'intenzionalità immaginativa – si confonde con la pienezza del mondo. La specificità del sogno sta proprio nel carattere totalizzante dell'esperienza, reso possibile dall'addormentamento della coscienza vigile e dalla completa perdita di contatto con il mondo: la coscienza immaginativa, come capacità di produzione libera di immagini, diventa nel sonno costruzione di un mondo che si sostituisce completamente a quello della veglia. Come scrive Merleau-Ponty, in Sartre vi è una “*solidité de l'état de sommeil*”: la coscienza, avvolta nel suo stesso niente “*ne peut plus se poser en face des choses et en face de soi*” (IP 191)<sup>145</sup>. Il sogno rappresenta la capacità della coscienza immaginativa di fare del suo “niente” un “mondo”: “*Le rêve [est] conscience*

---

<sup>142</sup> Sartre J.-P., *L'Imaginaire* [1940], Kirchmayr R. (a cura di), *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino, 2007.

<sup>143</sup> Ivi, versione ePub, 64%.

<sup>144</sup> “Un atomo d'essere [...], un atomo di riflessione, di percezione” (traduzione nostra).

<sup>145</sup> “Una solidità dello stato di sonno”, “non può più porsi di fronte alle cose né di fronte a se stesso” (traduzione nostra).

*imageante qui croit que son fantasme est 'l'extrême point d'un monde', qui a perdu toute notion d'un contrôle par le réel, qui est donc 'toute entière dans le jeu'" (ibidem)<sup>146</sup>. L'assolutezza del mondo, articolato dall'immaginazione, pone inoltre la coscienza di fronte all'impressione di un fatalismo di questo stesso mondo: la coscienza onirica costruisce liberamente "un monde sans liberté"<sup>147</sup>.*

È proprio questa assolutezza della coscienza immaginativa che per Merleau-Ponty fa problema. Non riuscendo a pensare una comunicazione tra facoltà immaginativa e facoltà percettiva, tra adeguazione all'essere e libertà fittiva, Sartre finisce per sacrificare radicalmente la distinzione di cui vuole rendere conto: il niente non si distingue dall'essere, la coscienza totalmente libera non si distingue da una coscienza soggetta a una fatalità estrinseca, il sogno non si distingue dal mondo.

Questa eterogeneità assoluta che diventa un'omogeneità di fatto non solo non permette di differenziare l'aver coscienza dell'onirismo da quello della veglia, ma rende problematico anche spiegare alcuni aspetti fondamentali dell'esperienza onirica e del sonno. Primo fra tutti, non si capisce come sia possibile, per questa coscienza completamente isolata dal mondo, ritornare al mondo, svegliarsi. Assumendo come punto di partenza una coscienza già addormentata, il sonno viene preso come condizione statica della coscienza, sul fondo della quale si articola, libera, l'attività onirica. La coscienza sartriana è addormentata ma non dorme, non si addormenta e non si risveglia: tutta la dimensione processuale del sonno risulta sacrificata.

Per pensare l'addormentamento e il risveglio, il sonno va riconosciuto come momento della nostra vita (cfr. IP 189): la coscienza attiva della veglia vi partecipa; benché non possa decidere volontariamente di dormire, essa si predispone al sonno: "*J'invoque le sommeil, mais c'est lui qui vient. Il y a motivation, il fait partie de notre vie. [Donc, il ne s'agit pas de]*

---

<sup>146</sup> "Il sogno [è] coscienza immaginativa che crede che la sua fantasia sia 'il punto estremo di un mondo', che ha perso ogni nozione di controllo da parte della realtà, che è quindi 'tutta intera dentro al gioco'" (traduzione nostra).

<sup>147</sup> Sartre J.-P., *L'immaginario*, op. cit., citato da Merleau-Ponty, IP 187: "*Le monde imaginaire se donne comme un monde sans liberté: il n'est pas non plus déterminé, il est l'envers de la liberté, il est fatal [...]*", "Il mondo immaginario si dà come un mondo senza libertà: non è nemmeno determinato, è l'altra faccia della libertà, è fatale" (traduzione nostra).



*passivité frontale (seulement dans cas limites: s'endormir comme une masse), mais [d'une] passivité cependant: on s'y abandonne*" (IP 189)<sup>148</sup>.

L'appiattimento del sogno e del sonno sulla pura attività della coscienza immaginativa rende altrettanto problematico spiegare la non totale arbitrarietà del sogno: benché l'intenzionalità onirica non sia adeguazione al mondo, essa non è tuttavia completa malafede, delirio immaginativo. Il senso del sogno si fa "sulle cose (*autour des choses*)" (PhP V/19), il mondo intrude la coscienza onirica. Questo spiega perché molti sogni risultino rilevanti e non completamente assurdi anche dopo il risveglio. Nel sogno si abbassa la soglia di vigilanza della coscienza *veillée*, la sua spinta all'adeguazione, ma non si perde del tutto il contatto con i riferimenti della veglia.

Per restituire questa immagine di un "più o meno" (IP 199) dell'adeguazione e dell'immaginazione, Merleau-Ponty parla del sogno come di una "*Sinngabung téméraire*" (IP 197). Vi è una forma di audacia passiva della coscienza nel suo tendere verso l'inadeguatezza, ma questa audacia va intesa come modo del farsi del senso dell'Essere, come "*glissement du sens sur les matériaux*" (*ibidem*)<sup>149</sup> e non come *glissement* sul niente, "*liberté sans limite d'une Sinngabung arbitraire*" (IP 198)<sup>150</sup>. Per preservare la specificità del sogno è necessario pensarlo in continuità con l'essere-nel-mondo che contraddistingue la veglia, come un modo particolare di frequentazione del mondo e non come sua negazione – contestare la loro eterogeneità per non ridurli a pura omogeneità.

Questo sconfinare di mondo reale e mondo onirico non è pensabile alla luce della teoria sartriana di una coscienza come pura attività, puro niente, assenza d'essere. "*L'activisme*" sartriano gli impedisce di pensare che la coscienza possa essere esposta, nei confini apparentemente ermetici della sua propria attività immaginativa, alla resistenza dell'Essere (cfr. IP 199). Ma ciò che è ancora più problematico per Merleau-Ponty è che, nel contrapporre il niente della coscienza immaginativa alla pienezza della coscienza vigile, si assume la possibilità di una totale adeguazione tra coscienza percettiva ed Essere che, per Merleau-Ponty, è non meno astratta dell'idea di una coscienza totalmente immersa nell'irrealtà onirica. L'altra faccia del "*caractère quasi perceptif du rêve*"<sup>151</sup> è il carattere in parte onirico della

---

<sup>148</sup> "Io invoco il sonno, ma è lui che arriva. C'è una motivazione, fa parte della nostra vita. [Non si tratta quindi] di una passività frontale (solo nei casi limite: addormentarsi come un sasso), ma comunque [di una] passività: vi ci abbandoniamo" (traduzione nostra).

<sup>149</sup> "Slittamento del senso sui materiali" (traduzione nostra).

<sup>150</sup> "Libertà senza limiti di una *Sinngabung* arbitraria" (traduzione nostra).

<sup>151</sup> "Carattere quasi-percettivo del sogno" (traduzione nostra).

veglia (cfr. IP 194). La percezione delle cose e degli altri non è piena adeguazione e implica sempre una latenza e un “*non savoir*”, che sono alla base della nostra non coincidenza: “*Toute perception d’autrui est d’aussi mauvaise foi que l’imaginaire en ce sens qu’elle m’offre un tableau de moi autant que de l’autre et qu’ici aussi, je vois presque ce que je veux*” (IP 195)<sup>152</sup>.

Per sostenere la tesi di un onirismo della percezione, mettendo così in dialogo le sue ricerche sulla passività con quelle del corso dell’anno precedente, Merleau-Ponty fa anche un parallelo esplicito tra la relazione sogno-veglia e quella tra l’immagine monoculare e l’immagine binoculare (cfr. IP 198) che nel corso sull’espressione aveva funto da esempio dell’ambivalenza della coscienza percettiva, come di un convivere di fantasmi e rilievi. Benché la coscienza tenda verso l’*optimum* della visione binoculare, l’immagine monoculare non scompare, non diventa un niente: resta come invisibile su cui si regge la possibilità dell’immagine binoculare. Come i fantasmi della visione monoculare, così l’onirismo e i suoi fantasmi immaginativi articolano segretamente la veglia e l’esperienza percettiva.

La rilevanza ontologica delle riflessioni di Merleau-Ponty sull’intenzionalità onirica emerge proprio su questo punto, ovvero nella connessione che egli traccia tra passività onirica e vigilanza della coscienza. L’onirismo, svincolato dalla sua coincidenza con il sonno, presupposta da Sartre, viene riconosciuto da Merleau-Ponty come modalità del nostro essere al mondo<sup>153</sup>, non meno primordiale e non meno insuperabile della modalità percettiva – non

---

<sup>152</sup> “Ogni percezione dell’altro è in malafede, come l’immaginario, poiché mi offre un’immagine di me stesso tanto quanto un’immagine dell’altro, poiché in questo caso posso vedere quasi quello che voglio” (traduzione nostra).

<sup>153</sup> Nelle pagine che stiamo analizzando Merleau-Ponty fa della differenza tra sogno e sonno un importante elemento di distanza tra la sua interpretazione della coscienza immaginativa e quella sartriana. Il sogno, secondo Merleau-Ponty, non solo non coincide con il sonno ma è anzi un’esperienza intermediaria tra il sonno e la veglia – “*compromis du sommeil avec la veille*”; “compromesso del sonno con la veglia”, IP 255 (traduzione nostra). Il sonno è infatti inteso da Merleau-Ponty come un “*être à l’écart*” (IP 253) dal mondo. Se per Sartre la differenza tra il sonno e la veglia è quella tra un’intenzionalità che si rivolge al vuoto del suo immaginario e un’intenzionalità piena che si rivolge al mondo, per Merleau-Ponty invece il sonno e la veglia sono due modi *strutturalmente* diversi di fare riferimento al mondo, senza che in nessuno dei due casi si possa distinguere tra un puro vuoto o una pura pienezza dell’intenzionalità. Più precisamente il sonno è un modo di fare riferimento al mondo *tenendolo a distanza*: la coscienza addormentata “*maintient cette référence de champs au monde, mais l’éloigne*”; “mantiene il riferimento di campo al mondo, ma lo

potendo tra l'altro, come abbiamo visto, pensare queste due modalità separatamente. Come scrive Etienne Bimbenet: “*Rêver n’est pas quitter ce monde, oreilles closes et yeux fermés, c’est entendre au contraire son secret natal, c’est retourner à ses sources vives, si bien qu’aucun monde, imaginaire et surtout réel, n’est indemne des puissances propres du rêve*”<sup>154</sup>. La struttura dell’esperienza onirica ci informa dunque anche sulla struttura della nostra installazione nell’Essere, ritrovandovi una opacità costitutiva e l’impossibilità di un’adeguazione totale.

Pensate come due momenti inseparabili della nostra partecipazione all’Essere, sia la coscienza immaginativa che quella vigile risultano trasfigurate. La coscienza vigile non si caratterizza più come piena adeguazione di una coscienza libera a un mondo che le è estrinseco, ma piuttosto come attività di orientamento – come “*mise au point [...] allant vers un optimum*” (IP 196)<sup>155</sup>. La sua vigilanza si presenta come un sistema di discriminazione: la coscienza vigile articola l’opacità del suo ancoraggio all’Essere in delle distinzioni che sedimentano, poi, nel linguaggio categoriale. Si allontana dalla promiscuità del suo essere-installato ponendo, prima fra tutte, la distinzione tra un sé – uguale a sé stesso – e il mondo.

L’onorismo, al contrario, è, per Merleau-Ponty, espressione della resistenza a questa differenziazione, il residuo insuperabile di indifferenziazione che è l’ancoraggio stesso. La rilevanza ontologica dell’onorismo della coscienza sta dunque non solo nel fatto di essere espressione di una modalità peculiare della nostra partecipazione all’Essere – il sogno – ma più radicalmente nel suo riportarci, secondo una tensione archeologica, alla *prossimità vertiginosa* all’Essere in cui la coscienza non si distingue ancora pienamente dal suo altro;

---

allontana”, IP 254 (traduzione nostra). In questo senso, per Merleau-Ponty, il sogno si distingue dal sonno e si colloca piuttosto a metà strada con la veglia, poiché, a differenza del sonno, non è un modo di tenere a distanza il mondo *tout court* ma un modo di depotenziamento della facoltà di discriminazione propria della veglia. Sul tema della differenza tra sonno e sogno in Merleau-Ponty nella sua presa di distanza da Sartre si veda: Kaushik R., *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*, Suny Press, New York, 2019, in particolare il paragrafo “Dreams and Passivity”, versione ePub, 57%.

<sup>154</sup> Bimbenet E., ““Voir c’est toujours voir plus qu’on ne voit’. Merleau-Ponty et la texture onirique du sensible”, in *Studia Phaenomenologica*, III 3-4, 2003, pp. 41-72, p. 44; “Sognare non vuol dire lasciare questo mondo, con le orecchie e gli occhi chiusi; al contrario, è ascoltare il suo segreto natale, tornare alle sue fonti vive, dato che nessun mondo, immaginario e soprattutto reale, è incontaminato dalle forze del sogno” (traduzione nostra).

<sup>155</sup> “Messa a punto [...] che va verso un *optimum*” (traduzione nostra).

quella prossimità che la coscienza vigile organizza in rilievi, in livelli e da cui prende distanza per potervisi orientare. L'esperienza onirica ci permette di andare nella direzione inversa rispetto alla tendenza oggettivante della coscienza vigile per ritrovare il disorientamento in cui i rilievi vengono meno e con essi la nostra familiarità a noi stessi. La riflessione sul sogno diventa “*retour à l'archéologie de la naissance*” (IP 198)<sup>156</sup>. Con questa ambizione ontologica in mente Merleau-Ponty si rivolge allora esplicitamente al compito di delineare una struttura dell'esperienza onirica per ritrovarvi la modalità d'articolazione del nostro essere-installati. Come vedremo nel prossimo paragrafo Merleau-Ponty la definirà nei termini di una “struttura simbolica” e troverà nella teoria del simbolismo dell'inconscio freudiano “*la pierre de touche*” della sua teoria della passività come modalità del nostro ancoraggio.

### 2.2.2. Il simbolismo primordiale

Se torniamo adesso alla citazione di Blanchot ripresa da Merleau-Ponty nelle sue note, possiamo cominciare con il dire che “simbolismo” è il nome che Merleau-Ponty dà a quel “*flux ininterrompu et incessant*” di una parola non centralizzata da una coscienza vigile e non ancora articolata in monologo interiore. Con la nozione di “simbolismo” Merleau-Ponty vuole descrivere una logica che resiste alla sovranità del “pensiero convenzionale” e che è di fatto quella errante e non tematizzabile del farsi del senso dall'interno del nostro “aggancio (pre-oggettivo e pre-egologico) all'Essere”<sup>157</sup>. Sogno e inconscio si incontrano sul piano di questa logica simbolica.

Nelle sue riflessioni sul simbolismo, a cavallo tra sogno e inconscio, Merleau-Ponty ritorna a più riprese sull'idea, mutuata principalmente dalle analisi di Georges Politzer<sup>158</sup>, che a Freud si debba il merito di aver aperto le porte all'esplorazione di un “pensiero non convenzionale”, in cui Merleau-Ponty intravede delle importanti implicazioni ontologiche che restano da chiarire. Sempre sulla scorta di Politzer, Merleau-Ponty sostiene, infatti, che questo “pensiero non convenzionale” risulti sacrificato dalle concezioni causali e realiste

---

<sup>156</sup> “Ritorno all'archeologia della nascita” (traduzione nostra).

<sup>157</sup> Gambazzi P., *L'occhio e il suo inconscio*, op. cit., p. 49. In quest'opera Gambazzi torna a più riprese sulla lettura merleau-pontiana dell'onirismo della coscienza e sulla sua logica simbolica a cui dedica anche due capitoli interi: il V – “Sul simbolismo primordiale. Inconscio, linguaggio e visibilità” (ivi, pp. 45-50) – e il XV – “Ritratto del mondo come esibizionista. Lo sguardo e il visibile nel sogno e nella psicosi” (ivi, pp. 155-178).

<sup>158</sup> Cfr. Politzer G., *Critique des fondements de la psychologie* [1929], tr. it. Barale F., “Critica dei fondamenti della psicologia”, in *Freud e Bergson*, La Nuova Italia, Firenze, 1970.

dell'inconscio, le quali restano legate a un “*postulat de la priorité de la pensée conventionnelle*” (IP 202)<sup>159</sup>. Il pensiero non convenzionale a cui apre l'inconscio freudiano è compromesso dallo stesso Freud e dall'utilizzo teorico che egli fa delle sue intuizioni.

In un'ottica realista della significazione, l'ambivalenza, l'espressività non rappresentativa, la non oggettualità che, come vedremo, contraddistinguono il farsi del senso sul piano dell'inconscio vengono presi come sintomi di una “*inexactitude ou inattention*” (*ibidem*) della coscienza. Al di là di questa *inesattezza* o *inattenzione* – fuori dalle deformazioni apparenti, che rendono assurdi, per un pensiero vigile, il contenuto onirico e le associazioni operate dall'inconscio – si troverebbe un senso vero e manifesto conforme al causalismo del pensiero convenzionale.

Contro questa tendenza depotenziante, Merleau-Ponty rivendica l'importanza di far emergere la specificità del linguaggio dell'inconscio, di cui il sogno è un caso esemplare, e che, riprendendo di nuovo Politzer, definisce nei termini di un “simbolismo costitutivo”<sup>160</sup> della coscienza. Le interpretazioni causali dei sogni o delle associazioni involontarie nascondono, dietro l'intenzione di una “*restitution du contenu latent*” della coscienza, un'operazione che è invece di traduzione: il simbolismo viene traslato in un linguaggio che l'inconscio e il sogno non parlano<sup>161</sup>, non per difetto ma per struttura costitutivamente simbolica. La non oggettualità e l'opacità del senso, il fatto che nei sogni ogni cosa “*signifie tout autre chose, et non comme dans la veille 'soi-même'*” (IP 200)<sup>162</sup> o che, nei ricordi, l'inconscio produca associazioni che appaiono arbitrarie a un pensiero della causalità lineare non sono fenomeni secondari ma espressioni di un “simbolismo primordiale” e “positivo” della coscienza: “positivo” poiché non è la traccia di una mancanza di chiarezza altrimenti

---

<sup>159</sup> “Postulato della priorità del pensiero convenzionale” (traduzione nostra).

<sup>160</sup> Cfr. IP 202: “*Restituer le langage propre du rêve – ou plutôt son symbolisme constitutif (Poltzer)*”; “Restituire il linguaggio proprio al sogno – o piuttosto il suo simbolismo costitutivo (Poltzer)” (traduzione nostra). Oltre che di un linguaggio proprio al sogno, Merleau-Ponty parla anche di un'intenzionalità onirica: “*Il y a intentionnalité du rêve à trouver, très spéciale, non intentionnalité d'actes, posant objets, mais exhibition de concrétions qui 'tapissent' notre vie, contenu ni individuel ni conceptuel*”; “C'è un'intenzionalità propria al sogno che va trovata, molto particolare, non intenzionalità degli atti, che pone gli oggetti, ma esibizione di concrezioni che ‘tappezzano’ la nostra vita, contenuto né individuale né concettuale”, IP 207 (traduzione nostra).

<sup>161</sup> Cfr. IP 202: “*traduction en langage vigile, que justement le rêve ne parle pas*”; “traduzione nella lingua della veglia, che giustamente il sogno non parla” (traduzione nostra).

<sup>162</sup> “Significa tutt'altra cosa, e non come nella veglia se stesso” (traduzione nostra).

possibile o di una distinzione non ancora compiuta fino in fondo; “primordiale” poiché si riferisce al modo della nostra installazione nell’Essere e, in questo senso, precede l’opposizione tematica tra un positivo della coscienza e un negativo dell’inconscio, o dell’onorico.

Se liberato dal confronto con un primato del pensiero convenzionale, il simbolismo perde la sua apparente absurdità. Come scrive Merleau-Ponty in una nota del *Visibile e l’invisibile*: “Le analisi di Freud sembrano incredibili perché le realizziamo in un Pensatore. Ma non dobbiamo realizzare così. Tutto si effettua come pensiero non-convenzionale” (VI 289/252-53).

Un esempio chiave della distanza che Merleau-Ponty prende dal causalismo freudiano è l’analisi che, alla fine del *Dubbio di Cézanne*, dedica al saggio di Freud *Un ricordo d’infanzia di Leonardo da Vinci*<sup>163</sup>. Nel modo in cui Merleau-Ponty rielabora i fondamenti dell’interpretazione freudiana delle connessioni inconsce che collegano il ricordo d’infanzia di Leonardo alla sua opera matura, diventa evidente il divario tra un simbolismo che rimane secondario – come quello di Freud – e uno che rivela la sua primordialità. Anche in questo caso Merleau-Ponty si interroga sulla logica che articola le connessioni tra le diverse dimensioni dell’esistenza del soggetto: come pensare la relazione tra l’esperienza biografica dell’artista, nel suo caso Cézanne, e la sua opera, ma anche, più genericamente, come pensare la relazione tra l’infanzia, le sue memorie sedimentate, e la vita adulta? Come per il sogno, la domanda concerne la dinamica di sconfinamento tra differenze, il fatto che una cosa non implichi solo se stessa, non si esaurisca nella sua significazione, ma rimandi al di là da sé, si faccia simbolo di qualcos’altro.

Nel caso di Leonardo da Vinci, il ricordo a cui Freud fa riferimento è quello di un evento che Leonardo attribuisce alla sua prima infanzia: mentre era disteso nella culla un nibbio<sup>164</sup> si sarebbe avvicinato per percuotere più volte la coda nella sua bocca. Il nibbio torna, secondo Freud, nell’opera di Leonardo, nascosto – involontariamente posto – nel drappeggio del mantello di Maria nel dipinto *Sant’Anna, la Vergine e il Bambino con l’agnellino*. Dietro l’enigma di questa ricorrenza, di questa associazione inconscia, Freud cerca la risposta al “mistero del carattere di Leonardo”: la figura del nibbio e la sua apparente

---

<sup>163</sup> Cfr. Freud S., *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* [1910], tr. it. Ravazzolo A., *Un ricordo d’infanzia di Leonardo da Vinci*, Skira, Milano, 2010.

<sup>164</sup> Si noti che Freud, nel saggio citato, parla di “avvoltoio” poiché legge Leonardo in una traduzione tedesca sbagliata.

ambivalenza vanno ricondotte, in questo senso, a una significazione chiara e univoca (in questo caso il senso manifesto del nubbio sarebbe quello dell'allattamento e del bacio materno). L'ambivalenza, gli echi, gli sconfinamenti di cui facciamo esperienza e a cui l'inconscio freudiano dà un nome vengono negati nella loro evidenza dallo stesso Freud: "la psicoanalisi", scrive Merleau-Ponty "ci ha insegnato a percepire, da un momento all'altro della vita, echi, allusioni, riprese, un concatenarsi che non ci sogneremmo di mettere in dubbio se Freud ne avesse fatto correttamente la teoria" (SNS 31/43).

La lettura merleau-pontiana mira a ristabilire una irriducibilità dell'ambivalenza in quanto tale. Quest'ultima, infatti, non è spiegata e il suo enigma non è sciolto dalla decifrazione causale. I termini vanno piuttosto invertiti: l'ordine consequenziale che il pensiero convenzionale impone agli sconfinamenti dell'esistenza – per renderli intellegibili e tematizzabili – è possibile in virtù del fatto primordiale che vi sia una promiscuità tra gli eventi e i piani di questa stessa esistenza. Valorizzare l'enigma è un modo di far emergere questa promiscuità che la spiegazione causale non illumina ma *traduce* e altera.

Preso sul serio, questa ambivalenza non conduce a una logica lineare e unidirezionale ma alla circolarità della logica simbolica in cui le differenze non sono legate da rapporti di causa ed effetto ma di reciproca motivazione. Nel caso specifico del rapporto tra l'infanzia di un autore e la sua produzione artistica, per esempio, sarebbe astratto per Merleau-Ponty ridurre l'implicazione a una mera derivazione causale della seconda dalla prima. Merleau-Ponty vi ritrova i pericoli di una teoria metafisica, dell'idea di una necessità dello sviluppo dell'esistenza già inscritta nel suo cominciamento. Sempre a proposito di Cézanne egli scrive: "Se ci sembra che la vita di Cézanne abbia racchiuso in germe la sua opera, ciò deriva dal fatto che conosciamo anzitutto l'opera e che vediamo attraverso di essa le circostanze della vita caricandole di un senso ricavato dall'opera" (SNS 26/38-9). Tra la vita e l'opera non vi è derivazione causale ma implicazione circolare: la vita illumina l'opera così come l'opera illumina la vita. Il fatto stesso che la vita dell'autore ci possa apparire come causa della sua opera si deve a una promiscuità di fondo che le lega: la prima è una "anticipazione" solo nella misura in cui la seconda la *riprende creativamente*, "ristrutturandola" e implicandola nel suo sviluppo<sup>165</sup>.

---

<sup>165</sup> Sulla ripresa merleau-pontiana delle teorie freudiane e in particolare sul confronto tra il Leonardo di Freud e il Cézanne di Merleau-Ponty cfr. Carbone M., *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, op. cit., soprattutto il capitolo IV, "La parola dell'augure Merleau-Ponty e la 'filosofia del freudismo'" (pp. 109-48): "Merleau-Ponty ricorda insomma come l'infanzia possa

Attraverso questa breve panoramica emerge come, già sul piano di una riflessione esistenziale, Merleau-Ponty ritrovi nel freudismo gli strumenti per pensare una logica dell'implicazione e dello sconfinamento: l'esistenza di Cézanne si fa emblema, in un'ottica al contempo freudiana e anti-freudiana, di una simultaneità possibile di passato e presente, di influenze esterne e rielaborazione interna, di vita e opera. Questi rimandi, in cui si intravede la direzione dell'ontologia chiasmatica della carne, verranno gradualmente portati da Merleau-Ponty a esplicitazione filosofica: nel simbolismo dell'esistenza singolare si esprimono un simbolismo e una promiscuità dell'Essere.

Nel corso degli anni diventa sempre più chiaro, per Merleau-Ponty, che i pericoli di una fondazione metafisica della psicoanalisi si trovano tanto nelle sue interpretazioni realiste quanto in quelle coscienzialiste, le quali, per evitare il puro determinismo dell'oggettivismo causale, confinano i rimandi simbolici nell'arbitrarietà del "niente" della coscienza puramente attiva del modello sartriano. Questo tema diventa esplicito nella "Prefazione" al libro di Hesnard, *L'opera di Freud*<sup>166</sup>, che Merleau-Ponty scrive nel 1960:

L'interpretazione idealista è un pericolo anche per l'eredità freudiana, forse oggi il più grave tra quelli che la minacciano. Il biologismo e l'oggettivismo non dominano più. La fenomenologia, per così dire, ha avuto troppo successo. [...] L'accordo della fenomenologia con la psicoanalisi non deve essere inteso come se "fenomeno" dicesse chiaramente ciò che la psicoanalisi aveva detto confusamente. È al contrario proprio per ciò che quella sottintende o svela al suo limite – per il suo contenuto latente o il suo inconscio – che la fenomenologia è in consonanza con la psicoanalisi (Hesn 281/11-12).

In questo passaggio vediamo chiaramente la rilevanza che una lettura filosofica della psicoanalisi riveste per il progetto ontologico di Merleau-Ponty: la critica a un idealismo possibile della psicoanalisi si lega a una critica dello stesso rischio per la fenomenologia; per entrambe la soluzione va cercata in una corretta interpretazione della nozione di inconscio e della sua struttura simbolica. L'inconscio, preservato come enigma – irriducibile alla

---

considerarsi 'anticipazione' solo in quanto questa fa tutt'uno con una 'ripresa' che, necessariamente, sarà a sua volta 'creatrice', secondo un'espressione a lui caratteristica che compare anche nel saggio su Cézanne, ma il cui senso abbiamo potuto trovare affermato già nelle pagine della sua prima opera, dove, di ciascuno dei tre ordini di comportamento considerati, si spiega che 'dovrebbe venir concepito come una ripresa ed una 'nuova strutturazione' del precedente"', *ivi*, p. 120.

<sup>166</sup> Cfr. Hesnard A., *L'Œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* [1960], tr. it. Coccoli G., Ciusani A. G., *L'opera di Freud*, Sansoni, Firenze, 1971.



positività della coscienza o del fenomeno – conduce sia la fenomenologia che la psicoanalisi ai loro limiti e le apre, per questa via, all’ontologia; riconosciuto positivamente come “assenza irrimediabile” (VI 209/176), l’inconscio si rivela un altro modo di dire quel decentramento da cui siamo partiti, il nostro essere fuori di noi, installati in un Essere che non governiamo e che pure ci travaglia internamente come un negativo<sup>167</sup>. Il simbolismo si presenta allora come la logica di questo decentramento. A differenza della logica contemplativa della rappresentazione, in cui soggetto e oggetto si oppongono e comunicano frontalmente, la logica simbolica esprime la relazione di avvolgimento che ci lega alle cose e che lega le cose tra di loro: “*Décrire hors de toute abstraction Erkenntnis theoretisch la sédimentation, le rapport avec le monde et autrui comme rapport non avec ob-jets, mais avec ce que j’ai à être, avec ‘instances’. La règle est ici l’indistinction et l’exception, la différenciation*” (IP 205)<sup>168</sup>.

Ricondotto all’indistinzione dell’ancoraggio, il simbolismo perde la sua tonalità coscienzialista e si rivela come logica dell’Essere; quella logica che, nel *résumé* del corso sulla passività, Merleau-Ponty definisce anche “d’implicazione o di promiscuità” (RC 71/61).

Il legame tra inconscio freudiano e simbolismo della carne è ulteriormente ribadito da Merleau-Ponty attraverso il riferimento alle associazioni inconse e in particolare al loro

---

<sup>167</sup> Sugli sviluppi della concezione dell’inconscio nell’ultimo Merleau-Ponty si veda de Saint Aubert E., “Merleau-Ponty’s Conception of the Unconscious in the Late Manuscripts”, in Legrand D., Trigg D. (a cura di), *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, Springer, Cham, 2017, pp. 41-60. Appoggiandosi inoltre sui manoscritti inediti della tarda filosofia merleau-pontiana, in particolare le *Note sul corpo* (1959-69), de Saint Aubert ci presenta l’inconscio merleau-pontiano come la figura dell’ancoraggio primordiale, pre-oggettivo e pre-rappresentazionale del punto di vista all’Essere. In questo senso, l’inconscio si configura come uno “spossessamento”, ma uno *spossessamento positivo*, poiché non è una mera perdita a favore di qualcosa che ci sta di fronte ma è, al contempo, un “consenso” al lasciare essere in noi e fuori di noi ciò che ci spossessa: “*The positive characterization goes even further. It is not enough not to (possess), it is not enough to renounce. Yet again we have to consent to that what is and consent to let it be, yet again do we have to say ‘yes’: which Merleau-Ponty names the ‘initial yes’, very act of the ‘primordial unconscious’*”; “La caratterizzazione positiva va ancora oltre. Non basta non (possedere), non basta rinunciare. Ancora una volta dobbiamo acconsentire a ciò che è e acconsentire a lasciarlo essere, ancora una volta dobbiamo dire ‘sì’: ciò che Merleau-Ponty chiama il ‘sì iniziale’, atto stesso dell’‘inconscio primordiale’”, ivi, p. 55 (traduzione nostra).

<sup>168</sup> “Descrivere fuori da ogni astrazione *Erkenntnis theoretisch* la sedimentazione, il rapporto con il mondo e l’altro come rapporto non con degli oggetti, ma con ciò che devo essere, con delle ‘istanze’. Qui la regola è l’indistinzione, e l’eccezione è la differenziazione” (traduzione nostra).

carattere di “sovradeterminazione”. Nell’idea freudiana di una sovradeterminazione dei sintomi dell’inconscio, che regge la possibilità stessa che ci siano delle associazioni e dei rimandi, Merleau-Ponty trova una traccia importante della logica simbolica e dell’anti-causalismo impliciti all’opera di Freud. Nella nota del *Visibile e l’invisibile* sulla filosofia del freudismo cui abbiamo già fatto riferimento, la sovradeterminazione<sup>169</sup> è eguagliata alla logica chiasmatica e alla circolarità della carne: “Sovradeterminazione (= circolarità, chiasma) = ogni essente può essere *accentato* come emblema dell’Essere” (VI 317/281). Nella singolarità di ogni essente, il quale è sempre sovradeterminato rispetto a sé stesso – decentrato – si esprime l’Essere stesso: “Pertanto, ciò che Freud vuole indicare non sono delle catene di causalità; è, a partire da un polimorfismo o amorfismo, che è contatto con l’Essere di promiscuità, di transitivismo, la fissazione di un ‘carattere’ per investimento in un Essente dell’apertura all’Essere – che, ormai, si fa *attraverso questo Essente*” (VI 318/281)

Il simbolismo primordiale, per come è presentato in questa nota, ci rivela un aspetto fondamentale dell’ontologia merleau-pontiana che ci permette di ritornare alla questione da cui siamo partiti, ovvero: come, dall’interno della nostra esperienza singolare, ci apriamo al fuori di noi. Attraverso la questione del simbolismo Merleau-Ponty pone di fatto il problema del rapporto tra singolare e generale. Da un lato, infatti, la logica di promiscuità e implicazione della carne – a cui Merleau-Ponty giunge nella sua discesa archeologica verso

---

<sup>169</sup> Sulle associazioni della psicoanalisi e sul loro carattere di sovradeterminazione si veda anche la nota nel marzo 1960 “Raggi di passato, di mondo”, VI 289/252-53: “Le ‘associazioni’ della psicoanalisi sono in realtà ‘raggi’ di tempo e di mondo. P.e. ricordo-schermo di una farfalla a strisce gialle (Freud *L’Uomo dei lupi* p. 394) rivela all’analisi legame con le pere a strisce gialle che in russo ricordano *Grouscha*, ossia il nome di una giovane governante. Non ci sono qui tre ricordi: la farfalla – la pera – la governante (con il medesimo nome) ‘associati’. C’è una certa funzione della farfalla nel campo colorato, un certo *Wesen* (*verbale*) della farfalla e della pera, – che comunica con il *Wesen langagier* Grouscha (in virtù della forza di incarnazione del linguaggio) – Ci sono 3 *Wesen* collegati dal loro centro, appartenenti allo stesso raggio d’essere. L’analisi dimostra inoltre che la governante ha aperto le gambe come la farfalla le ali. Pertanto c’è *sovradeterminazione* dell’associazione – Può essere valido in generale: non c’è associazione che agisca se non quando c’è sovradeterminazione, cioè un rapporto di rapporti, una coincidenza che non può essere fortuita, che ha senso *ominale*. Il Cogito tacito ‘pensa’ solo delle sovradeterminazioni. *I.e.* delle matrici simboliche – La sovradeterminazione sopraggiunge sempre: il movimento retrogrado del vero (= la preesistenza dell’ideale) (*i.e.* secondo Husserl il fatto stesso della Parola come invocazione del nominabile) fornisce sempre altre ragioni per una data associazione –”.

l'inconscio – ci invita a pensare delle singolarità – degli essenti – che non sono oggetti ma “nodi simbolici” che rimandano sempre al di là da sé e che in questo rimandare manifestano l'Essere stesso – come promiscuità e transittivismo fondamentali. Più che oggetti, le singolarità che articolano l'essere sono, per usare dei termini merleau-pontiani, dei *cardini*, dei *raggi d'essere*, dei *nodi di senso*, delle *matrici simboliche*. Si tratta di singolarità costitutivamente decentrate, la cui verità sta nel loro tendere fuori di sé, nell'*entre-deux* degli intrecci in cui sono avvolte. Dall'altro lato il simbolismo primordiale ci presenta una generalità che non è altro che il suo singolarizzarsi articolandosi in echi simbolici: “l'Essere [...] si fa *attraverso questo Essente*”. È questo intreccio di singolare e generale che Merleau-Ponty chiama carne e che permette di sostenere ontologicamente l'evidenza da cui parte la sua stessa fenomenologia: ovvero che è nella singolarità del nostro essere prospettive che abbiamo accesso all'Essere, poiché quest'ultimo si fa in noi. Detto in altri termini, dall'interno della nostra singolarità facciamo affezione di un fuori poiché in quanto essenti siamo costitutivamente decentrati, partecipiamo di un Essere di promiscuità che sconfinava in noi senza coinciderci.

Questa non coincidenza, che si esprime in noi al modo della nostra passività, fa sì che la nostra partecipazione a una generalità del senso non si riduca a identità: il fuori si materializza in noi come nostra assenza a noi stessi.

Da questo punto di vista il sogno e l'inconscio sono due casi emblematici di decentramento e affezione del fuori. Entrambi, pur implicandoci come prospettive, lo fanno tuttavia presentandoci come ancorati in un fuori. Più radicalmente, il sogno e l'inconscio mettono in discussione la nozione stessa di prospettiva singolare. Abbiamo già visto Merleau-Ponty ricondurre l'esperienza del sogno non a un “chi” isolato – un io – ma a un campo d'esistenza. Le riflessioni sull'inconscio vanno nella stessa direzione: il suo “chi” non è un io pieno – una seconda coscienza – ma l'ancoraggio, l'intreccio, il cardine. La domanda sul “chi” si confonde con una domanda sul “dove” del sogno – “*Où est le rêve pour le rêveur*” (IP 198)<sup>170</sup> – e sul “dove” dell'inconscio:

Questo inconscio da cercare, non in fondo a noi, dietro la nostra “coscienza”, ma davanti a noi, come articolazioni del nostro campo. Esso è “inconscio” per il fatto che non è *oggetto*, ma è ciò grazie a cui degli oggetti sono possibili, è la costellazione in cui si legge il nostro avvenire – L'inconscio è fra di essi come l'intervallo degli alberi fra gli alberi, o come il loro livello comune. È la *Urgemeinschaft*, della nostra vita intenzionale, l'*Ineinander* degli altri in noi e di noi negli altri (VI 231/197).

---

<sup>170</sup> “Dov'è il sogno per il sognatore” (traduzione nostra).

L'inconscio e il sogno si fanno nel "tra", nella spazialità primordiale<sup>171</sup> del nostro ancoraggio, di cui abbiamo parlato nel primo capitolo. Ciò che ci interessa sottolineare è che questo confondersi della domanda sul "chi" e della domanda sul "qui" è ciò che permette di pensare la nozione di prospettiva fuori dai confini di un'identità individualista: la prospettiva, coincidendo con il suo "qui", è dunque intreccio, compossibilità di una sua presenza e di una sua assenza, di interno ed esterno. Il problema della passività rivela il carattere perturbante della prospettiva merleau-pontiana come simultaneità di un incontestabilmente mio<sup>172</sup> e di una mia altrettanto incontestabile assenza.

Nell'ultima parte di questo capitolo continueremo a interrogarci sull'affezione del fuori che infesta il nostro "qui" e sulla logica perturbante che descrive questa infestazione. Lo faremo tornando al "qui" inteso nei termini spaziali di "luogo": in che modo quel fare spazio primordiale che è il nostro abitare è costitutivamente infestato da una resistenza all'abitabilità?

### 3. "In" un "Fuori": come l'*Heim* infesta l'*Unheim*

Attraverso il confronto tra l'*Unheimlichkeit* freudiana e la passività merleau-pontiana abbiamo aggiunto un ulteriore elemento alla nozione di prospettiva che stiamo costruendo. Dal primo capitolo era emersa una prospettiva costitutivamente installata ed esposta alla presenza del "qualcosa", a un fuori di sé; il perturbante e la passività ci hanno permesso di incominciare ad approfondire le implicazioni di questa stessa esposizione: in virtù del suo ancoraggio essenziale la prospettiva si caratterizza come costitutivamente "decentrata" rispetto a sé stessa. La categoria di perturbante, applicata alla prospettiva, intende restituire

---

<sup>171</sup> Per una riflessione sulla spazialità onirica in Merleau-Ponty come emblema della nostra appartenenza all'Essere cfr. Andreini G., "Corpo onirico e onirismo del corpo. Verso una filosofia dell'appartenenza nell'ultimo Merleau-Ponty", in *InCircolo*, 11, giugno 2021, pp. 83-105; cfr. anche Andreini G., "Du rêve comme passivité: Merleau-Ponty entre Sartre et Binswanger", in *Chiasmi International*, 23, 2021, pp. 187-202, in cui Andreini si sofferma sull'influenza su Merleau-Ponty degli studi di Binswanger sul sogno e sulla psicopatologia dello spazio.

<sup>172</sup> Cfr. IP 211: "L'inconscient n'est pas quelqu'un en moi qui pense en clair une vie dont je n'aurais que l'apparence. Par définition il n'est pas un autre: il est ce à quoi je résiste, dont je sais que c'est moi"; "L'inconscio non è qualcuno dentro di me che pensa in modo chiaro una vita di cui non ho che l'apparenza. Per definizione non è un altro: è ciò a cui resisto, ciò che so essere me" (traduzione nostra).

questa duplicità: lo sconfinare di un “dentro” e di un “fuori”, nessuno dei quali ha una priorità sull’altro.

Nella seconda parte di questo capitolo continueremo a interrogarci sul decentramento della prospettiva e più precisamente su come essa faccia esperienza del suo *esser-fuori* di se stessa, dell’inumanità che la intrude. A tal scopo faremo un passo indietro e torneremo alle riflessioni di Merleau-Ponty sulla spazialità primordiale e sul “luogo” inteso come “qui” dell’abitare. Il senso di questa regressione è quello di mostrare in che modo l’estrinsecità con cui ci siamo confrontati sia implicata nel processo stesso di interiorizzazione, del farsi del “dentro” della nostra prospettiva.

Finora abbiamo approcciato la duplicità tra “dentro” e “fuori” dal punto di vista di un “fuori” infestante che perturba il “dentro”, di un onirismo che parassita la veglia. Restare in questa narrazione porta tuttavia con sé il rischio di un fraintendimento: quello di una priorità dell’onirismo fine a sé stesso, della passività e dell’estrinsecità rispetto ai tentativi fallimentari di oblio della coscienza vigile. Così facendo si rischia di perdere il senso della duplicità costitutiva della prospettiva, nonché dell’ambiguità implicita al suo decentramento. Il “decentramento” rimanda sempre a un “centro”, così l’*Unheim* a un *Heim*. Ritornando all’*abitare* vogliamo invertire la narrazione e mostrare come il “dentro” sia altrettanto infestante: come il “centro” infesti il “decentramento”.

Ogni dentro, ogni luogo abitato e abitabile, implica un fuori nel suo farsi, lo infesta nel suo orientarlo. Vi è un’affezione del fuori già nel *farsi* del dentro e non solo nel suo *disfarsi*, nel suo disarticolarsi. Se vi è un germe di onirismo nella veglia vi è anche sempre un germe di veglia nell’onirismo: la coscienza inarticolata tende ineludibilmente verso la coscienza piena<sup>173</sup>. In questo senso facciamo esperienza di un fuori non soltanto quando quest’ultimo infesta la veglia destabilizzando le nostre configurazioni familiari, ma anche, inversamente, quando la veglia lo infesta configurandolo. Per usare l’immagine della casa infestata, su cui torneremo alla fine del capitolo, ciò che dobbiamo pensare non è solo la presenza di alterità inappropriabili che popolano il nostro qui minandone l’abitabilità, ma anche, inversamente, la natura infestante del nostro abitare, del nostro fare del “fuori” un “qui”. In altre parole, il fuori

---

<sup>173</sup> Cfr. IP 196: “La conscience ‘pleine’ [veut dire] non ‘observation’, mais ‘mise au point’, i.e. spectacle se présentant comme allant vers un optimum, et appelant une certaine position de l’appareil sensoriel envers lui”; “La coscienza ‘piena’ [significa] non ‘osservazione’, ma ‘messa a punto’, cioè spettacolo che si presenta come diretto verso un *optimum*, e che sollecita verso di lui una certa posizione dell’apparato sensoriale” (traduzione nostra).

non è solo ciò da cui ci allontaniamo e che occultiamo articolando un dentro della prospettiva, ma anche ciò *attraverso* cui si compie l'articolazione del dentro.

L'obiettivo di queste pagine non è ovviamente quello di ricondurre l'estrinsecità e il decentramento della prospettiva alla familiarità del dentro, ma quello di mostrare come vi sia un'estrinsecità implicita all'abitare, il che vuol dire che il farsi della familiarità non è un processo che dominiamo ma a cui partecipiamo, e che è per questo che l'essere-dentro va insieme a un essere-decentrati. Ritornando al farsi della prospettiva come modo dell'abitare faremo emergere questa *doppia infestazione*.

### 3.1. "Aisance": *il sapere assoluto del "qui"*

L'inarticolazione e la promiscuità dell'ancoraggio non rendono il nostro intreccio con il mondo un caos informe: l'ambiguità del "dentro" e del "fuori", il loro sconfinare e resistere a una tematizzazione trasparente non impedisce che vi sia una familiarità, una frequentazione orientata, al contrario la alimenta. Merleau-Ponty parla di un *sapere assoluto* pre-coscienziale, che si situa a livello dell'incontro percettivo e che si delinea come presa ottimale di me sul mondo e viceversa, senza che essa debba essere illuminata dalla chiarezza concettuale. In un passaggio del capitolo della *Fenomenologia della percezione* sulla *spazialità del corpo proprio e la motilità* leggiamo:

Se io sono in piedi e tengo la mia pipa chiusa nella mano, la posizione della mano non è determinata discorsivamente dall'angolo che essa fa con l'avambraccio, l'avambraccio con il braccio, il braccio con il tronco e infine il tronco con il suolo. Io so dove è la pipa in virtù di un sapere assoluto, e con ciò so dove è la mano e dove è il corpo, così come nel deserto il primitivo si orienta immediatamente senza dover ricordare e aggiungere le distanze percorse dopo la partenza e gli angoli di deriva (PhP 116-17/153).

Vi è un sapere assoluto che non dipende da una mia presa riflessiva sul mondo, ma da una frequentazione pratica e corporea: vi è un orientamento che si fa senza che io debba *posizionarmi* in modo definito nello spazio.

Il tipo di familiarità che Merleau-Ponty definisce sapere assoluto, soprattutto se pensata a partire dalla spazialità e dalla motilità, mostra bene la duplice infestazione che articola *il farsi del dentro*: sono familiare allo spazio non perché mi posiziono in modo oggettivo – come interiorità – nel fuori di una spazialità omogenea, ma perché negozio la mia stessa interiorità con un fuori con cui sono in situazione e che non mi è mai completamente estrinseco. Merleau-Ponty distingue così una "spazialità di posizione" – in cui dentro e fuori

si relazionano estrinsecamente senza implicarsi – da una “spazialità di situazione” che è di fatto quella primordiale dell’abitare. Riprendiamo il passaggio già citato del *Mondo sensibile e il mondo dell’espressione* in cui Merleau-Ponty presenta la spazialità primordiale nei termini del farsi del “qui” – di un luogo familiare che non precede l’abitare, ma che si fa dall’interno della sua negoziazione:

Ciò che fa sì che vi sia un alto e un basso, un qui e un luogo, non sono dei punti oggettivi, ma una certa presa del mio corpo sul mondo, una sicurezza e una familiarità [*aisance*] del mio corpo nel mondo, il fatto che io lo abito; vi è un luogo perché vi è un qui di me che non sono corpo oggettivo. Il luogo è relazione tra me e il mondo attraverso il mio corpo, non relazione tra parti del mondo. Il luogo è prima di tutto situazione (MSME 73/94).

L’abitare ci permette di pensare un’unità che non coincide con la pura interiorità soggettiva, ma che è *unità di sistema*: rapporto del mio corpo “ad uno spazio esterno che fa sistema con esso, che esso frequenta” (MSME 129/172).

Questa familiarità dell’abitare che precede il giudizio risuona inoltre con la nozione già esaminata di *fede percettiva*:

Al di qua dell’affermazione e della negazione, al di qua del giudizio – opinioni critiche, operazioni ulteriori, – essa è la nostra esperienza, più vecchia di qualsiasi opinione, di abitare il mondo mediante il nostro corpo, la verità con tutti noi stessi, senza che ci sia da scegliere e nemmeno da distinguere tra la certezza di vedere e quella di vedere il vero, poiché essi sono per principio una medesima cosa, – fede, dunque, e non sapere, perché il mondo non è qui separato dalla nostra presa su di esso, perché, più che affermato, esso è assunto come ovvio e, più che svelato, è non-dissimulato, non confutato (VI 47-48/54).

La familiarità della fede percettiva, come quella del sapere assoluto della mia spazialità corporea, non è un ordine che impoigo all’esterno – non è *affermata né scelta*: essa prende forma nell’installazione e nella presa reciproca tra me e il mondo. Una familiarità di questo tipo – non sintetica e non rappresentativa – è ciò che anima anche il nostro utilizzo dei concetti. Anche in questo caso si può parlare di un *abitare*, in cui la spazialità domestica diventa quella del *mondo dei pensieri*. Nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty compara l’*aisance* del muoversi nel proprio appartamento<sup>174</sup> a quella del muoversi tra i

---

<sup>174</sup> PhP 150-51/184: “Quando mi muovo in casa mia, so immediatamente e senza alcun discorso esplicito che camminare verso il bagno significa passare accanto alla camera, che guardare la finestra significa avere il camino alla mia sinistra, e in questo piccolo mondo ogni gesto, ogni percezione si situa immediatamente in rapporto a mille coordinate virtuali”.

concetti: “Analogamente, c’è un ‘mondo dei pensieri’, cioè una sedimentazione delle nostre operazioni mentali, che ci permette di contare sui nostri concetti e sui nostri giudizi acquisiti come su cose che sono là e si danno globalmente, senza che in ogni momento abbiamo bisogno di rifarne la sintesi” (PhP 151/184-85).

Come si è detto, il nostro interesse per il farsi dinamico e contrattuale della familiarità resta finalizzato a indagare il decentramento della prospettiva, e deve dunque portarci a chiederci in che modo nella configurazione del “dentro” si faccia esperienza del “fuori”. Una direzione la troviamo nel passaggio del *Visibile e l’invisibile* sulla fede percettiva e la sua familiarità irriflessa, che abbiamo cominciato a citare:

Se deve appropriarsi e comprendere questa apertura iniziale al mondo che non esclude un possibile occultamento, la filosofia non può accontentarsi di descriverla, deve dirci come c’è apertura senza che rimanga escluso l’occultamento del mondo, come questo occultamento resti possibile in ogni istante, quantunque noi siamo naturalmente dotati di luce. È necessario che il filosofo comprenda come queste due possibilità, che la fede percettiva conserva in se stessa a fianco a fianco, non si annullino (VI 48/54).

La domanda è: in che modo l’occultamento di quella luce verso cui naturalmente tendiamo è parte integrante di questa stessa tensione? L’occultamento si fa percepire in modo chiaro quando la familiarità è indebolita dalla stanchezza, dalla malattia, dall’ansia<sup>175</sup> o quando, più semplicemente, esperiamo un cambio di direzione, un capovolgimento, un ri-orientamento. In questi casi, la prospettiva si confronta in modo esplicito con l’impersonalità della sua propria esperienza. Tuttavia un’estraneità e un fondo impersonale sono sempre

---

<sup>175</sup> Sul rapporto tra *uncanny* e esperienza dell’anonimato del corpo – soprattutto nel caso di stati ansiosi – cfr.: Trigg D., “At the Limits of One’s Own Body”, *op. cit.*, p. 81. Si veda anche l’articolo di Leoni F., “La perdita della magia naturale”, in Costa V., Liccione D., Vanzago L. (a cura di), *Il mondo estraneo. Fenomenologia e clinica della perdita dell’evidenza naturale*, Morcelliana, Brescia, 2021, pp. 70-84. Partendo dal caso clinico di Ann Rau e dall’idea di Blankenburg che l’esperienza della sua paziente sia quella di una “perdita dell’evidenza”, Leoni arriva a sostenere che l’esperienza perturbante di Ann Rau, che è di fatto un’esperienza di perdita della familiarità, vada intesa come l’assottigliarsi (dato che di perdita totale non si può parlare) di un elemento “pimitivo” e “originario”, quello gestuale, da intendersi come il farsi continuo della differenza. La familiarità che Ann Rau vede assottigliarsi è, in altre parole, quella che viene dalla capacità primordiale gestuale attraverso cui un sé e un altro si differenziano e si riconoscono. “Ogni gesto divide e ricuce, ogni gesto è la soglia che articola un certo campo in un certo insieme di discontinuità in una continuità in un certo senso artificiale”, *ivi.* p. 81.



presenti, anche quando il corpo e il mondo sembrano essere perfettamente commisurati l'uno all'altro nell'assolutezza del “qui”.

Per riprendere una formulazione proposta da Trigg nei suoi scritti sul perturbante fenomenologico, possiamo dire che il “qui” inteso come “luogo” – nel senso merleau-pontiano di spazio abitato – implichi sempre una sua radicale *placelessness*<sup>176</sup>, che non va, tuttavia, confusa con una sua *non-placeness*. Quello che intendiamo dire – via Trigg – non è, infatti, che il “qui assoluto” emerga da e possa annullarsi in un non-luogo ma che la stessa distinzione tra un “qui” – in cui mi riconosco installato – e un “là” – che riconosco come ciò che mi sta di fronte – emerge da una spazialità primordiale, pre-personale, anonima che è il *farsi* – sempre ricominciato – *del “qui”*. Vi è un anonimato del farsi del mio “dentro” e del mio “fuori” – un “Fuori” più generale in cui si stagliano il mio “qui” e il mio “là”: “*soggetto e oggetto sono momenti derivati di un Fuori di entrambi che è il ‘tra’ e la superficie della loro reversibilità*”<sup>177</sup>. È il Fuori primordiale dell’*aver luogo*, del farsi di un dentro: “Un Fuori del soggetto e dell’oggetto che, essendo il loro *tra* inoggettivabile e acoscienziale, è inappropriabile per la rappresentazione tanto oggettivistica che intenzionale. ‘In’ questo Fuori, soggetto e oggetto sono sempre già oltre se stessi”<sup>178</sup>.

Nei prossimi paragrafi, continuando nella direzione archeologica che ci ha condotti alla passività, ci concentreremo su questa estrinsecità pardossale, che non è il contrario del dentro ma l’estrinsecità propria dell’interiorizzarsi, un *unplace* che va pensato al di qua della dicotomia tra “dentro” e “fuori”. Tornare a questo “Fuori” significa per Merleau-Ponty avanzare un’operazione simile a quella compiuta da Cézanne nelle sue opere: mostrare “la base di natura disumana su cui l’uomo si colloca” (SNS 22/35); o meglio, la base disumana che è il farsi stesso dell’umanità. Merleau-Ponty ritrova in modo emblematico nell’opera di Cézanne questo sforzo di esprimere “la genesi delle cose”, una familiarità non ancora concepita e, dunque non ancora garantita: “Prima dell’espressione, non c’è nient’altro che una febbre vaga e solo l’opera fatta e compresa proverà che vi si doveva trovare qualcosa piuttosto

---

<sup>176</sup> Cfr. Trigg D., *The Memory of Place*, *op. cit.* Sulla dicotomia *place/non-place* si veda anche: Trigg D., “Place and Non-place: A Phenomenological Perspective”, in Janz B. (a cura di), *Place, Space and Hermeneutics. Contributions to Hermeneutics*, 5, Springer, Dordrecht–Heidelberg–London–New York, 2017, pp. 127-139. Per un’indagine fenomenologica sul rapporto tra *placeness* e *placelessness* cfr. Seamon D., *A Geography of the Lifeworld*, Croom Helm, London, 1979 e Relph E. C., *Place and Placelessness*, Routledge, London, 1976.

<sup>177</sup> Gambazzi P., *L’occhio e il suo inconscio*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>178</sup> Ivi, pp. 126-7.

che niente” (SNS 25/37). Al di qua dell’evidenza dell’orientamento che ci fa dimenticare la sua radice genetica Cézanne mette in mostra la precarietà dell’*aisance* della nostra vita:

La pittura di Cézanne mette in sospenso queste abitudini e rivela la base di natura disumana su cui l’uomo si colloca. Ecco perché i suoi personaggi sono strani e come visti da un essere di un’altra specie. Anche la natura è spogliata degli attributi che la preparano per comunioni animiste: il paesaggio è senza vento, l’acqua del lago d’Annecy senza movimento, gli oggetti gelati esitanti come all’origine della terra. È un mondo senza familiarità, in cui non ci si trova bene, che vieta ogni effusione umana. Se si vanno a vedere altri pittori lasciando i quadri di Cézanne, si prova distensione, come dopo un corteo funebre il riprendere delle conversazioni maschera quella novità assoluta e restituisce ai viventi la loro solidità (SNS 22/35).

Nelle prossime pagine seguiremo le riflessioni merleau-pontiane sull’abitare – sul farsi di un’unità di situazione e di prassi che è il “qui” familiare – e lo faremo a partire dall’*iter* delineato nel corso *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione*. Le lezioni sull’orientamento – con cui ci siamo confrontati nel primo capitolo – sono seguite dalle lezioni sul movimento in cui Merleau-Ponty riprende le analisi della *Fenomenologia della percezione* sulla motilità del corpo proprio, per mostrarne, come sempre, la portata ontologica. Nel movimento Merleau-Ponty ritrova la modalità originaria dell’installazione della coscienza corporea: la motilità del corpo proprio esprime l’intenzionalità latente che lo lega al mondo – vi è una priorità del movimento come “modalità del mio rapporto con il mondo” (MSME 88/117). Nei termini di questo capitolo possiamo anche dire che nel movimento troviamo una traccia dell’inumanità del nostro corpo, il suo non essere per principio e in modo inderogabile un nostro possesso: “la mia vita mi sfugge da tutte le parti, è circoscritta da zone impersonali” (PhP 382/431).

L’unità anonima tra soggetto e mondo che si configura nella motricità del corpo proprio conduce inoltre Merleau-Ponty a riprendere e approfondire la nozione schilderiana di “schema corporeo”, a cui dedicheremo un paragrafo. Nell’unità dinamica, intersensoriale, relazionale, prassica dello schema corporeo Merleau-Ponty trova l’espressione dell’ambiguità di un dentro che si fa nel suo estrinsecarsi, e di una estrinsecità che si interiorizza nel farsi della singolarità del nostro corpo mobile.

In apertura del *Contratto naturale* Michel Serres si sofferma su una descrizione del *Duello rusticano* di Goya. Nel quadro vediamo due *duellanti* battersi, ognuno concentrato sul suo avversario, sul nemico che lo aggredisce frontalmente. Anche noi, spettatori, a un primo

sguardo potremmo arrestarci a questo “magnifico – e banale – spettacolo”<sup>179</sup>. Ma ciò che i duellanti non vedono e a cui noi rischiamo di non prestare attenzione è che vi è un terzo partecipante, non meno attivo, non meno agguerrito: il suolo. I nemici combattono con le gambe immerse nelle sabbie mobili, “a ogni movimento, un buco viscoso li inghiotte, così si seppelliscono insieme poco a poco”<sup>180</sup>. Nell’opporre la nostra interiorità all’estraneità del nemico dimentichiamo il nostro “tra”<sup>181</sup>. Il suolo della battaglia viene così ridotto a arena immobile e indifferente su cui ciascuno può affermare la propria singolarità. Eppure in questo suolo siamo radicati e nei nostri gesti di duellanti si riflette una motricità che pre-esiste l’affermazione della nostra singolarità, che la sostiene, che la rende possibile e che al contempo può comprometterla: “è [...] probabile che la terra inghiotta [i duellanti] prima che essi [...] abbiano liquidato la loro controversia”<sup>182</sup>.

L’estrinsecità a sé stessi verso cui tende la riflessione merleau-pontiana è quella del “suolo” – il nostro corpo, la nostra casa, la nostra Terra; quel suolo che abbiamo visto essere immobile – proprio perché non possiamo mai trascenderlo per osservarne il movimento – e che *pur si muove*. Il movimento del suolo è quello che si fa in noi, che ci singolarizza e singolarizza il nostro duellante – il mondo. Partendo dalla motilità del corpo proprio e passando attraverso le riflessioni sull’unità anonima e pre-egologica dello schema corporeo vedremo come Merleau-Ponty tende nella direzione della configurazione di questo suolo inumano di cui la nostra umanità è espressione, che è il fondo *selvaggio*, mai del tutto addomesticabile, ovvero l’Essere della carne.

### 3.2. “Né in prima persona né in terza”: la motricità corporea

Fin dalla *Struttura del comportamento* il fenomeno del movimento, insieme alla percezione, ha rivestito per Merleau-Ponty un ruolo fondamentale nel ripensamento della nozione di soggettività e nel distanziamento dall’idea di un’equivalenza tra soggetto e

---

<sup>179</sup> Serres M., *Le contrat naturel* [1990], tr. it. Serra A., *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano, 2019, versione ePub, 1%.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> *Ibidem*: “Quale dei due morirà, ci chiediamo. Chi vincerà, pensano loro, e la gente per lo più dice. Scommettiamo. Puntate a destra voi, che sulla sinistra abbiamo giocato noi. Che la lotta sia incerta implica che il paio sia per natura doppio: ci sono soltanto due combattenti che la vittoria, senz’ombra di dubbio, separerà. Ma in terza posizione, fuori della loro baruffa, individuiamo un terzo luogo, la palude, in cui la lotta si arena”.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

pienezza del sé. Intesi come modalità ineludibili dell'essere-al-mondo del vivente<sup>183</sup>, il movimento e la percezione conducono infatti Merleau-Ponty a pensare l'organismo come espressione di un'unità dinamica e relazionale che non si dà fuori del suo intreccio – motorio e percettivo – con l'ambiente. Benché l'idea di una motricità originaria del corpo proprio diventerà tema esplicito soltanto nella *Fenomenologia della percezione*, è tuttavia interessante notare l'importanza che Merleau-Ponty accorda nella *Struttura del comportamento* all'opera del fisiologo Viktor von Weizsäcker, a cui farà poi nuovamente riferimento proprio nelle note del *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione*<sup>184</sup>. In una nota di lavoro leggiamo: “Iniziare corso (I) con analisi dell'intenzionalità percettiva in quanto non è coscienza di... ma essere a... – Cfr. Weizsäcker e gli altri” (MSME 176/233)<sup>185</sup>.

Nella *Struttura del comportamento* i riferimenti a Weizsäcker si trovano esclusivamente nel capitolo dedicato alla teoria dei riflessi e rimandano sempre all'articolo *Reflexgesetze*<sup>186</sup>; ma per comprendere in senso più ampio l'interesse di Merleau-Ponty per Weizsäcker dobbiamo rifarci all'opera che Merleau-Ponty cita nel *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione*: la *Gestaltkreis*. L'interesse propriamente filosofico per Weizsäcker che Merleau-Ponty esplicita nella nota di lavoro del *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione* si rivolge infatti più specificamente alla sua antropologia, ovvero al progetto di introdurre il problema filosofico della soggettività in campo biologico, permettendo così, allo stesso tempo, di ricondurre l'analisi della specificità della soggettività umana alle sue radici corporee. Come possiamo immaginare, il riconoscimento delle radici biologiche del problema della soggettività è quanto mai rilevante per Merleau-Ponty – soprattutto nel corso sul mondo sensibile – poiché sollecita una riconfigurazione di che cosa voglia dire *avere coscienza* che va nella direzione di un'idea di soggettività che non sia sguardo riflessivo e disincarnato, ma inerenza corporea al mondo: non “coscienza di” ma “essere a”.

---

<sup>183</sup> Sul ruolo di movimento e percezione nella *Struttura del comportamento*, e più precisamente nella *démarche* merleau-pontiana di ripensamento della nozione di organismo, cfr. Zaietta L., *Une parenté étrange. Repenser l'animalité avec la philosophie de Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano, 2019.

<sup>184</sup> Un riferimento a Weizsäcker si trova anche in PhP 16/41.

<sup>185</sup> Sulla lettura merleau-pontiana della *Gestaltkreis* cfr. Frangi S., “Weizsäcker et les autres. Merleau-Ponty lettore del *Gestaltkreis*”, in *Chiasmi International*, 14, 2011, pp. 161-193.

<sup>186</sup> Von Weizsäcker V., “Reflexgesetze”, in Bethe A., Von Bergmann G., *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie, Spezielle Physiologie des Zentralnervensystems der Wirbeltiere*, 1927, pp. 35-102.

Nella *Gestaltkreis*, per definire l'intreccio dinamico tra soggetto vivente e ambiente, Weizsäcker introduce un concetto cruciale per Merleau-Ponty, quello di “atto biologico, con cui intende il processo attraverso cui l'organismo forma la sua singolarità, in una negoziazione *percettivo-motoria* con un ambiente che, sua volta, non preesiste ma emerge, insieme alla soggettività, dallo stesso atto creativo e vitale. Vi è una reciprocità tra organismo e ambiente che prende la forma di una relazione motoria e percettiva – al contempo attiva e ricettiva. Con “atto biologico” Weizsäcker nomina “*l'intersection fondamentale entre perception et mouvement, entre réceptivité et activité, entre pathos et improvisation*” da cui emergono simultaneamente l'organismo e il suo ambiente: “*Dans la mesure où un être vivant s'insère dans un milieu par son mouvement et sa perception, ce mouvement et cette perception forment une unité – un acte biologique*”<sup>187</sup>. Non diversamente, Merleau-Ponty, nel *Mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, per ripensare la soggettività come inerenza – come “essere a” – si rivolge alla percezione e alla motricità e al loro intreccio.

La soggettività cosciente è radicata in un potere più profondo – a-concettuale e pre-riflessivo – che è la *possibilità di muoversi*; un potere, e questo è l'aspetto più importante, che non è attribuibile a una soggettività chiusa in sé stessa, ma che riguarda lo scambio tra una corporeità motrice e uno spazio: il movimento è per Merleau-Ponty la modalità originaria di questo scambio (cfr. MSME 88/117). Nel movimento il soggetto si exteriorizza, tende fuori di sé, ma lo fa nella direzione di un'esteriorità che non gli è estrinseca. Come scrive Barbaras, si tratta di un'esteriorità che non è oggettiva ma intenzionale – il modo di essere fuori del dentro: “*Le soi passe dans l'extériorité, mais celle-ci demeure sienne et, dans cette mesure, elle doit être distinguée de l'extériorité objective: elle est, précisément, extériorité intentionnelle*”<sup>188</sup>.

Dopo aver ricondotto lo spazio alla spazialità di situazione, *luogo* del mio abitare, Merleau-Ponty introduce la nozione di movimento come la “modalità di questa spazialità

---

<sup>187</sup> Von Weizsäcker V., *Der Gestaltkreis* [1940], tr. fr. Foucault M., Rocher D., *Le Cycle de la structure*, Desclée de Brouwer, Paris, 1958, p. 227; “l'intersezione fondamentale tra percezione e movimento, tra ricettività e attività, tra pathos e improvvisazione”; “Nella misura in cui un essere vivente si inserisce in un ambiente attraverso il suo movimento e la sua percezione, questo movimento e questa percezione formano un'unità - un atto biologico” (traduzione nostra).

<sup>188</sup> Barbaras R., “Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty”, in de Saint Aubert E. (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty, op. cit.*, pp. 191-216, p. 200: “Il sé passa nell'esteriorità, ma questa esteriorità rimane la sua, e in questo senso va distinta dall'esteriorità oggettiva: è, appunto, un'esteriorità intenzionale” (traduzione nostra).

primordiale” (MSME 73/95), modo del variare di questa spazialità assoluta che è il nostro ancoraggio. In questo senso, spazio e movimento vanno pensati insieme: “Se il luogo è tensione particolare nella dinamica io-mondo, è già movimento, e il movimento è lungi dall’essere un concetto subordinato” (MSME 88-9/117).

Come già l’orientamento, anche il movimento rimanda a una *fenomenicità di situazione* e a un essere di *mescolanza*. Per cogliere il movimento come *fenomeno* e non solo il suo “involucro” o il suo “profilo” bisogna pensare il muoversi nella sua processualità e dunque nella simultaneità di un “prima” e di un “dopo”, di un “qui” e di un “là”, di me e delle cose. Come sempre, per Merleau-Ponty, se si cerca di correggere l’ambiguità della mescolanza in un’oggettività reale o ideale si finisce col perdere il fenomeno stesso: “in spazio reale o ideale c’è identità non del movimento e mediante esso, ma al di fuori del movimento – La biglia sta ferma – Non è lei a muoversi – In sé essa rimane sempre ciò che era – O per me – Io non la colgo mai nell’atto di muoversi – Il movimento è sempre o prima o dopo rispetto al momento in cui posso coglierlo” (MSME 89/118). Sia che la sintesi venga situata nell’in sé dello *spazio reale* o nel per me dello *spazio ideale* il movimento si confonde con una relazione interoggettiva tra punti spazio-temporali tra loro omogenei: il mobile resta lo stesso, solo colto in punti diversi in momenti successivi. Essendovi solo giustapposizione, non vi è trasformazione del mobile e dunque non vi è movimento. Così, conclude Merleau-Ponty, “perché si dia movimento, occorre [...] che vi sia mescolanza del prima e del dopo, del qui e là, sconfinamento. E questo non è possibile se non a condizione che (3) il movimento non sia in sé, *i.e.* nelle cose, né per me come soggetto spettatore di un mondo oggettivo, e per una specie di mescolanza tra le ‘cose’ e me” (MSME 90/118-19).

Merleau-Ponty trova ancora una volta nella Gestalt<sup>189</sup> un primo importante riferimento teorico per pensare l’unità relazionale e non oggettiva espressa dal fenomeno del movimento. Riprendendo in particolare la nozione di “campo fenomenico” Merleau-Ponty propone una definizione del movimento come “caso particolare di organizzazione del campo” (MSME 94/123). Più precisamente il movimento è interpretato come “proprietà figurale” del campo, ovvero come uno dei suoi modi di organizzarsi – interiorizzandosi – in figura, di far emergere

---

<sup>189</sup> Le analisi di Merleau-Ponty si rifanno principalmente ai *Principi di psicologia della forma* di Koffka, e agli esperimenti condotti da Wertheimer e Ternus sul movimento stroboscopico e quelli di Michotte sul fenomeno dell’autolocomozione. Per un approfondimento sui rapporti tra Merleau-Ponty e psicologia della Gestalt cfr. Barbaras R., “Merleau-Ponty et la psychologie de la forme”, in *Les études philosophiques*, aprile-giugno 2001, pp. 151-163.

dallo sfondo un senso: “movimento fa parte delle proprietà ‘figurali’ – è come la figura stessa che esso [*sic*] realizza una segregazione spazio-temporale – Movimento divenire di una figura” (MSME 95/124). Il movimento, così inteso, non si riduce né a una proprietà oggettiva delle cose né a una percezione soggettiva, ma implica insieme, come co-dipendenti, una qualche strutturazione dei dati sensibili e uno sguardo pronto a riceverli e ad attribuirgli un senso. Interpretando il movimento come modo espressivo della “situazione d’insieme del campo” (*ibidem*) Merleau-Ponty riesce a pensare una soggettività – quella motrice – che “non è in prima persona né in terza” (MSME 104/138), che è il campo stesso come situazione vissuta.

Merleau-Ponty individua questo *campo* – capace di “attribui[re] valore situazionale” (*ibidem*) a dei dati altrimenti disparati, in cui dentro e fuori, qui e là, prima e dopo si mescolano – nel corpo e nella “sua spazialità privilegiata” (MSME 92/121). La specificità della spazialità del corpo proprio che, da un lato, permette a Merleau-Ponty di pensare il movimento come fenomeno di campo, dall’altro lato, è sua volta illuminata in modo fondamentale dal movimento stesso. La spazialità di situazione va compresa a partire dalla motricità propria alla corporeità percettiva, e viceversa. In quanto *potere di movimento*, di *azione* il corpo è sempre già altrove<sup>190</sup>, implica in sé un esterno: non vi si posiziona ma lo abita, lo ingloba nei suoi progetti motori e ne è sua volta inglobato. Riprendendo un’espressione di Valéry, Merleau-Ponty definisce il corpo mobile come “una ‘macchina per vivere’ il mondo” (MSME 92/120). Ritroviamo in questa formulazione la differenza che Merleau-Ponty si proponeva di esemplificare tramite l’antropologia biologica di Weizsäcker tra una soggettività che si rivolge riflessivamente a un mondo da cui è fundamentalmente separata – “coscienza di” – e una soggettività corporea che è prima di tutto potere percettivo e motorio, e che è dunque implicata nel mondo che abita – “essere a”.

Confrontandosi con l’inadeguatezza dei tentativi di spiegare il movimento oggettivo al di qua o al di là della sua dimensione fenomenica e vissuta, Merleau-Ponty giunge a rivendicare una priorità della motricità corporea sul movimento oggettivo, poiché è in essa che corpo e mondo si inscrivono e si implicano vicendevolmente. In questo senso vi è anche una priorità della motricità corporea rispetto alla “mobilità degli oggetti” di cui facciamo

---

<sup>190</sup> Nel corso sulla Natura dedicato al corpo proprio Merleau-Ponty scriverà: “il corpo si inserisce nel mondo e il mondo nel corpo: dal momento che il corpo è mobile, è cioè potere di essere altrove, il sentire e il piacere sono svelamento di *qualcosa*” (N 273/308).

esperienza, essendo quest'ultima espressione parziale del fenomeno più generale che è la "nostra motricità" (MSME 120/161) come "organizzazione del campo fenomenico".

Questa priorità, che Merleau-Ponty aveva già elaborato nella *Fenomenologia della percezione*, assume a partire dal corso del 1953 una rilevanza esplicitamente ontologica. Il movimento, scrive Merleau-Ponty in una nota del corso, è "rilevatore dell'essere" (MSME 86/229): come modalità del nostro ancoraggio esso esprime l'unità dinamica e chiasmatica tra la singolarità del mio corpo e la generalità dell'altrove.

Come vedremo nel prossimo paragrafo, nel tentativo di rendere conto dell'unità di situazione e implicazione che contraddistingue il movimento, Merleau-Ponty va in modo sempre più chiaro nella direzione dell'ontologia della carne, ritrovando nella spazialità e nella motricità del corpo proprio le premesse di un pensiero del chiasma tra la "carne del corpo" e la "carne del mondo"<sup>191</sup>. Un passaggio cruciale in questa direzione è la ripresa – questa volta in seguito a una lettura di prima mano del testo di Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body* – della nozione di schema corporeo<sup>192</sup>, attraverso cui Merleau-Ponty cercherà di delineare questa unità che è "contatto tra me e l'esterno, [...] unità laterale, di implicazione reciproca, vissuta" (MSME 133/177).

---

<sup>191</sup> Nel saggio già citato sulla motricità corporea, Barbaras fa coincidere il problema ontologico della carne con quello del tipo di spazialità che permette di pensare la motricità del corpo proprio. Cfr. Barbaras R., "Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty", *op. cit.*, p. 204: "*Toute la difficulté, qui engage ce qu'il faut entendre par 'chair', est alors de comprendre le mode de spatialité qui convient au sujet moteur. Sur quel sol un tel mouvement se déploie-t-il dès lors qu'il demeure à l'état naissant, et que, pour soi, il est immobilité?*"; "L'intera difficoltà, a cui ci confronta il problema di ciò che si intende per 'carne', consiste nel comprendere la modalità della spazialità che si addice al soggetto motorio. Su quale suolo si dispiega tale movimento che rimane allo stato nascente e che, di per sé, è immobilità?" (traduzione nostra).

<sup>192</sup> Merleau-Ponty scopre la nozione di schema corporeo nel 1939 grazie al libro *L'image de notre corps* di Jean Lhermitte, che fa una panoramica dello stato dell'arte sulle ricerche sullo schema corporeo e le sue varianti – "schema posturale" (Head), "schema corporeo" (Schilder, *das Körperschema*), "image du soi" (Van Bogaert), "somatopsyché" (Wernicke-Foerster), "image du moi corporel" (Lhermitte); sull'influenza fondamentale della nozione schilderiana di schema corporeo in Merleau-Ponty cfr. de Saint Aubert E., *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, Vrin, Paris, 2013, e dello stesso autore, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2005.



### 3.3. Un “Sé lacerato”: la prospettiva a partire dallo schema corporeo

Nella prima parte di questo capitolo abbiamo sostenuto che nell’ottica di un interesse filosofico per l’inumano – inteso come ciò che resiste a un’appropriazione antropocentrica – l’ontologia fenomenologica merleau-pontiana ha il merito di presentarci una via d’accesso a un altrove dell’umano che non trascende astrattamente il nostro punto di vista. Ciò che è emerso dagli ultimi paragrafi è che questa apertura non solo è possibile dall’interno della nostra prospettiva ma che corrisponde più radicalmente a una sua condizione costitutiva, che è il suo essere decentrata.

La domanda sul nostro modo di essere prospettive e la domanda su una generalità che ci trascende trovano un punto di convergenza esplicito nelle riflessioni che Merleau-Ponty rivolge alla nostra corporeità specifica. Nel modo di essere corpo dell’uomo Merleau-Ponty ritrova il modo d’essere di una generalità che il corpo frequenta: “Per questo ci si occupa del suo corpo: prima di esser ragione l’umanità è un’altra corporeità. Si tratta di vedere l’umanità innanzi tutto come un altro modo di essere corpo” (N 269/303). Poco prima di questo passaggio Merleau-Ponty definisce il corpo come “punto d’insorgenza nella Natura” in cui l’uomo può “essere colto nell’*Ineinander* con l’animalità e la Natura” (*ibidem*). La specificità del suo corpo sta nel suo modo di insorgere dalla generalità della Natura, di esservi inglobato e di implicarla in sé, e dunque nel suo modo di essere in relazione con le altre forme di corporeità e con il mondo percepito nel suo complesso.

L’interesse di Merleau-Ponty per la nozione di schema corporeo deve essere inserita in questo contesto, e, infatti, grande spazio le viene dedicato proprio nella pagine delle note del corso del 1959-60, *Natura e Logos: il corpo umano*, che abbiamo appena citato. Ciò che interessa Merleau-Ponty della nozione di schema corporeo non è solo il fatto che essa rappresenti un tentativo teorico di rendere conto della specificità della corporeità umana ma soprattutto il fatto che tale specificità venga individuata nel potere del corpo di mediare e organizzare in unità la nostra esperienza intersensoriale e intercorporea, di veicolare nell’unità di un “dentro” la nostra apertura a un “fuori”.

Questa capacità di mediazione è strettamente connessa al potere motorio del corpo e alla sua capacità di fare spazio abitandolo. Sempre nel corso sulla Natura leggiamo: “Il corpo umano è quindi un corpo che si muove e ciò vuol dire che percepisce. Questo è uno dei significati dello ‘schema corporeo’ umano” (N 270/304). Ancora prima, il legame tra schema corporeo e movimento è ribadito nelle note del corso *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione*, una cui sezione è intitolata proprio “Il corpo è schema in quanto potere motorio” (MSME 131/174).

In questa convergenza di potere motorio e schematismo del corpo Merleau-Ponty rimanda in particolare alle teorie del neurologo Henry Head – riprese dallo stesso Schilder – il quale definisce lo schema corporeo nei termini di “schema posturale”, puntando così l’attenzione sulla dimensione al contempo spaziale e prassica dell’unità dello schema. L’unità posturale è da intendersi infatti come la capacità di mantenersi localizzati, stabili, nel movimento costante e nella serie delle azioni che compiamo; è la localizzazione – costantemente rinnovata e ristabilita<sup>193</sup> – della nostra frequentazione pratica del mondo e degli altri: “identificazione di posizioni, di punto in cui ci troviamo in una serie di azioni – lo schema corporeo è essenzialmente sfondo di una prassi, spazialità pre-oggettiva e sullo sfondo della quale si delineano gli oggetti attuali dell’azione” (MSME 138-9/185)<sup>194</sup>. E ancora: “Citazione di Head (3) in Schilder. Questo dimostra che il corpo non è tanto oggetto di percezione quanto mezzo d’azione. Esso è lo sfondo sul quale si stagliano i nostri progetti motori. In generale la coscienza del nostro corpo dipende strettamente da quello che facciamo” (MSME 131/174).

La nozione di schema corporeo, d’altronde, è legata al tema della spazialità del corpo proprio fin dall’inizio della sua genesi teorica. Il neurologo Pierre Bonnier, che fu il primo a parlare di schema corporeo in un articolo sull’*aschématia* nel 1905<sup>195</sup>, introduce questa nozione per descrivere il modo in cui il corpo umano si figura nello spazio che abita, ovvero il modo in cui si situa rispetto al suo ambiente e alle sue variazioni, mantenendo costante – come abbiamo visto con Head – un’unità posturale. Bonnier definisce le patologie che colpiscono questa capacità di autfigurazione come patologie dello schema corporeo: “iperschématia” nei casi in cui la figurazione di alcune parti del nostro corpo occupano troppo spazio nello schema complessivo, “iposchématia”, al contrario, quando ne occupano troppo

---

<sup>193</sup> Cfr. Head citato in de Saint Aubert E., “Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty”, in A. Berthoz e B. Andrieu (a cura di), *Le corps en acte*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 2011, pp. 123-152, p. 127: “*l’homme construit sans cesse un nouveau modèle de lui-même, lequel change perpétuellement*”; “*chaque nouvelle attitude, chaque nouveau mouvement s’inscrit dans le schéma plastique*”; “l’uomo costruisce costantemente un nuovo modello di se stesso, che cambia in continuazione”; “ogni nuovo comportamento, ogni nuovo movimento si iscrive nello schema plastico” (traduzione nostra).

<sup>194</sup> Cfr. anche MSME 134/178: “lo schema corporeo è essenzialmente atteggiamento verso... apertura a dei fini... sfondo di una prassi”; “il nostro corpo è un sistema [...] sapere senza concetto, totalità senza idea, sfondo di una prassi”.

<sup>195</sup> Bonnier P., “L’aschématie”, in *Revue de neurologie*, 13, 1905, pp. 605-609.

poco, e “paraschematia” quando occupano uno spazio che non è il loro. L’“aschematia” è invece la condizione di dissolvimento dell’unità posturale – un esempio è l’esperienza della vertigine. Al di là della dimensione strettamente patologica, le riflessioni di Bonnier fanno emergere una condizione costitutiva della nostra corporeità – che non è in sé patologica – che è il nostro interfacciarsi spaziale e motorio con l’esterno. Per usare le parole di de Saint Aubert, lo schema corporeo e i suoi malfunzionamenti “*traduisent l’impossible neutralité du corps animal à l’égard du monde, toute rencontre avec celui-ci mettant en jeu la frontière de son dedans et de son dehors. La corporéité sensible est perpétuellement soumise à cette instabilité du dedans-dehors, et cette problématique ne lui est pas accidentelle, mais essentielle*”<sup>196</sup>.

Ciò che interessa Merleau-Ponty degli studi sullo schema corporeo già a partire dai suoi primi scritti è il fatto che permettano di pensare un’unità dell’esperienza che non sacrifichi ma integri l’instabilità del dentro e del fuori. Lo schema corporeo nomina la relazione di *enveloppement* e implicazione dei differenti sensi, dei differenti organi, dei differenti corpi, interpretandoli non come unità giustapposte ma come singolarità che si configurano in una prassi condivisa. Nel corso sulla Natura, non a caso, lo schema corporeo viene legato al tema del simbolismo primordiale e visto come espressione del radicamento nel corpo della logica di promiscuità e implicazione dell’Essere (cfr. N 273/308). Il simbolismo si configura nello schema corporeo come “sistema di equivalenze intersensoriale che funziona come un tutto” (MSME 129/172): ogni senso, ogni parte del corpo, ogni parte dello spazio in cui il corpo si muove rimanda al di là da sé, alla totalità di uno *sfondo di prassi* – ogni cosa rimanda a tutte le altre ed è emblema dell’insieme. Lo schema corporeo, in altre parole, generalizza la duplicità di interno ed esterno che è costitutiva del corpo, nel suo essere “ad un tempo cosa e sentito dall’interno” (MSME 91/120). Soprattutto nelle pagine del corso sulla Natura, Merleau-Ponty mostra come la logica simbolica dello schema corporeo sia implicita nella reversibilità sensoriale che contraddistingue in modo fondamentale il corpo proprio: nel suo vedersi vedere e nel suo toccarsi toccante il corpo presenta un interno ed un esterno

---

<sup>196</sup> de Saint Aubert E., “Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty”, *op. cit.*, p. 140; “riflettono l’impossibile neutralità del corpo animale rispetto al mondo, poiché ogni incontro con esso mette in gioco il confine tra il suo interno e il suo esterno. La corporeità sensibile è perennemente soggetta a questa instabilità del dentro-fuori e questa problematica non è accidentale, ma essenziale” (traduzione nostra).

inseparabili. Questa duplicità si estende e si generalizza al di là dei confini della sua pelle, ai correlati sensibili e al mondo:

In quale modo può riferirsi ad altro da sé? Si trova in circuito aperto con il mondo perché è aperto: si vede si tocca (\* si vede vedere, si tocca toccante: i suoi movimenti hanno un interno, il suo interno ha un esterno). [...] Così, la massa del mio corpo ha un “interno” che corrisponde alla sua applicazione a se stesso. Attraverso questa applicazione il corpo non ha soltanto degli *stati* affettivi chiusi in se stessi, ma dei correlati [?] – sensibili e mondo (N 279/316).

I tentativi merleau-pontiani di generalizzazione e ontologizzazione della logica percettiva, incarnata dallo schema corporeo, si arricchiscono a partire dal corso del 1953 della lettura di prima mano del testo di Schilder, che rivestirà da allora in avanti un ruolo fondamentale per l'ontologia merleau-pontiana. In Schilder le analisi neurologiche si aprono a un dialogo con il lessico psicoanalitico. Egli riconosce infatti nella libido, in una spinta desiderante, il principio che anima l'unità dinamica dello schema corporeo. La specificità del corpo proprio, che era già emersa restando su un piano strettamente estesiologico, si approfondisce con l'entrata in campo della dimensione libidinale: il corpo proprio non può essere ridotto a oggetto ma deve essere colto nella sua dimensione progettuale, come *macchina a vivere*, animato da una struttura pulsionale, da una spinta desiderante.

Questo passaggio comporta un'estensione significativa dell'unità schematica del corpo: con la dimensione libidinale lo sconfinare del dentro e del fuori che lega percettivamente il corpo al mondo percepito arriva a inglobare nella logica di promiscuità ed equivalenze anche gli altri corpi, gli altri schemi corporei. Tuttavia, sulla scorta di Schilder, anche per Merleau-Ponty, la dimensione erotica ed intercorporea dello schema corporeo non va intesa separatamente dalla dimensione estesiologica e percettiva: esse esprimono una medesima logica incarnata dal corpo proprio, al contempo percettivo e libidinale. In delle note inedite sul corpo, risalenti probabilmente al 1959-60 Merleau-Ponty scrive: “*Montrer que, de même que le sentir esthésiologique est en réalité rapport avec la chose même par mon corps comme chair, de même le corps érotique est rapport avec les autres schémas corporels par indivision. (...) Montrer que le corps libidinal est ouverture aux autres mêmes (intercorporité) comme le corps esthésiologique est ouverture aux choses et non aux représentations des choses*”<sup>197</sup>. E ancora, nelle note del corso sulla natura del 1959-60:

---

<sup>197</sup> Nota inedita citata in de Saint Aubert E., “Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty”, *op. cit.*, p. 143; “Mostrare che, come il sentire estesiologico è in realtà relazione

Notiamo che il corpo, come schema corporeo, il corpo estesiologico, la carne, ci hanno già dato l'*Einfühlung* del corpo con l'essere percepito e con gli altri corpi. Il che significa che il corpo come capacità di *Einfühlung* è già desiderio, *libido*, proiezione-introiezione, identificazione, che la struttura estesiologica del corpo umano è già una struttura libidinale, e la percezione una modalità del desiderio, un rapporto d'essere e non di conoscenza (N 272/307).

In questo intreccio di dimensione percettiva ed erotica emerge la logica intrusiva<sup>198</sup> che anima l'unità della nostra esperienza e che può dunque essere intesa nei termini libidinali di un'unità di *proiezione-introiezione* con le cose sensibili e con gli altri corpi, verso cui ineludibilmente tendiamo. Come abbiamo visto, il nostro corpo, in quanto potere motorio e, possiamo aggiungere, in quanto spinta desiderante è in modo essenziale un *tendere verso*, un rinviare a sé stesso – unificandosi – nel suo decentrarsi. In questi termini, lo schema corporeo incarna perfettamente il problema che ha introdotto questa terza sezione del secondo capitolo, ovvero in che modo l'affezione di un fuori è implicata essenzialmente nel farsi del dentro. Lo schema corporeo rappresenta un tassello decisivo nel ripensamento merleau-pontiano di che cosa si debba intendere per “dentro”, a partire dal dentro del “qui” della nostra prospettiva. Merleau-Ponty parla di un “Sé lacerato” (N 285/323), e in una nota inedita sullo schema corporeo definisce il dentro del corpo come un interno costitutivamente intruso: “*Le schéma corporel est le ‘dedans’ du corps (...) où autrui est introjecté comme co-corps*”; “*L’axe du dedans et du dehors et, surtout, de leurs échanges*”<sup>199</sup>. Le riflessioni sullo schema corporeo

---

con la cosa stessa attraverso il mio corpo come carne, così il corpo erotico è relazione con gli altri schemi corporei per indivisione. (...) Mostrare che il corpo libidinale è apertura agli altri stessi (intercorporeità) così come il corpo estesiologico è apertura alle cose e non alle rappresentazioni delle cose” (traduzione nostra).

<sup>198</sup> Schilder stesso parla proprio di *intrusione*: “*Il y a une intrusion ‘inconsciente’ continuelle de la personnalité des autres dans la nôtre ; rapprochement, mélanges, fusions (...), il y a toujours échanges continuels entre les personnalités et, pouvons-nous ajouter, entre images du corps*”; “C’è una continua intrusione ‘inconscia’ della personalità degli altri nella nostra; si incontrano, si mescolano, si fondono (...), ci sono sempre scambi continui tra le personalità e, potremmo aggiungere, tra le immagini del corpo” (traduzione nostra); citato in *ivi*, p. 141.

<sup>199</sup> “Lo schema corporeo è il ‘dentro’ del corpo (...) in cui l’altro è introiettato come co-corpo”; “L’asse del dentro e del fuori e, soprattutto, dei loro scambi”; citato in *ivi*, p. 149.

portano avanti l'idea emersa con le riflessioni sulla motricità corporea di una soggettività che è tale in virtù della sua incompiutezza e della sua "discordanza interna" (OS 79/55)<sup>200</sup>.

Nel farsi singolare della nostra prospettiva emerge il fondo di generalità che anima internamente il nostro Sé, che è per questo essenzialmente lacerato e mai compiuto. Questa generalità che rende lacunosa la nostra esperienza impedendo una piena appropriazione individualistica è però ciò che rivela la nostra apertura all'Essere e che conduce Merleau-Ponty da una teoria del corpo proprio a una teoria della carne: "Essenziale: *teoria della carne*, del corpo come *Empfindbarkeit* e delle cose come implicate in esso" (N 271/305). L'unità decentrata dello schema corporeo mostra il corpo partecipe di una logica di promiscuità che lo trascende, che riguarda tanto il suo corpo quanto gli esseri che sono *implicati in esso*: il corpo, gli altri corpi, le cose si rivelano tutti espressione di un medesimo Essere che è la carne. Quest'ultima è per Merleau-Ponty la risposta sia allo sconfinare percettivo<sup>201</sup> che allo sconfinare libidinale tra schemi corporei:

Anche qui è la carne che risolve il problema: è in quanto percepisco, che altri è possibile per me come un altro che percepisce gli stessi sensibili che io stesso percepisco. Carne massiccia dell'estesiologia, carne assottigliata della co-percezione, dell'identificazione tra gli schemi corporei. Il mio schema corporeo si proietta negli altri e li introietta, ha dei rapporti d'essere con loro, ricerca l'identificazione, si mostra indiviso da essi, li desidera. Il desiderio considerato dal punto di vista trascendentale = membratura del mio mondo come carnale e del mondo d'altri (N 287/326).

Nel suo decentramento il corpo proprio si apre lateralmente a una generalità che può essere estesa alle cose e al mondo. Come il corpo non può essere ridotto a oggetto anche le cose che sono implicate nell'unità dello schema corporeo rivelano un'altra stoffa ontologica,

---

<sup>200</sup> Sul movimento come emblema di una soggettività incompiuta e internamente discordante si veda l'articolo di Barbara Formis, "Un *Soi-Inachevé*: pour une perception esthétique du corps en mouvement", in *ALTER*, 15, 2007, pp. 231-252. Mettendo in dialogo le teorie merleau-pontiane con la *performance* di Xavier Le Roy, *Self-Unfinished*, Formis riflette sul problema della manifestazione sensibile di questa incompletezza. Sia per Merleau-Ponty che per Le Roy il movimento mette in scena un impercettibile, la lacuna che articola il sé, che lo configura senza poter essere percepita come un positivo.

<sup>201</sup> Cfr. N 280/317: "Conseguenze per quanto concerne le cose percepite: correlati di un soggetto carnale, repliche del suo movimento e del suo sentire, intercalate nel suo circuito interno, esse sono fatte della sua stessa stoffa: il sensibile è la carne del mondo, *i.e.* il senso in ciò che è esterno. La carne del corpo ci fa comprendere la carne del mondo".

si mostrano anch'esse come esseri di frequentazione: la carne del corpo ha, come suo correlato, non delle mere cose ma un mondo altrettanto carnale. Merleau-Ponty parla infatti di una "carne delle cose" e di una "carne del mondo". L'unità dello schema corporeo esprime dunque un'unità più profonda che è quella della carne, la quale presenta gli stessi caratteri di dinamismo, decentramento, lacunosità<sup>202</sup> che il corpo proprio incarna. Il corpo, le cose, gli altri si configurano come varianti carnali, modi diversi di esprimere un Essere che non è altro che l'intreccio delle loro reciproche frequentazioni.

Nell'ultima parte di questo capitolo ci rivolgeremo espressamente alla carne, come fondo di generalità a cui ci ha condotto il decentramento della nostra prospettiva e lo faremo mettendo nuovamente in dialogo l'ontologia merleau-pontiana con l'immaginario perturbante. Ciò che vogliamo tentare è un dialogo tra l'Essere merleau-pontiano e la figura della casa infestata, come emblema di un dentro che senza mai uscire da sé, sviluppandosi dinamicamente soltanto in modo *intensivo – intra-muros* – non arriva mai a costituirsi come un'unità definita. Questa digressione ci permetterà inoltre di interrogarci sugli apparenti rischi monistici dell'ontologia merleau-pontiana. Attraverso il confronto con la casa infestata faremo emergere ulteriormente la specificità dell'unità espressa dall'Essere merleau-pontiano: un'unità che non sacrifica le differenze, che non si lascia cogliere in un'ottica monistica ma che ci rinvia nella direzione di una lettura prospettivista.

#### **4. Possessioni**

“Quasi ogni casa, colta di sorpresa o da un'angolazione bizzarra, può volgere uno sguardo profondamente burlesco su chi la osservi”<sup>203</sup>: la casa, come le sabbie mobili del quadro di Goya, si lascia dimenticare – sfondo indifferente e senza mistero delle nostre faccende quotidiane –; ma se la cogliamo, o ci lasciamo cogliere di sorpresa vedremo che non è inerme, che partecipa attivamente alle faccende che vi svolgiamo, che ci ri-guarda. La casa infestata è l'emblema della casa che restituisce lo sguardo.

Attraverso la figura della casa infestata – intesa in questo contesto principalmente come *topos* letterario – proseguiamo il percorso cominciato negli scorsi paragrafi: l'esplorazione di

---

<sup>202</sup> Cfr. MSME 129/172.

<sup>203</sup> Jackson S., *The Haunting of Hill House* [1959], tr. it. Pareschi M., *L'incubo di Hill House*, Adelphi, Milano, 2012, versione ePub, 13%.

un'unità internamente lacerata. La casa verrà *metonimicamente*<sup>204</sup> considerata come simbolo del suolo, come l'essere di orizzonte che rende possibile, ancorandole, tutte le nostre azioni domestiche. Abbiamo visto come l'includibilità del suolo – l'impossibilità di uscirne – porti con sé l'illusione della piena familiarità, del possesso e della coincidenza. Questo inganno è quanto mai presente nel nostro rapporto alla casa.

Almeno a partire dal XIX secolo – non si tratta infatti di un dato immutabile della storia delle culture umane<sup>205</sup> – la casa è diventata emblema della proprietà privata, di uno spazio intimo, ermeticamente separato da quello pubblico della negoziazione e del compromesso; uno spazio che si distingue perché riflette e risponde in modo apparentemente immediato alle libere volontà del suo abitante e padrone, il quale – potendovi esercitare senza ostacoli la sua libertà, possedendone le chiavi – ha l'impressione che la casa coincida con il suo sé. Il *topos* della casa infestata – la cui storia, come vedremo, è legata a doppio nodo a quella della casa moderna borghese – mostra i limiti di questo inganno, mette in scena un dentro claustrofobico, da cui non si può uscire ma che non ci coincide.

La casa infestata è un modo di mettere in discussione la coincidenza tra “privato” e “personale/individuale” e di mostrare come anche il dentro sia uno spazio di negoziazione e compromessi – in questo senso non del tutto opposto, ma intrecciato con il “pubblico”.

---

<sup>204</sup> Sulla scorta dell'articolo di Leoni F., “Proust e la biologia. È possibile una letteratura di fantasmi?”, in *Chiasmi International*, 21, 2019, pp. 135-147, facciamo riferimento alla figura della “metonimia” per pensare la promiscuità e il simbolismo della carne merleau-pontiana. Nel paragrafo “metafora e metonimia”, partendo dalle riflessioni di Merleau-Ponty sulla scrittura proustiana e sul “traffico occulto della metafora” (VI 164/143) che la contraddistingue come capace di esprimere la simultaneità e l'*emboîtement* degli impossibili, Leoni mostra come questo traffico vada compreso nei termini di una relazione metonimica piuttosto che metaforica. Vi è, infatti, secondo Leoni un “rovescio insidioso di questo ricorso alla categoria della metafora”, ovvero il riferimento implicito a “un senso letterale, di cui la metafora sarebbe appunto metafora” (ivi, p. 140). Ma una metafora che non allude a un senso letterale, una metafora in cui vi è una priorità del rimando e della parentela tra termini piuttosto che di un termine rispetto al suo altro è ciò che possiamo più correttamente intendere come metonimia. Riprendendo le letture fatte da Pommier e Genette sul ruolo della metonimia nella *Recherche* proustiana, Leoni estende alle riflessioni merleau-pontiane questa priorità della metonimia sulla metafora. Come per il Proust di Genette si può dire che Merleau-Ponty sia “non solo metaforico ma metonimico, e metaforico perché fondamentalmente, costantemente metonimico” (ivi, p. 141).

<sup>205</sup> Sull'evoluzione storica del perturbante spaziale si consiglia la lettura dell'*Introduzione* di Vidler A., *The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely* [1992], tr. it. Del Mercato B., *Il perturbante dell'architettura. Saggi sul disagio nell'età contemporanea*, Einaudi, Torino, 2006.



Nella casa infestata troveremo un'espressione concreta della carne merleau-pontiana, di questo Essere che è *medesimo* senza essere "totalità di sintesi": un intreccio di prospettive che non si risolve mai in prospettiva totale, in Grande Monade. La figura della casa ci permetterà di far emergere un aspetto spesso trascurato dell'ontologia merleau-pontiana che tornerà utile nel terzo capitolo per definire il prospettivismo proprio alla filosofia della carne; ovvero il fatto che quest'ultima – tendenzialmente ridotta a pensiero dell'*apertura* – implichi altrettanto essenzialmente un pensiero della *chiusura*<sup>206</sup>. Per comprendere l'idea merleau-pontiana di una singolarità deiscende, senza scadere in un pensiero della generalità assoluta, è importante mantenere quest'ultima legata alla chiusura prospettica in cui si manifesta: se ogni cosa rimanda al di là da sé lo fa sempre dall'interno; l'altro non è un al di là, ma un al di qua, una profondità, una vertigine interna. In una nota del *Visibile e l'invisibile* sul "Mondo verticale" Merleau-Ponty scrive: "Un 'mondo' (è tutto un mondo, il mondo del suolo, del colore, ecc....) = un insieme organizzato, che è *chiuso* (*clos*), ma che, stranamente, è rappresentativo di tutto il resto, possiede i suoi simboli, i suoi equivalenti per tutto ciò che è altro da sé" (VI 272/237). La verticalità del mondo è questa apertura simbolica che non contraddice la sua chiusura.

Pensare la carne attraverso la figura della casa infestata è un modo di mettere in luce questo passaggio teorico, dando corpo a uno spazio chiuso ma internamente perturbato. Un elemento chiave del *topos* letterario della casa infestata è il fatto che la casa sembra esaurire il mondo, inglobare in sé tutto lo spazio e il tempo abitabile: ciò che dovrebbe essere fuori, il passato, il futuro popolano, infestandolo, il dentro delle mura domestiche. In questa peculiarità delle narrazioni di case infestate sta, come vedremo, la sua rilevanza ontologica. Per questa ragione la nostra attenzione si rivolgerà espressamente alla casa come singolarità e alla dinamica di infestazione che la anima e non alla figura del fantasma, preso come entità estrinseca ma infestante. In altre parole, ciò che vogliamo trattenere dell'immaginario della casa infestata è che in esso la casa non si limita mai ad essere suolo di un'intrusione esterna ma è cuore pulsante dell'infestazione. La casa infestata non è lo scenario inerme di una dinamica intrusiva ma la protagonista dell'intreccio narrativo. Come vedremo più avanti attraverso degli esempi concreti, la casa infestata è l'articolazione virtuale di una molteplicità di reciproche infestazioni: essa non le ospita poiché non vi pre-esiste. La casa si fa simbolo del "qui" merleau-pontiano, della spazialità primordiale che si configura nella dinamica

---

<sup>206</sup> Un'interpretazione dell'ontologia merleau-pontiana come pensiero della chiusura la troviamo in Gambazzi P., "Monadi, pieghe, specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze", *op. cit.*

chiasmatica dell'abitare, e ci permette di interrogarci ulteriormente sull'abitare stesso nei termini di una relazione d'infestazione.

In sintesi ciò che cercheremo di mostrare nei prossimi paragrafi è che la casa infestata e l'ontologia della carne rimandano circolarmente l'una all'altra: se da un lato la casa infestata illumina alcuni aspetti cruciali del pensiero merleau-pontiano, dall'altro lato essa implica – nell'interpretazione che ne daremo – un'ontologia dell'Essere promiscuo. La casa infestata richiede sua volta di essere illuminata dalla carne e dal suo simbolismo, da quei “poteri poetici e onirici” (RC 179/129) che fanno sì che ogni cosa rimandi a tutto il resto; ovvero, nei termini dell'infestazione, che *tutto sia infestato da tutto* – e viceversa.

#### 4.1. Architetture perturbanti: la casa infestata nell'immaginario dell'*Unheimlichkeit*

La casa infestata è sicuramente uno dei *topoi* che meglio incarnano l'estetica perturbante. Si è già fatto riferimento al legame etimologico che lega l'*Unheimlichkeit* al perturbante domestico: *heimlich* è ciò “che appartiene alla casa”; “che rammenta il focolare, il grato senso di quieto appagamento, ecc., senso di agio, di tranquillità e di sicura protezione, come quello che suscita la casa confortevole, raccolta nel suo recinto”<sup>207</sup>. La casa infestata è perturbante proprio perché questo *senso di agio e di sicura protezione* sono messi in discussione. Le prime manifestazioni di una letteratura che può essere definita, in senso proprio, perturbante si trovano non a caso nei racconti di infestazioni di Edgar Allan Poe e di E.T.A. Hoffmann – a cui si rifà lo stesso Freud. In questi testi, la dimensione strettamente architettonica gioca un ruolo centrale; più in generale, estetica perturbante e architettura vanno storicamente di pari passo influenzandosi reciprocamente. Da un lato, il perturbante dà un nome e restituisce un immaginario a una forma di inquietudine legata in modo più o meno diretto a un'esperienza spaziale; dall'altro lato, l'architettura offre una configurazione spaziale e materiale e permette dunque di esteriorizzare un'esperienza, un sentire che sono prima di tutto privati. Lo stesso Hoffmann era architetto – seppur non di professione – e collezionava case dalle architetture inusuali; nei suoi racconti prestava un'attenzione particolare alla progettazione degli spazi perché facessero “da cassa di risonanza per la dimensione psicologica dei suoi personaggi: non semplice illustrazione di un terrore gotico primitivo, ma equivalenti costruiti del perturbante psicologico in architettura”<sup>208</sup>. I suoi racconti sono in

---

<sup>207</sup> Sanders D., *Wörterbuch der deutschen Sprache*, citato in Vidler A., *Il perturbante dell'architettura*, op. cit., p. 27.

<sup>208</sup> Vidler A., *Il perturbante dell'architettura. Saggi sul disagio nell'età contemporanea*, op. cit., p. 32.

questo senso un esempio paradigmatico del perturbante ottocentesco e del ruolo giocato dall'interesse romantico per l'architettura nella costruzione del suo immaginario. Il romanticismo trovava nell'architettura una rappresentazione in scala delle dinamiche che intessono, da un lato, il mondo naturale e sociale, e dall'altro il mondo privato delle inquietudini della psiche<sup>209</sup>.

Ma al di là della dimensione strettamente architettonica il legame dell'immaginario perturbante con il domestico fu favorito dal fatto che la casa infestata incarnasse in modo esplicito la convivenza problematica di familiare ed estraneo che contraddistingue l'esperienza perturbante: “la casa fu un luogo privilegiato per le inquietudini perturbanti: l'apparente domesticità, la sedimentazione di storie familiari e nostalgie, il ruolo di ultimo e più intimo rifugio dell'agio privato acuivano per contrasto il terrore di un'invasione a opera di spiriti estranei”<sup>210</sup>. Questo intreccio, dunque, non è storico e implica prima di tutto il consolidarsi di un'idea di intimità che porti con sé un immaginario della sicurezza, nonché il suo radicarsi nello spazio domestico. Il perturbante, come forma di disagio specifica, emerge con e si nutre del consolidamento di un agio domestico tipicamente borghese, così come di un certo “spirito scientifico” per cui “criticismo e osservazione empirica della realtà siano divenuti ovvi presupposti del pensiero”<sup>211</sup>. Da un lato una sempre maggiore identificazione dello spazio domestico con il luogo del proprio, del privato, dell'individuale e, dunque, del sicuro e confortevole; dall'altro lato il consolidarsi di un senso comune funzionalista e razionalista: il perturbante è il male specifico di questo *humus* sociale, politico, culturale e testimone della sua precarietà<sup>212</sup>. Vidler lo definisce “una versione addomesticata del terrore

---

<sup>209</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>210</sup> Ivi, p. 19. Si veda anche l'articolo di Trigg D., “A Prehistory Of the Apartment”, in *Log*, 42, *Disorienting Phenomenology*, Winter/Spring 2018, pp. 170-180. Passando attraverso un'analisi fenomenologica del film di Polański, *The Tenant*, e più in generale del ruolo dello spazio domestico nella sua *trilogia dell'appartamento*, Trigg sottolinea come l'intrusione e lo sgretolamento dell'io a cui ci espone l'abitare uno spazio infestato – in questo caso, dalle tracce dell'inquilina precedente – non si limitino a negare “l'alleanza tra casa e identità” (p. 180, traduzione nostra) ma presuppongano proprio quella stessa alleanza. Per questo l'appartamento, come la casa borghese di cui parla Vidler, può essere considerato un luogo privilegiato dell'esperienza perturbante, poiché ospita questa contraddizione disorientante tra familiare e ostile.

<sup>211</sup> Amigoni F., *Fantasma del Novecento*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 13.

<sup>212</sup> Cfr. Vidler A., *Il perturbante dell'architettura*, op. cit., p. 3: “Al centro dell'angoscia provocata da simili presenze estranee c'era un'insicurezza di fondo: quella di una classe di recente istituzione, che

assoluto, da sperimentare tra gli agi domestici”<sup>213</sup>; o meglio, il perturbante è quella forma di inquietudine che presuppone l’agio domestico, la sicurezza materiale, la fiducia nella propria individualità e identità psicologica e la convinzione di poggiare su solide basi di realtà dominabili tramite la ragione. Il perturbante dà voce a un disorientamento che colpisce in uno spazio massimamente familiare e personale – come la casa borghese.

Non è un caso che il perturbante, come esperienza estetica, venga definita nello stesso periodo del fantastico, come genere letterario. Nella definizione di Todorov, il fantastico si distingue (anche con eccessiva rigidità) dal “meraviglioso” e dallo “strano”<sup>214</sup> proprio perché presuppone un’epistemologia causalista e razionalista. Se il “meraviglioso”, come scrive Caillois, “si affianca al mondo reale senza sconvolgerlo e senza distruggerne la coerenza”, il fantastico, al contrario, “rivela uno scandalo, una lacerazione, un’irruzione insolita, quasi insopportabile nel mondo reale”<sup>215</sup>: il “fantastico è ovunque posteriore all’immagine di un mondo senza miracolo, sottomesso a una rigorosa causalità”<sup>216</sup>. Il fantastico, come il perturbante, è portavoce di un’instabilità che infesta una solidità, una coerenza; entrambi presuppongono e al contempo violano delle precise distinzioni (dentro/fuori, familiare/estraneo, razionale/irrazionale, reale/immaginario) situandosi al loro confine, in una zona liminale. In questo contesto il *topos* dell’infestazione, dell’essere posseduti ed espropriati negli spazi privati che per eccellenza sono legati al dominio soggettivo – la casa, la coscienza – dà voce a un senso di spossessamento in cui, come abbiamo visto, anche Merleau-Ponty riconosce la crisi dell’integrità del soggetto e delle sue possibilità di dominio (o addomesticazione) sull’altro – che si tratti della natura, della storia, della psiche, dell’altro umano.

Ciò che vogliamo sottolineare fin da ora, e su cui torneremo in conclusione, è che nel rivolgersi a questa violazione del familiare e del razionale il *topos* della casa infestata, e più in

---

non si sentiva completamente a casa in casa propria. In questo senso, potremmo caratterizzare il perturbante come la quintessenza della paura di tipo borghese: una paura attentamente costretta entro i limiti della concreta sicurezza materiale e il principio di piacere fornito da un terrore che, almeno da un punto di vista artistico, era saldamente sotto controllo”.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> Todorov C., *Introduction à la littérature fantastique* [1970], tr. it. Imberciadori E., *La letteratura fantastica*, Garzanti, Milano, 1977.

<sup>215</sup> Caillois R., *De la féerie à la science-fiction* [1966], tr. it. Repetti P., *Dalla fiaba alla fantascienza*, Theoria, Roma-Napoli, 1991, p. 19.

<sup>216</sup> Ivi, p. 34.

generale la letteratura del fantastico, oltre a far emergere gli aspetti più problematici e destabilizzanti di questa esperienza, svolgono anche una funzione liberatoria e generativa, permettendo di dar voce a un impensabile, trovando le parole per ciò che sfugge al linguaggio della ragione, rendendo visibile ciò che è costitutivamente invisibile.

Prima di passare al confronto tra una precisa casa infestata – il 124 di Bluestone Road del romanzo *Beloved* di Toni Morrison – e la carne merleau-pontiana, vediamo in modo schematico alcuni aspetti rilevanti dell’immaginario domestico e dell’infestazione a cui faremo ricorso nelle prossime pagine:

1. *lo spazio intensivo*: l’architetto Steven Holl – che nella sua pratica si ispira esplicitamente alla filosofia merleau-pontiana<sup>217</sup> – ritrova la peculiarità della casa nell’idea di “compressione”, ovvero nella sua capacità di generare molteplicità per avviluppamento e articolazioni interne: “*Maximum compression of architectural thought might yield domestic simplicity in variation in the design of a house. Intensity can be brought to bear on a simple project that forges a manifold relation of place,*

---

<sup>217</sup> Holl racconta il suo incontro con la filosofia merleau-pontiana così: “Nel 1984, durante un viaggio in Canada, mi sono ritrovato casualmente a conversare per una notte intera con un filosofo su Merleau-Ponty. Eravamo su un treno che attraversava un tunnel a spirale e mi piace pensare che proprio in luogo mi sia accaduto di cambiare filosofia”, *Architecture Spoken* [2007], tr. it. Bergamin A., *Architettura parlata*, Postmedia, Milano, 2019, pp. 45-46. La traccia più esplicita della filiazione merleau-pontiana nell’opera di Holl è il museo di arte contemporanea di Helsinki, progettato nel 1993 sotto l’influenza della lettura del *Visibile e l’invisibile* ed emblematicamente chiamato *Kiasma*. Al *Kiasma Musuem* di Holl è stata dedicata una sezione speciale nel numero 9 di *Chiasmi International: Merleau-Ponty. Architecture et autres institutions de la vie*, 9, 2007, diretta da Davide Scarso. Si veda la sua presentazione al volume: “Steven Holl. Architettura e Fenomenologia”, *ivi*, pp. 15-16. Per una panoramica sul rapporto tra architettura e fenomenologia si vedano Holl S., Pallasmaa J., Pérez-Gómez A., *Questions of Perception. Phenomenology of Architecture*, William Stout Publishers, San Francisco, 1993; Seamon D., “Architecture and Phenomenology”, in *The Routledge Companion to Contemporary Architectural History*, Routledge, London, 2023. Per delle riflessioni più specifiche su architettura e filosofia merleau-pontiana si veda invece la raccolta di saggi, già citata, Locke P. M., Mccann R. (a cura di), *Merleau-Ponty. Space, Place, Architecture, op. cit.*, e Hale J., *Merleau-Ponty for Architects*, Routledge, New York-London, 2017. Infine si rimanda al nostro articolo, Orlando. C., “L’essere del dentro: esplorazioni architettoniche dell’*inner space*”, in *Azimuth*, 20, 2, 2022, pp. 111-126, in cui portiamo avanti un’operazione di confronto tra una precisa casa progettata da Steven Holl – *The EX of In House* (2016) – e l’Intra ontologia merleau-pontiana, entrambi emblemi di un pensiero della differenza intensiva.

*space, materials, and light*”<sup>218</sup>. Holl parla anche di densificazione: “la condensazione di una molteplicità di cose in qualcosa di racchiuso”<sup>219</sup>. La casa permette di pensare ed esperire l’intreccio apparentemente paradossale tra semplicità e molteplicità, compressione ed esplosione di relazioni. Un primo elemento che ci interessa della domesticità infestata è dunque il carattere intensivo<sup>220</sup> dell’estrinsecità con cui ci confronta: il non-familiare non va cercato estensivamente fuori dalle mura domestiche, ma in una perturbazione della casa stessa;

2. *possessioni*<sup>221</sup>: la casa infestata declina al plurale il tema così domestico del possesso. Nel resistere al nostro abitarla, nel suo agire fuori dal nostro controllo, la casa infestata ci mostra i limiti delle nostre pretese di appropriazione i quali corrispondono al potere, della casa stessa, di appropriarsi di noi. Il possesso è limitato poiché è reciproco;
3. *house society*: in antropologia nell’analisi dei rapporti tra gli abitanti di una casa e la casa stessa queste due categorie sono spesso mediate da una terza, quella di *household* (che potremmo tradurre come “nucleo familiare”) o, nel caso di certe società tribali, quella di *house society*. Rispetto alla categoria di *household*, che si riferisce alla relazione tra il nucleo degli inquilini e la casa nella sua materialità, quella di *house society* media piuttosto la relazione tra la longevità del lignaggio e la longevità del luogo di residenza<sup>222</sup>. In entrambi i casi si dà un nome a un’entità che è al contempo fisica e sociale e che vincola la dimensione relazionale alla materialità della casa<sup>223</sup>.

---

<sup>218</sup> Holl S., *House. Black Swan Theory*, Princeton Architectural Press, New York, 2007, p. 11; “La massima compressione del pensiero architettonico può portare la semplicità domestica nelle variazioni del progetto di una casa. L’intensità può essere messa in pratica in un progetto semplice che crea però una relazione molteplice tra luogo, spazio, materiali e luce” (traduzione nostra).

<sup>219</sup> Holl S., *Architettura parlata, op. cit.*, p. 35.

<sup>220</sup> Cfr. Coccia E., *La filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*, Einaudi, Torino, 2021, p. 6: “Abitare non significa essere circondato da qualcosa né occupare una certa porzione dello spazio terrestre. Significa intrecciare una relazione talmente intensa con certe cose e certe persone da rendere la felicità e il nostro respiro inseparabili. Una casa è [...] un ordine materiale che coinvolge oggetti e persone, una economia che intreccia le cose e gli affetti, sé stessi e gli altri nell’unità spaziale minima di ciò che chiamiamo ‘cura’, nel senso più ampio: la casa”.

<sup>221</sup> Sul tema delle possessioni domestiche – a partire da quelle più ordinarie e quotidiane – cfr. Miller D. (a cura di), *Home Possessions. Material Culture behind Closed Doors*, Berg, Oxford, 2001.

<sup>222</sup> Cfr. *ivi*, p. 12.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

Le narrazioni di case infestate ci mettono di fronte agli aspetti perturbanti di una condizione ordinaria, ovvero il fatto che non siamo mai gli unici abitanti di uno spazio domestico. La casa si configura come un intreccio materiale tra *agency* umane e non umane che si infestano reciprocamente negoziando i limiti del loro abitare;

4. “*più in là del nostro oblio*”: un altro elemento che trova voce nelle narrazioni di case infestate è quello della relazione perturbante con degli spazi e delle cose che portano con sé le tracce di tempi che non abbiamo vissuto e che non vivremo: materializzano una nostra assenza passata e futura. Per dirla con Miller si tratta della relazione problematica “*between the longevity of homes and the relative transience of their occupants*”<sup>224</sup>. A infestare le case sono spesso i fantasmi del passato e non sempre di un passato vissuto in prima persona. La materialità della casa ci ricorda ancora una volta i limiti del nostro possesso mostrandoci la nostra inessenzialità: la casa era lì prima di noi e lo sarà molto probabilmente anche dopo il nostro passaggio. Nella poesia *Le cose* – ripresa da Orlando nel suo testo sugli oggetti desueti<sup>225</sup> – Borges mostra tutta la portata perturbante che caratterizza la nostra relazione con le cose domestiche, nella loro materialità e nella loro parziale indifferenza:

Il bastone, le monete, il portachiavi, / la docile serratura, le tardive / note che non leggeranno i pochi giorni / che mi restano, le carte, la scacchiera, / un libro e nelle sue pagine l'appassita / violetta, monumento d'una sera / certo indimenticabile e già dimenticata, / il rosso specchio occidentale in cui arde / un'illusoria aurora. Quante cose, / lime, soglie, atlanti, coppe, chiodi, / ci servono come taciti schiavi, / cieche e stranamente segrete! / Dureranno più in là del nostro oblio; / non sapranno mai che ce ne siamo andati.

La temporalità incarnata dalla casa infestata rivestirà un ruolo centrale nel confronto che condurremo tra *Beloved* e l'ontologia merleau-pontiana. Ci basti per ora anticipare che nella casa infestata – intesa come materializzazione di un'assenza, come spazio popolato dai fantasmi di un tempo che non è più o non è ancora – ritroveremo l'idea merleau-pontiana di una temporalità verticale, di un presente dimensionale che ingloba in sé, come presenze virtuali, il passato e il futuro;

---

<sup>224</sup> Ivi, p. 107: “tra la longevità delle case e la relativa transitorietà dei loro occupanti” (traduzione nostra).

<sup>225</sup> Cfr. Orlando F., *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, Einaudi, Torino, 1993, p. 26.

5. *qui e ora*: tutti i precedenti punti confluiscono nel tema che tiene insieme la tesi, ovvero in che modo il “qui” e “ora” del nostro essere-installati ci apra alla generalità di un interrogativo ontologico. La casa infestata incarna un “qui” spazialmente e temporalmente decentrato, il paradosso di un ancoraggio che non è il contrario dell’essere altrove, di un’esperienza che è sempre vincolata a un’assoluta presenza spaziale e temporale che è però infestata da ciò che è assente. L’esperienza dell’infestazione conduce più generalmente a interrogarsi sul “qui” della nostra installazione nei termini di un intreccio spazio-temporale e dunque sulla spazialità e la temporalità proprie alla nostra partecipazione all’Essere. Il tipo di problema con cui verremo più direttamente confrontati è come nella casa infestata la spazialità e la temporalità della nostra esperienza singolare – del nostro abitare – sfidino i confini della prospettiva individuale e ci rivelino partecipati di un’esperienza transindividuale e transtemporale. Passare attraverso il prisma della casa permetterà inoltre di sottolineare ulteriormente la rilevanza ontologica della dimensione spaziale della nostra esperienza: ovvero il fatto che questo decentramento, questa apertura su un altrove, è essenzialmente e non accidentalmente connesso all’essere spaziale della nostra installazione, alla “quasi-località” del nostro investimento ontologico. In che modo lo spazio ci lega al nostro passato ma anche a memorie che non sono le nostre, a tempi che non abbiamo vissuto? In che modo lo spazio che abitiamo media delle memorie che trascendono l’esperienza individuale, che ci riguardano in quanto collettive, memorie di una soggettività transindividuale di cui siamo partecipati senza esaurirla?

Restando fedeli alla *démarche* filosofica merleau-pontiana il tipo di operazione che compieremo nel prossimo paragrafo sarà quella di far emergere, dalla descrizione fenomenologica dell’esperienza spettrale dell’abitare, la portata ontologica dell’infestazione stessa. La fenomenologia degli spazi spettrali si configura come esempio di ciò che con Trigg abbiamo definito *unhuman phenomenology*: rivolgendosi direttamente al modo di fare esperienza della nostra assenza – di una spettralità che è prima di tutto la nostra – la fenomenologia dell’infestazione ci confronta con i limiti della nostra presenza, con il suo fondo inumano. Potremmo applicare alla casa infestata ciò che Trigg scrive delle rovine e della loro *radical spectrality*:

*The ruin, in its fleshy and complex materiality, mediates between these dimensions [appearance and disappearance] simultaneously through its attempt to house and give*



*place to what is essentially an unhomely event. As we are invited into this scene, comprised from a built and natural landscape, a concurrent dynamic of exclusion and disjunction ensues. There is a sense of being displaced here, of having come to a scene too late, as though the presence is defined by what fails to materialize in the present*<sup>226</sup>.

L'esperienza perturbante della propria inumanità e del proprio decentramento può raggiungere livelli estremi e il senso di *displacement* tradursi in una sensazione di radicale spossessamento. Una delle più celebri case infestate della letteratura horror, *Hill House*, viene introdotta così:

Quella casa, che sembrava quasi aver preso forma da sola, assemblandosi in quel suo possente schema indipendentemente dai muratori, incastrandosi nella struttura di linee e angoli, drizzava la testa imponente contro il cielo senza concessioni all'umanità. Era una casa disumana, non certo concepita per essere abitata, un luogo non adatto agli uomini, né all'amore, né alla speranza. L'esorcismo non può cambiar volto a una casa; *Hill House* sarebbe rimasta com'era finché non fosse stata distrutta<sup>227</sup>.

Anche nella casa con cui ci confronteremo nel prossimo paragrafo l'amore e la speranza faticano a trovare spazio, ma la sua inumanità non si trasforma mai in una totale disumanità: il 124 di Bluestone Road resta abitabile, ed è anzi la sua faticosa e negoziata abitabilità che ci interessa. Come scrive Trigg nel passaggio citato, c'è qualcosa che si esprime positivamente nella sensazione di *displacement*, una quasi-presenza di ciò che è assente e che può materializzarsi solamente virtualmente, attraverso il suo infestare l'intreccio domestico. In ultima istanza, ciò che arriveremo a sostenere è che questa virtualità che infesta la nostra esperienza rendendola spettrale non è altro che l'Essere<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> Trigg D., *The Memory of Place*, op. cit., p. 273; "La rovina, nella sua materialità carnale e complessa, media tra queste dimensioni [apparizione e disparizione] nel suo tentativo simultaneo di ospitare e al contempo dare luogo a ciò che è essenzialmente un evento perturbante. Quando siamo invitati a entrare nella scena, composta da un paesaggio insieme costruito e naturale, si crea una dinamica che è al tempo stesso di esclusione e disgiunzione. C'è un senso di dislocazione, di arrivo tardivo sulla scena, come se la presenza fosse definita da ciò che non riesce a materializzarsi nel presente" (traduzione nostra).

<sup>227</sup> Jackson S., *L'incubo di Hill House*, op. cit., versione ePub, 13%.

<sup>228</sup> Nel prossimo paragrafo sono riprese e ampliate delle riflessioni pubblicate precedentemente nell'articolo: Orlando C., "Ontologia della casa infestata. Un dialogo tra *Beloved* di Toni Morrison e l'Essere fantasmatico di Merleau-Ponty", in *Antropologia delle Tenebre - Spettri, fantasmi e presenze*, *Antropolis*, 25 settembre 2022, pp. 85-96.

#### 4.2. Il 124 di *Bluestone Road*

Anche se ne faremo un utilizzo strettamente teoretico è importante restituire il contesto storico in cui si muove la narrazione di *Beloved* e inserirlo in un progetto letterario e culturale più ampio che attraversa tutta la produzione della scrittrice, premio Nobel, Toni Morrison. *Beloved* è prima di tutto un romanzo che si confronta con l'eredità storica della schiavitù e con il modo in cui questa eredità traumatica infesta la costruzione dell'identità afroamericana e la storia americana nel suo complesso. Insieme agli altri testi di Morrison *Beloved* porta avanti il progetto di dar voce a ciò che Morrison stessa in una conferenza ha definito “*unspeakable things unspoken*”<sup>229</sup>: il fantasma della schiavitù, l'intrusione della letteratura afroamericana nel canone letterario nord americano, della *lingua nera* nella lingua bianca<sup>230</sup>; in un'intervista Morrison parla di *Beloved* come di un libro “*about something that the characters don't want to remember, I don't want to remember, black people don't want to remember, white people don't want to remember*”<sup>231</sup>.

Per far parlare questi fantasmi storici, culturali, linguistici Morrison parte dalla vera storia di Margaret Garner – che ispira il personaggio di Sethe –, una schiava fuggitiva che nel 1856, raggiunta dai cacciatori di schiavi, uccise la sua figlia maggiore e tentò di uccidere gli altri figli per risparmiargli la schiavitù. Il caso di Garner ebbe un enorme impatto sull'opinione pubblica dividendola tra chi riconosceva nel suo gesto estremo la testimonianza ultima della violenza atroce rappresentata dalla schiavitù e chi invece vi trovava un elemento ulteriore di legittimazione della condizione di subordinazione della popolazione nera.

---

<sup>229</sup> Morrison T., “Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature”, in *Michigan Quarterly Review*, 28, 1989, pp. 123-163.

<sup>230</sup> Cfr. Atkinson Y., “Language that Bears Witness. The Black English Oral Tradition in the Works of Toni Morrison”, in Conner M. C. (a cura di), *The Aesthetics of Toni Morrison. Speaking the Unspeakable*, University Press of Mississippi, Jackson, 2000, pp. 12-30.

<sup>231</sup> Morrison T. citata in Henderson M. G., “Toni Morrison’s *Beloved*. Re-membering Body as Historical Text”, in Andrews W. L., McKay N. Y. (a cura di), *Toni Morrison’s *Beloved*. A Casebook*, Oxford University Press, Oxford–New York, 1999, pp. 79-106; “su qualcosa che i personaggi non vogliono ricordare, che io non voglio ricordare, che i neri non vogliono ricordare, che i bianchi non vogliono ricordare” (traduzione nostra). Sul *topos* del fantasma in Morrison come strumento letterario per dar voce ai rimossi della società e della storia cfr. Bennet J., *Toni Morrison and the Queer Pleasure of Ghosts*, SUNY Press, Albany, 2014.

La storia di *Beloved*, che si discosta negli sviluppi dalla vera storia di Garner, è la narrazione degli eventi della vita di Sethe dopo aver commesso l'infanticidio, il suo presente da ex schiava nella casa infestata 124 di Bluestone Road – una casa infestata dallo spirito della figlia uccisa, Beloved. Il presente di Sethe, oltre che dallo spirito della figlia, è infestato dalle memorie del passato di schiavitù nella piantagione Sweet Home. La narrazione oscilla costantemente tra un presente infestato e un passato infestante.

Ma perché questo testo in particolare si presta così bene a una riflessione fenomenologica e ontologica sulla casa infestata? Una prima ragione è legata al ruolo centrale che la casa riveste nella narrazione. Già dalla “Prefazione”, Morrison ci invita a considerare la casa 124 come la vera protagonista del testo. “La figura al centro della storia”, l'assassinata, Beloved, “doveva entrare in casa”, e noi, lettori fare lo stesso:

In questa casa non ci sarebbe stato un vestibolo, e non ci sarebbe stata alcuna “introduzione” né alla casa né al romanzo. Volevo che il lettore fosse rapito, scaraventato brutalmente in un ambiente estraneo [...]. Era importante dare un nome alla casa, ma non doveva essere qualcosa di simile a “Casa dolce casa” o qualsiasi altro nome con cui erano note le piantagioni. Nessun aggettivo avrebbe dovuto suggerire calore e intimità o grandezza o la velata rivendicazione di un passato aristocratico. Soltanto numeri per identificare la casa e nel contempo separarla da una strada o una città [...]. E tuttavia una casa che avesse, letteralmente, personalità, una personalità che d'abitudine definiamo “tormentata” (*haunted*) se quella personalità è in grado di imporsi<sup>232</sup>.

Il “qui” materiale della casa media internamente spazi, tempi, memorie, soggettività: la sua “personalità” è la loro dinamica di reciproca infestazione. Le azioni e le emozioni dei singoli personaggi confluiscono, animandola, in un'agency della casa che li trascende tuttavia nella loro singolarità.

L'intreccio di prospettive che articola la casa viene restituito narrativamente rendendo, fin dall'*incipit*, la casa stessa attrice principale degli eventi che vi si svolgono: “Il 124 era carico di rancore”<sup>233</sup>. È la casa a mediare i confini della libertà delle sue abitanti: “Così Sethe e la piccola Denver facevano tutto quello che potevano e tutto quello che la casa permetteva”<sup>234</sup>. È la casa a ribellarsi all'arrivo di Paul D (ex schiavo insieme a Sethe a Sweet Home), che non riuscendo più a dormire dentro le mura del 124 si trova, come se lo avesse scelto, confinato nella ghiacciaia: “e fu lì, una volta separato dall'edificio principale del 124,

---

<sup>232</sup> Morrison T., *Amatissima*, op. cit., p. XIV.

<sup>233</sup> Ivi, p. 3.

<sup>234</sup> Ivi, p. 4.

rannicchiato in cima a due sacchi di iuta pieni di patate, mentre osservava una latta di lardo, che si accorse di non essere stato lui a volersene andare via”<sup>235</sup>. Anche quando la casa sembra essersi liberata dal fantasma che la infesta perché Beloved torna tra i vivi con un corpo di donna dalla “pelle intatta, liscia e senza grinze”<sup>236</sup>, il 124 non perde la sua *agency* e resta a tutti gli effetti una casa infestata.

Far entrare personaggi e lettori in una casa con un nome e una personalità è il modo che Morrison trova per fare di questo spazio un luogo di mediazione che si distingue da uno sfondo indifferente alla trama. Lei stessa, come scrittrice, è attirata all’interno della casa rivelando una passività propria all’operazione creativa della scrittura e una partecipazione attiva della materia narrativa: “Invitare i lettori (e me stessa) a entrare in quel paesaggio repellente (nascosto, ma non del tutto; deliberatamente sepolto, ma non dimenticato) voleva dire piantare una tenda in un cimitero abitato da fantasmi capaci di far risuonare alta la propria voce”<sup>237</sup>. Dotato di un nome, il 124 diventa una prima persona singolare capace di agire: non semplicemente una casa intrusa da un fantasma, ma un fantasma essa stessa, o meglio un intreccio di infestazioni.

Un’altra ragione che rende *Beloved* un testo particolarmente interessante per una riflessione sull’Essere spettrale è legata al modo in cui gli elementi soprannaturali, pur mantenendo la loro eccezionalità, vengono integrati nelle ontologie dei personaggi – i fantasmi sono perturbanti ma non incomprensibili. Il soprannaturale, in *Beloved*, fa intrusione nella quotidianità, pone un problema ma non viola le leggi di una realtà che si suppone dovrebbe essere esente a infestazioni. Quest’ultime sono riconosciute come elementi ineludibili dell’esperienza soggettiva con cui è necessario negoziare il proprio abitare. Tuttavia, non può essere omesso che l’integrazione di elementi che, nell’ambito di un’ontologia basata su presupposti di razionalità scientifica e moderna, potrebbero essere considerati soprannaturali, è in gran parte dovuta al fatto che il quadro di riferimento cosmologico dei personaggi del testo, così come di Morrison stessa, non coincide e non può essere ridotto all’epistemologia razionalista del lettore bianco occidentale<sup>238</sup>. In un’intervista Morrison racconta del ruolo che le presenze spettrali rivestivano nella sua famiglia:

---

<sup>235</sup> Ivi, p. 164.

<sup>236</sup> Ivi, p. 72.

<sup>237</sup> Ivi, p. XIII.

<sup>238</sup> Sull’influenza africana sui romanzi di Morrison cfr. Zauditu-Selassie K., *African Spiritual Traditions in the Novels of Toni Morrison*, University Press of Florida, Gainesville, 2009; Higgins T.

*I grew up in a house in which people talked about their dreams with the same authority that they talked about what “really” happened. They had visitations and did not find that fact shocking, and they had some sweet, intimate connection with things that were not empirically verifiable. It not only made them for me the most interesting people in the world—it was an enormous resource for the solution of certain kinds of problems. Without that I think I would have been quite bereft because I would have been dependent on so-called scientific data to explain hopelessly unscientific things and also I would have relied on information that even subsequent objectivity has proved to be fraudulent, you see*<sup>239</sup>.

In un'altra intervista, in merito a *Beloved*, Morrison ribadisce che coerentemente con la filosofia e la religione africane gli spiriti sono da considerarsi reali<sup>240</sup>. Senza addentrarci in un'esplorazione della cosmologia specifica in cui si situa la narrazione di Morrison, ma senza

---

E., *Religiosity, cosmology, & folklore : the African influence in the novels of Toni Morrison*, Routledge, New York, 2010.

<sup>239</sup> Morrison T., citata in Higgins T. E., *Religiosity, cosmology, & folklore : the African influence in the novels of Toni Morrison*, op. cit., p. 32; “Sono cresciuta in una casa in cui le persone parlavano dei loro sogni con la stessa autorità con cui parlavano di ciò che accadeva ‘realmente’. Ricevevano delle visite e non lo trovavano scioccante, e avevano una connessione dolce e intima con cose che non erano empiricamente verificabili. Questo non solo le rendeva per me le persone più interessanti al mondo, ma era un'enorme risorsa per la soluzione di certi tipi di problemi. Senza, credo che sarei stata molto triste, perché sarei stata dipendente dai cosiddetti dati scientifici per spiegare cose irrimediabilmente non scientifiche e mi sarei affidata a informazioni che anche l'obiettività ha in seguito dimostrato essere fraudolente” (traduzione nostra).

<sup>240</sup> Ivi, p. 33-34 : “MD: *How is Beloved pregnant? TM: Paul D. MD: (laughing) I know. If she is a human being I could easily comprehend that. That part of the story forced me to stretch—really stretch. TM: (laughing) Nobody likes that part. . . . But there is a moment somewhere in time in which that's what you have to know. That is, ghosts or spirits are real and I don't mean . . . MD: . . . just as a thought. TM: That's right. . . . And also it was clear to me that it was not at all a violation of African religion and philosophy; it's very easy for a son or parent or a neighbor to appear in a child or in another person*”; “MD: Com'è che *Beloved* è incinta? TM: Paul D. MD: (ridendo) Lo so. Se fosse un essere umano potrei capirlo facilmente. Quella parte della storia mi ha costretto ad distendermi, a distendermi davvero. TM: (ridendo) A nessuno piace quella parte. . . . Ma c'è un momento, da qualche parte nel tempo, in cui questo è ciò che devi sapere. Cioè che i fantasmi o gli spiriti sono reali e non intendo. . . MD: . . . solo come pensiero. TM: Esatto. . . inoltre mi era chiaro che non fosse affatto una violazione della religione e della filosofia africana; è molto facile per un figlio o un genitore o un vicino di casa apparire in un bambino o in un'altra persona” (traduzione nostra).

nemmeno voler far finta che essa non giochi un ruolo, ciò che troviamo rilevante è il modo in cui essa guidi un'operazione che, soprattutto in *Beloved*, diventa propriamente ontologica: “Morrison explores not only epistemologies of ghosts and haunting but their ontology. What are they made of? What is their relationship to the living? How are they different from us and from one another? How do they come into being?”<sup>241</sup>.

I fantasmi per Morrison danno voce a ciò che è assente – i morti, il passato, i traumi indicibili –; non per questo tuttavia possono essere ridotti a *escamotage* letterario, a immagine fittizia che sta *al posto di* qualcos'altro che non è più e non può più essere. Al contrario, attraverso i fantasmi Morrison si e ci interroga sull'essere proprio dell'assente e sul suo modo di essere presente, spesso a dispetto della nostra volontà. In altre parole, la casa infestata non è un modo come un altro per rappresentare il rapporto problematico con i traumi del passato (storico e individuale), ma va intesa, molto più letteralmente, come figura capace di dirci qualcosa sul modo stesso di operare della memoria e più in generale sul modo d'essere spaziale e temporale<sup>242</sup> del nostro rapporto al mondo e agli altri. La casa infestata non ha qui una funzione *rappresentativa* ma *espressiva*: esprime il modo della nostra relazione all'Essere – nei termini di una relazione di infestazione – ed è per questo una chiave d'accesso all'ontologia.

Possiamo definire il tipo di Essere espresso dal 124 nei termini di un *essere della soglia*: tutt'altro che un luogo e un tempo puntuali e definiti, il 124 incarna uno spazio-tempo intermedio tra passato e presente, vita e morte, visibile e invisibile, ed è questo che gli permette di essere il luogo in cui confluiscono senza negarsi tutte le direttrici che attraversano il testo. Come essere della soglia il 124 incarna il “qui dimensionale” dell'ontologia merleau-pontiana, e la sua spazio-temporalità è quella della “spazialità primordiale” e della “temporalità mitica” del nostro ancoraggio all'Essere. La casa, già in quanto spazio

---

<sup>241</sup> Bennet J., *Toni Morrison and the Queer Pleasure of Ghosts*, *op. cit.*, p. 5; “Morrison esplora non solo le epistemologie dei fantasmi e delle infestazioni, ma anche la loro ontologia. Di cosa sono fatti? Qual è il loro rapporto con i vivi? In che modo sono diversi da noi e gli uni dagli altri? Come vengono a essere?” (traduzione nostra).

<sup>242</sup> Stefano Lazzarin, per definire una delle funzioni letterarie della casa infestata, riprende da Bachtin la categoria di “cronotopo” come “interconnessione sostanziale dei rapporti temporali e spaziali”. In questo senso la casa infestata, come cronotopo, si distingue per la particolare spazio-temporalità che configura artisticamente; cfr. Lazzarin S., “*Ces terrifiantes histoires de maisons hantées...*”. Su alcune case infestate del novecento italiano”, in *Italianistica: Rivista di letteratura italiana*, 31, 2/3, *Novecento letterario*, maggio/dicembre 2002, pp. 143-161, p. 144.

propriamente abitato, ci porta oltre i limiti della spazialità geometrica, ma la personificazione e l'infestazione aggiungono ancora ulteriore enfasi alla dimensione vissuta della sua spazio-temporalità specifica: “*In personifying the house, Morrison emphasizes spatial orientation to the past, but she also disrupts the more traditional sense of time as linear: the ghost interacts with its inhabitants and they respond*”<sup>243</sup>.

*Beloved* ci fornisce un esempio concreto dell'abitare inteso merleau-pontianamente come farsi dello spazio e del tempo dall'interno della relazione primordiale tra il noi e il fuori di noi. Al contempo la filosofia merleau-pontiana offre uno strumento teorico per leggere l'ontologia che sottende l'esperienza degli abitanti del 124.

Si è detto che il 124 prende forma nel suo stesso mediare, coincide con il suo essere soglia<sup>244</sup>. Esso è l'intreccio di quelle singolarità che, tuttavia, non le preesistono. Nella casa infestata è impossibile decidere gerarchicamente tra presente, passato e futuro, tra vivi e morti, tra me e altro. Ogni dimensione è già infestata dalle altre in un intreccio eterarchico che rimanda a ciò che Merleau-Ponty definisce la “dimensionalità stessa”, che è l'Essere. Vorremmo dunque provare a leggere il 124 alla luce della nozione di dimensionalità, e in generale la casa infestata di *Beloved* come emblema di ciò che Merleau-Ponty definisce “Endo-ontologia” o “Intra ontologia”, come opposta a un'ontologia dell'In sé e degli individui-essenza.

In una nota del *Visibile e l'invisibile*, del 20 gennaio 1960, sulla nozione di “scala”, molto densa e che riporteremo quasi per intero, Merleau-Ponty mette insieme tutti gli elementi che risultano più rilevanti per comprendere l'ontologia messa in atto dalla casa infestata di *Beloved*: a partire dall'idea di un Essere che si fa dall'interno del suo articolarsi, nel suo essere abitato. Ogni espressione singolare di questo Essere è dimensione di una dimensionalità generale che ne è la *membratura* virtuale, non un in sé, ma l'articolazione delle sue dimensioni. Nella nota leggiamo:

---

<sup>243</sup> Bennet J., *Toni Morrison and the Queer Pleasure of Ghosts*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>244</sup> Nella “Postfazione” a *Amatissima* Alessandro Portelli estende l'immaginario degli spazi intermedi al di là della casa in senso stretto: “L'universo di immagini del libro si organizza attorno a questa polarità, di separazione e fusione, di materialità e di assenza. [...] In questa ambiguità dei confini, ecco allora generarsi spazi intermedi: le acque del fiume, fra la riva schiava del Kentucky e quella libera dell'Ohio, luogo mitologico dell'origine di Denver, lo stesso 124 di Bluestone Road, stazione di sosta per schiavi fuggiaschi”; Portelli A., “Non era una storia da tralasciare”, in Morrison T., *Amatissima*, *op. cit.*, pp. 395-6.

Essa [la nozione di scala] è superamento dell'ontologia dell'In sé [...]. Si tratta di comprendere che le “vedute” in scale differenti non sono proiezioni su delle corporeità – schermi di un In sé inaccessibile, che esse e la loro implicazione laterale l'una nell'altra sono la realtà, esattamente: che la realtà è la loro membratura comune, il loro nucleo, e non qualcosa *dietro di esse*: dietro di esse non ci sono che altre “vedute” concepite ancora secondo lo schema in sé-proiezione. Il reale è *fra di esse*, al di qua di esse. Il macrofenomeno o il microfenomeno non sono due proiezioni + o – ingrandite di un reale in sé *dietro di essi*: i macrofenomeni dell'evoluzione non sono meno reali, i microfenomeni *non* sono *più* reali. Tra di essi non c'è gerarchia. [...] Ogni campo è una dimensionalità, e l'Essere è la dimensionalità stessa. [...] Si deve sopprimere il pensiero causale che è sempre: veduta del mondo dall'esterno, dal punto di vista di un Kosmotheoros con, in antitesi, il movimento di ripresa riflessiva antagonistico e inseparabile – Non è più necessario che io mi pensi nel mondo nel senso della spazialità ob-iettiva, ciò che equivale ad autopormi e a installarmi nell'Ego *uninteressiert* – A sostituire il pensiero causale è l'idea di trascendenza, cioè di un mondo visto nell'inerenza a questo mondo, grazie a essa, di una Intra ontologia, di un Essere inglobante-inglobato, di un Essere verticale, dimensionale, dimensionalità [...]. Ci sono campi in intersezione, in un campo dei campi in cui le “soggettività” sono integrate (VI 274-5/239-40).

Possiamo ritrovare nel 124 come *membratura comune* di differenti vedute la logica che Merleau-Ponty applica al problema delle diverse scale di un medesimo fenomeno: non vi è una scala più vera di un'altra, non vi è un In sé a cui ricondurle gerarchicamente. Le varie scale, come le diverse vedute, articolano un medesimo che corrisponde alla loro membratura, che è *fra di esse*. Dall'esempio dell'intreccio eterarchico delle differenti scale di uno stesso fenomeno, Merleau-Ponty trae un discorso ontologico sulla generalità dell'Essere come dimensionalizzarsi delle singole dimensioni, campo di integrazione dei *campi in intersezione*. Sulla scorta dell'Essere merleau-pontiano, anche la “generalità” della casa infestata può essere pensata come campo d'intersezione delle sue varie infestazioni.

Quali sono queste dimensioni che si intrecciano e sconfinano l'una nell'altra dando forma e vita al 124 di Bluestone Road? Senza dubbio sono i fantasmi del passato di schiavitù di Sethe, ma anche quelli del passato degli altri abitanti del 124; altrettanto infestanti sono le memorie ereditate e i traumi transgenerazionali. I fantasmi del passato sconfinano poi in quelli di un futuro che non si riesce a immaginare se non in negativo, come ciò che non dovrà più essere: “Per Sethe il futuro era solo il problema di riuscire a tenere a bada il passato”<sup>245</sup>. A questi si aggiungono i fantasmi dei morti, quello della figlia uccisa Beloved, ma anche quelli di un'intera popolazione: i fantasmi di tutte le vittime della schiavitù. Toni Morrison dedica il romanzo a “60 milioni o più” che è il numero approssimativo delle persone morte in mare

---

<sup>245</sup> Morrison T., *Amatissima*, op. cit., p. 61.



durante il *Middle Passage*. Subito dopo la dedica, in esergo, cita la *Lettera ai Romani*: “Chiamerò mio popolo quello che non era mio popolo e amatissima quella che non era amatissima” (*Lettera ai Romani*, 9,25). Si tratta di un indizio importante: il 124 è molto più che una casa infestata dal fantasma di una bambina, e Beloved (Amatissima), infatti, non è solo il nome della figlia di Sethe. Alla fine del romanzo Paul D chiede a Denver – la sorella di Beloved:

“Ah, quella ragazza. Sai chi dico, no? Beloved.”

“Sì?”

“Pensi che fosse davvero tua sorella?”

Denver abbassò lo sguardo a terra. “Certe volte. Certe volte penso che fosse qualcosa di più.”<sup>246</sup>

#### 4.2.1. *Re-memory*

Un paragrafo a parte merita il tema della memoria e della sua temporalità: la dinamica dell’infestazione infatti prende in *Beloved* principalmente la forma del ricordo. La rilevanza della memoria come modo d’esser presente di un’assenza è uno degli elementi principali di congiunzione tra l’ontologia del romanzo di Morrison e l’intra-ontologia della carne merleau-pontiana.

Le memorie sono a tutti gli effetti fantasmi del passato – modi di presentificarsi dell’assente – e la loro infestazione è tanto incontrollabile quanto inevitabile: sono il riflesso della temporalità primordiale della nostra esperienza che, come l’Essere merleau-pontiano, risponde a una logica della promiscuità e dello sconfinamento. Non si tratta, come vedremo più nel dettaglio, di una temporalità lineare e misurabile ma dell’intreccio delle dimensioni temporali, dell’articolazione simultanea di passato, presente e futuro. Alla luce di questa temporalità dimensionale e promiscua qualsiasi presente è sempre già attraversato dai fantasmi di ciò che è assente. L’infestazione rivela una temporalità verticale e archeologica: i fantasmi non sono *dietro* di noi ma piuttosto *sotto* di noi, non come tracce di un passato una volta esperito, ma come espressione di una profondità costitutiva e ineludibile<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup> Ivi, p. 373.

<sup>247</sup> Cfr. Trigg D., “Archaeologies of Hauntings: Phenomenology and Psychoanalysis in the *Shining*”, in Olson D. (a cura di), *The Shining: Studies in the Horror Film*, Centipede Press, Lakewood, 2015.

L'ineludibilità di questa infestazione si riflette prima di tutto in una passività del soggetto d'esperienza di fronte alle sue stesse memorie, che popolano il suo presente e hanno il potere di farsi sentire a dispetto dei tentativi di controllo e rimozione. Nel corso sulla *Passività* Merleau-Ponty dedica un'intera sezione alla memoria. Il riapparire incontrollato dei ricordi, al pari delle associazioni involontarie e dell'attività onirica, è uno dei modi di manifestarsi del decentramento della nostra prospettiva, una traccia del fatto che la nostra esperienza singolare sia sempre passivamente esposta all'intrusione del fuori in cui si ancora<sup>248</sup>. La memoria pone l'accento sulla dimensione propriamente temporale di questo ancoraggio e di questa intrusione, ma la logica che attua è la stessa che abbiamo analizzato nei paragrafi sull'onirismo della veglia e sul simbolismo primordiale.

In *Beloved* la parziale passività del soggetto rispetto alla memoria è ribadita più volte dalla lotta che Sethe compie contro i ricordi: “lavorava duro per non ricordare niente, o comunque il meno possibile. Ma, sfortunatamente, la sua mente deviava dal retto cammino”<sup>249</sup>.

Merleau-Ponty stesso, nelle sue riflessioni sulla memoria e sulla sua temporalità di promiscuità, si appoggia alla letteratura e in particolare alla *Recherche* di Proust<sup>250</sup>, colui che,

---

<sup>248</sup> Così inteso il tema della memoria segue la direzione generale di questo capitolo, ovvero quella di mostrare la tendenza inumana della fenomenologia merleau-pontiana. Questa linea di ricerca è quella che guida i contributi della raccolta: Morris D., McLaren K. (a cura di), *Time, Memory, Institution. Merleau-Ponty's New Ontology of Self*, Ohio University Press, Athens, 2015. L'idea che tiene insieme la raccolta è quella di esplorare – attraverso le riflessioni merleau-pontiane sulla memoria, l'istituzione e la temporalità – la possibilità di un “riposizionamento” dell'ontologia merleau-pontiana nel dibattito contemporaneo sulla crisi del Sé. La memoria, in particolare, per come è pensata da Merleau-Ponty, scagiona la fenomenologia dalle accuse di soggettivismo presentando un sé disgregato e intruso dal non-essere e dalla non-identità. Cfr. *ivi*, pp. 11-15.

<sup>249</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>250</sup> Al fianco di Proust altri autori – soprattutto Claudel e Simon – accompagnano Merleau-Ponty nella sua esplorazione dell'invisibile. Come scrive Federico Leoni nel suo articolo “Proust e la biologia. È possibile una letteratura di fantasmi?”, Merleau-Ponty trova in questi tre autori un esempio di una *scrittura dell'emboîtement*: “Una scrittura dell'*emboîtement* è una scrittura che dà conto di questa continuità delle cose. È un ‘ delle frasi’ che si estende solo per agglomerare, una sintassi che si perde nelle sue volute e insieme si ritrova insistentemente in ogni suo punto come nel solo ed unico punto. Le ampie, ipnotiche digressioni della sintassi proustiana sono la realizzazione quasi definitiva di questo *emboîtement* sintattico. Spostano il soggetto della proposizione nei suoi predicati, dislocano la frase principale nel reticolo delle sue cosiddette subordinate, fanno trascolorare ogni oggetto e ogni

come leggiamo nel *Visibile e l'invisibile*, “si è spinto più lontano [...] nella fissazione dei rapporti del visibile e dell'invisibile” (VI 193/164). L'esperienza della memoria involontaria proustiana rivela la natura astratta dell'idea oggettivata del tempo come di una serie di *Erlebnisse*, come un procedere lineare dal passato verso il futuro. Il *tempo perduto* dell'infanzia a Combray e dei biancospini non è un in sé oggettivo che è stato un tempo presente ma non può più esserlo: il passato dei biancospini infesta concretamente il presente.

Il contributo della narrazione proustiana alla teoria merleau-pontiana della temporalità è esplicitato in una nota del *Visibile e l'invisibile* dell'aprile 1960 dal titolo “Passato ‘indistruttibile – e analitica intenzionale, – e ontologia”:

L'idea freudiana dell'inconscio e del passato come “indistruttibili”, come “atemporali” = eliminazione dell'idea comune del tempo come “serie degli *Erlebnisse*” – C'è un passato architettonico, cfr. Proust: i *veri* biancospini sono i biancospini del passato – Restituire questa vita senza *Erlebnisse*, senza interiorità – che è quello che Piaget chiama, molto male, egocentrismo, – che è, in realtà, la vita “monumentale”, la *Stiftung*, l'iniziazione. Questo “passato” appartiene a un tempo mitico, al tempo precedente il tempo, alla vita anteriore, “più lontano che l'India e la Cina” (VI 291-2/255).

Concepire la memoria nei termini di infestazione permette di situarla fuori dalla logica di una temporalità lineare per cui il passato, nella forma del ricordo, si riduce a rappresentazione, una copia di un in sé ormai perduto. Il passato che infesta il presente della memoria proustiana è un *passato indistruttibile*, capace di riverberare nel presente non come rappresentazione di ciò che è *già* stato, ma come presenza virtuale e attuale di un'assenza. Poco oltre nella stessa nota leggiamo: “Ed effettivamente qui è proprio il passato ad aderire al

---

scena nelle sue circostanze più o meno lontane e indirette, eppure sempre prossime alla sensibilità, immediatamente evocate, addirittura coincidenti”; F. Leoni, “Proust e la biologia. È possibile una letteratura di fantasmi?”, *op. cit.*, p. 139; in questo senso Proust, Claudel, Simon sono tutti per Merleau-Ponty scrittori “del ‘presente matrisca’, della ‘simultaneità’, dell’*emboîtement*”, *ibidem*. Su Claudel, nelle note del corso *L'ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi*, Merleau-Ponty scrive: “Tempo e spazio sono degli orizzonti e non serie di cose. E degli orizzonti che si sopravanzano reciprocamente: leggo il tempo nello spazio e leggo dello spazio nel tempo [...]. Una sola grande differenziazione di un solo Essere” (NC 200/189). Sull'influenza di Claudel, Simon e Breton sullo sviluppo di un'ontologia dell'*empiétement* cfr. de Saint Aubert E., “A Poetics of Co-Naissance: Via André Breton, Paul Claudel, and Claude Simon” in Johnson G. A., Carbone M., de Saint Aubert E., *Merleau-Ponty's Poetic of the World. Philosophy and Literature*, Fordham University Press, New York, 2020.

presente e non la coscienza del passato ad aderire alla coscienza del presente” (VI 292/256). Ricordare, in altre parole, non vuol dire avere coscienza rappresentativa di qualcosa che si sa essere *passato*, ma fare esperienza al presente di qualcosa che è assente in quanto passato.

Una tale considerazione anti-rappresentativa della memoria porta con sé una riconfigurazione della nozione stessa di temporalità, che qui Merleau-Ponty definisce nei termini di “tempo mitico, tempo anteriore al tempo”. Come per la spazialità primordiale, anche per comprendere la *temporalità mitica* è necessario radicarla nel “qui” – e “ora” – assoluto del suo farsi inesauribile, in cui il passato e il futuro si danno come estensioni dimensionali di una temporalità che è comunque sempre declinata al presente, sempre sorgente.

Questo presente che, al pari del passato e del futuro, non può essere pensato in termini puntuali è ciò che Merleau-Ponty nella nota che abbiamo citato esprime nei termini husserliani di *Stiftung* – che qui traduce come *iniziazione*. Il presente è questo sorgere continuo del tempo come totalità dimensionale che porta sempre con sé tutte le dimensioni, senza che vi sia una gerarchia tra di esse.

La casa infestata, intesa come essere della soglia, può venire ancora una volta in nostro soccorso. In un saggio sull’ontologia spettrale<sup>251</sup> di Merleau-Ponty, Federico Leoni descrive questo presente dimensionale proprio nei termini di “soglia”:

Unica dimensione che lungi dall’essere una soglia inestesa, una *stigmè* vuota e incolore, è invece un essere larvale che si protende in avanti e all’indietro, una sostanza fantasmatica che si incammina non tanto nel futuro ma come futuro, intanto che si incammina non tanto nel passato ma come passato. In entrambi i casi, in entrambi i modi, si potrebbe dire che quel presente non si inoltra in nient’altro che in se stesso, sorta di medusa che fluttuando immobile entra dentro di sé come futuro di sé, e dunque esce da sé producendosi come passato di sé<sup>252</sup>.

---

<sup>251</sup> Leoni trova un elemento di costanza della filosofia merleau-pontiana nella ricerca di rendere conto di una *spettralità* dell’Essere: “Che cosa cerca attraverso letture tanto diverse, che cosa trova all’opera nel testo dello scrittore come nelle ricerche del biologo, nella riflessione dello psicoanalista come nelle osservazioni dell’etologo? Una stessa cosa, direi, anche se doppia, una cosa a, due facce, come lui diceva dell’essere. Cerca da un lato di mettere a fuoco quella che potremmo chiamare la struttura o la consistenza spettrale degli esseri, quella sostanza fantasmatica di cui sono fatti o che essi semplicemente sono; e cerca dall’altro lato di dotarsi di una scrittura in grado di esprimere questa spettralità, di dire la natura fantasmatica dei fantasmi”; Leoni F., “Proust e la biologia. È possibile una letteratura di fantasmi?”, *op. cit.*, p. 135.

<sup>252</sup> Ivi, p. 137.

La temporalità proustiana è per Merleau-Ponty emblema di questo presente dimensionale in cui passato presente e futuro si infestano reciprocamente in un'eterna simultaneità: “presente dimensionale o *Welt* o Essere, in cui il passato è ‘simultaneo’ con il presente in senso ristretto” (VI 292/256).

L'esperienza temporale del narratore della *Recherche* così come quella di Sethe in *Beloved* è dunque quella di un “presente in senso ristretto” che si rivela ancorato in un “presente dimensionale” in cui il passato continua a essere e il futuro è già. Resta da chiedersi come pensare lo statuto ontologico di queste dimensioni temporali che si intrecciano nella simultaneità del presente dimensionale. Se il presente dimensionale è l'infestazione stessa, il passato e il futuro, come presenze di un'assenza, possono essere pensati propriamente nei termini di fantasmi<sup>253</sup>. A sua volta ciò che qui intendiamo con fantasmi può essere illuminato ricorrendo alla nozione che Merleau-Ponty eredita da Proust stesso, ovvero quella di “idee sensibili”<sup>254</sup>.

Nell'*idea sensibile* proustiana – la sonata di Vinteuil, *i veri biancospini del passato*, Combray – Merleau-Ponty trova un approccio antiplatonistico all'idea e un tentativo di pensare una generalità che non esiste in sé ma solo nelle sue manifestazioni sensibili e singolari, come fantasma di un altrove a cui queste singolarità rimandano. Vi è un'esistenza spettrale, virtuale, ideale dei biancospini che fa sì che l'esperienza singolare e presente – in senso stretto – non sia chiusa in sé stessa ma porti con sé il peso dei biancospini passati e di quelli futuri. Questa virtualità non è però un in sé slegato dalle sue apparizioni, infesta il

---

<sup>253</sup> Per un'esplorazione dei diversi modi in cui la figura del fantasma si presenta nell'opera merleau-pontiana si rimanda ancora una volta al testo appena citato di Leoni: “Si potrebbe tentare un censimento dei tanti modi in cui questa sostanza larvale gli si fa incontro di disciplina in disciplina, entro linguaggi tanto diversi quanto convergenti. Il feticcio in psicoanalisi, il tempo perduto e ritrovato nella narrazione proustiana, quello strano essere che si chiama Axolotl, sorta di lucertola messicana che negli ultimi corsi sulla natura troviamo al centro di molte considerazioni decisive; e, ancora, quella vera e propria chiave di volta della metafisica whiteheadiana che è l'*actual occasion*, o quell'emblema dell'ultimo Merleau-Ponty che è la Montagne Sainte-Victoire nella pittura di Cézanne”, *ivi*, p. 135. Cfr. anche De Silvestri E., “L'apparizione del nibbio. Una lettura del fantasma tra Freud e Merleau-Ponty”, in *Chiasmi International*, 19, 2017, pp. 371-386.

<sup>254</sup> Sulla ripresa merleau-pontiana della nozione proustiana di “idea sensibile” cfr. Carbone M., *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, *op. cit.*, e dello stesso autore, “Le idee sensibile fra vita e filosofia” in *Δαίμων. Revista de Filosofia*, n° 44, 2008, pp. 75-83.

sensibile e non può darsi fuori di questa infestazione. In questo senso ogni sua manifestazione singolare è una sua riattivazione e, in parte, una sua trasfigurazione, una sua rimessa in atto e una sua modificazione.

L'esperienza del 124 può essere letta in questi termini: nel ricordo i fantasmi del passato – collettivo e individuale, della schiavitù e dell'infanticidio – vengono ripresi creativamente<sup>255</sup>, vengono rivissuti e trasfigurati. Vi è nella memoria, per come è intesa in *Beloved* – come modo del negoziare il proprio abitare con dei fantasmi – un importante elemento anti-rappresentativo. Il passato si esprime nel presente ed entrambi, in questa relazione espressiva, si modificano reciprocamente. Sethe usa un neologismo che rende bene questa dimensione di negoziazione: *rememory* – unione del verbo *remember* e del sostantivo *memory*. Ricordare, come *rememory*, è una ripresa creativa di qualcosa che pur non essendo in sé non è tuttavia completamente riducibile al mio ricordo. Rimanda a una generalità dell'atto singolare del ricordare. Questo è reso esplicito in *Beloved* dalla possibilità di incappare nei ricordi di qualcun altro, di poter partecipare a una dimensionalità di quel ricordo che trascende i confini della memoria individuale; di poter *rememory* qualcosa che non ci appartiene in modo esclusivo. Vi è una forma di autonomia della memoria ed è questo che permette di “incappa[re] in un ricordo che appartiene a qualcun altro”, che ha “una vita sua, percepibile da chi quell'esperienza non ha vissuto”. Nei termini della casa, il soggetto abita la memoria più che poterla possedere. E così Sethe racconta:

Parlavo del tempo. A me riesce così difficile crederci. Certe cose passano e se ne vanno. Altre restano. Pensavo che era colpa della mia memoria. Lo sai, no, ci sono delle cose che si dimenticano e altre che non si dimenticano mai. Ma non è così. I posti, i posti sono sempre lì. Se il fuoco brucia una casa, la casa sparisce, però il posto – l'immagine del

---

<sup>255</sup> Cfr. Henderson M. G., “Toni Morrison's *Beloved*. Re-membering Body as Historical Text”, *op. cit.*, p. 99: “Like the historian, Sethe is able to re-enact or re-think a critical moment from the past and is consequently able to demonstrate her possession of rather than by the past and to alter her own life history. Sethe's actions, moreover, show that the present is bound to the past and the past to the future, and it is precisely the (re)configuration of the past that enables her to refigure the future”; “Come lo storico, Sethe è in grado di ri-attivare o ri-pensare un momento critico del passato e di conseguenza è in grado di dimostrare di possedere il passato piuttosto che esserne posseduta e di modificare la sua stessa storia di vita. Le azioni di Sethe dimostrano, inoltre, che il presente è legato al passato e il passato al futuro, ed è proprio la (ri)configurazione del passato che le permette di rifigurare il futuro” (traduzione nostra).

posto – rimane, e non solo nella mia memoria. Ma fuori, nel mondo. Quello che mi ricordo è un’immagine che ondeggia fuori della mia testa<sup>256</sup>.

La generalità e l’anonimato che infestano i nostri ricordi privati ci riportano a quella dimensione geologica del trascendentale a cui Merleau-Ponty si rivolge nei suoi ultimi scritti. Già nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty parla di una “Memoria del mondo”: “facciamo poggiare la nostra memoria su una immensa Memoria del mondo” (PhP 84/117). Nelle righe precedenti descrive lo scarto di fronte a cui ci troviamo “ogniqualevolta possiamo confrontare i nostri ricordi con gli oggetti ai quali si riferiscono”, quando prendiamo atto e “ci stupiamo dei mutamenti che essi devono alla loro propria durata” (*ibidem*). Ma avvicinandoci al vocabolario del *Visibile e l’invisibile* e dei corsi sulla Natura la memoria del mondo si radicalizza in una memoria geologica, nel senso di geologia che abbiamo già esplorato; non, dunque, una memoria del *nostro* mondo – ancora antropo-centrato – ma memoria della Terra, come *Ur-arche*, del suolo come intreccio selvaggio di temporalità – organiche, inorganiche, storiche, ancestrali ecc. – che sedimentano in noi e si esprimono nelle nostre memorie dimensionali<sup>257</sup>.

L’esperienza di ricordare, che in *Beloved* si intreccia a quella dell’abitare una casa infestata, è dunque molto più che una esperienza solipsistica e meramente soggettiva. Abbiamo già insistito su come la casa infestata possa essere intesa come emblema dell’Essere merleau-pontiano; possiamo aggiungere allora che l’abitarla, l’esperienza dell’infestazione – anche e soprattutto nella forma del ricordo – riflette il modo del nostro parteciparvi. Abitare una casa (in particolare una casa infestata) costituisce innegabilmente un’esperienza di spossessamento; tuttavia questo spossessamento porta con sé la garanzia della possibilità di un’apertura sul fuori dall’interno della nostra prospettiva ed ha dunque un valore generativo. Nel suo testo su Proust e le idee sensibili, Carbone conclude il capitolo sulla memoria proustiana introducendo il tema della *Clairvoyance* legata alla memoria. Nella Grecia antica, *Mnemosine* – madre delle muse – sovrintende i poteri semi-divini dei poeti e ne garantisce la *clairvoyance*: la capacità di vedere l’invisibile e di essere presenti a un passato che è inaccessibile a tutti tranne che a loro. Nelle parole di Vernant, citato da Carbone: “Qual è allora la funzione della memoria? Essa non ricostruisce il tempo, né l’abolisce. Abbattendo la

---

<sup>256</sup> Morrison T., *Amatissima*, op. cit., p. 51.

<sup>257</sup> Cfr. Mazis G. A., “The Depths of Time in the World’s Memory of Self”, in Morris D., McLaren K. (a cura di), *Time, Memory, Institution. Merleau-Ponty’s New Ontology of Self*, op. cit., pp. 43-68.

barriera che separa il presente dal passato, getta un ponte tra il mondo dei vivi e l'aldilà"<sup>258</sup>. In questo senso abitare una casa infestata può diventare "rassicurante", come testimonia Denver; di quella rassicurazione che dà l'accogliere l'invisibile e il riconoscere qualcosa che "era sempre stato lì":

Denver aveva imparato a proprie spese a esser fiera del biasimo che la gente di colore riversava nei loro confronti, fiera delle loro congetture sul fatto che la casa fosse infestata da uno spirito maligno non ancora sazio. Nessuno di loro capiva la gioia incredibile che derivava da quell'incantesimo: non sopporre le cose che si celavano dietro le cose, ma conoscerle davvero<sup>259</sup>.

La stessa Morrison parla in questo senso di *good ghosts*: "*I think of ghosts and haunting as just being alert. If you are really alert, then you see the life that exists beyond the life that is on top. It's not spooky, necessarily. It might be. But it doesn't have to be. It's something I relish, rather than run from*"<sup>260</sup>.

Nel prossimo paragrafo tireremo le somme di ciò che l'esperienza spettrale del 124 ci ha insegnato nel suo dialogo con alcune delle categorie chiave dell'ontologia merleau-pontiana. Le riflessioni sullo schema corporeo ci avevano condotti a una prima nozione di carne come totalità, come medesima stoffa. Attraverso la figura della casa infestata e della sua struttura dimensionale e architettonica l'obiettivo era quello di fornire ulteriori strumenti concettuali per pensare questa totalità fuori dalle possibili accuse di monismo. La carne, come casa infestata, come dentro che si autoestrinseca, ci invita ad andare nella direzione di un'ontologia prospettivista. Questo sarà il tema del terzo capitolo.

---

<sup>258</sup> Vernant J.-P. citato in Carbone M., *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, op. cit., p. 163.

<sup>259</sup> Morrison T., *Amatissima*, op. cit., p. 54.

<sup>260</sup> Morrison T., Montagne R. (intervista di), "Toni Morrison's 'Good Ghosts'", *Morning Edition. National Public Radio. KPFA, San Francisco, 20.09.2004*: <https://www.npr.org/2004/09/20/3912464/toni-morrison-good-ghosts>; "Penso ai fantasmi e alle infestazioni come a un semplice stare in allerta. Se si è veramente attenti, si vede la vita che esiste al di là della vita, che c'è sopra. Non è necessariamente spaventoso. Potrebbe esserlo. Ma non deve esserlo per forza. È qualcosa che mi gusto, piuttosto che fuggirne" (traduzione nostra).



#### 4.2.2. Conclusioni: un esito consolatorio?

Nel corso di questo secondo capitolo abbiamo esplorato da diverse angolazioni il decentramento della nostra prospettiva, arrivando a identificare nella singolarità irriducibile del nostro punto di vista l'espressione parziale di una generalità che ci trascende, che è la carne. La stessa carne si esprime nelle singolarità degli altri corpi e del mondo che frequentiamo: la nostra comune partecipazione ontologica a questa generalità è ciò che garantisce la possibilità di un'apertura del soggetto sul mondo, il fatto stesso di poterlo abitare, di potervi muoverci, di poterlo percepire. Abbiamo visto che per rendere conto di questo scambio che si compie nella percezione e nel movimento Merleau-Ponty si serve della nozione di schema corporeo: una totalità che, pur incarnandosi nella singolarità del nostro corpo, implica in sé il mondo rivelandolo partecipe di una medesima generalità e dunque di una medesima stoffa ontologica. Nella totalità relazionale dello schema si intrecciano senza confondersi una soggettività carnale – la carne del corpo – e una oggettività altrettanto carnale – la carne del mondo.

Nel pensare la non assolutezza della nostra prospettiva, che è di fatto la nostra apertura sul fuori di noi, Merleau-Ponty approda a un pensiero della totalità della carne che apre a facili fraintendimenti di monismo – nella direzione di un puro idealismo o di un puro sostanzialismo – favoriti anche dallo stato provvisorio e incompleto delle riflessioni merleau-pontiane sulla carne. Carbone, in un testo scritto a quattro mani con Levin, sulle nozioni di “carne” e di “voce”<sup>261</sup>, riassume i fraintendimenti delle letture novecentesche della nozione di carne in due direzioni: da un lato, vi è l'idea che la carne rappresenti l'ultimo estremo esempio di idealismo, come riduzione della differenza all'unità del corpo e alla sua carnalità; dall'altro, vi è l'idea che Merleau-Ponty scada in un sostanzialismo del fondamento, trovando nella carne “il fondamento di un'improbabile *con-fusione* tra corpo e mondo”<sup>262</sup>. In entrambi i casi la carne viene vista come intrusione nella riflessione merleau-pontiana di una premessa monista. Nell'articolo già citato sullo schema corporeo, de Saint Aubert scrive: “*À vouloir ainsi restituer dans toute son ampleur la logique d'incorporation qui nous anime, cette pensée finit par être menacée par un monisme gourmand. Le concept de chair, en particulier dans la notion ultime de chair du monde, devient d'une telle extension et d'une telle compréhension que l'on est en droit de se demander ce qui reste de sa différenciation d'avec*

---

<sup>261</sup> Carbone M., Levin D. M., *La carne e la voce*, op. cit.

<sup>262</sup> Ivi, p. 8.

*l'être lui-même*<sup>263</sup>. Per pensare la promiscuità e lo sconfinamento Merleau-Ponty sembra mettere a rischio la differenza e lo scarto. Il problema, come si è anticipato, si gioca intorno al modo di intendere la nozione stessa di “generalità” che la carne esprime e dunque – il che è connesso – al modo di intendere la relazione tra carne del corpo e carne del mondo come espressioni di una medesima stoffa. In che modo va pensata la loro differenza e al contempo la loro unione? Da un lato, per smentire la deriva idealista, bisogna riconoscere una carnalità del mondo che non si riduca interamente alla sua relazione con la carne del corpo. Dall'altro lato, per allontanarsi da una possibile deriva sostanzialista, è necessario salvaguardare la peculiarità della carne del corpo – la sua reversibilità sensibile – senza appiattirla su una generalità indifferenziata della carne come sostanza, finendo così per rendere incomprensibile la soggettività come fenomeno.

Ciò che vogliamo sostenere è che per pensare la carne come totalità senza sacrificare la differenza tra carne del corpo e carne del mondo è necessario farne emergere la logica prospettivista. La carne del corpo e la carne del mondo, intese come prospettive, diventano pensabili come *modalizzazioni* di un medesimo scambio generalizzato senza che questo ne implichi un'omogeneità. Ogni singola prospettiva esprime in modo diverso la generalità di un Essere-prospettico. L'irriducibilità della carne a monismo dello spirito o a monismo della sostanza è ciò che Merleau-Ponty enuncia cercando di dare un nome a questo Essere “che non ha nome in nessuna filosofia”: né materia, né spirito, né sostanza, la carne si configura per Merleau-Ponty come un “elemento”, “trama unitaria in cui ogni corpo e ogni cosa non si danno se non come differenza rispetto agli altri corpi e alle altre cose”<sup>264</sup>. Il medesimo è lo *scambio*, la *relazione*, l'*infestazione*. In questa totalità prospettica le singolarità, sebbene non isolabili come individui determinati, non sono comunque mai pienamente ridotti a pura indistinzione. L'ontologia della carne letta come ontologia prospettivista non sacrifica la differenza anzi la implica come irriducibile. Come abbiamo visto in questo capitolo la generalità in cui sconfinava la mia singolarità non mi coincide e non mi è del tutto familiare. È una generalità perturbante in cui la prossimità è l'altra faccia di un'estraneità. L'altro “è carne

---

<sup>263</sup> de Saint Aubert E., “Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty”, *op. cit.*, p. 137.

<sup>264</sup> Ivi, p. 12.

della mia carne”<sup>265</sup> nella misura in cui mi è estraneo, nella misura in cui è un’altra modalizzazione di un Essere che è differenza.

Nel prossimo capitolo scenderemo nel dettaglio del prospettivismo merleau-pontiano per indagare i termini di questa relazione prospettica intesa come l’“Essere che è fra la mia prospettiva e quella altrui” (VI 267/232).

---

<sup>265</sup> Cfr. Carbone M., Levin D. M., *La carne e la voce, op. cit.*, p. 31: “Si tratta di esiti che potremmo giudicare a loro volta consolatori? L’estraneo, in quanto carne della mia carne, per ciò stesso è mio fratello. Ma mio fratello può essere Caino. Quindi potrei esserlo anche io”.



## TERZO CAPITOLO

### IL “QUI” COME SCAMBIO DI PROSPETTIVE

#### 1. Prospettivismo come realizzazione

Esplorando il pensiero di Merleau-Ponty attraverso il prisma del prospettivismo, ci sembra che il suo ripensamento dell'ontologia possa essere ricondotto a due principali operazioni teoriche: 1. quella più strettamente fenomenologica è una messa in discussione del rapporto tra il “dentro” della prospettiva – lo sguardo soggettivo – e il “fuori” dell'oggetto a cui la prospettiva si rivolge e rispetto a cui si determina come differenza, come non-fuori; 2. l'altra, propriamente ontologica, è un tentativo di riconcettualizzazione del “Fuori” a cui la prospettiva singolare accede, inteso questa volta come generalità del “tra” che separa e unisce il “dentro” e il “fuori”. Si tratta di due operazioni reciprocamente dipendenti e non isolabili. Ciononostante nei primi due capitoli abbiamo lasciato che il secondo problema emergesse dal primo, concentrandoci principalmente sulla relazione di installazione del nostro essere-prospettiva. La fenomenologia merleau-pontiana dell'essere-installati ci ha rivelato un dentro intimamente decentrato, infestato da un fuori che è al contempo differenza inappropriabile ed espressione di un medesimo essere – carne della mia carne. Al contempo questa relazione di implicazione e infestazione con il fuori – come ciò che si distingue internamente da me come prospettiva – ha aperto a un “Fuori” più radicale che ci implica entrambi: la carne.

Abbiamo concluso il secondo capitolo sottolineando i problemi e i possibili fraintendimenti che derivano dalla tematizzazione merleau-pontiana di un piano del medesimo, di un comune conciliatore, primo fra tutti il rischio di una deriva monista e del ritorno a un'idea omogenea dell'Essere. Proprio nell'ottica di evitare questa deriva, l'obiettivo di Merleau-Ponty, nei suoi ultimi testi, diventa in modo più esplicito quello di nominare un comune che, per usare le parole di Gambazzi, non sia “ciò che è comune a dei chi e a delle cose né ciò che hanno in comune, ma il loro dimensionalizzarsi, il comune del loro essere singolari e qualsiasi”<sup>266</sup>. L'interrogazione della relazione tra un “dentro” e un “fuori” conduce a un “Fuori” che è il loro intreccio; ma per pensare questo “Fuori”, che è la relazione stessa, siamo nuovamente riportati al legame tra la nostra prospettiva e ciò che non vi coincide. Ciò che faremo in questo capitolo sarà dunque tornare al rapporto tra il “dentro” della prospettiva e il suo “fuori” ma partendo dalla concettualizzazione del “Fuori” – inteso al contempo come

---

<sup>266</sup> P. Gambazzi, “Monadi, pieghe, specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze”, *op. cit.*, p. 44.

loro suolo comune e loro scarto. Il punto di partenza resterà il “qui” arricchito dalle riflessioni dei primi due capitoli: il “qui” del nostro essere-installati diventa il “qui” del sorgere comune di una differenza – di un “dentro” e di un “fuori”.

La prima importante trasformazione che si compie, se riconosciamo nel “qui” il punto di vista dell’intreccio stesso, è che l’altro da me – ciò che si distingue dalla mia prospettiva – non appare più come un mero fuori che infesta il mio dentro, ma come un altro dentro infestato dal mio essere-fuori. L’elemento comune è un ripiegamento (*repliement*<sup>267</sup>) da cui sorgono simultaneamente due singolarità, ciascuna delle quali è a sua volta contemporaneamente un “dentro” e un “fuori”. Lo stesso “Fuori” che le accomuna, non essendo altro che il processo stesso di singolarizzazione, non si distingue da un “Dentro” che si differenzia internamente, che si fa fuori di sé senza mai uscire da sé. Nella prospettiva singolare si replica la logica dell’Essere.

Se siamo dunque arrivati a definire il nostro essere-prospettiva nei termini di un “qui” decentrato, di un dentro che si fa nel suo exteriorizzarsi, possiamo dire che l’Essere stesso si comporta come un essere-prospettiva, come un “Qui” decentrato. Esplicitare filosoficamente questo Dentro/Fuori che è l’Essere richiede, contestualmente a una riconfigurazione logica, anche una riformulazione categoriale: “sostituire le nozioni di concetto, idea, spirito, rappresentazione con le nozioni di *dimensioni*, articolazione, livello, cerniere, cardini, configurazione” (VI 273/237). Le nuove nozioni, a cui Merleau-Ponty affida la propria riflessione ontologica sono “nozioni neutre” capaci di dire “la sinonimia, la solidarietà e la co-estensione degli opposti” e di “esclude[re] la loro astratta distinzione e negazione reciproca, a favore di un ‘fra’, di un inframmezzo che, ‘assente’, fonda la ‘presenza’ dei positivi che divide e che, insieme, unisce”<sup>268</sup>.

In questo terzo capitolo ci rivolgeremo dunque all’intreccio stesso, pensato nei termini di uno “scambio” in cui si fanno le prospettive singolari; arrivando infine a individuare in questa dinamica del farsi del dentro e del fuori la modalità del farsi dell’Essere stesso come prospettiva. Per questa via ci confronteremo in modo diretto con la questione di che tipo di prospettivismo contraddistingua l’ontologia merleau-pontiana. A tal scopo ci serviremo di una distinzione ereditata dall’antropologia che, come vedremo meglio nella terza parte di questo capitolo, risulta particolarmente adatta a individuare la peculiarità del prospettivismo merleau-pontiano. Questo oscillare tra una disciplina e l’altra, che nel quadro di una tesi sulla filosofia

---

<sup>267</sup> Cfr. VI 312/276.

<sup>268</sup> Gambazzi P., “La piega e il pensiero. Sull’ontologia di Merleau-Ponty”, *op. cit.*, p. 34.

merleau-pontiana non ha niente di sorprendente, risulta particolarmente pertinente in questo caso, non solo o non tanto per l'interesse rivolto in prima persona da Merleau-Ponty all'antropologia, ma piuttosto per il fatto che egli vi riconosca *una maniera* del pensare che incarna in modo emblatico il problema del prospettivismo. Nel saggio *Da Mauss a Claude Lèvi-Strauss*<sup>269</sup>, scritto in occasione della nomina di Lèvi-Strauss alla cattedra di antropologia sociale al *Collège de France* nel 1959, Merleau-Ponty definisce l'*etnologia* "non [...] una specialità definita da un oggetto particolare, ossia le società 'primitive'", ma "una maniera di pensare, quella che si impone quando l'oggetto è 'altro' ed esige che noi trasformiamo noi stessi. [...] si tratta di imparare a vedere come estranei quello che è nostro, e come nostro quello che ci era estraneo" (S 151/143). L'antropologia, oltre a mettere in contatto "l'analisi oggettiva al vissuto", a far trasparire i concetti dall'interno del "nostro inserimento nell'essere" (S 155/147) – ciò che Merleau-Ponty identifica come il suo *compito più proprio* – ha inoltre la capacità di portare l'attenzione sullo scarto prospettico che articola questo inserimento, e di far trasparire, da questa simultaneità dell'"incompatibile" e dell'"inseparabile", "la membratura del mondo" (S 154/146). Un intreccio ulteriore tra filosofia, antropologia e problema della prospettiva si aggiunge nel nostro caso poiché ci rivolgeremo esplicitamente alle teorie sul prospettivismo indigeno formulate dagli antropologi Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro. Nelle loro analisi il modo stesso di concepire il prospettivismo diventa il terreno dello scarto tra lo sguardo dell'antropologo e quello del suo altro.

L'antropologa Marilyn Strathern nel suo articolo *Binary Licence*<sup>270</sup> contrappone, infatti, un prospettivismo melanesiano e amerindiano – *perspectivism* – (entrando in esplicito dialogo con le teorie di Viveiros de Castro sul prospettivismo delle cosmologie amazzoniche) a un prospettivismo pluralista moderno e occidentale – *perspectivalism*. Il primo si distingue per una logica radicalmente relazionale: i termini, le prospettive, non precedono la relazione di scambio da cui emergono; il secondo invece rimanda a uno scenario pluralista e a una logica della rappresentazione, in cui molteplici punti di vista non comunicanti tra loro si rivolgono tutti verso un unico suolo comune: "*To be perspectivalist acts out Euro-American pluralism, ontologically grounded in one world and many viewpoints; whereas perspectivism implies an*

---

<sup>269</sup> Pubblicato per la prima volta nella *Nouvelle Revue Française*, n. 82, 1959, pp. 615-631.

<sup>270</sup> Strathern M., "Binary License", in *Common Knowledge*, 17, 1, 2011, pp. 87-103.

*ontology of many worlds and one capacity to take a viewpoint*<sup>271</sup>. Il prospettivismo pluralista e occidentale considera i termini come prioritari rispetto alla relazione, la quale diventa dunque inessenziale, dell'ordine della scelta<sup>272</sup>. Al contrario, nel prospettivismo melanesiano/amerindiano non serve una ragione per entrare in relazione, poiché lo si è già da sempre in modo ineludibile: i termini emergono come differenze da uno scambio che è ontologicamente prioritario: “*What such a relationship does is create a universe of relations that turn on its enactment. In occupying different positions, then, a person switches not individual viewpoints but relationships*”<sup>273</sup>. Sebbene Merleau-Ponty parli di un suolo comune alle singole prospettive – tanto che Viveiros de Castro lo prende criticamente ad esempio di prospettivismo multiculturalista<sup>274</sup> – in realtà lo statuto di questo suolo, se chiarito, apre una via di vicinanza e comunicazione con il *perspectivism* melanesiano/amerindiano permettendo, da un lato, di chiarire gli echi ontologici delle prospettive antropologiche dei due autori presi in esame e, dall'altro lato, di meglio delineare il prospettivismo di Merleau-Ponty.

Il suolo di cui parla Merleau-Ponty non è una Natura comune, sussistente rispetto alle prospettive, punto di fuga di tutti gli sguardi. Il suolo è lo scambio teso *tra* e *attraverso* le varie prospettive che si intrecciano; quella che Merleau-Ponty definisce “l'implicazione

---

<sup>271</sup> Ivi, p. 92; “L'approccio del *perspectivalism* segue il pluralismo euro-americano, ontologicamente fondato sull'idea che vi siano un unico mondo e molti punti di vista; mentre il *perspectivism* implica un'ontologia in cui i mondi sono molteplici, ma vi è una sola capacità di assumere un punto di vista” (traduzione nostra).

<sup>272</sup> Cfr. ivi, p. 100: “*This notion of choice is a prop to the notion that relations (actively) link terms, parties, and entities, so that links can be made (more or less) anywhere in this regime of plenitude... it is over and again the terms, not the relation, that are regarded as prior, which means that Euro-Americans... continue to live in the perspectivalist world of things with preexisting attributes*”; “Questa nozione di scelta va a sostegno dell'idea che le relazioni leghino (attivamente) termini, parti e entità, e che, dunque, in questo regime di pienezza, questo legame possa realizzarsi (più o meno) ovunque... ancora una volta sono i termini, non la relazione, a essere considerati come prioritari, il che significa che gli euro-americani... continuano a vivere in un mondo *perspectivalist* di cose con attribuiti preesistenti alle relazioni” (traduzione nostra).

<sup>273</sup> Ivi, p. 94; “Ciò che questo tipo di relazione fa è creare un universo di relazioni attraverso cui attuarsi. Nel suo occupare posizioni differenti, dunque, una persona non passa da un punto di vista individuale a un altro, ma da una relazione all'altra” (traduzione nostra).

<sup>274</sup> Cfr. Viveiros de Castro E., *Métaphisiques cannibale. Lignes d'antropologie post-structurale* [2009], tr. it. Galzigna M., Liberale L., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, ombre corte, Verona, 2017, p. 49.



inestricabile” (VI 114/106) delle prospettive: “Ciò che merita il nome di essere è non già l’orizzonte di essere ‘puro’, ma il sistema delle prospettive che introduce a esso, [...] l’essere integrale è non davanti a me, ma all’intersezione delle mie vedute e all’intersezione delle mie vedute e di quelle degli altri, all’intersezione dei miei atti e all’intersezione dei miei atti e di quelli degli altri” (VI 114/105, *c.m.*).

Per arrivare a un Essere che è intersezione di prospettive Merleau-Ponty passa attraverso la critica del modello rappresentativo per eccellenza della relazione prospettica, ovvero la prospettiva rinascimentale, intesa propriamente come tecnica figurativa. Il termine prospettiva rimanda a significati e contesti diversi – una tecnica pittorica, la scienza ottica, la condizione soggettiva dell’occupare un punto di vista – che Merleau-Ponty fa risuonare tra loro mostrando come, in un intreccio metonimico, rimandino tutti al medesimo problema filosofico di quale sia la logica che media la relazione tra un dentro e un fuori<sup>275</sup>. Finora abbiamo affrontato la questione della prospettiva nei termini fenomenologici e corporei dell’essere-installati, dell’essere soggetti singolari ancorati in un “qui” ineludibile – il nostro punto di vista. L’interesse merleau-pontiano per il problema della prospettiva inteso in termini pittorici e rappresentativi non implica una deviazione ma un’articolazione di un interrogativo che resta fenomenologico e che tende verso l’ontologia.

È sulla base di questo principio metonimico per cui le varie espressioni del problema della prospettiva si simboleggiano reciprocamente che Merleau-Ponty può affrontare parallelamente la critica della prospettiva quattrocentesca e quella dell’ottica cartesiana. Entrambe presentano un modello della visione retto da una logica della frontalità: nella *Diottrica* cartesiana il soggetto è spazialmente posizionato di fronte a un mondo, non diversamente da come lo spettatore è posizionato davanti a un quadro.

Nel suo recente saggio sulla prospettiva, *Partages de la perspective*, Emmanuel Alloa mette in risalto l’intreccio storico tra le teorie sul problema della visione e l’emergere di un interesse propriamente figurativo per la prospettiva, il modo in cui questi due piani rimandino

---

<sup>275</sup> Sulla circolazione delle categorie a cavallo tra i vari campi del sapere si veda l’articolo di Isabelle Thomas-Fogiel, “Merleau-Ponty: de la perspective au chiasme, la rigueur épistémique d’une analogie”, in cui l’autrice riflette sull’utilizzo merleau-pontiano delle nozioni di chiasma, di prospettiva e di altre categorie prese in prestito dalla matematica, dalla biologia, dall’ottica ecc., con l’intenzione di mostrare la non arbitrarietà e la rilevanza ontologica di questa operazione analogica nel quadro del pensiero merleau-pontiano; Thomas-Fogiel I., “Merleau-Ponty: de la perspective au chiasme, la rigueur épistémique d’une analogie”, in *Chiasmi International*, 13, 2011, pp. 381-406.

l'uno all'altro in un circolo che va dalla visione alla raffigurazione e dalla raffigurazione alla visione. Ripercorriamo sintenticamente alcuni di questi passaggi.

L'ὀπτικὴ τέχνη (*optikē technē*) greca – tradotta da Boezio come *Perspectiva* – pone il problema del rapporto tra la singolarità prospettica e l'oggetto a cui si rivolge nei termini di un'arte della visione, di una presa ottimale con lo sguardo del mondo antistante. L'arte della visione non implica ancora il problema della mediazione rappresentativa, ma si interroga sull'accesso diretto del soggetto della visione all'oggetto visibile e alle sue condizioni di massima chiarezza – *perspicuitas*<sup>276</sup>. Un'importante trasformazione arriva con il passaggio dal tema della *perspectiva naturalis* a quello della *perspectiva artificialis*, dal piano della percezione a quello della raffigurazione. L'applicazione delle leggi geometriche della visione alla rappresentazione – che contraddistingue il Quattrocento pittorico italiano – conduce a quello che Alloa sintetizza nei termini di un doppio movimento: “*d'une part, la peinture cesse d'être un support opaque, renvoyant à un au-delà hors de tout lieu, pour devenir au contraire une 'fenêtre' ouvrant sur un monde sensible ; d'autre part, c'est dans le passage d'une science de la vision à une science de la figuration que se produit aussi ce glissement de sens préjudiciable, lorsque la perspective sera associée à la création d'une représentation*”<sup>277</sup>. La tecnica pittorica eredita dall'arte della visione la ricerca di una *perspicuitas* dell'esperienza dello spettatore e di una trasparenza dell'immagine; dall'altro lato è proprio questa commistione di raffigurazione ed esperienza percettiva che porta inversamente ad applicare una logica della rappresentazione all'esperienza visiva stessa; Alloa parla di un processo di “*iconisation de la vue*”<sup>278</sup>. A sua volta la logica della rappresentazione – costruita sul modello geometrico di una prospettiva lineare e di una spazialità omogenea – si estende a una concezione della conoscenza (di una *perspicuitas* dello spirito) che risponde alla medesima logica di un rapporto frontale tra il soggetto e l'oggetto, rappresentabile secondo delle leggi condivise, verificabili e dunque oggettive, e che si riflette pienamente nel modello percettivo e conoscitivo cartesiano con cui si confronta Merleau-Ponty.

---

<sup>276</sup> Cfr. Alloa E., *Partages de la perspective*, op. cit., p. 13.

<sup>277</sup> Ivi, p. 15; “Da un lato, la pittura smette di essere un supporto opaco che rimanda a un aldilà fuori da ogni luogo, per diventare una ‘finestra’ aperta su un mondo sensibile; dall'altro lato, tuttavia, è proprio nel passaggio da una scienza della visione a una scienza della raffigurazione che si verifica anche il dannoso slittamento di senso che farà sì che la prospettiva cominci ad essere associata alla creazione di una rappresentazione” (traduzione nostra).

<sup>278</sup> Ivi, p. 16.

La riforma del problema della prospettiva si compie in Merleau-Ponty all'intreccio tra queste dimensioni che rimandano simbolicamente l'una all'altra e in cui si esprime in modalità differenti la logica relazionale chiasmatica che Merleau-Ponty ritrova primariamente realizzata sul piano percettivo. Il ripensamento della relazione percettiva porta con sé una riformulazione di che cosa si debba intendere con verità e con la sua rappresentazione. Nel corso sulla passività Merleau-Ponty scrive: “*Perception comme révélation d'un nouveau sens de vérité : non comme adéquation qui supprime la pluralité des sujets et des perspectives, mais comme mouvement vers l'intégration, ouverture*” (IP 180-81)<sup>279</sup>. Passando attraverso la percezione, Merleau-Ponty sostituisce alla logica rappresentativa dell'adeguazione una logica espressiva e chiasmatica: la prima, sebbene consideri le prospettive tra loro totalmente indipendenti, ritrova nella loro relazione frontale a un medesimo mondo una dinamica ottimizzabile e oggettivabile che fa sì che ogni prospettiva, pur non potendo comunicare internamente con le altre, finisca per esservi equivalente. La logica espressiva merleau-pontiana conduce invece a pensare delle prospettive singolari e non omogenee che non si affacciano su un mondo altrettanto omogeneo, ma che si configurano e lo configurano nel loro intreccio relazionale non oggettivabile.

Riprendendo la distinzione di Strathern e Viveiros de Castro tra un *perspectivalism* relativista di stampo moderno e occidentale e un *perspectivism* performativo, relazionale, di stampo indigeno vediamo tendere la posizione merleau-pontiana verso una configurazione del prospettivismo in cui la verità non precede le prospettive ma si fa attraverso il loro incontro. La logica della rappresentazione presuppone una pluralità di prospettive tutte equivalenti e tutte relative – punti di vista parziali su un Essere omogeneo che le trascende; la logica espressiva ci presenta invece quello che Alloa definisce un *prospettivismo della realizzazione*: “*Loin de relativiser la réalité, la perspective est ce qui la réalise*”<sup>280</sup>. Per riprendere il passaggio delle note sulla passività che abbiamo citato, Merleau-Ponty parla di un *farsi* della verità, la quale non è dunque assoluta, ma sempre *in fieri*, percettiva, aperta: “*cet universel qui transparait, le devenir vrai de la vérité*” (IP 180)<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> “La percezione come rivelazione di un nuovo significato di verità: non come adeguazione che elimina la pluralità dei soggetti e delle prospettive, ma come movimento verso l'integrazione, apertura” (traduzione nostra).

<sup>280</sup> Ivi, p. 11; “Tutt'altro che relativizzare la realtà, la prospettiva è ciò che la realizza” (traduzione nostra).

<sup>281</sup> “Questo universale che transpare, il divenire vero della verità” (traduzione nostra).

Il paradigma della prospettiva lineare quattrocentesca, che in questo senso segue pienamente una logica della rappresentazione, sacrifica l'esperienza concreta della percezione per ottenere un modello misurabile e replicabile della visione. A tal fine l'incontro vissuto viene ridotto a una relazione tra due oggetti indipendenti localizzati in uno spazio geometrico ed omogeneo. Come è noto Merleau-Ponty, nella sua critica alla prospettiva rinascimentale, riprende l'opera di Panofsky del 1927, *La prospettiva come "forma simbolica"*, a sua volta ispirata alla *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer, i cui due primi volumi furono pubblicati poco prima, nel 1923 e nel 1925. Panofsky insiste infatti sulla distanza tra la nostra esperienza sensibile e la prospettiva come costruzione simbolica e astratta che propone un modello di spazio, di soggetto e oggetto, nonché della loro relazione che non ricalca né esprime la relazione percettiva e spaziale concretamente vissuta e condivisa da colui che vede e ciò che è visto<sup>282</sup>. Ciò che interessa Merleau-Ponty è il modo in cui questa istituzione simbolica e storica della relazione prospettica tra noi e il mondo non si limiti a strumento figurativo ma sconfini e al contempo presupponga una precisa ontologia e una logica relazionale, emblematicamente incarnate dal razionalismo cartesiano, che è appunto quella dell'estrinsecità e della frontalità: sono di fronte al mondo, di fronte al quadro, di fronte all'altro, di fronte alla cosa.

Nella *Prosa del mondo*, nella parte dedicata a "l'espressione e il disegno infantile", Merleau-Ponty parla di un'"illusione oggettivista" che si appoggia sul "postulato" che vi sia una "forma normale o fondamentale" dell'espressione e che questa corrisponda a quella del "rappresentare", ovvero alla capacità di, "dato un oggetto o uno spettacolo, riportarlo e fabbricarlo sulla carta una specie di equivalente, di modo che normalmente tutti gli elementi dello spettacolo siano segnalati senza equivoco e senza sconfinamento" (PM 205-6/180). Questa "illusione", che è quella di una priorità ontologica, porta con sé la svalutazione di quelle forme espressive che restano invece nell'"equivoco" e nello "sconfinamento" come,

---

<sup>282</sup> Cfr. Panofsky E., *Die Perspektive als "symbolische Form"* [1927], tr. it. Filippini E., a cura di Neri G. D., *La prospettiva come "forma simbolica"*, Feltrinelli, Milano, 1980, p. 37: "Questa 'prospettiva centrale', per garantire la costruzione di uno spazio completamente razionale, cioè infinito, costante e omogeneo, deve presupporre fondamentali ipotesi: innanzitutto, che noi vediamo con un occhio immobile, in secondo luogo che l'intera sezione piana della piramide visiva possa valere come resa adeguata della nostra immagine visiva. Ma entrambi questi presupposti rappresentano un'ardita astrazione dalla realtà (se, almeno in questo caso, con il termine 'realtà' possiamo designare l'effettiva impressione visiva del soggetto). La struttura di uno spazio infinito, costante e omogeneo, in breve puramente matematico, è addirittura antinomica rispetto a quella dello spazio psicofisiologico".

appunto, l'espressione infantile. Sulla base di questa supposta priorità, ci dice Merleau-Ponty, "si descriverà lo sviluppo del disegno del fanciullo come un cammino verso la prospettiva" (*ibidem*). La logica della rappresentazione che accompagna l'illusione oggettivista pone uno *standard* prospettico, una "forma normale o fondamentale" della relazione tra soggetto e mondo la quale però non è altro che una particolare deformazione – "un indice di deformazione caratteristico della mia posizione" – mascherata da "assoluto". Soltanto sulla base di questo *standard* "artificioso [...] e traducibile nell'ottica di ogni altro punto di vista" (PM 207/181) l'illusione oggettivista può immaginare un progresso "verso la prospettiva". In questo senso possiamo dire della prospettiva ciò che abbiamo visto Merleau-Ponty dire dell'interrogativo ontologico: "nessuna domanda va verso l'Essere: non fosse che per il suo essere di domanda, essa l'ha già frequentato, ne ritorna" (VI 158/139); allo stesso modo, non possiamo progredire *verso* la prospettiva, ma soltanto ritornarvi.

Restando in questa eco tra raffigurazione e ontologia Merleau-Ponty fa la sua controproposta filosofica partendo sua volta dalla non-filosofia e precisamente da un'altra pratica pittorica e da un altro modo di esprimere la relazione prospettica. Come abbiamo già visto, Merleau-Ponty trova un anticartesanesimo possibile soprattutto nell'opera di Cézanne e nel suo tentativo di "rimettere l'intelligenza, le idee, le scienze, la prospettiva e la tradizione a contatto con il mondo naturale che esse sono destinate a comprendere, e confrontare con la natura, come egli afferma, le scienze 'che ne sono scaturite'" (SNS 19/32). La prospettiva che esprime è quella del nostro essere-installati, della relazione percettiva nella sua opacità. Contro l'illusione oggettivista, *via* Cézanne, Merleau-Ponty vuole sostenere che è proprio nella finitezza della nostra installazione – ineludibile e non perfettibile – che possiamo attingere "alla sostanza segreta dell'oggetto di cui prima non avevamo che l'involucro" (PM 209/182). Il punto non è smettere di usare la prospettiva planimetrica ma di riconoscerla nel suo essere una deformazione prospettica tra le altre, senza confonderla con "un'infalibile ricetta di fabbricazione" (PM 210/183).

Dai quadri di Cézanne emergono un'idea di spazialità e una logica relazionale in cui Merleau-Ponty trova un esempio dell'intreccio chiasmatico. Merleau-Ponty cerca nella tecnica pittorica una *modalizzazione* di una verità più radicale, di una quasi-logica dell'Essere in cui le parti non si oppongono frontalmente ma sono implicate in uno "strano sistema di scambi" (OE 21/20). Essere punto di vista, soggetto della visione, non vuol dire avere accesso o ridurre a sé un oggetto visibile, ma essere implicato in una relazione di reciproca configurazione con un altro punto di vista. Nessuna delle due singolarità in gioco preesiste a questo scambio che è la "visione" stessa, il farsi simultaneo del "vedente" e del "visibile".

Nel prossimo paragrafo ci soffermeremo su come Merleau-Ponty, attraverso l'ontologizzazione della visione, riveli una logica dello scambio che articola internamente l'Essere. A partire dalla teoria merleau-pontiana della visione metteremo poi in dialogo il prospettivismo merleau-pontiano con il *perspectivism* di Strathern e Viveiros de Castro e in particolare con l'idea stratherniana di un prospettivismo melanesiano pensato sul modello della relazione visiva e della configurazione dell'identità attraverso lo *scambio degli sguardi*. Sia il prospettivismo merleau-pontiano che quello amerindiano/melanesiano si distinguono per una logica relazionale e della differenza, in cui le prospettive si *con-figurano agonisticamente*<sup>283</sup> nel loro differire.

### 1.1. "Questo strano sistema di scambi": la visione

L'importanza ontologica che la visione riveste nella filosofia merleau-pontiana – tanto che Merleau-Ponty dichiara di voler ripensare il problema dell'essere e del nulla nei termini della relazione tra visibile e invisibile<sup>284</sup> – è il più radicale sviluppo della generale *riabilitazione ontologica del sensibile* che guida la produzione filosofica dell'ultimo Merleau-Ponty. Portando in una direzione ontologica le teorie dello Husserl delle *Meditazioni Cartesiane* su quella "specie di riflessione"<sup>285</sup> che si rivela nel tatto e che distingue il *corpo*

---

<sup>283</sup> Gambazzi P. parla di "prospettivismo agonistico" in *L'occhio e il suo inconscio*, op. cit., p. 235.

<sup>284</sup> Parlare dell'Essere in termini di visibilità e invisibilità – come termini non contraddittori – è un modo di evitare una deriva essenzialistica e un'opposizione interna all'ontologia tra un Essere positivo e il suo contrario – il Nulla: "Quando parlo del nulla, vi è già essere: questo nulla, dunque, non nullifica veramente, e questo essere non è identico a sé, senza interrogativi. [...] Anziché dell'essere e del nulla, sarebbe meglio parlare del visibile e dell'invisibile, ripetendo che non sono contraddittori" (S 30/40).

<sup>285</sup> Merleau-Ponty cita l'espressione husserliana riferita al tatto – "*une sorte de réflexion*" – in un passaggio della *Fenomenologia della percezione*: "Il corpo sorprende se stesso dall'esterno in atto di esercitare una funzione di conoscenza, tenta di toccarsi toccando, abbozza una 'specie di riflessione' e ciò basterebbe per distinguerlo dagli oggetti, di cui posso dire che 'toccano' il mio corpo, ma solo quando esso è inerte, e quindi senza sorprenderlo mai nella sua funzione esploratrice" (PhP 109/144-145). Questa precisa formula non si trova né nel testo tedesco né nella traduzione italiana, ma soltanto nell'edizione francese delle *Meditazioni cartesiane* tradotta da Lévinas e Pfeiffer nel 1931; cfr. Husserl E., *Méditations cartésiennes*, tr. fr. Lévinas E., Pfeiffer G., Colin, Paris, 1931, p. 81. Merleau-Ponty riprende la stessa espressione anche nel corso sull'unione dell'anima e del corpo tenuto all'*École Normale Supérieure* di Parigi nel 1947-48. Tuttavia, in questo corso, per sostenere la

*proprio* dagli oggetti, Merleau-Ponty ritrova nella reversibilità propria al sensibile, nel nostro corpo al contempo toccante e toccato, l'espressione di una logica che è dell'Essere stesso: il problema ontologico della compossibilità della singolarità dell'essente e della generalità dell'Essere si radica nella relazione che il corpo proprio ha con sé stesso, nel suo essere simultaneamente colui che tocca e ciò che è toccato. La mia duplicità, il mio essere al contempo soggetto e oggetto della relazione sensibile mi informa su una reversibilità che si estende al di là del mio corpo e che permette una comunicazione e un intreccio a distanza con gli altri corpi, con le cose, con il mondo percepito; una reversibilità garantita dalla nostra comune implicazione nel sensibile: "Il fatto è che il sensibile, il quale si annuncia a me nella mia vita più strettamente privata, interPELLA in essa ogni altra corporeità. Esso è l'essere che mi raggiunge nel punto più segreto, ma anche quello che io raggiungo allo stato grezzo o selvaggio, in un assoluto di presenza che detiene il segreto del mondo, degli altri e del vero" (S 215/199).

Per Husserl soltanto il tatto permette di accedere alla riflessività sensibile del corpo proprio; la vista risulta un senso imperfetto poiché impedisce di cogliersi in ogni propria parte ed espone a delle zone di cecità<sup>286</sup>. Al contrario, per Merleau-Ponty, proprio questa cecità, come vedremo tra poco, riveste un ruolo cruciale nel giustificare la portata ontologica dell'esperienza visiva e sensibile nel suo complesso. Ma non è questa l'unica ragione che porta Merleau-Ponty ad accordare alla vista un ruolo di primo piano tra i sensi. La vista ci pone di fronte all'enigma dell'*azione a distanza*, di un *empiètement* che non riposa su un contatto diretto, su una causalità meccanica. La visione, ancor più del tatto, sollecita una risposta filosofica e conduce nella direzione di una soluzione ontologica. Colui che vede e ciò che è visto si intrecciano non perché agiscono causalmente l'uno sull'altro per contatto ma perché partecipano di un medesimo Essere che è la "visibilità" stessa, sono momenti di uno stesso fenomeno ontologico<sup>287</sup>.

---

quasi riflessività del corpo, Merleau-Ponty non si rifà direttamente a Husserl ma a Maine de Biran. Cfr. UAC 73-74.

<sup>286</sup> Sul rapporto tra tatto e vista nella filosofia della visione di Merleau-Ponty e nel suo confronto con l'eredità husserliana cfr.: Escoubas E., "Tactilité et visualité. Fonction réalisante et fonction imageante dans l'esthétique de Merleau-Ponty", in Alloa E., Jdey A. (a cura di), *Du sensible à l'œuvre: esthétiques de Merleau-Ponty*, La lettre volée, Bruxelles, 2012, pp. 105-114.

<sup>287</sup> Ci sembra in questo senso pertinente la tesi di Carbone che, nel volume *La visibilité de l'invisible*, identifica il passaggio merleau-pontiano all'ontologia chiasmatica con l'operazione di estensione della riflessività del tatto al narcisismo fondamentale della visione, inteso ontologicamente, come

Vi è tuttavia secondo Merleau-Ponty una forma di tattilità della vista – il mio sguardo *palpa* le cose. In questo risuonare intersensoriale anche il tatto è sua volta trasfigurato dalla sua familiarità con la vista e non si riduce a un'esperienza di possesso per contatto. In questo Merleau-Ponty si distacca precisamente dalla concezione cartesiana della tattilità della vista. In Cartesio il soggetto della visione vede per contatto, per possesso quasi-tattile dell'oggetto visto. In questo senso l'emblema del vedente cartesiano è il cieco, il quale, per vedere, ha bisogno di entrare in contatto diretto con l'oggetto. Riconducendo la visione a una priorità gerarchica del tatto, Cartesio “ci sbarazza subito dell'azione a distanza e di quell'ubiquità in cui consiste tutto l'enigma della visione (e insieme tutto il suo potere)” (OE 37/29). Ridotta al tatto, la visione diventa una forma come un'altra di possesso soggettivo di un oggetto indipendente; la visione viene liberata precisamente da quei problemi che per Merleau-Ponty ne fanno un tema ontologico: com'è possibile che vediamo in un quadro qualcosa che non vi è presente, o che nello specchio vediamo proprio noi stessi e non semplicemente un nostro riflesso? Com'è possibile ancora che vediamo qualcosa nonostante non possiamo, come Cartesio vorrebbe, possederlo interamente, ma solo per *profili*, spesso molto oscuri e incerti? Per Cartesio, “il modello [...] della visione è il tatto” (OE 37/29) e il toccare assume una priorità epistemologica sulla vista che è da intendersi gerarchicamente. Al contrario Merleau-Ponty, pur privilegiando la vista, non intende quest'ultima come prioritaria in senso gerarchico. La vista non si dà mai come un in sé ma è sempre già intrecciata agli altri sensi. Tra il tatto e la vista non vi è una relazione gerarchica ma una relazione chiasmatica.

Pensati nel loro intreccio sinestetico, la vista e il tatto ci rimandano alla compossibilità paradossale tra vicinanza e distanza che articola la relazione percettiva: pensare il visibile alla luce del tatto permette di sottolineare che la distanza alla quale il mio sguardo mantiene la cosa che guarda è sempre simultaneamente una prossimità, una relazione di vicinanza; viceversa pensare il tatto nel suo intreccio con la vista permette di svincolare la relazione di frequentazione dall'idea di un possesso per contatto.

---

narcisismo dell'Essere; cfr. M. Carbone, *La visibilité de l'invisible*, op. cit., p. 91. Sulla genesi estetica, oltre che psicoanalitica, del tema del narcisismo in Merleau-Ponty, cfr. Gambazzi P., “*Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*”, in *aut aut*, 232-233, luglio-ottobre 1989, pp. 105-129. Sulla portata ontologica del narcisismo del sensibile nella filosofia della carne, cfr. Mancini S., “Il narcisismo della carne. Merleau-Ponty e l'interpretazione ontologica della pittura”, in *aut aut*, 202-203, luglio-ottobre 1984, pp. 136-148.



Ma al di là di questo sconfinare sinestetico, la scelta merleau-pontiana di condurre la riabilitazione ontologica del sensibile passando in primo luogo attraverso la visione ha l'ulteriore funzione di mettere la sua ontologia fenomenologica in comunicazione con la tradizione metafisica occidentale ribaltando dall'interno il legame classico tra vista e teoresi, tra teoria e contemplazione. La teoria della visione – nel suo tendere verso una teoria della rappresentazione – si lega, come abbiamo già detto, a una certa idea di verità che può essere ripensata proprio partendo da una messa in discussione dell'esperienza visiva e prospettica. Ritornare verso un'indagine percettiva della visione permette di rifare all'inverso quel cammino che ha portato dall'ὀπτική τέχνη a un'idea di verità rappresentativa e oggettiva, per mostrare come proprio nella visione si insidi il germe di un'altra nozione di oggettività, non normativa, non astratta, non rappresentativa, ma di negoziazione, frequentazione e articolazione. In una nota del *Visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty scrive: “Non c'è mondo intelligibile, c'è [il y a] mondo sensibile” (VI 263/228). La differenza ontologica tracciata da Merleau-Ponty sta nel modo in cui si intende quel “c'è”. La nota continua, infatti, precisando: “Il sensibile [...] è l'unico mezzo per l'Essere di manifestarsi senza divenire positività, senza cessare di essere ambiguo e trascendente” (*ibidem*). Cercare l'Essere nell'esperienza sensibile è un modo per coglierlo nel suo accadere concreto, nel suo mutare. Nei termini della visione vuol dire dunque non astrarre l'esperienza percettiva della visione in un “pensiero di vedere” ma restare sul piano della “visione in atto” (OE 54/39). Ritornare archeologicamente alla relazione visiva nel suo farsi è un modo per pensare diversamente *la relazione tra l'uomo e l'Essere*; in questo senso Merleau-Ponty può scrivere che “la vera filosofia consiste nel reimparare a *vedere* il mondo” (PhP XVI/30 *c.m.*).

Il primo passo per riapprendere a vedere il mondo è quello di riconoscerci parte di ciò che vediamo. Il primo “enigma”, scrive Merleau-Ponty nell'*Occhio e lo spirito*, è “che il mio corpo è insieme vedente e visibile. Guarda ogni cosa, ma può anche guardarsi, e riconoscere in ciò che allora vede ‘l'altra faccia’ della sua potenza visiva” (OE 18/18). La riflessività della visione ci informa sulla nostra appartenenza a ciò che altrimenti considereremmo solo come “altro lato” della nostra capacità visiva – il visibile. Non solo siamo capaci di vederci – di essere oggetto della visione di cui siamo soggetti – ma la possibilità stessa di vedere, di essere *colui che guarda*, dipende dal nostro essere visibili, dalla nostra partecipazione a una visibilità che ci trascende, *che si fa tra me e le cose*. La visione riconferma la condizione di decentramento dell'essere prospettiva: il punto di vista non è “un sé [...] per trasparenza” che ha accesso all'altro solo riducendolo a suo possesso – “che può pensare una cosa solo assimilandola, costituendola, trasformandola in pensiero” – ma è un sé decentrato, che fa

parte di ciò che gli è estrinseco: “un sé per confusione, narcisismo, inerenza di colui che vede a ciò che vede, di colui che tocca a ciò che tocca, del senziente al sentito – dunque un sé che è preso nelle cose” (OE 19/18). La visione mette in atto, secondo Merleau-Ponty, il modello della relazione spaziale dell’abitare ed è in questo senso che può essere considerata un modo di farsi del “qui”: “Questa visione divorante, spingendosi al di là dei ‘dati visuali’, si apre su una trama dell’Essere di cui i messaggi sensoriali discreti sono solo le interpunzioni o le cesure, e che l’occhio abita, come l’uomo la sua casa” (OE 27/23-24).

Al di qua della dimensione strettamente ottico-sensoriale Merleau-Ponty è interessato a questa *texture de l’être* che la visibilità esprime, in cui siamo presi al contempo noi e le cose. Vedente e visibile si incontrano in questo cardine che è la “visibilità generale” che è al contempo al di là del loro orizzonte, e al di qua della loro pelle: “Il suo corpo e i lontani partecipano a una medesima corporeità o visibilità in generale, che regna fra quelli e lui, e anche al di là dell’orizzonte, al di qua della sua pelle, fino in fondo all’essere” (VI 193/164). Vi è un narcisismo implicito alla visione che non è dunque un’esperienza egotica di possesso di sé, ma piuttosto, come lo definisce Isabel Matos Dias, un “*exercice de dépossession de soi*”<sup>288</sup>.

La portata ontologica di una fenomenologia della visione emerge già da questo primo enigma della riflessività del vedere: la nostra propria visibilità trasforma l’interrogazione sull’esperienza intima dell’essere punto di vista, in una domanda sul *cardine*, su un Fuori di sconfinamento. Il punto di vista non coincide con la pura interiorità del mio sguardo ma va cercata nel chiasma del *voyant-visible*. Nel *Visibile e l’invisibile*, in una nota che si intitola proprio “vedente-visibile”, e su cui torneremo nel corso di questo capitolo, Merleau-Ponty definisce esplicitamente l’intreccio vedente-visibile nei termini di “prospettiva” (VI 310/273). Spostare il centro del discorso dal vedente al cardine vedente/visto è inoltre un modo di deantropocentrizzare l’attività prospettica: la visione non è un mero atto di coscienza, né un potere esclusivo del soggetto percipiente, ma un’azione che si fa tra le cose, tra i punti di vista, umani e non-umani. Decentrando il *focus* dal soggetto della visione alla visibilità in generale, Merleau-Ponty ottiene “una idea completamente nuova della ‘soggettività’: non ci sono più ‘sintesi’, c’è un contatto con l’essere attraverso le sue modulazioni, o i suoi rilievi – [...] l’altro è un rilievo come lo sono io” (VI 322/279). Sia la soggettività che il suo altro sono modulazioni di un medesimo essere che è incarnato dalla visibilità in generale. Non solo,

---

<sup>288</sup> Matos Dias I., *Merleau-Ponty. Une poïétique du sensible*, tr. fr. Barbaras R., Presses Universitaires du Midi, 2001, p. 117; “un esercizio di spossessamento di sé stessi” (traduzione nostra).

ancor più radicalmente, al di qua del soggetto e dell'oggetto, anche la visione stessa è da intendersi come una modulazione e una variante della visibilità in generale; come nota Matos Dias, la visione non è che una “*métamorphose du visible; le visible devient vision dans le redoublement sur soi et sur tous les visibles, mouvement qui est déhiscence et réversibilité, dédoublement du visible en vision, en voyant et en visible, en visible et en invisible*”<sup>289</sup>.

Questo incontro in una visibilità generale apre a un secondo enigma che è quello speculare dell'essere vedente del visibile, mostrando altri strati di complessità dell'ontologia prospettivista merleau-pontiana:

C'è un narcisismo fondamentale di ogni visione; e di modo che, per la stessa ragione, la visione che il vedente esercita, il vedente stesso la subisce altresì da parte delle cose, e, come hanno detto molti pittori, io mi sento guardato dalle cose, la mia attività è identicamente passività, – il che è il senso secondo e più profondo del narcisismo: non vedere nell'esterno, come lo vedono gli altri, il contorno di un corpo che si abita, ma soprattutto essere visto da esso, esistere in esso, emigrare in esso, essere sedotto, captato, alienato dal fantasma, cosicché vedente e visibile entrano in un rapporto di reciprocità e non si sa più chi vede e chi è visto (VI 181/155).

### 1.2. *Ciò che vedo è uno sguardo*

L'implicazione perturbante di questa concezione della visione è che la direzione dello sguardo non è unidirezionale: la possibilità stessa di vedere implica il mio essere esposto a un vedere altrui. L'alienazione del mio sguardo in un altro sguardo è l'altra faccia della mia partecipazione al visibile e del mio configurarmi come punto di vista singolare: alienazione e identificazione non possono essere pensate separatamente. Vi è dunque una passività dell'essere-prospettiva che è quella dell'essere esposti ad altre prospettive.

Tuttavia per comprendere la specificità dello “strano sistemi di scambi” che caratterizza il fenomeno della visione non è sufficiente parlare di un guardarsi reciproco di due vedenti. In tal caso non ci allontaneremmo di un passo da un prospettivismo pluralista in cui una molteplicità di sguardi giustapposti si oggettificano vicendevolmente. L'enigma con cui la visione ci confronta è piuttosto il fatto di pensare una relazione le cui parti *co-nascono*<sup>290</sup> dal e

---

<sup>289</sup> Ivi, p. 115; “una metamorfosi del visibile; il visibile diventa visione nel suo raddoppiarsi in sé stesso e in tutti i visibili, un movimento che è deiscenza e reversibilità, una duplicazione del visibile in visione, nel vedente e nel visibile, nel visibile e nell'invisibile” (traduzione nostra).

<sup>290</sup> La nozione di *co-naissance* Merleau-Ponty la trae dal “*Traité de la co-naissance*” contenuto nell'*Art Poétique* [1907] di Paul Claudel (cfr. Claudel P., “*Traité de la Co-naissance au monde et de soi-même*”, in *Art poétique* [1907], tr. it. Fimiani F., *Arte poetica*, Mimesis, Milano, 2002). La ritroviamo

nel loro reciprocarsi lo sguardo: il vedente si configura nel suo essere visibile e dunque visto; il visibile si configura nel suo vedere e dunque nel suo agire sul vedente. Questa reciproca dipendenza ontologica emerge meglio se al riconoscimento di uno “sguardo delle cose” si aggiunge la specifica che in questo guardarci le cose si predispongono all’essere guardate. La cosa è attiva non solo perché ci ri-guarda, ci rivela la nostra visibilità, ma perché in questo ri-guardarci si fa vedere. Lo strano sistema di scambi è il farsi della visione nella simultaneità del farsi *voyant* del *visible* e viceversa del farsi *visible* del *voyant*.

Abbiamo già iniziato ad anticipare come Merleau-Ponty esplori il problema fenomenologico e ontologico dell’essere-prospettiva passando attraverso la sua formulazione figurativa, ovvero attraverso il problema della rappresentazione prospettica in pittura. Nell’*Occhio e lo spirito* Merleau-Ponty traccia una corrispondenza tra l’enigma della visione e i problemi con cui si confronta la pittura: “Una volta dato questo strano sistema di scambi, tutti i problemi della pittura sono presenti ” (OE 21/20); e ancora: “Da Lascaux ai giorni nostri, in qualsiasi civiltà nasca, di qualsiasi credenza, di qualsiasi motivazione, di qualsiasi pensiero, di qualsiasi cerimonia si circonda, pura o impura, figurativa o no, la pittura, anche quando sembra destinata ad altri scopi, non celebra mai altro enigma che quello della visibilità” (OE 26/23).

L’interesse di Merleau-Ponty per il problema della rappresentazione figurativa tuttavia sta più precisamente in ciò che esso nasconde, ed è per questo che, come scrive alla fine dell’*Occhio e lo spirito*, “il dilemma tra figurativo e non figurativo è mal posto” (OE 87/60) e va riformulato. Il problema della raffigurazione, di una corrispondenza tra ciò che è figurato e

---

a partire dalla *Struttura del comportamento* (SC 213/295) e poi ripetutamente in tutta la sua opera. Nella *Fenomenologia della percezione* la relazione tra il sensibile e il senziente è definita nei termini di una relazione di *co-naissance* (PhP 245/288). Più radicalmente un rapporto di *co-naissance* è per Merleau-Ponty quello tra l’esperienza sensibile e l’essere, tra fenomenologia della percezione e ontologia. L’idea di *co-naissance* fornisce a Merleau-Ponty un modo di pensare il comune che non si configuri come sintesi o indistinzione. Come scrive nelle Note del corso del 1960-61 *L’ontologia cartesiana e l’ontologia d’oggi*, in una nota sulla *simultaneità*: “ In lui [Claudel] : descrizione non di una connessione, né di una composizione (sintesi), - di una coesione dell’essere (contro pensiero, catena lineare) che si fa non tanto al di sopra di noi (in un Essere superiore) quanto al di sotto [...] coesione che non è indistinzione, che è impossibili, che è sopravanzamento, assenza o *ek-stasi*” (NC 198-99/187-88). Sull’influenza di Claudel sull’ontologia merleau-pontiana si veda: de Saint Aubert E., “La Co-naissance. Merleau-Ponty et Claudel”, in Cariou M., Barbaras R., Bimbenet E., *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, Mimesis, Milano, 2003.

la sua figura, nasconde quello ontologico del farsi della visione tra me e le cose, della compossibilità tra un “fuori” che si predispone ad essere visto ed interiorizzato – reso immagine fisica o mentale – e di un “dentro” che è sempre aperto su un “fuori”. La luce, il colore, la prospettiva spaziale non sono mere qualità oggettive che la tecnica pittorica deve riuscire a riprodurre nel modo più fedele possibile. L’idea stessa di un grado massimo di verità rappresentativa, di fedeltà dell’immagine al vero, della copia al reale, elude il problema più radicale che è quello del farsi stesso della visione tra luce, colore e profondità, nel chiasma del dentro e del fuori: “Qualità, luce, colore, profondità, che sono laggiù davanti a noi, sono là soltanto perché risvegliano un’eco nel nostro corpo, perché esso li accolga” (OE 22/20). Il problema che la rappresentazione omette è quello di questo riecheggiare non ancora sedimentato in un *optimum*. L’immagine non ci interroga sulla possibilità e le condizioni di riproduzione di un attuale assente, ma sul modo dello sconfinare delle cose in noi e, viceversa, sul nostro modo di appropriarcene.

Riformulare il problema mal posto della raffigurazione è un modo per *réapprendre à voir*: Merleau-Ponty parla di un “*pensare in pittura*” (OE 60/43, *c.m.*) e di “una filosofia figurata della visione” (OE 32/26). È interessante a tal proposito che Merleau-Ponty nell’*Occhio e lo spirito*, nella sua confrontazione critica con il modello cartesiano della visione, sottolinei la rilevanza dello scarso interesse che Cartesio accorda alla pittura – “anche il fatto che ne parli solo di sfuggita è di per sé significativo” (OE 42/32). La pittura, esattamente come la visione ottica, si riduce per Cartesio a un modo del pensare: “è un modo o una variante del pensiero canonicamente definito mediante il possesso intellettuale e l’evidenza” (*ibidem*). Altrettanto rilevante è la scelta dei riferimenti figurativi fatta da Cartesio: il disegno, *les tailles-douces*; poiché si attengono più fedelmente alla forma di ciò che rappresentano e funzionano meglio come “segni”, come rimandi. Il disegno avvicina la visione al pensiero, alla rappresentazione in idea, al suo possesso nella forma di una significazione. In Cartesio l’interesse per la pittura resta confinato nei termini di una meccanica della rappresentazione, il cui peso è tutto sulle spalle del soggetto della visione: non vi è traccia della “promiscuità fra vedente e visibile” (OE 40/31).

La pittura “disumana” di Cézanne e la sua stessa esperienza pittorica ci presentano invece un soggetto decentrato la cui visione si fa fuori di lui. Il problema della raffigurazione con cui si confronta Cézanne non è quello di produrre un segno capace di *stare per* il reale, ma di esprimere in immagine la profondità del sensibile, ovvero la sua reversibilità costitutiva. “Quando Cézanne cerca la profondità”, ci dice Merleau-Ponty, egli non cerca il modo in cui il soggetto si appropria dell’Essere attraverso la vista e la rappresentazione del

visibile, ma il modo in cui il visibile stesso si fa nel loro intreccio, la “deflagrazione dell’Essere” (OE 65/47).

La differenza tra il modello cartesiano e quello chiasmatico incarnato dalla pittura di Cézanne non riposa meramente sull’importanza data alla profondità in quanto tale ma al tipo di logica relazionale e prospettica che vi si riconosce. Non meno promiscua e decentrata è infatti l’esperienza di pittori come Klee o Matisse in cui la profondità, intesa in termini rappresentativi e non ontologico-relazionali, è completamente assente. In Klee<sup>291</sup> anche la “linea” perde la sua funzione imitativa e diventa espressione di una genesi della visibilità. Riprendendo Michaux, Merleau-Ponty scrive: “Forse nessuno prima di Klee aveva ‘lasciato sognare una linea’. L’inizio del tracciato stabilisce, installa un certo livello o modo del lineare, una certa maniera per la linea di essere e di farsi linea, di ‘andare linea’” (OE 74/52). La linea non è rappresentazione nel vuoto di un ente altrimenti assente, ma modulazione di un visibile sempre in atto di configurarsi.

Nella decostruzione pittorica del problema della raffigurazione Merleau-Ponty vede manifestarsi il senso ontologico dell’enigma della visione. Questo enigma, che per ora abbiamo analizzato nei termini della riflessività e della reversibilità del visibile, ci confronta con un’esperienza della visione che resiste ad essere ridotta a “presenza a sé” e che va nella direzione di un prospettivismo decentrato e perturbante. La visione “è il mezzo che mi è dato per essere assente da me stesso, per assistere dall’interno alla fissione dell’Essere, al termine della quale soltanto mi richiudo su di me” (OE 81/56). Chiudersi su sé stessi – agire la propria prospettiva – è in una relazione chiasmatica con l’essere assenti da sé, con l’essere tra le cose, dentro questo “Fuori” che si fa in un cardine che non ci appartiene, che è la “fissione”<sup>292</sup> dell’Essere.

Il problema che si pone a questo punto è come formulare categorialmente questa estraneità che è al contempo un “assolutamente *insieme*” (OE 84/58). La messa in discussione della logica frontale e rappresentativa della visione cartesiana e della prospettiva quattrocentesca rende inadeguato e fuorviante continuare a parlare di un “soggetto” e di un

---

<sup>291</sup> Sulla lettura merleau-pontiana dell’opera di Klee si veda: Carbone M., “‘Rendre visible’: Merleau-Ponty et Paul Klee”, in Alloa E., Jdey A. (a cura di), *Du sensible à l’œuvre*, op. cit., pp. 143-160.

<sup>292</sup> Sulla *fissione* dell’Essere dall’interno del nostro essere-installati si veda l’analisi fatta da Gambazzi P. nell’articolo, “Fissione dell’Essere, essenze e visibilità assoluta: Individuazione ed ecceità della cosa nell’ultimo Merleau-Ponty”, in *Chiasmi International*, 1, 1999, pp. 253-71.

“oggetto” della visione, di un vedente e di un visto: si finisce per mantenere intatti al contempo un assetto dualistico e un’idea di visione come sintesi.

Tendendo verso una *logica dello scambio* Merleau-Ponty cerca di situarsi al di qua di un pensiero che proceda per sintesi del “due” in un “uno” e per divisione individualizzante dell’“uno” in “due”. La visione ci invita a pensare un Essere che non si lascia ridurre né all’uno né al due, né alla generalità, né alla pluralità dei punti di vista. La visione – che è qui emblema dell’Essere – non è né “uno” – sintesi di vedente e visto – né “due” – confronto frontale tra un soggetto e un oggetto – poiché è sempre entrambi. Questa simultaneità dell’uno e del due che è al contempo la loro negazione è ciò che Merleau-Ponty cerca di pensare attraverso la categoria di chiasma: il convertirsi dell’uno in due e del due in uno, del Per Sé nel Per Altri e viceversa.

La peculiarità del chiasma è che non si limita a pensare una mediazione tra un interno ed un esterno, tra il me della visione e le cose viste – il farsi “uno” di “due” – ma nomina la reversibilità e l’indecidibilità di questo scambio. Non vi sono, in altre parole, un interno e un esterno che si relazionano ma un farsi interno di un esterno e un reciproco farsi esterno di un interno. Il chiasma è questa stessa *conversione* che non diventa mai un “Uno”, ma le cui parti non rispondono a delle singolarità identificabili in un “due”. Il soggetto della visione non si trova di fronte un oggetto da contemplare, ma uno sguardo che mette in crisi la sua condizione di soggetto e la condizione di oggetto di ciò che guarda. Per questo, in un’ottica chiasmatica, piuttosto che di soggetto e oggetto è preferibile parlare di un “interno” e di un “esterno”, o di un “dentro” e di un “fuori” che si configurano convertendosi infinitamente l’uno nell’altro. Questa duplicità di interno ed esterno, questo interno che è già sempre esterno di un altro interno è ciò che chiamiamo prospettiva e che merleau-pontianamente abbiamo ritrovato nel chiasma del *voyant/visible* e che Merleau-Ponty caratterizza esplicitamente come “né uno né 2 nel senso oggettivo” ma come “pre-individuale, generalità –” (VI 310/273).

Per descrivere questa conversione nella nota dedicata al “Chiasma – Reversibilità” Merleau-Ponty usa l’immagine del dito del guanto rovesciato. Data la rilevanza di questa nota per l’ontologia merleau-pontiana, ma soprattutto per gli sviluppi dei prossimi paragrafi, la citeremo quasi per intero:

Reversibilità: il dito del guanto che si rivolta – Non c’è bisogno di uno spettatore che sia *dalle 2 parti*. Basta che, da una parte, io veda il rovescio del guanto che si applica sul diritto, che io tocchi l’uno *mediante* l’altro (doppia “rappresentazione” di un punto o piano del campo) il chiasma è questo: la reversibilità –

Solamente grazie a essa c'è passaggio dal "Per Sé" al Per Altri -In realtà né io né l'altro siamo dati come positivi, come soggettività positive. Si tratta di due antri, di due aperture, di due scene in cui accadrà qualcosa, – e che appartengono entrambi allo stesso mondo, alla scena dell'Essere

Non c'è il Per Sé e il Per Altri Essi sono l'altra faccia l'uno dell'altro. Ecco perché si incorporano vicendevolmente: proiezione-introiezione – C'è questa linea, questa superficie di confine a una certa distanza davanti a me, in cui si effettua la conversione io-altro altro-io –

L'unico asse dato – l'estremità del dito del guanto è un nulla, -ma un nulla che si può rivoltare, e in cui si vedono allora delle cose –

- L'unico "luogo" in cui il negativo sia veramente è la piega, l'applicazione reciproca dell'interno e dell'esterno, il punto di rivoltamento – (VI 311/274-5).

Il chiasma, né uno né due e al contempo entrambi, è questo sconfinare di un interno in un esterno che non esistono *come positivi*: nessuno dei due è essenzialmente interno o esterno. Ogni singolarità è già raddoppiata nel suo rovescio; la nota continua: "chiasma il mio corpo-le cose, realizzato mediante lo sdoppiamento del mio corpo in interno ed esterno, – e lo sdoppiamento delle cose (il loro interno e il loro esterno)

È perché ci sono questi 2 sdoppiamenti che è possibile: l'inserimento del mondo fra i 2 fogli del mio corpo, l'inserimento del mio corpo fra i 2 fogli di ogni cosa e del mondo" (VI 311/275).

Spostando l'attenzione dal soggetto della visione alla visione stessa Merleau-Ponty si rivolge al chiasma come *punto di rivoltamento*, al di qua della distinzione tra soggetto e oggetto. Sempre nella stessa nota precisa infatti che non si tratta di *antropologismo* e che la visione, conducendoci nel punto di sconfinamento e investimento, rivela la "struttura dell'essere", la quale va dunque intesa come "interno ed esterno che ruotano l'uno attorno all'altro" (VI 312/275).

Torneremo nelle conclusioni sulla logica della carne alla luce della relazione e della configurazione di un "interno" e di un "esterno" e su come si debbano intendere queste due categorie, illuminate loro volta da una logica chiasmatica. Restando nel quadro di un discorso merleau-pontiano sulla visione il chiasma ci invita a pensare un altro enigma, centrale per delineare il prospettivismo relazionale di Merleau-Ponty, che è quello di una "cecità" implicita alla visione, connaturata al vedere. Il punto di rivoltamento è in sé "un nulla", un invisibile che si dà solo indirettamente nel suo rivoltarsi: "un nulla che si può rivoltare, e in cui si vedono allora delle cose". Il chiasma è un nulla che non è però un niente, un inesistente; è l'invisibile che attraversa il visibile, l'impercezione che parassita la percezione. L'interno e l'esterno, nel loro ruotare l'uno attorno all'altro, configurandosi come visibili e come vedenti



sono al contempo uniti e separati da un “punto cieco”, da una resistenza al loro vedere e al loro essere visti. Il mio vedere implica una mia invisibilità a me stesso e una parziale invisibilità di ciò che guardo. Ciò che non vedo – *al di qua della mia pelle e al di là dell’orizzonte* – è la “località d’investimento” in cui sconfinò con l’altro.

### 1.3. Superfici di rivoltamento: mostrare è nascondere

#### 1.3.1. “Un sistema a quattro termini”

Chiarire il senso ontologico dell’invisibile merleau-pontiano è fondamentale per capire in che modo la visione di cui parla Merleau-Ponty sfugga a una logica frontale e riveli un Essere irriducibile sia all’unità della sostanza che alla pluralità degli essenti: un Essere che non è né uno né due. Il primo errore da evitare nel pensare alla cecità implicita al nostro vedere è quello di considerare l’invisibile come “negazione in senso logico” (VI 300/269) di ciò che è visibile. Una tale concezione presuppone infatti l’idea di visione che Merleau-Ponty cerca di ripensare: quella di un visibile che è “positivo oggettivo” (*ibidem*). L’invisibile si confonde con la positività propria al visibile e si riduce, di fatto, a ciò che non è ancora stato visto. Al contrario per Merleau-Ponty l’invisibile non nega il visibile ma lo rende possibile, lo articola, lo abita. L’invisibile è il cardine stesso, il punto cieco, in cui un interno e un esterno (che sono al contempo un esterno e un interno) vengono ad essere – *esplodono* – nel loro differenziarsi e nel loro rivolgersi lo sguardo.

Questo cardine “in cui si vedono allora delle cose” è ciò che sfugge essenzialmente alla visione: *al di qua della nostra pelle*, poiché implica il non potere vedere il nostro stesso vedere; *al di là dell’orizzonte*, poiché implica il non poter vedere il nostro essere visti dall’altro. L’invisibile non è un in sé inaccessibile (per noi) ma un’*eccedenza* a cui abbiamo invece accesso, seppure indirettamente, attraverso ciò che esso rende visibile. Il visibile, venendo a essere, ci *presenta* l’invisibile da cui sorge, che è infatti la piega da cui co-nascono un vedente e un visto/un visto e un vedente. Tutt’altro che un invisibile di inaccessibilità si tratta di un invisibile di partecipazione e di promiscuità; come scrive Gambazzi: “Qui è il mio *non-vedermi-vedente* che ‘fa’ la percezione dell’oggetto ed è il mio esser visibile che si compie in essa”<sup>293</sup>.

L’invisibile, come “piega”, è ciò che rende possibile pensare una differenza e al contempo una comunicazione tra un vedente e un visto, e che in ultima istanza rende comprensibile il nostro essere-prospettive. In delle pagine di granda intensità del *Visibile e*

---

<sup>293</sup> Gambazzi P., *L’occhio e il suo inconscio*, op. cit., p. 125.

*l'invisibile* Merleau-Ponty snocciola questo concetto mostrando come la possibilità di una differenza tra un Per Sé e un Per Altri o, detto altrimenti, la possibilità di riconoscersi come singolarità – come punto di vista – e al contempo avere accesso a un'alterità, senza trasformarla in nostro possesso, dipende da come si pensa l'invisibile, ovvero il negativo che lega e separa l'io e l'altro.

“Per una filosofia che si installi nella visione pura, nel sorvolo del panorama”, comincia Merleau-Ponty, “non può esserci incontro degli altri” (VI 107/100); perché ci siano un Per Sé e un Per Altri che facciano, nel loro incontro, la visione è necessario che quest'ultima non sia assoluta ma si radichi in un intreccio di per sé non visibile, non riducibile a positività. “La visione cessa di essere solipsistica”, continua Merleau-Ponty, “quando l'altro rinvia contro di me il fascio luminoso in cui l'avevo captato, precisa quel vincolo corporeo che io presentivo nei movimenti agili dei suoi occhi, allarga smisuratamente quel punto cieco che indovinavo al centro della mia visione sovrana, e, invadendo il mio campo da tutte le sue frontiere, mi attira nella prigione che avevo preparato per lui e mi rende, finché egli è là, incapace di solitudine” (*ibidem*). L'altro si rende visibile – facendomi uscire dal mio solipsismo e rendendo di fatto possibile la visione – intrudendo il mio punto di vista, *contro-percependomi*<sup>294</sup>, portando nel cuore della mia visione una doppia estraneità – la mia e la sua – nella forma di un invisibile.

Giunto a questo punto Merleau-Ponty ci mette in guardia da un'altra deriva che renderebbe altrettanto impossibile l'incontro con l'altro e la visione; ovvero il passaggio da un solipsismo totale a una totale alienazione. Non basta riconoscere nell'incontro con l'altro un'esposizione a una cecità interna che mina la sovranità della nostra visione; dobbiamo precisare ulteriormente *in che modo* l'altro ci è invisibile, e in che modo ci rende a nostra volta invisibili a noi stessi.

Ciò che Merleau-Ponty vuole evitare è di considerare questa cecità come l'intrusione di un inaccessibile, di un altro che – proprio in quanto altro – ci è radicalmente negato; un altro che “non può essere per me, e quindi può essere solo il mio essere visto” (VI 109/101). L'assunzione dell'inaccessibilità radicale dell'altro è per Merleau-Ponty “la prevaricazione (*empiétements*) più grave di questa alterità” (VI 109/102), poiché si basa su un'altra assunzione che è quella di una equivalenza tra me – che sono per me un “Per Sé” – e l'altro – che è per sé stesso un “Per Sé”. In modo del tutto speculare, eliminando tra noi il problema

---

<sup>294</sup> In un'altra nota del *Visibile e l'invisibile* sul chiasma, Merleau-Ponty lo definisce come intreccio di percezione e contro-percezione: “Il chiasma, la reversibilità, è l'idea che ogni percezione è sottesa da una contro-percezione” (VI 312/275).

stesso dell'alterità, si finisce per ridurre me e l'altro a una generalità omogenea in cui ciascuno è egualmente un "Per Sé" esposto a un "Per Altri", che è invariabilmente da intendersi come "la morte del Per Sé" (*ibidem*). L'intrusione dello sguardo altrui – che è il problema del chiasma – è sciolta in una dicotomia, in un'opposizione in cui due "Per Sé" omogenei si guardano senza realmente vedersi, esponendo l'altro all'astratta possibilità di una sua assenza totale, di una morte del suo "Per Sé" nello sguardo del "Per Altri". Si passa dall'uno della visione assoluta di sorvolo, al due di un'opposizione in cui non c'è scambio e non c'è visione.

All'alienazione totale Merleau-Ponty oppone un decentramento che mantenga intatta l'intrusione senza condurre a una dicotomia:

Affinché l'altro sia veramente tale, non è né sufficiente né necessario che egli sia un flagello, la minaccia continua di un assoluto capovolgimento dal prò al contro, un giudice al di sopra di ogni contestazione, senza luogo, senza relatività, senza volto come un'ossessione, che sia capace di schiacciarmi, con uno sguardo, nella polvere del mio proprio mondo; è necessario e sufficiente che egli abbia il potere di decentrarmi, di opporre il suo centramento al mio, ed egli lo può solo perché noi non siamo due nullificazioni installate in due universi di In Sé, incomparabili, ma 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 (VI 112-13/104).

Per pensare questa differenza che è praticabile, poiché è anche partecipazione a un medesimo Essere, Merleau-Ponty va nella direzione del chiasma come "sistema a quattro termini" e non a due: "io non ho più a che fare con una dicotomia – quella 'del' Per Sé e quella 'del' Per Altri –, ma con un sistema a quattro termini: il mio essere per me, il mio essere per altri, il per sé dell'altro e il suo essere per me" (VI 110/102). Pensare quattro termini invece di due è un primo passo per cogliere la duplicità propria alle due parti della relazione: non sono semplicemente un "Per Sé" esposto a un "Per Altri" di cui assumo, senza coglierlo, un suo essere "Per Sé"; sono io stesso un "Per Altri" proprio perché internamente intruso da uno sguardo che si rivela così – non astrattamente ma nella mia esperienza concreta – un "Per Sé". Non solo dunque non vi sono due termini in-sé frontalmente opposti bensì quattro, ma questi sono quattro proprio poiché non sono frontalmente opposti ma configurati da una relazione di mutua implicazione.

Poche righe dopo, Merleau-Ponty aggiunge un altro elemento cruciale di questo sistema di promiscuità a quattro termini, che è quello di una loro *dissimmetria e non reciprocità*. La relazione frontale che vede opporsi due termini equivalenti assume, oltre all'omogeneità delle

parti, una loro totale reciprocità. Così facendo, ci dice però Merleau-Ponty, non solo l'altro in quanto altro ci resta inaccessibile – rendendo di fatto la nostra uscita dal solipsismo solamente formale – ma inoltre anche il Per Sé finisce per perdere il suo privilegio di punto di vista, la sua specificità. La co-dipendenza che alimenta la relazione visiva è pensabile solo a patto di non considerare le due parti come equivalenti e in una relazione di reciprocità; al contrario è necessario riconoscere una dissimmetria che mantiene viva la differenza, che nutre lo scambio: “Non si tratta certo di una relazione reciproca tra me e l'altro, perché io sono l'unico a essere me, perché sono per me stesso il solo originale dell'umanità, e la filosofia della visione ha ragione di sottolineare l'inevitabile dissimmetria del rapporto io-l'altro” (VI 110/102).

Senza dissimmetria il Per Sé e il Per Altri assomigliano ai duellanti del *Duello rusticano* di Goya: due singolarità identiche, indipendenti e sostituibili; solo uno dei due vincerà: “Quale dei due morirà, ci chiediamo. Chi vincerà, pensano loro, e la gente per lo più dice. Scommettiamo. Puntate a destra voi, che sulla sinistra abbiamo giocato noi. Che la lotta sia incerta implica che il paio sia per natura doppio: ci sono soltanto due combattenti che la vittoria, senz'ombra di dubbio, separerà”<sup>295</sup>. Il commento di Serres sull'opera di Goya ricorda il modo in cui Merleau-Ponty nella “Prefazione” di *Segni* descrive la frontalità della visione nell'astrazione della riflessione:

Non c'è più da guardare se non uno sguardo, chi vede e chi è visto sono esattamente sostituibili, i due sguardi si immobilizzano vicendevolmente, nulla può distrarli e distinguerli l'uno dall'altro, poiché le cose sono abolite e ciascuno è in rapporto solo con il suo duplicato. Per la riflessione, ci sono ancora solo due “punti di vista” senza misura comune, due io penso ciascuno dei quali può credere di uscire vittorioso dalla prova, giacché, dopo tutto, se io penso che l'altro mi pensa, questo non è che uno dei miei pensieri (S 24/35).

La reciprocità, la simmetria, l'equivalenza, la sostituibilità fanno del confronto qualcosa di accessorio, un'eventualità in cui i due combattenti, in Goya, o i due punti di vista, in Merleau-Ponty sono incappati e che si risolverà con la vittoria dell'uno o dell'altro. L'illusione della vittoria, che è anche quella della possibilità d'esistenza senza l'altro, si regge su una dimenticanza. I duellanti dimenticano il suolo, le sabbie mobili in cui sprofondano, la terra che li *inghiottirà* prima che qualsiasi *controversia* tra loro possa trovare fine<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup> Serres M., *Il contratto naturale*, op. cit., versione ePub, 1%.

<sup>296</sup> Cfr. *ibidem*.

Così l'approccio riflessivo alla visione dimentica la visione stessa – che è il suo suolo: “La visione realizza qualcosa che la riflessione non comprenderà mai: essa fa sì che a volte il combattimento sia senza vincitore [...]. Io lo guardo. Egli vede che lo guardo. Io vedo che egli lo vede. Egli vede che io vedo ch'egli lo vede... L'analisi non ha fine” (*ibidem*). Il duello, lo scambio di sguardi non hanno fine poiché fuori di questa dissimmetria, fuori di questo conflitto non vi è punto di vista. Non vi sono, continua Merleau-Ponty “due coscienze con la loro propria teleologia ma due sguardi l'uno nell'altro, soli al mondo” (*ibidem*) – soli proprio perché *assolutamente e ineludibilmente insieme*. La non equivalenza e la relazione di decentramento sono infatti ciò che fa sì che vi siano delle prospettive singolari. Arriviamo così al cuore della logica prospettivista merleau-pontiana e vediamo in che modo essa sia una logica dello scambio e dello sconfinamento. Senza scambio non ci sarebbe alcun Per Sé, alcun punto di vista, alcun interno, alcuno sguardo: “È necessario che vi sia passaggio dell'altro in me, e di me nell'altro, appunto affinché io e gli altri non siamo posti dogmaticamente come universi per principio equivalenti, e affinché il privilegio del Per Sé sia riconosciuto” (VI 110-11/103 c.m.).

### 1.3.2. Lo specchio, lo schermo

Prima di passare al confronto tra il prospettivismo merleau-pontiano e quello amerindiano/melanesiano, soffermiamoci ancora su questa struttura a quattro termini intrecciati prendendo brevemente in esame la figura dello specchio e il ruolo che riveste nelle analisi di Merleau-Ponty sulla visione. Come vedremo più avanti, infatti, la sua funzione di mediazione e il modo in cui incarna una logica dello scambio risuonano con un'altra figura, quella del dono, che sarà cruciale per comprendere il prospettivismo stratherniano, e in particolare l'idea di un prospettivismo inteso come configurarsi dinamico delle prospettive attraverso uno scambio di sguardi.

Nella logica frontale e rappresentativa della visione cartesiana la specularità, come fenomeno, non può darsi. Nell'*Occhio e lo spirito* Merleau-Ponty scrive: “un cartesiano non si vede allo specchio [...]. L'immagine speculare non è niente di lui” (OE 38-39/30). Il vedente, chiuso nel suo punto di vista, resta estraneo all'oggetto della sua visione: il suo riflesso non lo ri-guarda; il loro legame non è ontologico ma tracciato a posteriori sul piano del pensiero. Questa frontalità è d'altronde proprio ciò che conduce il Narciso del mito di Ovidio<sup>297</sup> alla

---

<sup>297</sup> Gambazzi in *L'occhio e l'inconscio*, op. cit, citando *La scrittura del disastro* di Blanchot sottolinea questo paradosso apparente, implicito al mancato riconoscimento di Narciso: “Incontrando *la propria*

morte: Narciso precipita nella sua immagine proprio perché non vi si riconosce, non vi si riflette, non si vede. Narciso non riesce, in altre parole, a cogliere sé stesso nell'altro di sé: chiuso in una totale coincidenza a sé stesso, l'incontro con l'altro si risolve in una pura alienazione mortifera. La visione oggettiva cartesiana è di fatto la negazione, per astrazione, dell'evidenza della reversibilità ontologica di fronte a cui ci pone l'esperienza concreta della specularità. Ritornare a questa concretezza è quanto mai importante per Merleau-Ponty poiché è in essa, nel tentativo di renderne conto, che si assiste alla decostruzione della logica rappresentativa della visione e al suo riconfigurarsi su nuove premesse.

La reversibilità dello sguardo e la simultaneità paradossale tra il sé e l'altro da sé a cui ci espone la superficie speculare sono inoltre al cuore delle ricerche psicologiche e psicoanalitiche degli anni Trenta e Quaranta di Wallon e Lacan sulla "fase dello specchio" nel processo dello sviluppo del bambino, a cui Merleau-Ponty dedica parte delle sue lezioni di psicologia alla Sorbona, nei corsi tenuti tra il 1949 e il 1952. Ciò che queste analisi rivelano non è solo il fatto, già di per sé cruciale, che il bambino, attraverso l'esperienza dello specchio, diventi "spettatore di se stesso" – si accorga cioè "di essere visibile sia per sé che per gli altri" (RAC 202/118), ma anche che, nel suo riconoscersi spettacolo, il bambino smette di coincidere in modo immediato con sé stesso: "La propria immagine, nello stesso momento in cui rende possibile la conoscenza di sé, rende anche possibile una specie di alienazione: io non sono più quello che mi sentivo essere immediatamente, io sono quell'immagine di me stesso che lo specchio mi presenta" (RAC 203/119).

Questa compossibilità di riconoscimento e alienazione pone le basi per un passaggio ancora ulteriore, in cui troviamo tutta la novità e la portata ontologica dell'interpretazione merleau-pontiana: il vedente, nel suo ritrovarsi fuori di sé – *captato* nello specchio – si riconosce come riflessione, altrettanto speculare, del mondo. Vedremo più avanti come la reversibilità della visione conduca Merleau-Ponty nella direzione di una struttura chiasmatica di matrice fortemente leibniziana: nell'ontologizzazione dell'esperienza estetica e psicoanalitica dello specchio operata da Merleau-Ponty vediamo in controluce la specularità

---

*immagine*, Narciso si perde. Ma l'essenziale è che si perde perché incontrandosi non *si* vede. Narciso si perde, come scrive Blanchot in pagine illuminanti, 'non perché troppo presente a se stesso, ma perché gli manca, per decreto (tu non ti vedrai), quella *presenza riflessa – il se stesso –* a partire dalla quale potrebbe essere tentato un rapporto vivente con un'altra vita"', p. 53.

propria alla monade – “specchio vivente perpetuo dell’universo”<sup>298</sup>, specchio dell’infinito proprio nel suo essere punto di vista singolare.

In questa duplicità del riconoscermi fuori di me e del riconoscere in me lo specchio perfetto del fuori sta la specularità più radicale: il narcisismo dell’Essere. Il fatto stesso che il bambino possa vedersi allo specchio è possibile perché si iscrive in una specularità primordiale dell’Essere. Merleau-Ponty è interessato allo specchio non in quanto caso empirico di reversibilità della visione ma in quanto la sua stessa possibilità materiale, il fatto che esso possa empiricamente darsi implica un’ontologia della reversibilità e della promiscuità: “lo specchio appare perché io sono vedente-visibile, perché esiste una riflessività del sensibile, che esso traduce e raddoppia” (OE 33/27). Lo specchio materializza in modo privilegiato la logica reversibile della visione; sulla sua superficie vediamo compiersi il ripiegamento ontologico che fa di me al contempo un visibile e un vedente<sup>299</sup>. La possibilità di cogliermi nel mio riflesso e, dunque, in un altrove rivela una mia più radicale appartenenza a un fuori di me; lo specchio non si limita a restituirmi una mia immagine ma mi mostra la mia partecipazione a un visibile che mi trascende. La portata ontologica dello specchio sta nel fatto che esprime una reversibilità che non appartiene al soggetto ma alla visibilità come cardine; radica il narcisismo del soggetto in un narcisismo dell’Essere, quello che Merleau-Ponty definisce un “senso secondo e più profondo del narcisismo” (VI 181/155).

Lo specchio ci confronta di nuovo con la cecità implicita al vedere. Inteso come superficie di rivoltamento in cui convivono come differenze colui che vede e colui che è visto, lo specchio si comporta come la punta del dito del guanto che è di per sé un nulla, un impercettibile, in cui però si vedono cose. È interessante riflettere in questo senso sulla sua trasparenza, sull’impossibilità di cogliere un in sé dello specchio al di qua o al di là della visibilità di ciò che riflette, e a partire da qui interrogarsi più in generale sull’invisibilità del *medium*.

L’invisibilità intesa come trasparenza ci permette di ritornare sui possibili fraintendimenti denunciati da Merleau-Ponty: come l’invisibile non va confuso con un

---

<sup>298</sup> Leibniz G. W., *Monadologie* [1720], tr. it. Cariatì S., *Monadologia*, Milano, Bompiani, 2001, p. 85. Sull’influenza della specularità della monade leibniziana sull’ontologia merleau-pontiana cfr. Gambazzi P., *L’occhio e il suo inconscio*, op. cit., pp. 118-120.

<sup>299</sup> Queste pagine riprendono e ampliano le riflessioni contenute nell’articolo scritto a quattro mani con Osti A.: “Un’ontologia mediale del sensibile. Il dispositivo-immagine tra Platone e il mondo digitale”, in Osti A. (a cura di), *Sguardi connessi. Prospettive sull’immagine e il mondo digitale*, FrancoAngeli, Milano, 2022, pp. 59-76.

positivo negativo, la trasparenza non va confusa con l'assenza di resistenza, con il massimo della sottigliezza ontologica del *medium* che permetterebbe a ciò che appare di manifestarsi grazie alla sua quasi-assenza, alla sua totale predisposizione alla ricezione. Il *medium* permette al visibile e al vedente di configurarsi non perché – come puro diafano<sup>300</sup> – si limita ad accoglierli e a lasciarli essere; al contrario il *medium*, come punto di rivoltamento – nella sua invisibilità –, ha una funzione generativa, partecipa attivamente al configurarsi del visibile. In quest'ottica la trasparenza è da intendersi più correttamente come capacità del sensibile di *trans-parire*: un apparire che non può fare a meno di un *attraverso* che gli opponga resistenza.

Lo stesso aggettivo greco διαφανής (*diaphanēs*) – come il suo corrispettivo latino – *transparens* – rimanda, a partire dalla sua etimologia, a un elemento di opacità. Il verbo φαίνεσθαι (*phainesthai*) è preceduto dalla preposizione διά (*dia*) che vuol dire “attraverso, tra, per mezzo di”: diafano è tutto ciò che appare mediante/tramite qualcosa. Oltre a un significato locativo (i.e. andare *attraverso* qualcosa), διά ha anche un significato strumentale e materiale (i.e. fare qualcosa *per mezzo* di qualcos'altro). Il *punto di rivoltamento*, oltre che nei termini locativi del luogo *in-cui* il sensibile prende forma, può essere inteso anche in termini generativi, come il luogo *attraverso-cui* si produce visibilità<sup>301</sup>. Tuttavia, la trasparenza, che garantisce al *medium* il suo potere generativo, è anche ciò che fa sì che quest'ultimo venga dimenticato, producendo l'illusione dell'immediatezza e di un'assenza di resistenza. La generatività dipende infatti dalla capacità ontologica del *medium* di essere “traslucido”, di lasciarsi penetrare dallo sguardo: “*in order to let something (else) come to the fore, a diaphanous medium must deflect the attention from itself, anesthetize itself and recede into*

---

<sup>300</sup> Nel suo testo *La vita sensibile*, parlando del diafano – “medio per eccellenza [...] capace di accogliere in sé anche la luce” (ivi, p. 63) – Emanuele Coccia lo caratterizza nei termini di un “vuoto ontologico” (*Ibidem*) capace di diventare medio soltanto nella misura in cui non oppone resistenza alla forma che ospita. Così inteso il diafano si presenta come massima espressione del *medium* come pura ricezione, luogo del convergere, dell'accogliere. Cfr. Coccia E., *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna, 2011.

<sup>301</sup> Alloa E., “Transparency: A Magic Concept of Modernity”, in Alloa E., Thomä D. (a cura di), *Transparency, Society and Subjectivity. Critical Perspectives*, Springer International, Dordrecht–Heidelberg–London–New York, 2018, pp. 21-56, p. 35; “Perché qualcos'altro possa emergere, un *medium* diafano deve deviare l'attenzione da sé, anestetizzarsi e ritirarsi sullo sfondo” (traduzione nostra). Cfr. anche Alloa E., *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Kimé, Paris, 2008.



*the background*<sup>302</sup>. Questa capacità del *medium* trasparente di anestetizzarsi è ciò che permette la contraddizione apparente tra un'invisibilità della mediazione e una sua manifestazione operativa: una sua paradossale visibilità nell'atto stesso di generare sottraendosi allo sguardo.

Per rendere conto di questa dinamica, in cui l'apparire e il nascondimento sono l'uno il rovescio ineludibile dell'altro, Merleau-Ponty usa anche un'altra figura, quella dello schermo che, ancor più dello specchio, insiste sulla cecità connaturata alla "mostrazione"<sup>303</sup>. In un'ottica che è ancora una volta esplicitamente anti-rappresentativa Merleau-Ponty scrive nel *Visibile e l'invisibile* che "non c'è visione senza schermo" (VI 194/165). Contro l'idea della possibilità di una visione assoluta in cui la latenza implicita all'apparire è corretta in una piena trasparenza, Merleau-Ponty procede a una riabilitazione ontologica della superficie schermica. Ciò che vediamo lo vediamo non malgrado ma proprio in virtù del suo darsi per profili e latenze.

Nel suo testo *Filosofia-schermi*, Carbone – dopo aver preso in esame il modo in cui l'ontologia merleau-pontiana si faccia anche in un dialogo con l'esperienza schermica in senso proprio del cinema – scrive: "Malgrado questi aspetti, resta evidente l'intento merleau-pontiano di operare una riabilitazione ontologica della superficie di mediazione con cui accompagnare il tendenziale affermarsi di un diverso modo di concepire il darsi del vero, che da una configurazione *teatrale* – ossia, per antonomasia, *rappresentativa*, che s'inaugura con l'aprirsi del sipario – sembra passare a una *cinematografica*"<sup>304</sup>. Per vedere non si deve sollevare il velo, né attraversare lo schermo, né immaginare una superficie di mediazione

---

<sup>302</sup> Ivi, p. 36.

<sup>303</sup> Specchio e schermo si intrecciano nelle analisi fatte da Jacopo Bodini nel suo articolo "L'écran pour le sujet: un miroir opaque et narratif", in Bodini J., Carbone M. (a cura di), *Voir selon les écrans, penser selon les écrans*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 99-118. Passando attraverso Lyotard, Lacan, nonché attraverso un'analisi dell'utilizzo diffuso delle superfici schermiche (da quella cinematografica a quella dello *smartphone* a quelle della realtà aumentata), Bodini riflette sulla funzione speculare dello schermo – intesa come funzione di trasparenza, di assenza della mediazione – arrivando a mostrare come questa concezione rappresentativa della funzione schermica si basi sulla rimozione dell'opacità ineludibile propria allo schermo, ma anche allo specchio, in quanto superfici di mostrazione (e dunque di nascondimento). Bodini opera dunque un'inversione che ci conduce dallo schermo come specchio allo specchio come schermo.

<sup>304</sup> Carbone M., *Filosofia-schermi*, *op.cit.*, p. 68.

assolutamente trasparente che non opponga resistenza al manifestarsi dell'oggetto della visione.

Il riferimento allo schermo, anche se Merleau-Ponty non si riferisce a degli specifici schermi materiali ma più genericamente alla superficie sensibile di configurazione del visibile, è ancora più interessante oggi proprio nell'ottica di un ripensamento del concetto di trasparenza e con esso della logica che sottende la visione e la conoscenza. Gli sviluppi delle tecnologie digitali e la conseguente trasformazione dei supporti mediali si ammantano oggi di un'aura di unicità crescente, che si rafforza in modo direttamente proporzionale all'assottigliarsi delle superfici di mediazione – nella direzione di una loro totale scomparsa<sup>305</sup>. Giocando con l'etimologia del termine trasparenza, Carbone denuncia l'illusione alimentata dalle tecnologie digitali immersive e interattive, definendo questa pretesa di assoluta coincidenza nei termini di “ideologia della Trasparenza 2.0”<sup>306</sup>. Questa “ideologia” – che costituisce a tutti gli effetti un “regime di visibilità”<sup>307</sup> – conduce, inevitabilmente, anche a una “risignificazione dello schermo”<sup>308</sup> in quanto tale, che assume oggi le vesti più proprie del *display*<sup>309</sup> – che, come verbo, vuol dire letteralmente “mostrare”. Questo termine non è innocuo e rinforza l'ideologia della trasparenza assoluta. Se il termine *schermo/screen*, per le sue origini etimologiche, rimanda principalmente a una dimensione di protezione, la sua variante digitale – il *display* – la elude completamente intendendo lo

---

<sup>305</sup> Cfr. Bolter J. D., Grusin R., *Remediation. Understanding New Media*, MIT press, Cambridge, 2000, p. 24: “*The transparent interface is one more manifestation of the need to deny the mediated character of digital technology altogether. To believe that with digital technology we have passed beyond mediation is also to assert the uniqueness of our present technological moment*”; “L'interfaccia trasparente è un'altra manifestazione della necessità di negare del tutto il carattere mediato della tecnologia digitale. Sostenere che con la tecnologia digitale abbiamo superato la mediazione significa anche affermare l'unicità del nostro presente tecnologico” (traduzione nostra).

<sup>306</sup> Cfr. Carbone M., “Dei poteri dell'archi-schermo e dell'ideologia della ‘Trasparenza 2.0’”, in *Between*, VIII, 16, novembre 2018, <https://doi.org/10.13125/2039-6597/3485>: “La pretesa ‘Trasparenza 2.0’ veicola dunque quella che, in epoca di *fakes*, mi piace definire una *fake etymology*, in cui sembra celebrarsi proprio l'attuale grado di egemonia del visuale sul discorsivo”, p. 11.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

<sup>308</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>309</sup> Sullo schermo come *display* – poiché si limita a mostrare senza nascondere – cfr. Casetti F., “What is a Screen, Nowadays?”, in Berry C., Harbord J., Moore R. (a cura di), *Public Space, Media Space*, Palgrave Macmillan, London, 2013, pp. 16-40.

schermo solo come una superficie di mostrazione. Il *display* non solo espone le immagini, ma le mette letteralmente a disposizione delle nostre dita contribuendo a far credere al fruitore di poter maneggiare qualsiasi tipo di ente in una vicinanza di tipo inedito.

Le immagini digitali e i dispositivi mediali – sempre più sottili, fino a tendere all'immaterialità – permettono di cogliere oggi in modo chiaro il paradosso della correlazione inscindibile tra la funzione di invisibilità e quella di mostrazione. Come lo specchio, anche la superficie schermica funge in questo caso da chiave d'accesso a un'ontologia del sensibile: nella loro genesi materiale e storica gli schermi fanno emergere una *funzione schermica* che è dell'Essere stesso. Come si è detto prima per lo specchio, anche lo schermo va inteso come figura ontologica e non meramente empirica: la sua possibilità empirica rivela un modo d'essere del visibile.

Proprio per sottolineare la funzione ontologica dello schermo, Carbone ha coniato la nozione di “archi-schermo”, dando nome, con questa categoria, alla mediazione stessa che articola qualsiasi fenomeno di “mostrazione” – al di qua degli specifici schermi come incarnazioni particolari del *medium*. L'*archi-schermo* ha merleau-pontianamente lo statuto di un “tema”<sup>310</sup> che eccede le sue singole manifestazioni storiche senza tuttavia potersi dare in maniera astratta al di fuori di esse; esso concerne le stesse “condizioni di possibilità della mostrazione che nella nostra cultura sono state via via storicamente *aperte*”<sup>311</sup>. Anche in questo caso, la mediazione non è definita dalla sua specifica sostanza – la materialità dello schermo, la corporeità dello sguardo – ma nei termini operativi della funzione che compie e che Alessandro De Cesaris ha definito “*fonction écranique*”<sup>312</sup>.

Ciò che ci interessa maggiormente dell'*archi-schermo* è che la funzione di mostrazione che esso riveste dipende strettamente dalla sua capacità di occultare: lo schermo mostra nella misura in cui, al contempo, nasconde. Per esemplificare questa duplicità costitutiva dell'*archi-schermo* Carbone si rivolge a Platone e fa sua l'allegoria della caverna, utilizzandola in modo inedito. Di questa allegoria, ciò che diventa importante salvaguardare non è l'ambizione platonica di evasione – che corrisponderebbe a una pretesa di immediatezza – ma il funzionamento stesso della caverna intesa come dispositivo schermico di mostrazione e nascondimento. La duplice funzione dell'*archi-schermo* è resa emblematicamente evidente,

---

<sup>310</sup> Carbone M., *Filosofia-schermi*, op. cit., p. 101.

<sup>311</sup> Ivi, p. 100.

<sup>312</sup> De Cesaris A., “Exposition et médiation. De l'écran à la fonction écranique”, in Bodini J., Carbone M., Lingua G., Serrano G., *L'avenir des écrans*, Mimésis, Milano, pp. 81-91.

nell'allegoria platonica, dal funzionamento congiunto e interdipendente di due diversi schermi. Il primo, lo "schermo positivo"<sup>313</sup>, è la parete posta di fronte ai prigionieri, su cui si riflettono, rendendosi visibili, le ombre proiettate dai carcerieri. La visibilità delle ombre – la funzione mostrativa – dipende però dalla funzione di nascondimento che è, in questo caso, rivestita da un altro schermo – lo "schermo negativo"<sup>314</sup> –, il muro che protegge e nasconde i burattinai che dirigono i movimenti delle marionette. L'archi-schermo, al contempo positivo e negativo, assolve dunque alla duplice funzione di delimitare – fare sfondo – al fine di configurare – fare immagine. Inoltre il dispositivo schermico rende possibile, di volta in volta, una diversa architettura dell'esperienza sensibile, definendo con essa anche lo spazio specifico dello spettatore e le sue possibilità di sguardo. A essere generato dunque non è solo ciò che si riflette sullo schermo (l'immagine come oggetto) ma anche lo sguardo a cui l'immagine si rivolge: in uno "sbocciare simultaneo della figura visibile, del suo sfondo invisibile, nonché del vedente"<sup>315</sup>.

Lo specchio, lo schermo sono esempi concreti del farsi del visibile secondo una struttura chiasmatica; entrambi hanno il merito di portare l'attenzione sulla mediazione, sul cardine, sulla visione come fenomeno relazionale che non appartiene in modo privilegiato né a un presunto soggetto né a un presunto oggetto.

Passando il "qui" al vaglio delle riflessioni merleau-pontiane sulla visione possiamo aggiungere un ulteriore elemento alla nostra esplorazione dell'essere-prospettiva. Se nel primo capitolo ci siamo soffermati sull'*ineludibilità* del "qui" e nel secondo su quella del suo *decentramento*, in questo capitolo vogliamo andare più a fondo nell'esplorazione del modo di decentrarsi della prospettiva pensandola alla luce della struttura chiasmatica del vedere, come uno scambio a quattro termini che si rivoltano l'uno nell'altro infinitamente, come un interno ed un esterno che *ruotano l'uno attorno all'altro*.

Pensato nei termini del vedere, l'essere-prospettiva si configura come una condizione che non concerne una pura singolarità: la mia prospettiva non è qualcosa che faccio da solo. Al contempo, come abbiamo visto, non è nemmeno una condizione che dipende da un'opposizione frontale tra due termini – me e un altro. Né uno né due: la prospettiva è uno scambio.

---

<sup>313</sup> Carbone M., *Filosofia-schermi*, op. cit., p. 104.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> *Ibidem*.

Per avvicinarci a un'idea propriamente merleau-pontiana di un'ontologia dell'Essere-prospettiva, inteso come scambio tra prospettive decentrate l'una nell'altra, possiamo cominciare rivolgendoci al prospettivismo indigeno, in particolare a quello melanesiano, per come ci è presentato nell'opera etnografica di Marilyn Strathern. E possiamo partire soffermandoci in particolare su una categoria che risulterà fondamentale per pensare un essere-prospettiva che sfugga alla dicotomia uno-due, uno-molti, ovvero quella di "dividuale".

Con il concetto di dividualità, utilizzato per la prima volta in campo antropologico da McKim Marriott,<sup>316</sup> Strathern cerca di restituire un'idea di *persona*, di singolarità prospettica,

---

<sup>316</sup> Cfr. Marriot M., "Hindu Transactions: Diversity without Dualism", in Kapferer B. (a cura di), *Transactions and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1976, pp. 109-142. Sempre in campo antropologico le categorie di dividuale e dividualità sono state poi riprese più recentemente da Arjun Appadurai, nel testo *Banking on Words. The Failure of Language in the Age of Derivative Finance*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015, in cui l'antropologo oppone alla "*financialized dividualization of the contemporary West*" (ivi, p. 120) l'esempio di pratiche sociali dividuali sviluppate nelle baraccopoli attorno a Mumbai. Senza uscire dal contesto teorico antropologico, ancora più recente è il testo di Remotti F., *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari, 2019, in cui l'antropologo propone, al di qua della contrapposizione di individuo e dividuo, la nozione di "condividuo", capace di tenere insieme queste due tensioni verso la singolarizzazione e verso l'indistinzione. La nozione di "*con-dividuality*" compare anche, fuori dal contesto antropologico, nel testo di Gerald Raunig, *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, come una proposta al contempo filosofica, politica ed etica. Raunig si domanda infatti come pensare l'essere insieme della molteplicità dividuale; un insieme che non ci faccia ripiombare nell'Uno della *communitas*, né rimanere nella pura disgiunzione: "*Which -with- for the many? Which form, which 'co-formity' can the dis-/association of singularities assume, which -with- that is not binding bond, community, communitas. How can such a kind of co-formity be envisioned, without deriving it from the one or melting it into one [...] ?*"; "*Quale -con- per il molti? Quale forma, quale 'co-formità' può assumere la dis-/associazione delle singolarità, quale -con- che non sia un legame vincolante, comunità, communitas. Come si può immaginare un tale tipo di co-formità, senza derivarla dall'uno o fonderla nell'uno [...] ?*", ivi, p. 182 (traduzione nostra). La risposta viene trovata nella nozione di con-dividuale, inteso come somiglianza nella molteplicità, una somiglianza che non è "*a step along the way to adapting and complying with measurement*", ma un divenire "*incomparable in drawing the line*"; "*un passo avanti verso l'adattamento e la conformità alla misurazione*", "*incomparabile nel tracciare la linea*", p. 191 (traduzione nostra); cfr. Raunig G., *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, Semiotext(e), Los Angeles, 2016.

che sfugge alla connotazione individualistica tipica delle metafisiche occidentali, che non rispecchia il sistema etnografico melanesiano con cui l'antropologa si confronta. Se la nozione di "individuo" rimanda etimologicamente a una *indivisibilità* e dunque a un'idea di unità essenziale, la nozione di "dividuo" descrive un essere internamente molteplice, divisibile, componibile e ricomponibile secondo configurazioni relazionali sempre differenti. Come scrive Strathern – e come vedremo meglio nel prossimo paragrafo facendo riferimento a singoli esempi etnografici – nel contesto melanesiano le persone non sono individui, essenzialmente identici a sé stessi, ma persone relazionali, configurate dai loro rapporti sociali:

*Far from being regarded as unique entities, Melanesian persons are as dividually as they are individually conceived. They contain a generalized sociality within. Indeed, persons are frequently constructed as the plural and composite site of the relationships that produced them. The singular person can be imagined as a social microcosm. [...] By contrast, the kinds of collective action that might be identified by an outside observer in a male cult performance or group organization, involving members of persons, often presents an image of unity*<sup>317</sup>.

Le caratteristiche che ci interessano di questa concezione dell'essere-prospettiva sono già presenti in questo passaggio della monografia principale di Strathern, *The Gender of the Gift*: a) la *divisibilità*: il fatto che nessuna singolarità esista come essenza metafisica, unità minima d'essere non scomponibile, ma che sia al contrario sempre internamente differente da sé, decentrabile nelle relazioni che la configurano; b) la *relazionalità* di questa divisibilità: ovvero il fatto che questa pluralità che è implicita al singolare, che ne mina l'individualità, non è da intendersi come una somma di singolarità altre di cui il dividuo sarebbe la sintesi, ma come un intreccio di relazioni; c) la *natura polimorfe* della persona individuale: non corrispondendo a un'unità essenzialmente immutabile, ma emergendo come configurazione di

---

<sup>317</sup> Strathern M., *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, 6., University of California Press, Berkeley, 1988, p. 13; "Tutt'altro che essere considerate come delle entità uniche, le persone melanesiane sono concepite tanto dividualmente quanto individualmente. Esse contengono al loro interno una socialità generale. Infatti, le persone sono spesso costruite come il sito plurale e composito delle relazioni che le hanno generate. La persona singola può essere immaginata come un microcosmo sociale. [...] Al contrario, i tipi di azione collettiva, che potrebbero essere identificati da un osservatore esterno, in una performance di un culto maschile o nell'organizzazione di un gruppo, coinvolgendo componenti delle persone, spesso presentano un'immagine di unità" (traduzione nostra).

un intreccio di relazioni, la persona dividuale muta al mutare delle relazioni in cui è coinvolta e può simultaneamente rispondere a differenti configurazioni.

È interessante che proprio la nozione di dividuale sia stata ripresa da Carbone nel quadro della sua teoria degli schermi per indicare il decentramento della prospettiva individuale che si compie sulla superficie schermica. Questo decentramento, che pur manifestandosi storicamente permane come un tema, diventa secondo Carbone ancora più evidente con “l’attuale proliferazione delle nostre relazioni personali e sociali, dovuta appunto all’iperconnessione digitale” a cui “si accompagna [...] una crisi senza precedenti della moderna caratterizzazione occidentale degli esseri umani come individui (termine che letteralmente significa ‘indivisibili’) e pertanto l’emergere dei segni di quella che potrebbe essere definita una peculiare condizione dividuale”<sup>318</sup>.

Questa espropriazione originaria è resa oggi particolarmente visibile dalla crescita esponenziale dei dispositivi tecnologici che popolano la nostra esperienza quotidiana, a partire da una molteplicità di schermi che assumono le vesti di propaggini della nostra persona e di parti attive dei nostri processi di soggettivazione. Tuttavia, come sottolinea Carbone, questo fenomeno, esasperato dal proliferare degli schermi, non è una novità portata dalla rivoluzione digitale; piuttosto “certe novità tecnologiche interagiscono con una certa condizione

---

<sup>318</sup> Sebbene nei prossimi paragrafi faremo quasi esclusivo riferimento alla concezione stratherniana della nozione di persona dividuale – dato che ciò che ci interessa è nello specifico il legame tra dividualità e prospettivismo – è importante ricordare (come fa anche Carbone nel testo *Toward an Anthropology of Screens*, scritto a quattro mani con Graziano Lingua), il più recente interesse per una genesi occidentale e non di matrice etnografica di un pensiero della dividualità. Cfr. Carbone M., Lingua G., *Toward an Anthropology of Screens. Showing and Hiding, Exposing and Protecting*, Palgrave Macmillan, London, 2023, in particolare il paragrafo: “‘Quasi-Prostheses’ and the dividual condition” (pp. 146-156). Si veda, su questo tema, il testo di Raunig, *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, op. cit., in cui l’autore, riconducendo il pensiero dividuale alla radice etimologica di *dividuum* ne esplora una genesi che risale alla cultura greca, romana, cristiana, mostrando come la possibilità di un pensiero della divisione e della molteplicità non esista *in nuce* solo fuori dai confini del pensiero occidentale – che viene tra l’altro, così, astrattamente ridotto a un pensiero solo dell’individuale e dell’indivisibile. Per una ricostruzione della nozione di individuo e il sorgere di un pensiero della dividuazione si veda poi l’opera di Ott M., *Dividuations. Theories of participation*, Palgrave Macmillan, London, 2018.

ontologica: ne sono rese possibili, la mettono in evidenza e la rielaborano allo stesso tempo”<sup>319</sup>.

Le figure di “dividualità” e “dividuazione” rimandano a un’idea “molteplice e “migrante” delle *identità* in quanto di volta in volta assegnate “*a partire dalle relazioni* di ciascuno e ciascuna con gli altri e col mondo”<sup>320</sup>. In *La vita sullo schermo* di Sherry Turkle – citata da Carbone proprio in queste pagine – l’autrice definisce le nostre esperienze schermiche come *pratica di vita* di un “sé decentrato che esiste in molti mondi e impersona ruoli diversi nello stesso istante”<sup>321</sup>.

Abbiamo visto Merleau-Ponty rivendicare l’esigenza di una nuova ontologia di fronte ai sintomi sparsi di una crisi della soggettività razionale, per dar voce all’esperienza condivisa di spossamento e alle sue manifestazioni nei vari domini del sapere e della vita. Con un’intenzione simile Carbone, parlando di “condizione dividuale” e della sua manifestazione schermica, sostiene la necessità di avviare

*a phenomenology of the emerging experiences of dividual relationality, in order to understand how they are configuring the contours of an arising human condition, be it in an overriding direction or in several possibly conflicting ones. For sure, in such a state persistent individuation and emerging dividualities will coexist while clashing with each other and, at the same time, hybridizing in the ever closer interaction with nonhuman or posthuman agencies produced by digital civilization. The proposed anthropology of screens will thus inevitably be situated in an increasingly anthropo-decentered universe*<sup>322</sup>.

---

<sup>319</sup> Carbone M., *Filosofia-schermi*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>320</sup> Carbone parla di dividualità anche in “L’abitudine all’identità”, in Cavecchi M., Patey C. (a cura di), *Tra le lingue tra i linguaggi. Cent’anni di Samuel Beckett*, “Quaderni di Acme”, Milano, 2007, pp. 97-101.

<sup>321</sup> Turkle S., *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet* [1995], tr. it. Parrella B. (a cura di), *La vita sullo schermo*, Apogeo, Milano, 1997, p. 7.

<sup>322</sup> Carbone M., in Carbone M., Lingua G., *Toward an Anthropology of Screens*, *op. cit.*, p. 156: “una fenomenologia dell’attuale delinearci di esperienze di relazionalità dividuale, per comprendere come esse vadano configurando – in un senso riconoscibile come prevalente o in più sensi non necessariamente convergenti – i contorni di una condizione umana in cui individuazione persistente e dividuazioni emergenti coesisteranno scontrandosi e nel contempo ibridandosi nell’interazione, sempre più stretta, con agentività non umane o postumane prodotte dalla civiltà digitale. Inevitabilmente collocando anche la proposta di un’antropologia degli schermi in un universo sempre più antropo-decentrato” (traduzione degli autori di prossima pubblicazione).



Esplorare la condizione dividuale ci riporta, per strade differenti, anche al problema del secondo capitolo, ovvero quello di una inumanità dello sguardo<sup>323</sup>: inumanità che è al contempo quella che deriva dall'estensione dell'essere-prospettiva ben al di là dell'essere-umano e inumanità che è propriamente nostra, in quanto prospettive sempre intrusive, sempre già estrinseche a noi stesse.

Questi interrogativi convergono in quello su come pensare una relazionalità prospettica in cui le prospettive, pur tendendo verso una loro configurazione singolare, lo fanno al prezzo di compromettere la loro stessa singolarità: decentrandosi, dividendosi, pluralizzandosi internamente. Per pensare un prospettivismo che renda conto di ciò che Carbone definisce una condizione “in cui individuazione persistente e dividuazioni emergenti coesisteranno scontrandosi e nel contempo ibridandosi nell'interazione” è interessante continuare nella direzione di una struttura, come quella chiasmatica merleau-pontiana e come quella dividuale di Strathern, che mira a pensare una relazionalità che resista al binarismo dell'indiviso e del diviso, dell'uno e del due. Ma vediamo più nel dettaglio come Strathern pone e risponde a questo problema logico.

---

<sup>323</sup> Al tema dell'*Inhuman Gaze* – in una prospettiva fenomenologica e post-fenomenologica – è stata recentemente dedicata una raccolta di saggi: Daly A., Cummins F., Jardine J., Moran D. (a cura di), *Perception and the Inhuman Gaze. Perspectives from Philosophy, Phenomenology, and the Sciences*, Routledge, New York, 2020. All'interno della raccolta, sul tema più specifico di come lo sguardo tecnologico (*technological gaze*) trasformi la percezione, aggiungendo un elemento inumano al nostro stesso sguardo umano si veda in particolare l'articolo di Lewis R. S., “Technological Gaze. Understanding How Technologies Transform Perception”, pp. 128-142. Sempre nella stessa raccolta, per una riflessione più generale su che cosa possa essere considerato umano e non umano oggi nel contesto di un dilagare di discipline *post-umaniste* (i.e. *digital humanities, environmental humanities*), si veda: Braidotti R., “What Counts as Human/Inhuman Right Now?”, pp. 254-270. Di Carbone si veda invece: “Da corpi con protesi a corpi come ‘quasi-protesi?’”, in *Ágalma 40 – Figure dell'inorganico*, Mimesis, Milano, 2020. Consultabile online: <https://www.agalmarivista.org/articoli-uscite/mauro-carbone-da-corpi-con-protesi-a-corpi-come-quasi-protesi/>. A partire da esempi di realtà aumentata Carbone riflette sull'intreccio tra corpo organico e corpo inorganico, mostrando come le nuove tecnologie ci portino a ribaltare l'idea per cui la protesi sia l'oggetto inorganico e come invece il nostro stesso corpo possa e di fatto funga da protesi di un'*agency* inorganica e macchinica. Queste tesi sono state più largamente riprese nell'ultimo libro: Carbone M., Lingua G., *Toward an Anthropology of Screens, op. cit.*, soprattutto nei capitoli 3, “Screens as Prostheses of Our Bodies” (pp. 43-70), e 6, “Screens'r'us: From Bodies with Prostheses to Bodies as ‘Quasi-Prostheses?’” (pp. 135-160).

## 2. Il “qui” individuale: il Sistema M

La logica dello scambio verso cui Strathern è condotta dalla sua pratica etnografica nella *Western Highland* della Papua Nuova Guinea influenza retrospettivamente la sua pratica: anch'essa intesa come scambio, come configurarsi del soggetto “antropologo” e del soggetto etnografico in un reciproco rivolgersi lo sguardo. Come scrive Viveiros de Castro a proposito di Strathern: “*exchange and perspective are trans-epistemological notions inasmuch as they establish a continuity between the object of description and the description itself*”<sup>324</sup>. È proprio questa circolarità che ci interessa esplorare: il modo in cui nel punto di rivolgimento tra l'interrogativo antropologico e il contesto etnografico si *co-producano*<sup>325</sup> delle teorie e delle categorie che nel rendere visibile l'altro rendono visibile anche noi stessi, in un modo inedito e non premeditato a priori<sup>326</sup>. La pratica antropologica non è intesa come imposizione degli interrogativi metafisici occidentali a un contesto che gli è estrinseco, ma come loro rinegoziazione dall'interno dello scambio etnografico: “*scholars trained in the western tradition – scrive Strathern – cannot really expect to find others solving the metaphysical problems of western thought*”<sup>327</sup>.

La co-produzione e la rinegoziazione che hanno luogo nella pratica stratherniana ci interessano in modo specifico poiché ciò che ne emerge è un pensiero radicale della relazione prospettica. Sempre Viveiros de Castro ha definito l'antropologia di Strathern “*the most sophisticated theory of the relation that our discipline has produced since Levi-Strauss's structuralism*”<sup>328</sup>. Il sistema relazionale delineato da Strathern, che chiameremo, sulla scorta

---

<sup>324</sup> Goldman M., Viveiros de Castro E., “Slow Motions. Comments on a Few Texts by Marilyn Strathern”, in *Cambridge Journal of Anthropology*, 28, 3, 2008-09, pp. 23-42, p. 31; “Lo scambio e la prospettiva sono concetti trans-epistemologici poiché stabiliscono una continuità tra l'oggetto della descrizione e la descrizione stessa” (traduzione nostra).

<sup>325</sup> Viveiros de Castro E., *Metafisiche cannibali*, op. cit., p. 29.

<sup>326</sup> Viveiros de Castro cita Maniglier per sostenere che “una vera antropologia, al contrario, ‘ci restituisce un'immagine di noi stessi nella quale non ci riconosciamo’” (*ibidem*).

<sup>327</sup> Strathern M., *The Gender of the Gift*, op. cit., p. 3; “Gli studiosi che si sono formati nella tradizione occidentale non possono davvero aspettarsi di trovare gli altri intenti a risolvere i problemi metafisici del pensiero occidentale” (traduzione nostra).

<sup>328</sup> Goldman M., Viveiros de Castro E., “Slow Motions”, op. cit., p. 24; “La teoria della relazione più sofisticata che la nostra disciplina abbia prodotto dallo strutturalismo di Levi-Strauss in poi” (traduzione nostra).

di Alfred Gell, “Sistema M” – “*which you can take to stand for Melanesia or Marilyn, as you wish*”<sup>329</sup> – non appartiene né al suo oggetto di studio né al suo sguardo etnografico. Dandosi solo dall’interno del loro intreccio non corrisponde né al positivismo di una realtà empirica della società melanesiana, né al positivismo di un apparato puramente ideale confezionato dall’antropologa. Il Sistema M non esiste in sé ma è ciò che emerge dalla concreta compartecipazione al contempo empirica e ideale tra l’antropologa Marilyn Strathern – il suo progetto di ricerca, il suo bagaglio culturale e concettuale, il suo sguardo – e il contesto etnografico melanesiano. Gell lo definisce anche un “*mythical place*”, il che non lo rende, tuttavia, meno concreto. Sebbene non corrisponda a un’entità geografica realisticamente definibile il Sistema M resta legato alla contingenza di un’esperienza etnografica localmente situata e a una precisa letteratura antropologica che è quella dell’antropologia melanesiana. La definizione del Sistema M si accompagna nell’opera di Strathern all’opposizione a un sistema altrettanto mitico che è quello occidentale. Questi due sistemi si configurano vicendevolmente come differenze.

La principale dissonanza che Strathern trova tra il “Sistema occidentale” e il “Sistema M” è la scarsa applicabilità, nel Sistema M, di un apparato categoriale che proceda per dicotomie e sintesi – un pensiero al contempo dell’uno e del due. La dicotomia che risulta più

---

<sup>329</sup> Gell A., “Strathernograms, or, the Semiotics of Mixed Metaphors”, in Gell A., Hirsch E. (a cura di), *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*, Athlone, London, 1999, pp. 29-75, p. 34; “che può essere interpretato, a piacimento, come riferito alla Melanesia o a Marilyn” (traduzione nostra). Al di là della sua lettura di Strathern, l’opera dello stesso Alfred Gell, in particolare la sua monografia *Arte e Agency*, recentemente tradotta in italiano e preceduta da una bellissima introduzione di Chiara Cappelletto, meriterebbe un approfondimento a sé; cfr. Gell A., *Art and Agency* [1998], ed. it Cappelletto C. (a cura di), *Arte e Agency*, Raffaele Cortina, Milano, 2021. In *Arte e agency* Gell sviluppa un’idea di “persona distribuita” e di “mente estesa” che, sculla scorta di quanto stiamo vedendo con Strathern, mira a allargare l’attribuzione di *personhood*, considerando quest’ultima come una capacità di agire, piuttosto che come una proprietà sostanziale. Gli oggetti, che Gell considera agenti sociali, possono, in questo senso, rivelarsi delle propaggini e delle incarnazioni di una personalità distribuita. A questa idea si lega quella di una cognizione estesa, ovvero l’idea di un “isomorfismo strutturale tra i processi cognitivi che intendiamo (dall’interno) come ‘coscienza’ e le strutture spaziotemporali degli oggetti distribuiti nel campo artefattuale” (ivi, p. 293). La tesi di questo isomorfismo strutturale si accompagna a un’altra tesi, a questa preliminare; ovvero quella secondo cui la categoria di persona non si debba limitare a “un organismo biologico delimitato” ma estendere “a tutti gli oggetti e/o eventi nell’ambiente da cui l’agency o la personalità possono essere addotte” (*ibidem*).

problematica è quella classica tra società e individuo, dominante nell'antropologia sociale britannica con cui Strathern si confronta in prima persona alla fine degli anni Ottanta. Si tratta di un pensiero sociocentrico – Strathern parla di “*society thinking*” – che articola le sue descrizioni e, ancora prima, i suoi interrogativi partendo da una distinzione, seppur non dai confini netti, tuttavia gerarchicamente strutturata, tra la categoria di individuo e quella di società, indicando nella società la struttura unificante degli individui, intesi loro volta come sua componente elementare. Presentata in questi termini l'opposizione è talmente astratta che non trova realmente spazio nemmeno nella antropologia sociale classica, nella quale, infatti, l'individuo è considerato come già sempre elemento di una relazione sociale e la società non è mai del tutto reificata come sintesi totalizzante. Ma al di là delle sfumature e della frattura più o meno netta che viene tracciata tra i due termini per Strathern è problematico il pensiero che le sostiene ed è necessaria un'opera di radicale riconcettualizzazione e di cambio di paradigma: “‘*society*’ is not only a term but a way of thinking that pervades our analytical approaches and clouds our ethnography with a Euro-American mathematic or idea of scale”<sup>330</sup>. In altri termini, ciò che pone problema non è la divisione concettuale tra società e individuo ma il pensiero gerarchico che ne inquadra la relazione.

Il Sistema M radica il *society thinking* in una logica relazionale e non gerarchica in cui le nozioni di società e individuo non valgono più come termini indipendenti, posizionati su una scala ascendente verso la sintesi, ma come figure orizzontalmente implicate in un intreccio al quale non preesistono. La precedenza logica che la relazione assume sui termini di individuo e società si riflette in un ripensamento terminologico: Strathern sostituisce “*sociality*” al termine “*society*” e preferisce parlare di “*personhood*” piuttosto che di “*individual*”. Così come le categorie di società e individuo costituiscono insieme un certo sistema teorico, anche quelle di *sociality* e di *personhood* vanno pensate insieme, come architettura categoriale del Sistema M. Il fatto che il cambio di paradigma si accompagni a una riconcettualizzazione non implica in questo caso che i termini di *sociality* e di *personhood* siano più veri o più rappresentativi di un presunto universale di quanto lo fossero quelli di società e individuo. Essi si limitano a testimoniare di una dinamica relazionale – quella

---

<sup>330</sup> Lebner A., “Introduction”, in Lebner A. (a cura di), *Redescribing Relations. Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*, Berghahn, New York–Oxford, 2017, p. 9; “‘Società’ non è solo un termine, ma un modo di pensare che permea i nostri approcci analitici e offusca la nostra etnografia con una matematica o una concezione di scala euro-americane” (traduzione nostra).

etnografica, e più precisamente quella dell'etnografia della Melanesia – che sollecita nuove nozioni.

Se dunque nel quadro di un *society thinking* la nozione di società indica convenzionalmente un'entità singolare, sintesi delle interazioni che vi hanno luogo, nel quadro del Sistema M, la nozione di *sociality* non indica un ente, né plurale né singolare, ma una “*relational matrix*”<sup>331</sup>, “*the creating and maintaining of relationships*”<sup>332</sup>. La *sociality* non ha con la *personhood* una relazione di scala, gerarchicamente connotata, come quella tra società e individuo: la *sociality* non contiene ma configura la *personhood*. I due termini non possono essere isolati logicamente poiché la *sociality* non è altro che la matrice relazionale della *personhood*, intesa sua volta come singolarità dinamica e relazionale, e non come parte individuale di un insieme. È questo intreccio tra *sociality* e *personhood* che conduce alla caratterizzazione dividuale di quest'ultima: “*the plural and composite site of the relationships that produced them*”<sup>333</sup>.

Il passaggio dal *society thinking* al Sistema M è la messa in atto di una riforma logica: Strathern non si limita a sostituire una dicotomia con un'altra dicotomia, una singolarità e una generalità con un'altra singolarità e un'altra generalità, ma attraverso i concetti di *sociality* e *personhood* ripensa l'opposizione stessa di singolare e plurale. Nel *society thinking* l'individuo – come singolarità – e la società – come pluralità generale – sono trattati entrambi come entità minime, e quindi come degli “uno” omogenei. Secondo una logica che abbiamo già visto criticata da Merleau-Ponty la loro radicale differenza ontologica non si confonde da una loro altrettanto radicale equivalenza e sostituibilità.

Al contrario Strathern attraverso il concetto di “persona dividuale” e della sua matrice sociale esprime una commistione e un'indivisibilità di singolare e plurale: le persone sono già dei microcosmi sociali, sono già sempre plurali, sono il configurarsi singolare di una pluralità. Inversamente certi enti sociali convenzionalmente considerati plurali, come per esempio certi riti collettivi, possono agire come singolarità. La singolarità non è un attributo necessario ed essenziale della persona, la quale, infatti, può essere *desingularizzata* e ricondotta alla pluralità di relazioni che la compongono. Viceversa la pluralità non è un attributo necessario

---

<sup>331</sup> Strathern M., “The Concept of Society is Theoretically Obsolete”, in Ingold T. (a cura di), *Key Debates in Anthropology*, Routledge, London, 1996, pp. 50–55, p. 53.

<sup>332</sup> Strathern M., *The Gender of the Gift*, *op. cit.*, p. 13; “la creazione e il mantenimento delle relazioni” (traduzione nostra).

<sup>333</sup> *Ibidem.*

ed essenziale della società la quale può valere come singolarità, come esito di un processo di *depluralizzazione*. Singolare e plurale possono essere intesi come momenti inscindibili di un medesimo processo di *pluralizzazione* e *depluralizzazione* e, viceversa, di *singularizzazione* e *desingularizzazione*.

Per salvaguardare questa dimensione processuale è importante non confondere il “processo di depluralizzazione” con un mero processo di unificazione – di riduzione a “uno”. Allo stesso modo il “processo di desingularizzazione” – o “pluralizzazione” – non va confuso con una semplice partizione dell’uno in una pluralità di singolarità egualmente atomiche, ovvero con una moltiplicazione della sua stessa singolarità. La *desingularizzazione* e la *depluralizzazione* sono piuttosto da intendersi come fenomeni di contaminazione e differenziazione: contaminazione poiché esprimono il rivolgimento sempre possibile e di fatto sempre già in atto del singolare in plurale e del plurale in singolare; differenziazione poiché si tratta di modi del differire, del configurarsi come differenze, di valere – differenziandosi – alternativamente come dei singoli o come dei molti, senza che questo differire implichi un’essenza immutabile di ciò che si configura. Per descrivere questi esseri che richiedono a Strathern di pensare fuori dalla dicotomia del singolare e del plurale, dell’uno e del due possiamo provare a considerare società e individuo come implicati in una relazione chiasmatica a quattro termini in cui ogni termine è già sempre duplice, sconfinante nell’altro da sé e viceversa.

Ma immergiamoci più concretamente in questo intreccio chiasmatico che è il Sistema M. Ci sono in particolare due nozioni che guidano Strathern verso l’operazione di riconfigurazione concettuale – da un lato esigendola per essere descritti nella loro fenomenalità, dall’altro dirigendola, prestandosi loro stessi come strumenti concettuali. Si tratta dei due termini che danno il titolo alla sua opera principale: il “*gender*” e il “*gift*”.

Il *gender* e il *gift* nominano due caratteristiche chiave e distintive del Sistema M. Come sintetizza Gell: “*the first constraint is that all relations between terms in M are exchange relations, and the second constraint is that all terms of relations in M are gendered*”<sup>334</sup>. L’economia del dono, e più precisamente le relazioni di scambio che implica forniscono un modello concreto della logica relazionale che sottende il Sistema M. Pensando la matrice relazionale della socialità melanesiana nei termini di uno scambio (più avanti parleremo

---

<sup>334</sup> Gell A., “Strathernograms, or, the Semiotics of Mixed Metaphors”, *op. cit.*, p. 36; “Il primo vincolo è che in M tutte le relazioni tra termini sono relazioni di scambio, e il secondo vincolo è che in M tutti i termini delle relazioni hanno un genere” (traduzione nostra).

proprio di scambio di prospettive) possiamo dunque dire che la “persona dividuale” melanesiana è il configurarsi singolare di un insieme di scambi; la persona muta e si riconfigura sulla base degli scambi in cui è coinvolta.

È qui che entra in gioco il secondo elemento cruciale: ogni scambio, nel Sistema M, è connotato da un genere<sup>335</sup>, ogni relazione è genderizzata. Il genere risulta, nel Sistema M, più rilevante di altri distinzioni; addirittura, ci dice Strathern, più rilevante della distinzione tra persona umana e persona non-umana<sup>336</sup>.

---

<sup>335</sup> In *The Gender of the Gift* Strathern definisce il genere in questi termini: “By ‘gender’ I mean those categorizations of persons, artifacts, events, sequences, and so on which draw upon sexual imagery upon the ways in which the distinctiveness of male and female characteristics make concrete people’s ideas about the nature of social relationships. Taken simply to be ‘about’ men and women, such categorizations have often appeared tautologous. Indeed, their inventive possibilities cannot be appreciated until attention is paid to the way in which relationships are construed through them”; “Per ‘genere’ intendo quelle categorizzazioni di persone, manufatti, eventi, sequenze, e così via, che attingono all’immaginario sessuale e ai modi in cui la specificità delle caratteristiche maschili e femminili rende concrete le idee delle persone sulla natura delle relazioni sociali. Prese meramente come caratteristiche riguardanti uomini e donne, tali categorizzazioni sono spesso apparse tautologiche. Le loro possibilità inventive, infatti, non possono essere comprese fino a quando non si presti attenzione al modo in cui, attraverso di esse, vengono costruite le relazioni”; Strathern M., *The Gender of the Gift*, op. cit., p. IX.

<sup>336</sup> Cfr. l’intervista fatta a Strathern da Viveiros de Castro e Carlos Fausto, contenuta nella raccolta, già citata, *Redescribing Relations*: “The fruitfulness of that to me is to realize that Melanesians are not dividing humans off from the nonhuman world, but they’re making divisions between different kinds of humans and that the gender difference, so to speak, is crucial to this, that it creates a difference between paternal and maternal kin, and – borrowing now from Eduardo’s interest in ontology – I can now formulate, I think, the fact that the way in which a person relates to their paternal kin puts them in a different state of being from the way in which they relate to maternal kin, that these are distinct worlds within which people are operating”; “La fecondità di ciò per me sta nel rendersi conto che i Melanesiani non separano gli esseri umani dal mondo non umano, ma creano divisioni tra diversi tipi di esseri umani e che la differenza di genere, per così dire, è cruciale per questo, poiché crea una differenza tra la parentela paterna e quella materna, e – appoggiandomi all’interesse di Eduardo per l’ontologia – posso sostenere ora, credo, che il modo in cui una persona si relaziona con i suoi parenti paterni la mette in uno stato d’essere diverso rispetto a quello in cui la mette il relazionarsi ai parenti materni, poiché sono mondi distinti quelli all’interno dei quali le persone operano” (traduzione nostra);

La genderizzazione delle relazioni è particolarmente rilevante, non solo per il peso che il genere ha nelle distinzioni interne al Sistema M, ma perché nel modo di attribuzione del genere si coglie tutta la distanza tra la *personhood* melanesiana e l'idea di individuo. Nel caso del *society thinking*, quella del genere rientra tra le distinzioni sostanzialistiche che compongono l'identità individuale. Il genere non ha una natura relazionale, non si configura nello scambio ed è dunque di per sé una caratteristica statica e immutabile. Alla base dell'unitarietà del genere vi è un'idea di identità indivisibile: “*The debate teaches us that we require a theory of unitary identity before we construct a theory of unitary gender identity. [...] The conflation of gender and identity, the notion that gender difference is first and foremost a matter of the integration of the person as self (against an other), must be examined as a specific historic form*”<sup>337</sup>. Nella logica relazionale della socialità melanesiana la persona non ha mai un genere solo o un genere fisso. Alla dicotomia del genere si sostituisce un'*androginia* di base, una simultaneità dei generi, uno scivolare costante dall'uno all'altro<sup>338</sup>.

Altrettanto genderizzati sono gli oggetti o gli altri viventi con cui entriamo in relazione, poiché nel Sistema M l'attributo di *personhood* è applicabile a qualsiasi singolarità coinvolta

---

“Within the Limits of a Certain Language Interview with Marilyn Strathern” in Lebner A. (a cura di), *Redescribing Relations*, op. cit., p. 57.

<sup>337</sup> Strathern M., *The Gender of the Gift*, op. cit., p. 60; “Il dibattito ci insegna che per costruire una teoria dell'identità di genere come unitaria è necessario avere già una teoria dell'identità come unitaria. [...] La fusione tra il genere e l'identità, l'idea che la differenza di genere riguardi prima di tutto l'unificazione della persona come un sé (opposto a un altro), deve essere esaminata come uno specifico modello storico” (traduzione nostra).

<sup>338</sup> Un altro tema che purtroppo non si avrà modo di approfondire è quello delle implicazioni delle teorie stratherniane sul genere nel dibattito femminista. L'esigenza di ripensare la categoria di genere, come nel caso della categoria di società, deriva per Strathern dalla volontà di evitare la tendenza all'imposizione di interrogativi e problematiche tipicamente occidentali a contesti etnografici lontani, senza farsi carico della necessaria riconfigurazione della domanda e dei concetti usati. L'idea binaria di genere si lega a un'acritica e diffusa interpretazione delle dinamiche sociali melanesiane, in particolare quelle rituali, come forme di controllo, sfruttamento e sottomissione della donna da parte dell'uomo. Riconoscere negli scambi sociali melanesiani delle forme di transizione di genere, e nella persona melanesiana una condizione di androginia radicale permette di smarcare il contesto etnografico melanesiano dalla semplice imposizione del problema occidentale della relazione binaria tra uomo e donna. Oltre a *The Gender of the Gift*, in cui Strathern affronta ampiamente il tema, si veda, sempre di Strathern: “An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology” in *Signs*, 12, 2, 1985, pp. 276–292.



e configurata in uno scambio tra prospettive, rendendo di fatto “ridondante”<sup>339</sup> la distinzione tra umano e non-umano, tra soggetto e oggetto. Un altro termine che Strathern usa per descrivere questa persona mutevole e internamente differenziata è quello di “cyborg”<sup>340</sup>: “*The cyborg does not observe any scale, it is neither singular nor plural, neither one nor many, a circuit of connections that joins parts that cannot be compared insofar as they are not isomorphic with one another*”<sup>341</sup>.

Il fatto che le caratteristiche che configurano le persone – il loro genere in questo caso – siano svincolate da attribuzioni identitarie o essenzialistiche non le rende però per questo completamente aleatorie o puramente ideali. Il genere, pur non essendo riconducibile a un’essenza biologica o sociale, è tuttavia non meno vincolato a una concretezza che è, in questo caso, relazionale. Il mutare della persona individuale è concreto e motivato dal variare degli scambi materiali e simbolici in cui è coinvolta; altrettanto concreta è la trasformazione del suo genere, il quale non coincide in modo fisso né con il suo sesso né con il suo ruolo sociale. Prendiamo uno degli esempi etnografici riportati da Strathern in *The Gender of the Gift*.

Nel rito d’iniziazione degli uomini della popolazione Gimi – della *New Guinea Highlands* – agli iniziati vengono svelati dei flauti sacri che secondo la mitologia Gimi provengono da un furto compiuto dagli uomini alle donne. Il rituale d’iniziazione rievoca il furto: nel rubare il flauto il giovane uomo acquisisce la capacità riproduttiva. Il flauto incarna infatti il canale riproduttivo femminile – secondo il mito il sangue mestruale è una conseguenza del furto del flauto. Con il furto il canale riproduttivo muta forma e si riconfigura in genitale maschile, in pene. Alla convivenza di entrambi i sessi nell’oggetto androgino del flauto si aggiunge anche il fatto che durante il rituale viene comunicato agli iniziati che i peli che inizieranno a crescere sul loro corpo sono i peli pubici delle loro sorelle. Lo scambio del flauto è un esempio perfetto di configurazione individuale della persona

---

<sup>339</sup> Cfr. Strathern M., ‘Binary License’, *op. cit.*, p. 93.

<sup>340</sup> Sul legame tra Strathern e Haraway in merito alla figura del cyborg si veda l’*Introduzione* di Lebner A. al volume *Redescribing Relations*, *op. cit.*, pp. 1-38; l’articolo di Brunn Jensens C. e Winthereik B. R., “Audit Loops and Audit Implosion”, pp. 146-172, nello stesso volume, e l’articolo di Strathern M., “Primate Visionary: On Haraway’s ‘Primate Visions’”, *Science as Culture*, 2, 1991, pp. 282-295.

<sup>341</sup> Strathern M., *Partial Connection*, Rowman, Altamira, 2005, p. 54; “Il cyborg non rispetta alcuna scala, non è né singolare né plurale, né uno né molti, un circuito di connessioni che lega delle parti che non possono essere confrontate in quanto non sono isomorfe tra di loro” (traduzione nostra).

melanesiana. L'appropriazione, tramite furto, del flauto attribuisce un genere agli iniziati il quale non è essenziale ma provvisorio, dipendente da uno scambio che lo fa sconfinare nel suo contrario. L'androgina del flauto – come dono e *medium* – porta inoltre con sé la possibilità sempre immanente di un ribaltamento di genere: “*The idea that ostensibly male body-parts, the phallus or the beard, are, in eclipsed form, female body-parts (birth canal and female pubic hair) raises the question of the gender of persons*”<sup>342</sup>. Il flauto stesso può essere inteso come persona individuale, capace di assumere un genere o un altro sulla base dello scambio in cui si *detotalizza*: “*The flutes are total persons (autoreproductive androgynes) and, detotalized, gendered body-parts of persons who reproduce only by eliciting the reproductive capacities of the opposite sex*”<sup>343</sup>. L'immagine del flauto che può rivoltarsi nel canale riproduttivo e nel pene, che è entrambi senza essere la loro sintesi rimanda anche all'immagine merleau-pontiana del dito del guanto in cui ogni lato porta con sé il suo rovescio, non come suo opposto ma come altra faccia di un medesimo. La persona melanesiana, come un guanto, non è definitivamente un dentro o un fuori ma può rivoltarsi nell'uno e nell'altro. Il flauto agisce qui come punto di rivoltamento: oggettifica l'invisibile merleau-pontiano<sup>344</sup>.

Per restare nel quadro della teoria stratherniana, il flauto svolge la funzione che nella *gift economy* spetta al dono: materializza una relazione di reciproca configurazione in cui destinatario e donatore inglobano – per mezzo del dono – traccia dell'altro di sé. Il dono è

---

<sup>342</sup> Gell A., “Strathernograms, or, the Semiotics of Mixed Metaphors”, *op. cit.*, p. 67; “L'idea che parti del corpo apparentemente maschili, come il fallo o la barba, siano, in forma eclissata, parti del corpo femminili (canale del parto e peli pubici femminili) solleva il problema del genere delle persone” (traduzione nostra).

<sup>343</sup> Ivi, p. 56; “I flauti sono persone complete (androgine e autoriproduttive) e, detotalizzati, sono invece le parti genderizzate del corpo di persone che possono riprodursi solamente stimolando le capacità riproduttive del sesso opposto” (traduzione nostra).

<sup>344</sup> Cfr. Ivi, p. 39: “*What the system M provides is a means of working backwards and forwards between the visible and the invisible. The visible world consists of a series of discrete appearances (sign-vehicles, pigs, humans, artefacts etc.) between which there are no truly visible relations, but only underlying, invisible, connections*”; “Il sistema M fornisce uno strumento per andare avanti e indietro tra il visibile e l'invisibile. Il mondo visibile consiste in una serie di apparenze discrete (veicoli segnaletici, maiali, umani, manufatti, ecc.) tra le quali non vi sono relazioni realmente visibili, ma solamente connessioni latenti e invisibili” (traduzione nostra).

materializzazione della possibilità di incorporare un'alterità e al contempo di cedere parti di sé per configurare un'altra persona. Il dono materializza una dinamica di intrusione.

Se il genere ha messo in luce l'intima differenza che abita la persona melanesiana, il dono ci conduce invece nella direzione della matrice relazionale che articola proprio questa differenza. Lo scambio del dono, fornendoci il modello logico della matrice relazionale della socialità melanesiana, ci rivela anche la logica che distingue il prospettivismo melanesiano (e amerindiano) dal *perspectivalism* occidentale.

### 2.1. Gift exchange come modello del prospettivismo melanesiano

In esergo a un articolo sulla differenza tra la *gift economy* e la *commodity economy* Strathern cita Hermann Strauss: “*a thing by itself cannot properly be counted*”<sup>345</sup>. In questa constatazione, da cui Strathern parte per delineare la logica che distingue lo scambio dei doni dallo scambio delle merci, si trova la stessa logica che permette di distinguere la persona individuale melanesiana dall'individuo occidentale. Attraverso la categoria di *gender* abbiamo cominciato a interfacciarci con la non essenzialità della singolarità melanesiana; riconducendo il problema della dinamica di configurazione del genere allo scambio del dono – *the gender of the gift* – l'attenzione si sposta sul tipo di scambio che articola questo configurarsi di singolarità individuali. Al di là dello scambio effettivo del dono Strathern mostra come la logica del *gift exchange* fornisca uno strumento interpretativo dell'economia melanesiana nel suo complesso e supporti le sue più generali riflessioni sul prospettivismo individuale che distingue il Sistema M dal Sistema occidentale.

La principale differenza tra il dono e la merce si trova nella frase di Strauss ripresa da Strathern. Il *commodity exchange*, per eccellenza, parte dal presupposto che una cosa conti per sé stessa, sia in sé misurabile, indipendentemente dalla transazione in cui verrà coinvolta; si presuppone un'idea di misurabilità che a sua volta implica un'idea di equivalenza tra i beni che vengono scambiati. Il *commodity exchange* richiede che ogni singolo elemento coinvolto nello scambio possa essere misurato sulla base di una medesima unità che ne permetta la comparazione, consolidando di fatto delle basi sostanzialiste: “*In short, where unit equivalence turns out to be as much an outcome as a precondition of a transaction, the unit*

---

<sup>345</sup> Strathern M., “Qualified Value: the Perspective of Gift Exchange”, in Humphrey C., Hugh-Jones S. (a cura di), *Barter, Exchange, Value*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 169-191, p. 169; “una cosa, per se stessa, non può essere propriamente contata” (traduzione nostra).

worth of items becomes a metaphor for their substitutability”<sup>346</sup>. Le cose sono *di per sé* misurabili e dunque comparabili: la transazione economica non ha nessuna funzione di configurazione o di attribuzione di valore e misura, ma fornisce l’occasione per la comparazione e l’attribuzione o meno di equivalenza: “*The identity of the units already exist ‘in nature’ [...]. Such units are consequently taken as antecedent to the exchange itself – whether they are units of time, labour or useful or beautiful objects*”<sup>347</sup>. Una simile idea di scambio, sostiene Strathern, “*belongs to a particular cultural practice which assumes the priority of individual identity [...]. It contains the idea that numerical operations can be done with units, and that value rest on the fact that things can be counted*”<sup>348</sup>.

La fragilità di questa logica emerge nel momento in cui si cerchi di applicarla a altre forme di scambio, come quella del dono. Le difficoltà in cui si incappa sono le stesse che si incontrano quando si cerca di estendere la dicotomia di società e individuo al contesto etnografico melanesiano. Applicando il *commodity model* al *gift exchange* si traspone sulla *personhood* melanesiana una logica reificante che fa delle cose e delle persone delle unità indipendenti e sostituibili; si considerano il *donor* e il *recipient* come due individui equivalenti e misurabili l’un l’altro conducendo di fatto a un fraintendimento e a un impoverimento teorico della logica che è messa in atto nello scambio dei doni – umani e non. Strathern si propone dunque di andare nella direzione inversa: invece di applicare il *commodity model* allo scambio di doni, cerca di trasporre la logica del dono alla relazionalità che sottende in modo complesso l’economia e la socialità melanesiana<sup>349</sup>.

---

<sup>346</sup> Ivi, p. 171; “In breve, quando l’equivalenza tra unità si rivela essere tanto il risultato quanto la condizione preliminare di una transazione, il valore degli oggetti come unità diventa una metafora della loro sostituibilità” (traduzione nostra).

<sup>347</sup> Ivi, p. 172; “L’identità delle unità esiste già ‘in natura’ [...]. Di conseguenza tali unità sono considerate come preesistenti allo scambio stesso, sia che si tratti di unità di tempo, o di lavoro o di oggetti utili o belli” (traduzione nostra).

<sup>348</sup> Ivi, p. 173; “Appartiene a una specifica pratica culturale che assume la priorità dell’identità individuale [...]. Sostiene che le operazioni numeriche possano essere eseguite con le unità e che il valore si basi sul fatto che le cose possano essere contate” (traduzione nostra).

<sup>349</sup> Cfr. *Ibidem*: “*Rather than apply the barter model of value to gift exchange, I conjure gift exchange in Melanesia to provide a perspective from which the barter model looks magical*”; “Piuttosto che assumere il modello del valore del baratto e applicarlo allo scambio di doni, cerco nello scambio di doni in Melanesia una prospettiva a partire dalla quale il modello del baratto sembrerà magico” (traduzione nostra).

A differenza del *commodity model* il *gift model* melanesiano permette di pensare uno scambio in cui l'unità d'equivalenza è un esito e non un prerequisito dello scambio. Le cose e/o le persone non contano per sé stesse, poiché si configurano in quanto singolarità dall'interno della loro negoziazione. Le cose e le persone si singolarizzano in una forma poiché sono coinvolte in una relazione di scambio in cui due parti si contendono la capacità di estrarre valore l'uno dall'altro. Il donatore e il destinatario si configurano e configurano il valore di ciò che è l'oggetto del loro scambio dall'interno di una relazione che possiamo merleau-pontianamente intendere come chiasmatica. Altrettanto appropriato è in questo caso parlare di una relazione di precessione tra donatore e destinatario poiché ciascuno motiva l'esistenza dell'altro senza tuttavia potergli preesistere.

Prendendo ad esempio il baratto che avviene tra le donne Sawos e le donne Iatmul sul fiume Sepik nella Papua Nuova Guinea – in cui le prime barattano pesce in cambio del sago portato dalle seconde – Strathern riflette sulla loro relazione di reciproca coercizione allo scambio, da cui dipende il valore dei loro prodotti nonché di loro stesse in quanto donatrici e destinatarie:

*If the recipient is necessary to the donor for the definition of the objects at his/her disposal (realising them as extractable), the recipient is a cause of the donor's actions. Hence the meek (passive) Sawos women can be regarded as the 'cause' of the (active) Iatmul women having to travel to the market with their fish, and (in the manner of kula prestations) their haughtily waiting for the sago offerings which they accept with a show of contempt (Gewertz, 1983: 19)<sup>350</sup>.*

La radicale relazionalità della socialità melanesiana si configura in questo caso nel fatto che il donatore perché possa avere un oggetto da scambiare ha prima di tutto bisogno di un destinatario capace di estrarlo da lui: *"The donor only has objects at his or her disposal because he/she can anticipate the extractive perspective of the recipient"*<sup>351</sup>.

---

<sup>350</sup> Ivi, p. 178; "Poiché il destinatario è necessario al donatore affinché egli possa definire gli oggetti a sua disposizione (realizzandoli come estraibili), il destinatario è causa delle azioni del donatore. In questo senso, le donne Sawos, sommesse (passive), possono essere considerate la 'causa' del fatto che le donne Iatmul (attive) debbano recarsi al mercato con il loro pesce e (seguendo la tradizione delle prestazioni kula) attendere altezzosamente le offerte di sago, che poi accettano facendo mostra di disprezzo (Gewertz, 1983: 19)".

<sup>351</sup> *Ibidem*; "Il donatore ha oggetti a sua disposizione solo nella misura in cui è capace di anticipare la prospettiva estrattiva del destinatario" (traduzione nostra).

Il dono materializza e reifica questa relazione di reciproca dipendenza che non scade mai nella coincidenza. Strathern parla di un apparire delle relazioni, di un loro rendersi visibili nel dono, di una loro “*objectification*”. In questo senso il dono si comporta come la *personhood* melanesiana: singolarizza un intreccio di relazioni; contiene in sé la sua genesi relazionale, la traccia di tutti gli scambi che ha vissuto e anche degli scambi che verranno, nella forma del suo predisporre alla scambiabilità, del suo esercitare una coercizione estrattiva sul destinatario. Ma a differenza della *personhood* – che Strathern definisce effettivamente anche nei termini di una *personification* delle relazioni che la compongono – il dono oggettifica la logica relazionale stessa, lo scambio in cui prendono forma il donatore e il destinatario. Nel dono, donatore e destinatario convivono. Il dono è dunque un oggetto ibrido. L’esempio più riportato da Strathern è quello della *sister/wife* che nell’unione tra due famiglie configura al contempo, dividendoli, suo fratello e suo marito, unendoli nella figura del *brother-in-law*: “*This feature may be rendered visible through its embodiment in a third party, as in the case of brothers-in-law whose very tie is constituted in the difference between their separate relations to the person who is sister of one and wife of the other. Indeed, in Hagen idiom, it is she who divides the two men*”<sup>352</sup>.

Se riportiamo queste teorie nel campo dell’ontologia merleau-pontiana possiamo vedere come il dono funzioni da superficie di rivolgimento, come piega che è in sé un nulla, ma un nulla in cui si vedono cose. Il dono oggettifica una relazione che è al contempo di reciproca intrusione e di differenziazione: il destinatario si differenzia dal donatore, ma lo fa in virtù del suo inglobare in sé, nella forma del dono, delle parti del donatore. Viceversa il donatore si differenzia dal destinatario, inglobando la sua coercizione estrattiva. La logica di intrusione – di reciproco *inserimento* nella duplicità dell’altro – che si compie nello scambio del dono viene analizzata da Strathern anche nei termini di un processo di *division* e *partition*<sup>353</sup>. La

---

<sup>352</sup> Strathern M., “Binary License”, *op. cit.*, p. 94; “Questa funzione può rendersi visibile attraverso la sua incarnazione in un elemento terzo, come per esempio nel caso dei cognati, la cui relazione stessa è costituita proprio dalla differenza che intercorre tra le loro singole relazioni con quella persona che è sorella di uno e moglie dell’altro. Infatti, nell’idioma Hagen, è lei che divide i due uomini” (traduzione nostra).

<sup>353</sup> Cfr. Strathern M., “Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Postplural World” in *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, Manchester University Press, Manchester, 1992, pp. 90–117. Un’interessante analisi della differenza tra una logica della divisione e una logica della partizione si trova nel testo già citato di Raunig G., *Dividuum*, *op. cit.*, nel paragrafo “Partition, Participation, Division” (pp. 73-81).

mescolanza, l'ibridazione che si reificano nel dono vengono descritte come processi di divisione e ricomposizione, linguaggio che ci riavvicina al problema di una singolarità dividuale. Nello scambio mi configuro ma al prezzo di perdere parti di me e inglobare parti dell'altro: “*I have also described this process in terms of division or partition — in terms, that is, of the manner in which persons divide ( parts of ) themselves off, either from themselves or from others, as sister's son divides himself from his mother's brother. It sounds awkward in English, but I am referring to the relationship that is divided between them*”<sup>354</sup>.

Questa citazione ci permette di fare un'importante precisazione e di aggiungere un ulteriore elemento alla complessa teoria relazionale di Strathern. La prima cruciale informazione che Strathern ci fornisce è che non si tratta di una divisione della persona in parti atomiche di sé stessa, ma di una divisione che è *della* relazione stessa. È la relazione che si differenzia in delle singolarità, che si ripartisce. Il dono come figura di questo intreccio è il dividersi stesso: è la donna che divide nell'esempio del *brother-in-law*. Il processo di *partition*, di cedere parti di sé all'altro, si distingue dunque dalla relazione estrinseca tipica del *commodity exchange*, e si configura come una *relazione interna*.

Come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, questa logica dello scambio che si articola per relazioni interne è uno dei principali punti di contatto tra il prospettivismo melanesiano e quello amerindiano. Anche nelle cosmologie amerindiane le cose non contano per sé stesse ma si configurano dall'interno delle relazioni prospettiche a cui partecipano. Sebbene non si parli espressamente di una dividualità della singolarità prospettica, anche la prospettiva amerindiana va considerata come molteplice e polimorfe. La differenza che Strathern traccia tra le relazioni estrinseche del *commodity exchange* e quelle interne del *gift exchange* si ritrova in Viveiros de Castro nella differenza tra quelle che definisce relazioni “genitive interne” e le relazioni “rappresentazionali esterne”. Viveiros de Castro fa, tra gli altri, l'esempio del figlio di sua sorella, dunque, suo nipote. In una visione relativista e rappresentativa Isabel, la madre di Miguel, il nipote di Viveiros de Castro, è in modo relativo – sulla base del punto di vista che la guarda – una sorella *per* Viveiros de Castro, o una madre *per* Miguel. La relazione è estrinseca e inessenziale. Considerare questa relazione come

---

<sup>354</sup> Strathern M., “Binary License”, *op. cit.*, p. 93; “Ho descritto questo processo anche con i termini di divisione o partizione – facendo cioè riferimento al modo in cui le persone dividono (parti di) sé stesse, sia da sé stesse che dagli altri, al modo in cui per esempio il figlio della sorella si divide dal fratello della madre. Suona strano in inglese, ma intendo dire che che è la relazione stessa che è divisa tra di loro” (traduzione nostra).

interna e genitiva significa riconoscere realmente in Isabel la madre *di* Miguel, in Viveiros de Castro lo zio *di* Miguel. Questa configurazione genitiva non è inessenziale e meramente soggettiva, ma attuale ed effettiva:

Si tratta di una relazione genitiva, interna – mia sorella è la madre di qualcuno, i nostri grilli sono i pesci di qualcuno – non di una concezione rappresentazionale, esterna, del tipo “X secondo qualcuno è pesce”, il che comporterebbe che X sia “rappresentato” come il pesce, checché X sia “in sé”. Sarebbe assurdo dire questo poiché Miguel è figlio di Isabel ma non mio, quindi Miguel non è un figlio “secondo” me, è un figlio e basta, e precisamente il figlio di mia sorella<sup>355</sup>.

Logica del dono e prospettivismo indigeno si incontrano sul piano di questa relazionalità interna. Il fatto che il donatore si configuri in quanto tale solo dall’interno della relazione con un destinatario pronto a estrarre da lui il dono viene riformulato da Strathern nei termini visivi di uno *scambio di sguardi*, in cui il donatore e il destinatario valgono come prospettive. Il concetto di scambio è illuminato dal concetto di prospettiva: “*Yet what people exchange is always a totality: one perspective for another; your view of my assets for my view of yours. Thus are persons and objects created*”<sup>356</sup>. Per riprendere l’esempio del *brother-in-law*, lo scambio della sorella/moglie non è solo una transazione di una donna, ma di punti di vista: il fratello è condotto, nell’intreccio con un altro sguardo, a vedere sua sorella come moglie per qualcun’altro.

Viceversa l’essere-prospettiva è illuminato dalla logica del dono. La prospettiva si configura come una singolarità che sorge dall’interno di una relazione di scambio, sempre vera, ma mai definitiva al modo di un’essenza o di un originale. Abbiamo visto Strathern descrivere questo essere-prospettiva nei termini di persona individuale e di cyborg. Un altro termine con cui Strathern delinea il prospettivismo dello scambio di matrice melanesiana è quello di “frattale”.

La figura del frattale ci interessa particolarmente poiché risponde precisamente all’esigenza di pensare una matematica della prospettiva individuale capace di tenere insieme il suo essere singolare e il suo essere molteplice – il suo essere singolare senza essere un uno e il

---

<sup>355</sup> Viveiros de Castro E., “La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane”, in *Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali*, VII, 7, gennaio 2000, pp. 47-57, p. 51.

<sup>356</sup> Strathern M., “Qualified Value: the Perspective of Gift Exchange”, *op. cit.*, p. 188; “Eppure ciò che le persone scambiano è sempre una totalità: una prospettiva per un’altra; la tua visione dei miei beni per la mia visione dei tuoi. Così si creano persone e oggetti” (traduzione nostra).



suo essere molteplice senza essere una pluralità frammentata. La molteplicità del frattale “*is not a fragmentation, it is not a proliferation of pieces, but a state that we could call an incessant ontological alternation*”<sup>357</sup>. Il frattale si contrappone in questo senso a un modello merografico del pluralismo poiché non è possibile individuarvi una o più componenti originali<sup>358</sup>.

In uno scambio tra frattali non è possibile isolare delle singolarità come originali e preesistenti. Ogni scambio è, dunque, provvisorio e ogni singolarità contiene già altre singolarità – ovvero altri scambi: “*When a Melanesian looks inside a person (a relation), he or she finds other persons (relations)*”<sup>359</sup>. La persona/prospettiva, nella sua singolarità, eclissa le relazioni che contiene, distinguendosi come figura su sfondo, ma queste relazioni non scompaiono. Al contrario, in alcuni contesti, soprattutto rituali, è possibile compiere operazioni di detotalizzazione, desingularizzazione per far emergere altre configurazioni possibili che sono state inglobate in una precisa singolarità emergente. La singolarità è un “*cut in a network*”, un *network* che non si dissolve, ma persiste eclissato nella singolarità provvisoriamente isolata/tagliata<sup>360</sup>. Nessuna di queste singolarità possibili è originale rispetto a sé stessa o rispetto alle proprie variazioni. A differenza del prospettivismo pluralista e relativista del Sistema occidentale, quello frattale melanesiano non prevede l’idea gerarchica dell’*encompassment*; ovvero l’idea che vi sia una prospettiva capace di raccogliere in sé le altre – la prospettiva di Dio –, una prospettiva originale di cui le altre sono copie imperfette, o rappresentazioni parziali.

La prospettiva frattale di Strathern ci rimanda a un’altra immagine merleau-pontiana, che è quella della doppia specularità. Ancor più della figura dello specchio – che abbiamo già

---

<sup>357</sup> Goldman M., Viveiros de Castro E., “Slow Motions”, *op. cit.*, p. 35; “Non è una frammentazione, né un proliferare di parti, ma uno stato che potremmo definire una incessante alternanza ontologica” (traduzione nostra).

<sup>358</sup> Cfr. Strathern M., “Binary License”, *op. cit.*, pp. 12-18, in cui Strathern, prendendo ad esempio la situazione politica dei Balcani e il concetto di *Balkanization*, mostra concretamente le differenti implicazioni politiche di un pensiero merografico della pluralità come opposto a un pensiero della molteplicità frattale.

<sup>359</sup> Strathern M., *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 79; “Quando un/a melanesiano/a guarda dentro a una persona (una relazione), trova altre persone (altre relazioni)” (traduzione nostra).

<sup>360</sup> Cfr. Strathern M., “Cutting the Network”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, 3, 1996, pp. 517–535.

incontrato nelle vesti di superficie ontologica di rivolgimento – il doppio specchio esprime e manifesta concretamente l'impossibilità di esaurire lo scambio in un fondamento, in un originale. L'unico originale è il "tra" degli specchi come "quasi-località" del processo configurativo. Il singularizzarsi delle prospettive può essere pensato attraverso il modello merleau-pontiano della relazione tra due specchi prospicienti: "su due specchi prospicienti nascono due serie indefinite di immagini racchiuse l'una nell'altra che non appartengono veramente a nessuna delle due superfici, giacché ciascuna non è se non la replica dell'altra, che quindi fanno coppia, una coppia più reale di ciascuna di esse" (VI 181/155). Nella pagina precedente Merleau-Ponty ne enuncia chiaramente la logica chiasmatica: "ognuno dei due esseri è archetipo per l'altro" (VI 180/154).

Prima di ritornare a Merleau-Ponty e al prospettivismo della sua ontologia, soffermiamoci ancora un attimo sul terreno antropologico. Anche Viveiros de Castro radica la differenza tra un prospettivismo indigeno della molteplicità (*regime of perspectival multiplicity*) e un prospettivismo occidentale pluralista e oggettivista (*modern representational pluralism*) in una differenza logica e più precisamente nell'opposizione tra una logica dello scambio e una logica della creazione.

## 2.2. Il prospettivismo amerindiano: "fondamenti cosmologici di un modello indigeno del sé"

Nell'articolo "La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane: fondamenti cosmologici di un modello indigeno del sé" Viveiros de Castro distingue due paradigmi relazionali – uno della *creazione-invenzione* e l'altro della *trasformazione-trasmissione* – i quali rimandano a un'ulteriore distinzione che riecheggia con quella stratherniana di *commodity thinking* e *gift thinking*. Nel primo caso, la creazione si lega infatti a un modello dell'azione intesa come "produzione" in cui lo scambio è considerato secondario e inessenziale rispetto al momento produttivo. Le cose, le persone vengono prima di tutto prodotte/create e soltanto in un secondo momento, e per scelta, possono essere implicate in degli scambi. In questo senso, il momento creativo rimanda a una logica del fondamento in cui è possibile individuare e isolare degli originali, indipendenti rispetto agli scambi e alle trasformazioni in cui sono eventualmente coinvolti. Nel secondo caso, invece, l'idea di trasmissione e trasformazione si lega a un paradigma dello "scambio" in cui "non c'è alcun momento originario, alcun atto iniziale assoluto di scambio, ogni atto è reattivo, è cioè la

trasformazione di un precedente atto dello stesso genere”<sup>361</sup>; ogni scambio contiene in sé, come i frattali di Strathern e come gli specchi prospicienti di Merleau-Ponty, altri infiniti scambi senza che si possa risalire a un fondamento. Nel paradigma dello scambio ogni singolarità è già da sempre una risposta e al contempo una sollecitazione a un’ulteriore risposta. Nel paradigma della trasformazione-trasmissione anche la produzione è una forma di scambio e “*lo scambio è la condizione della produzione* – dal momento che, in mancanza di appropriate relazioni sociali con non-umani, nessuna produzione è possibile”<sup>362</sup>.

Vediamo ora in che modo questa distinzione di paradigmi logici si esprime in una differente concezione dell’essere-prospettiva.

Nel paradigma della creazione l’altro del soggetto è un oggetto e più precisamente un prodotto: al contempo totalmente dipendente dal suo creatore – causalmente determinato da una creazione soggettiva – e totalmente indipendente come oggetto in sé, come creato, estrinseco alla relazione stessa di produzione. Nella creazione si replica una logica della rappresentazione: io e il mio altro esistiamo come due punti di vista estrinseci – ciascuno indipendente nel suo essere un creato – e l’unico modo per entrare in contatto con l’altro è producendolo come mia rappresentazione, svuotandolo come prospettiva.

Nel paradigma dello scambio l’altro di me è uno sguardo, altrettanto attivo nella dinamica relazionale che ci unisce e ci differenzia. Viveiros de Castro fa esplicito riferimento a Strathern: “il modello dell’azione come scambio presuppone che l’altro del soggetto sia un altro soggetto, non un oggetto; ed è questo naturalmente il succo del prospettivismo (Strathern, 1992, p. 9-10): la soggettivazione”<sup>363</sup>. Come per Strathern, anche per Viveiros de Castro questa opposizione di paradigmi è ciò che *divide*, configurandoli, un sistema

---

<sup>361</sup> Viveiros de Castro E., “La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane”, *op. cit.*, p. 53.

<sup>362</sup> *Ibidem.*

<sup>363</sup> *Ibidem.* Cfr. anche Viveiros de Castro E., *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere* [2012], tr. it. Brigati R., *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, Quodlibet, Macerata, 2019, p. 45 (n.17): “La produzione riguarda la proiezione (consumo produttivo) ed introiezione (produzione consumatrice). Lo scambio riguarda la commutazione e la trasmutazione (due nozioni che potrebbero forse essere collegate ai due modelli stratherniani di personificazione, scambio mediato e non mediato). La produzione ha un inizio (creazione), ma non ha fine (riproduzione, la dialettica infinita di ablazione e sublazione); lo scambio, dall’altro lato, non ha inizio – il “risultato atteso” come forma del dono (Strathern 1988, pp. 221-223) fa apparire qualsiasi inizio come una risposta – ma può, tuttavia, avere una fine (le relazioni possono terminare)”.

prospettivista indigeno e un sistema occidentale della creazione. Una traccia di questa divisione sono le rispettive mitologie: quella che Viveiros de Castro individua come “la nostra mitologia (greca, vicino orientale o freudiana)”<sup>364</sup> è pervasa da relazioni di genitorialità e in particolare del tipo padre-figlio; nella mitologia amerindia predominano al contrario relazioni di scambio, spesso legate ad alleanze matrimoniali – gli attori mitologici sono cognati, suoceri, generi: “Non mi sembra il caso di insistere oltre: a noi è toccato rubare il ‘fuoco’ da un padre divino; agli amerindiani è toccato rubare il ‘fuoco’ da un suocero animale”<sup>365</sup>. La nostra origine è mitologicamente ricondotta a una figura paterna: un fondamento da cui deriviamo come un oggetto prodotto; la nostra essenza risiede nella nostra discendenza e non nell’immanenza delle relazioni che ci articolano. Come singolarità individuali ci ricongiungiamo e troviamo un’oggettività comune nella trascendenza di un medesimo creatore, sia che questo venga inteso come divino – monoteismo teologico – sia che esso venga inteso come naturale – monoteismo naturalistico: “sarà anche vero che qualche tempo fa abbiamo ucciso il Creatore, ma solo per ritrovarci tra le mani l’altro polo, l’unità del quale veniva garantita proprio dal Dio ora assente”<sup>366</sup>. Sia il dualismo della rappresentazione – la frattura tra un soggetto che è l’unico centro della sua propria prospettiva e l’oggetto come ciò che questa prospettiva incontra fuori di sé, appropriandosene – sia il monoteismo del fondamento – la loro comune origine in una prospettiva totale e gerarchicamente superiore alla loro frattura – derivano secondo Viveiros de Castro dal dominio di un paradigma della creazione e dunque “dall’originaria distinzione tra Creatore e creatura”<sup>367</sup>.

Rispetto al monotesimo della creazione che Viveiros de Castro vede riflesso nel prospettivismo pluralista del Sistema occidentale, “il prospettivismo amerindiano può essere considerato una specie di politeismo radicale (o piuttosto di enoteismo) applicato a un universo che non comporta alcun dualismo ontologico tra materia creata e spirito creatore”<sup>368</sup>. Politeismo “radicale” poiché non si risolve in una semplice pluralizzazione dei centri di creazione – dei fondamenti – ma nel radicamento del potere produttivo e configurativo in una rete di scambi il cui centro è, per usare dei termini merleau-pontiani, “ovunque e in nessun luogo”.

---

<sup>364</sup> Viveiros de Castro E., “La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane”, *op. cit.*, p. 54.

<sup>365</sup> *Ibidem.*

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>367</sup> *Ibidem.*

<sup>368</sup> *Ibidem.*

La differenza tra il monoteismo della creazione e il politeismo radicale amerindiano non sta semplicemente nel numero di figure divine ma nel modo in cui è concepita la relazione tra creatore e creato e nel modo in cui questa relazione influisce sull'essere-prospettiva. Nel caso del paradigma della creazione le prospettive provengono tutte da un medesimo creatore e si affacciano tutte su un medesimo creato. Le prospettive non si relazionano tra loro in modo diretto, ma soltanto attraverso la mediazione della loro comune origine e direzione, rispetto a cui restano dei momenti parziali e delle rappresentazioni incomplete. Se prendiamo l'essere-prospettiva come un binomio, possiamo dire che in questo caso vi è una priorità dell'elemento Essere sull'elemento prospettiva.

Nel prospettivismo politeista radicale amerindio si compie un'inversione ontologica: la prospettiva diventa ontologicamente prioritaria. Ad essere comune non è l'Essere inteso come origine ma la prospettiva, intesa come capacità di agire, di partecipare a una negoziazione del senso, che si incarna di volta in volta in "esseri diversi", articolandosi in molteplici configurazioni nessuna delle quali più vera delle altre, ma tutte simultanee nella loro effettività.

Il fatto di legare l'essere-prospettiva non a una capacità di rappresentazione di stampo coscienzialista ma piuttosto a una capacità d'agire porta inoltre con sé un'estensione del concetto di prospettiva e una riformulazione antisostanzialista della distinzione tra umano e non-umano. "Umano" è nelle cosmologie prospettiviste amerindiane qualsiasi singolarità in cui si incarna l'essere-prospettiva: qualsiasi "interno" che si relaziona con un altro "interno", in uno scambio in cui entrambi si configurano reciprocamente come uno l'esterno dell'altro, uno il mondo dell'altro. Umano può essere un animale, uno spirito, un vegetale, una cosa inanimata: "Non si tratta di una semplice possibilità logica, ma di una potenzialità ontologica. La 'personitudine' e la 'prospettività' – la capacità di occupare un punto di vista – è una questione di grado, di contesto e di posizione piuttosto che una qualità distintiva di questa o quella specie"<sup>369</sup>. L'essere-prospettiva non è un modo dell'essere sostanza – a meno che il concetto stesso di sostanza non venga trasfigurato dall'ontologia prospettivista. L'essere-prospettiva è piuttosto un modo del venire a essere, del farsi dell'essere. In questo senso, sulla scorta del prospettivismo deleuziano, è più corretto sostenere che sia il punto di vista a generare il soggetto e non il soggetto a *possedere* un punto di vista<sup>370</sup>: "l'ontologia

---

<sup>369</sup> Viveiros de Castro E., *Metafisiche cannibali*, op. cit., p. 44.

<sup>370</sup> Cfr. Deleuze G., *Le pli. Leibniz et le baroque* [1988], tr. it. Gianolio V., *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino, 1990, p. 29: "Quest[o] è il fondamento del prospettivismo. Non significa

prospettivista amerindiana parte dal presupposto che il punto di vista crei il soggetto; ogni cosa che sia attivata o ‘agita’ dal punto di vista sarà un soggetto”<sup>371</sup>.

Ma in che modo si fa questo Essere? Cosa comporta questa modalità del venire a essere del soggetto che è l’essere-prospettiva? Anche in questo caso la teoria di Viveiros de Castro riecheggia con la logica espressiva e chiasmatica dell’ontologia merleau-pontiana. Quelle che Viveiros de Castro definisce “personitudine” e “prospettività”, ovvero “la capacità di occupare un punto di vista”, equivalgono alla capacità ontologica di farsi figura su uno sfondo, interno di un esterno. Ogni prospettiva, ogni figura implica dall’interno – in una relazione genitiva interna – uno sfondo con cui negozia la sua interiorità; configurandosi sua volta come potenziale sfondo di un’interiorità altra:

Ognuno si vede come figura rispetto a uno sfondo, e in ciò consiste la sua soggettività; ma ciò che rimane costante non è lo sfondo “naturalistico”, né la figura “culturalistica”, bensì solo lo schema che prevede sia il risalto di una figura rispetto a uno sfondo, sia l’invertibilità dei due relati. L’unica cosa che può mettere in rapporto gli esseri – e nello stesso tempo l’unica qualità che è comune a tutti, si potrebbe quasi dire l’unica qualità naturale – è la capacità, di cui almeno in certe occasioni tutti gli esseri sono dotati, di dislocarsi da uno stato ontologico all’altro<sup>372</sup>.

Come negli specchi prospicienti di Merleau-Ponty non si può individuare un originale: figura e sfondo si rivoltano l’uno nell’altro infinitamente. Le prospettive non esistono come “entità auto-identiche diversamente percepite”, ma come “molteplicità immediatamente relazionali”. Viveiros de Castro fa l’esempio della figura “sangue|birra”: ciò che nella relazione genitiva interna con un umano vale come sangue, nella relazione genitiva interna con il giaguaro vale come birra. La figura “sangue|birra” non esiste come un originale, antecedente e indipendente agli scambi che la rendono di volta in volta “sangue” o “birra”, ma come simultaneità impossibile delle sue variazioni prospettive. In un passaggio che sembra ricalcare le riflessioni merleau-pontiane sul dito del guanto, Viveiros de Castro scrive: “Se vogliamo, tra il sangue e la birra esiste solo il limite; il bordo mediante il quale queste due sostanze ‘affini’ comunicano e divergono tra loro. In conclusione, non esiste un x che sia

---

una dipendenza nei confronti di un soggetto definito già da prima: al contrario, sarà soggetto ciò che viene al punto di vista...”.

<sup>371</sup> Viveiros de Castro E., “La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane”, *op. cit.*, p. 48.

<sup>372</sup> Brigati R., “Introduzione”, in Viveiros de Castro E., *Metafisiche cannibali*, *op. cit.*, p. 21-22.

sangue per una specie e birra per un'altra; fin dal principio, esiste un sangue|birra che è una delle singolarità, o degli affetti, che caratterizzano la molteplicità umano|giaguaro"<sup>373</sup>. Non solo il "sangue|birra" esiste solo come singolarità molteplice e relazionale ma inoltre esiste soltanto in relazione a un'altra singolarità molteplice: quella dell'"umano|giaguaro". Su questa entità molteplice, polimorfe, relazionale si può dire ciò che Merleau-Ponty nella "Prefazione" di *Segni* dice del "tavolo", punto di rivoltamento delle prospettive l'una nell'altra – ognuna nella sua singolarità irriducibile:

Tutto si fonda sulla ricchezza insuperabile, sulla moltiplicazione miracolosa del sensibile, la quale fa sì che le medesime cose abbiano il potere di essere cose per più di uno [...]. Tutto dipende dal fatto che il tavolo, quello che in questo istante il mio sguardo percorre e di cui interroga la trama, non appartiene a nessuno spazio di coscienza e si inserisce altrettanto bene nei circuiti di altri corpi, che i nostri sguardi non sono atti di coscienza, ognuno dei quali rivendicherebbe una indeclinabile priorità, ma apertura della nostra carne immediatamente riempita dalla carne universale del mondo (S 23/35).

Il fatto stesso che io "sarò sempre il solo a vedere" il tavolo in un certo modo – così come soltanto il giaguaro vede nel sangue la birra – è ciò che, invece di chiudermi nel mio solipsismo, mi fa sconfinare nello sguardo dell'altro – nel suo essere "il solo a vedere alla sua maniera" (*ibidem*), e di lì nella *carne universale del mondo*. L'inversione del rapporto tra soggetto e punto di vista, tra capacità prospettica e sua incarnazione ha infatti un'altra conseguenza teorica: fa venire meno l'omogeneità tra prospettive che sta alla base del prospettivismo pluralista, relativista. Più precisamente ci permette di pensare una dimensione comune delle prospettive che non dipende da una loro omogeneità sostanziale e da una loro comune appartenza a un tutto, ma precisamente dal loro essere radicalmente e irriducibilmente differenti. Che un umano e un giaguaro possano essere entrambi prospettive non dipende dal fatto che essi siano *fondamentalmente* la stessa cosa, ma al contrario dal fatto che essi si riconoscano e si configurino reciprocamente come differenti, come uno lo sfondo dell'altro:

Perché gli animali (o altri) si vedono come degli umani? Precisamente, io penso, perché noi, gli umani, li vediamo come degli animali, e vediamo noi stessi come umani". I pecari non possono vedersi come pecari [...] dato che questa è la maniera in cui sono visti dagli umani. Se gli umani si vedono come degli umani e sono visti come non-umani – animali o spiriti – dai non-umani, allora gli animali devono necessariamente vedere se stessi come umani. Ciò che il prospettivismo afferma, in definitiva, non è tanto l'idea secondo cui gli

---

<sup>373</sup> Ivi, p. 59.

animali sono “in fondo” simili agli umani, ma piuttosto l’idea secondo cui, in quanto umani, essi sono “in fondo” un’altra cosa<sup>374</sup>.

L’unico elemento comune nel prospettivismo amerindiano è la messa in atto di un certo schema relazionale, che si esprime in modi radicalmente diversi nelle singole prospettive. O meglio, le singole prospettive si distinguono proprio in quanto differenti modi di agire questo stesso schema. Il comune essere-prospettiva dell’umano e del giaguaro non si risolve in un’altrettanto comune visione del mondo. Come abbiamo già visto, ciò che per l’umano è sangue per il giaguaro è birra<sup>375</sup>. Le prospettive possono essere considerate come un differenziarsi sul piano sensibile-corporeo di una medesima capacità virtuale: una stessa funzione spirituale che si incarna in diversi corpi e comportamenti sensibili, in diversi *habitus* – alimentazioni, affezioni ecc.

Conoscere l’altro, in un tale paradigma prospettivista, vuol dire riconoscerlo come differenza e, proprio in quanto tale, come espressione della mia stessa capacità ontologica di occupare un punto di vista. Conosco l’altro non nella misura in cui riesco a ricondurlo alla chiarezza di un oggetto, a possesso di una mia rappresentazione, ma proprio in quanto l’altro mi sfugge nell’opacità del suo sguardo su di me. La conoscenza prende la forma di un esercizio di *personificazione*; conoscere significa cercare di assumere il punto di vista<sup>376</sup> dell’altro di me: “Se dunque nel mondo naturalista della modernità un soggetto è un oggetto non analizzato a sufficienza, la convenzione epistemologica amerindiana segue il principio inverso: l’oggetto è un soggetto interpretato in maniera incompleta”<sup>377</sup>. La pratica conoscitiva gioca su dinamiche intrusive e sul sottile confine di reversibilità che ci lega all’altro di noi

---

<sup>374</sup> Ivi, p. 55.

<sup>375</sup> Cfr. Ivi, pp. 42-43.

<sup>376</sup> Qualcosa di simile viene detto anche da Strathern in *Property, Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, Athlone, London, 1999, p. 239: “The same convention requires that the objects of interpretation—human or not—become understood as other persons; indeed, the very act of interpretation presupposes the personhood of what is being interpreted. ... What one thus encounters in making interpretations are always counter-interpretations”; “Questa stessa consuetudine richiede che gli oggetti di interpretazione, siano essi umani o meno, vengano compresi come altre persone; anzi, l’atto stesso di interpretazione presuppone la personalità di ciò che viene interpretato. ... Quello con cui si ha a che fare nel fare interpretazioni sono sempre contro-interpretazioni” (traduzione nostra).

<sup>377</sup> Viveiros de Castro E., *Metafisiche cannibali*, op. cit., p. 47.



(“la capacità, di cui almeno in certe occasioni tutti gli esseri sono dotati, di dislocarsi da uno stato ontologico all’altro”).

L’intrusione e l’inversione rendono la conoscenza dell’altro una pratica pericolosa che non può essere praticata da tutti. La figura che nel quadro sociale amerindiano è investita di questo potere è lo sciamano. Lo sciamanesimo amerindiano è definito da Viveiros de Castro come “l’abilità manifestata da certi individui nell’attraversare le barriere corporee tra le specie e nell’adottare la prospettiva di soggettività allo-specifiche, in modo da amministrare le relazioni tra queste e gli umani”<sup>378</sup>; sciamano è colui che “riesce a vedere ogni avvenimento come un qualcosa che in verità è un’azione: un’espressione di stati o di predicati intenzionali di un qualsiasi agente”<sup>379</sup>.

L’Essere a cui ha accesso la conoscenza sciamanica assomiglia all’intreccio di prospettive merleau-pontiano, a un *intra-agire*<sup>380</sup> in cui ogni interno si rivolta costantemente

---

<sup>378</sup> Ivi, p. 46.

<sup>379</sup> Ivi, p. 48.

<sup>380</sup> Facciamo qui riferimento alla nozione di *intra-agency* proposta da Karen Barad nel suo testo *Meeting the Universe Halfway. Quantum Theory and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham – London, 2007. Con questo termine Barad distingue una logica della configurazione intensiva delle differenze – *intra* – da una logica della causalità frontale. Partendo dall’insegnamento ontologico di Bohr che “siamo parte della natura che cerchiamo di comprendere” – pietra angolare di tutta la teoria di Barad – e prendendo in esame le evidenze della fisica quantistica – primo fra tutti il fenomeno dell’*entanglement* – Barad costruisce un’ontologia materialista capace di rendere conto di un’oggettività dinamica, che ingloba il suo sguardo su di essa, che *intra-agisce* con sé stessa – la misurazione essendo un esempio di questa *intra-azione*. All’interno di una teoria che viaggia tra la fisica, la filosofia e le teorie femministe e queer, Barad si propone di mettere in atto un *ontological shift* e operare una *reconceptualization* di quegli stessi termini che alimentano un pensiero binario e una separazione ontologica tra umano e non-umano, materiale e discorsivo, naturale e culturale. La riconcettualizzazione di nozioni classiche come quelle di materia, linguaggio, causalità, soggettività, intenzionalità si accompagna e si arricchisce di nuove categorie, che nominano l’intreccio e la differenza senza frattura: sono quelle di *intra-azione*, di *entanglement*, di *diffrazione*. Per approfondire il materialismo di Barad, le sue teorie sulla performatività della materia e sulla causalità *intra-attiva* tra differenze si veda anche la raccolta di saggi, tradotta in italiano: *Performatività della natura. Quanto e queer*, tr. it di Castiello R., ETS, Pisa, 2017. Abbiamo già visto in una nota dell’introduzione di questa tesi (cfr. nota 20) che l’antropologa Vicki Kirby ha proposto un confronto tra la logica chiasmatica di Merleau-Ponty e quella *intra-attiva* di Barad; cfr. Kirby V. *Quantum*

nel suo esterno e viceversa. Lo sciamano è colui che riesce a passare da un interno all'altro o a stare simultaneamente in due o più interni e mediare tra di loro, ad abitare questo spazio virtuale e comune che è l'essere-prospettiva.

Possiamo aggiungere a questo punto un altro tassello importante nell'ottica di un dialogo tra il prospettivismo sciamanico amerindiano e l'ontologia della carne merleau-pontiana. Questa "quasi-località", questa quasi-temporalità in cui l'essere-prospettiva è articolazione che non si arresta in figure determinate, in cui le differenze sono simultanee nelle loro umanità impossibili è ciò che Viveiros de Castro – riprendendo una definizione data da Lévi-Strauss – definisce il "mito": "una storia dei tempi in cui gli uomini e gli animali non erano ancora distinti"<sup>381</sup>. Il quasi-spazio e il quasi-tempo del mito sono quelli di un "passato assoluto" che *non è mai stato presente*<sup>382</sup> e che al contempo non smette di accadere: il fondo virtuale di indistinzione, il comune, il punto di rivoltamento in cui la figura e lo sfondo coesistono e non si sono ancora distinti. Si tratta di una "condizione precosmologica virtuale": "questo precosmo, lungi dall'esibire un'identificazione primordiale tra umani e non-umani [...] è percorso da una differenza infinita, anche se (o per il fatto che) è interna a ogni personaggio o agente, contrariamente alle differenze finite ed esterne che costituiscono le specie e le qualità del mondo attuale"<sup>383</sup>.

I miti sono modi di raccontare il passaggio da queste differenze interne, intensive, infinite all'istituirsi di differenze esterne e finite tra singole prospettive; il mito è la forma del discorso in cui si esprime il comune precosmologico, la metamorfosi, lo scambio. Il comune mitologico è il continuo differire da sé stesso che non si arresta in delle figure definite, che non crea degli in sé ma genera differenza. Come nella carne merleau-pontiana il paradosso di un essere-comune della differenza è reso possibile da una radicalizzazione ma al contempo da una de-assolutizzazione della vicinanza e della distanza tra il sé e l'altro, tra la figura e lo sfondo. Scrive Viveiros de Castro: "Il prospettivismo amerindiano conosce allora nel mito un luogo geometrico in cui la differenza tra i punti di vista è al tempo stesso annullata e inasprita"<sup>384</sup>. Nel mito, infatti, i punti di vista esistono insieme ma solo nel loro differire: la

---

*Anthropologies, op. cit.* Questo intreccio meriterebbe ulteriori approfondimenti che rimandiamo a futuri studi.

<sup>381</sup> Cfr. Lévi-Strauss C., Éribon D., *De près et de loin* [1988], tr. it. Cellerino M., *Da vicino e da lontano. Discutendo con Claude Lévi-Strauss*, Rizzoli, Milano, 1988, cit. in *ivi*, p. 51.

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>384</sup> *Ivi*, p. 54

vicinanza e la distanza sono le due facce di un medesimo processo di reciproco scarto e intrusione. Il mito, ci dice ancora Viveiros de Castro, “parla di uno stato dell’essere in cui i corpi e nomi, le anime e le azioni, l’io e l’altro si compenetrano a vicenda, immersi in uno stesso ambiente pre-soggettivo o pre-oggettivo”<sup>385</sup>.

L’ontologia mitologica sciamanica e l’ontologia *elementare* della carne si ritrovano nell’idea di un Essere che non è soggetto, non è oggetto, non è sostanza, ma elemento, *esplosione* virtuale di differenze; uno “stato dell’essere” che non si “localizza” in un passato perduto, ma in un passato assoluto che in quanto tale *non è mai stato presente* poiché non smette di infestare l’attuale, rendendo provvisorie tutte le figure, tutte le singolarizzazioni. La dimensione mitica, come la carne, è immanente – come loro stoffa comune – al farsi delle prospettive nello scambio, e l’“arte”<sup>386</sup> sciamanica è il modo di confrontarsi con questo fantasma, di muoversi nella virtualità.

In un articolo scritto a quattro mani con Luca Fabbris<sup>387</sup> abbiamo sottolineato la vicinanza tra carne e pensiero mitico amerindiano parlando dell’umanità mitica nei termini di “umanità-carne”, distinta rispetto all’“umanità-specie” – *Homo Sapiens* –, e l’abbiamo definita come: “un *suolo* preindividuale, una condizione metastabile caratterizzata dal proliferare di operazioni non ancora stabilizzate in strutture, da un divenire incessante in cui *insistono* solo differenze intensive e non ancora estensive”<sup>388</sup>.

L’intenzione da cui siamo partiti per la stesura di questa tesi era quella di percorrere l’essere singolare della prospettiva fino ai suoi limiti, per ritrovare ai confini della sua singolarità ineludibile il problema del comune, dell’universale e, dunque, una via per l’ontologia. I paradossi a cui ci ha condotti l’analisi del nostro essere-prospettiva si sono rivelati, sulla scorta di ciò che Merleau-Ponty scrive della visione, dei “paradoss[i] dell’Essere” e non “dell’uomo” (VI 178/152), dei paradossi che ci trascendono in quanto singolarità-specie. Il paradosso di cui parla Merleau-Ponty in questo passaggio è d’altronde proprio il fatto che il mio vedere si faccia in me in virtù di una mia exteriorità a me stesso, sottolineando questa commistione che abbiamo fin qui esplorato tra un piano del singolare e un piano dell’universale.

---

<sup>385</sup> *Ibidem*.

<sup>386</sup> Ivi, p. 47.

<sup>387</sup> Fabbris L., Orlando C., “Pensare l’intrusione. Merleau-Ponty *face à* Gaia”, in *Chiasmi International*, 24, 2022, pp. 39-54.

<sup>388</sup> Ivi, p. 46.

Attraverso le antropologie di Strathern e Viveiros de Castro ci siamo confrontati con due tentativi di pensare questo intreccio tra singolare e universale, tra parti e tutto fuori da un quadro teorico al contempo monista e dicotomico. Come abbiamo visto, in entrambi i casi, questo intento si lega alla formulazione di una teoria prospettivista, e in particolare di un prospettivismo in cui una logica dello scambio e della relazione interna prevalgono sull'estrinsecità di una relazione rappresentativa. In un paradigma dello scambio non si può parlare di monismo poiché né le singole prospettive, né la loro totalità contano come "uno", non si esauriscono in un in sé; esse valgono invece come molteplicità intensiva delle relazioni con cui negoziano la loro singolarità nonché come la molteplicità delle loro possibili trasformazioni. Al contempo questa molteplicità non può essere pensata come un "due" o come un molti al plurale poiché le singole prospettive – o la prospettiva e il suo mondo – non si confrontano come due punti di vista separati, ma si dividono dall'interno della loro relazione. Ogni prospettiva, sul modello di ciò che Merleau-Ponty definisce un "singolo dimensionalizzato" (VI 286/250), esprime in sé l'Essere intero da cui si differenzia, la totalità delle altre prospettive che non gli stanno di fronte ma che lo infestano come un negativo. Ogni singolarità è *simbolo* di tutte le altre e non perché le è omogenea ma al contrario proprio perché non vi coincide, ne differisce. Come nel caso della mitologie antropomorfe amerindiane un giaguaro e un *homo sapiens* possono essere entrambi "umani" proprio perché non si riconoscono reciprocamente come tali. Questa idea di singolarità ci invita a riconsiderare anche ciò che definiamo il comune tra il sé e il suo altro. Per restare nell'esempio amerindiano, l'"umanità" si configura come elemento comune nella misura in cui si differenzia internamente in singolarità impossibili. Viveiros de Castro chiama "primo Antropocene" l'epoca pre-cosmologica in cui "tutto era umano, ma non tutto era uno", e nel quale "[l]'umanità era una moltitudine polinomica"<sup>389</sup>. Confrontarci con la nozione di *anthropos* implicata nell'idea di primo Antropocene ci permette di ripensare il "noi" presupposto dalla nostra umanità e, proseguendo in questa direzione, di ripensare il "sé" implicato nel nostro essere-prospettiva.

Il paradigma dello scambio e della trasformazione, opposto a quello della creazione, rivoluziona l'idea di prospettiva e con essa quella dell'Essere di questa prospettiva. Nel paradigma dello scambio in cui ogni configurazione è trasformazione di precedenti

---

<sup>389</sup> Danowski D. e Viveiros De Castro E., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, op. cit., p. 148.

configurazioni le prospettive sono variazioni di un campo relazionale; l'Essere, il comune prospettico, è questo stesso variare.

Il legame tra prospettiva e variazione ontologica è al centro del prospettivismo deleuziano di matrice leibniziana che, come abbiamo visto, è ripreso esplicitamente da Viveiros de Castro come interlocutore teorico delle sue riflessioni antropologiche. L'antirappresentazionalismo del prospettivismo deleuziano sta proprio nel fatto di non considerare le singole prospettive come differenti punti di vista su una medesima realtà, ma come espressioni di un variare effettivo di questo stesso reale: "Il prospettivismo in Leibniz, come pure in Nietzsche, in William e Henry James, in Whitehead, è anche un relativismo, ma non quel tipo di relativismo che crediamo. Non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione. È questa l'idea di fondo della prospettiva barocca"<sup>390</sup>.

Nel prossimo e ultimo paragrafo torneremo a concentrarci sul testo merleau-pontiano e su come questa stessa eredità anti-rappresentativa leibniziana confluisca nel *Visibile e l'invisibile* e nell'articolazione di un *prospettivismo della carne*. Il successo della filosofia leibniziana, attorno a cui si incontrano le *démarche* prospettiviste di Deleuze e di Merleau-Ponty<sup>391</sup>, sta proprio nel suo essere riuscita a concepire una singolarità – quella della monade – che è espressione di un infinito, un'idea di verità che trova nella finitezza e nella molteplicità la sua stessa possibilità.

### 3. Un prospettivismo espressivo: l'eredità leibniziana

I nuclei centrali dell'ontologia prospettivista merleau-pontiana sono tutti contenuti nella nota "vedente-visibile" del novembre 1960, che abbiamo già incontrato nei paragrafi sulla visione. Cominciamo riportandone un lungo passaggio per poi muoverci a partire dal testo merleau-pontiano:

In che senso è *lo stesso* che è vedente e visibile: lo stesso non nel senso dell'idealità, né dell'identità reale. Lo stesso nel senso strutturale: stessa membratura, stessa *Gestalthafte*, lo stesso nel senso di apertura di un'altra dimensione del "medesimo" essere.

L'unità *preliminare* io-mondo, mondo e le sue parti, parti del mio corpo, unità prima di segregazione, prima di dimensioni molteplici [...].

---

<sup>390</sup> Cfr. Deleuze G., *La piega*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>391</sup> Su un possibile incontro di Deleuze e Merleau-Ponty attorno al prospettivismo leibniziano si vedano i due articoli già citati di Gambazzi P.: "La piega e il pensiero. Sull'ontologia di Merleau-Ponty", *op. cit.*; "Monadi, pieghe, specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze", *op. cit.*

Vedente-visibile = proiezione-introiezione È necessario che siano entrambi astratti da un'unica stoffa.

Del resto, il vedente-visibile (per me, per gli altri) non è un qualcosa psichico, né un comportamento di visione, ma una prospettiva, *o meglio*: il mondo stesso con una certa deformazione coerente – Il chiasma verità dell'armonia prestabilita – Molto più esatto di essa: in realtà essa è tra fatti locali-individuati, e il chiasma collega, come diritto e rovescio, degli insiemi anticipatamente unificati in via di differenziazione di qui, tutto sommato, un mondo che non è né *uno* né *2* nel senso oggettivo – che è pre-individuale, generalità – (VI 309-10/273)

In questo passaggio troviamo: 1) una definizione dell'essere-prospettiva – come vedente-visibile o “unità prima di segregazione”; 2) un riconoscimento della portata ontologica dell'essere-prospettiva: è l'Essere stesso a poter essere definito nei termini di “unità prima di segregazione”; il nostro essere-prospettiva è il nostro modo di partecipazione a un Essere-prospettiva che è la carne, la nostra stoffa; 3) troviamo, ancora, le tracce del dialogo di Merleau-Ponty con la monadologia leibniziana: il modo in cui essa contribuisce a pensare una singolarità che è al contempo *segregazione* e *apertura* infinita, ma anche il modo in cui il chiasma corregge le derive ontoteologiche dell'armonia prestabilita. Partiamo dunque da questo terzo punto, per far poi derivare i primi due dall'interno del dialogo tra Merleau-Ponty e Leibniz.

L'influenza di Leibniz sull'ontologia di Merleau-Ponty è sorprendentemente uno tra gli incastri teorici dell'opera merleau-pontiana meno esplorati<sup>392</sup>. Eppure, proprio in Leibniz Merleau-Ponty trova una pista teorica per superare lo “strabismo” del pensiero moderno occidentale di cui Cartesio è il principale depositario. Nella prima nota del *Visibile e l'invisibile* troviamo la testimonianza dell'intenzione merleau-pontiana di “riflettere” su Cartesio e sullo “strabismo dell'ontologia occidentale” e poi su Leibniz (VI 217/183), non per dismettere il problema dell'infinito ma per ripensarlo fuori dell'“oblio” della sua finitezza. Superare lo strabismo vuol dire riuscire a pensare un Essere che “non è né *uno* né *2*”<sup>393</sup>. La monade leibniziana risponde a questa esigenza.

---

<sup>392</sup> Oltre agli articoli appena citati di Gambazzi, sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty; cfr. R. Barbaras, *L'être du phénomène*, Millon, Grenoble 1991, in particolare il capitolo *Le leibnizianisme de Merleau-Ponty* (pp. 263-269).

<sup>393</sup> Cfr. anche VI 154/136: “Questo mondo, questo Essere, fatticità e idealità indivise, che non è uno, nel senso degli individui che contiene, e tanto meno, nello stesso senso, due o più, non è niente di misterioso”.

In un'altra nota – intitolata “Leibniz” – leggiamo: “certe descrizioni leibniziane – che ciascuna delle vedute del mondo è un mondo a parte, che però ‘ciò che è particolare a uno è pubblico a tutti’, che le monadi hanno, tra di esse e con il mondo, un rapporto d’espressione, che si distinguono tra loro e con il mondo come prospettive – sono da conservare integralmente” (VI 272/236). Ciò che per Merleau-Ponty bisogna *conservare* del pensiero di Leibniz sono il suo prospettivismo e la sua matrice espressiva e non rappresentativa, nonché il rapporto tra la nozione di espressione – della monade come singolarità espressiva – e la nozione di percezione; la nota continua: “È la ripresa del tema della percezione che trasforma nella sua portata l’idea leibniziana dell’espressione” (*Ibidem*). L’espressione e la percezione – nel loro intreccio – sono le nozioni che permettono a Leibniz di descrivere una singolarità come la monade, che è al contempo molteplice ma non divisibile, una singolarità che è espressione dell’infinito. Merleau-Ponty riprende la definizione leibniziana di “*partie-totale*” per parlare della sua *singolarità dimensionale*: una parte che “quando la si prende per sé stessa, apre di colpo dimensioni illimitate, – diviene parte totale” (VI 267/232). La monade non si limita ad essere una parte del mondo: nel suo essere singolare essa è il tutto colto nel suo singolarizzarsi. Questa compossibilità di parte e tutto è possibile poiché la monade è intesa in termini espressivi: non come frammento di un insieme ma come sua espressione. In una logica dell’espressione l’essere irriducibilmente singolare della monade non è un ostacolo ma la condizione della sua infinitezza. La monade è totale *in virtù* del suo essere singolare e “senza finestre”. Sempre nella nota su Leibniz, Merleau-Ponty scrive: “La nostra anima non ha finestre: ciò significa *In der Welt sein* –” (VI 272/236). In una logica espressiva il fuori è il mio rovescio e, dunque, non si confonde con un’estrinsecità. Esprimo il fuori senza mai uscire da me, come mia differenza, come rovescio della mia piega.

La domanda a cui rispondere diventa: che tipo di universale si esprime e si incarna nella singolarità monadica? Che tipo di Essere permette di pensare una singolarità che, pur non potendo essere frammentata e ripartita, si rivela tuttavia internamente molteplice? Una singolarità che nel suo essere molteplice, senza mai smettere di essere assolutamente singolare, ma anzi in virtù di questa assoluta singolarità è espressione di un Fuori generale, di una trascendenza, di un’infinitezza della sua finitezza? L’essere della monade deve al contempo giustificare il suo essere senza finestre e il fatto che in virtù di questa chiusura essa sia specchio dell’infinito.

Perché la monade sia senza finestre e assolutamente singolare, ci dice Leibniz, non può essere considerata come una sostanza materiale ed estesa<sup>394</sup>: la materia è infatti essenzialmente divisibile – *partes extra partes*. Ma questo è soltanto il primo punto. Perché la monade sia totale nella sua segregazione la sua indivisibilità non va confusa con una sua immutabilità sostanziale. È a questo punto che la dimensione espressiva della monade si intreccia a una dimensione percettiva. Il variare interno della monade dipende da una sua esposizione a un altro da sé a cui non accede estrinsecamente, ma dall'interno<sup>395</sup>, percettivamente. La molteplicità della singolarità-monade non è altro che il suo esprimere, per mezzo delle sue variazioni interne, un'esteriorità percepita non come un'estrinsecità ma come lo stesso variare interno delle sue affezioni. Le monadi riflettono in sé il mondo e le altre monadi non come degli oggetti, ma come modi del loro trasformarsi e del loro divenire. In questo senso la percezione – e qui possiamo vedere gli echi del pensiero leibniziano in quello merleau-pontiano – non si limita a essere strumento soggettivo, modo del rivolgersi di una prospettiva *al* mondo, ma rivela una portata ontologica e generativa: la percezione è modo del farsi del mondo, nel suo singolarizzarsi prospettico. La prospettiva percettiva è già mondo e, viceversa, il mondo è già prospettiva.

Il tipo di Essere incarnato dalla monade, più che a una sostanza, assomiglia a un modo dell'agire. Se di sostanza si può parlare si tratta di una sostanza che esiste solo nell'atto stesso di venire a essere, singolarizzandosi nella monade, configurandosi come prospettiva. L'essere-prospettiva della monade rivela un Essere che non è altro che il suo stesso farsi prospettico. Come la carne merleau-pontiana questo Essere traspare “fra la mia prospettiva e quella altrui”; non vi è un fuori delle “vedute”: “dietro di esse non ci sono che altre ‘vedute’ [...] Il reale è fra di esse”, nella loro “membratura comune”. In questo senso il prospettivismo, come modo del comune, può essere inteso come *un prospettivismo ontologico*.

Nonostante queste premesse che, come abbiamo visto, secondo Merleau-Ponty “sono da conservare integralmente”, la monadologia tende tuttavia verso degli esiti ontoteologici: l'armonia prestabilita, l'idea che l'intreccio polifonico di monadi si risolva in una Grande Monade riportano il prospettivismo espressivista leibniziano nella direzione di un pensiero

---

<sup>394</sup> Il primo punto della definizione della monade come *sostanza semplice* recita: “La monade qui in questione è una sostanza semplice che entra nelle cose composte; semplice, cioè senza parti”; continua al punto 3: “Ora, là dove non ci sono parti, non è possibile né estensioné né figura né divisibilità”; cfr. G. W. Leibniz, *Monadologia*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>395</sup> Cfr. Ivi, p. 63: “Da quanto abbiamo detto fin qui risulta che i mutamenti naturali delle monadi dipendono da un principio interno, dato che nessuna causa esterna potrebbe influire sul loro interno”.



dell'In Sé: “L’armonia prestabilita (come l’occasionalismo) conserva sempre l’in sé e si limita a collegarlo con ciò che noi esperiamo mediante un rapporto da sostanza a sostanza fondato in dio – anziché farne la causa dei nostri pensieri” (VI 272/236). Invece di cogliere l’Essere attraverso l’espressione o concepire l’espressione come modalità dell’Essere, la singolarità espressiva della monade viene ricondotta al piano dell’essenza e dunque al piano dell’espresso come ontologicamente prioritario all’espressione stessa. È su questo punto che l’ontologia della carne ritorna retrospettivamente sull’ontologia leibniziana per condurla a verità portando Merleau-Ponty a sostenere che il chiasma è “la verità dell’armonia prestabilita”. Pensare la relazione tra monadi secondo una logica chiasmatica è un modo di “respingere completamente l’idea dell’In Sé” (*Ibidem*), di ritrovare l’Essere non in un “Espresso” che giustifichi finalisticamente tutte le singolarità espressive nella loro apparente irriducibilità, ma nell’agonismo prospettico che questa irriducibilità – che non è solo apparente – genera; non nella Grande Monade come fine e fondamento della dinamica espressiva, ma nell’*intra-espressione* stessa come manifestarsi di un “Essere grezzo”.

Il chiasma, come modo di questo antagonismo, di questo intra-esprimersi dell’Essere, è “molto più esatto” dell’armonia prestabilita: “in realtà essa è tra fatti locali-individuati, e il chiasma collega, come diritto e rovescio, degli insiemi anticipatamente unificati in via di differenziazione” (VI 310/273). Nel chiasma si esprime la compossibilità di segregazione e apertura che contraddistingue la monade; un dentro e un fuori che sono due facce di una medesimo ripiegamento dell’Essere. Nel testo su Leibniz, Deleuze scrive: “io non vedo in Dio, io vedo nelle pieghe”<sup>396</sup>. L’*in-flettersi* dell’infinito in un punto di vista è, come sottolinea Deleuze in più punti<sup>397</sup>, un modo dell’inclusione del fuori nel dentro. In questo senso il singolo ha accesso al fuori non nell’estrinsecità di Dio ma nella piega del suo punto di vista, nel suo chiudersi su di sé.

La simultaneità di inflessione e inclusione ci rimanda all’idea merleau-pontiana di una visione che si fa per reciproco inglobamento e intrusione. La piega del mio “qui” “ha per principio un *esterno*” (VI 276/240): nel suo ripiegarsi su di sé come interno configura come suo rovescio anche un esterno. È “perché ogni parte è *strappata* al tutto”, scrive Merleau-Ponty, che essa “invade il tutto, oltrepassa le frontiere delle altre” (VI 267/232). Il punto di vista *fa* il “dentro” e il “fuori”, è il luogo dell’accadere di un rivolgimento e di una negoziazione: “questa piega, questa cavità centrale del visibile che è la mia visione, queste

---

<sup>396</sup> G. Deleuze, *La piega*, op. cit., p. 140.

<sup>397</sup> Ivi, pp. 39-40, 63, 106.

due file speculari del vedente e del visibile, del toccante e del toccato, formano un sistema” (VI 189/162). Più radicalmente, nella piega Merleau-Ponty trova il modo di farsi del “comune”, ed è per questo che possiamo a tutti gli effetti parlare di prospettivismo ontologico e ritrovare nell’indagine sull’essere-prospettiva un pensiero dell’infinito. In queste sue vesti ontologiche il prospettivismo espressivo merleau-pontiano ci porta al di qua della distinzione tra un “dentro” e un “fuori”, svelando il farsi simultaneo di un “interno” e di un “esterno” di quel medesimo Essere che è la piega.

## CONCLUSIONI

Per congedarci, ritorniamo al passaggio del *Visibile e l'invisibile* da cui siamo partiti:

Consideriamoci quindi installati fra la moltitudine delle cose, dei viventi, dei simboli, degli strumenti e degli uomini, e tentiamo di formare delle nozioni che ci permettano di comprendere ciò che ci accade *qui*. La nostra prima verità – quella che non pregiudica nulla e che non può essere contestata – sarà che c'è presenza, che “qualcosa” è qui e che “qualcuno” è qui (VI 210/177).

L'essere-installati, come Merleau-Ponty ci ha mostrato, è “la situazione iniziale, costante e finale” dell'interrogazione filosofica ed è per questo che alla fine della tesi ci ritroviamo volontariamente e al contempo inevitabilmente al punto di partenza – questa volta, tuttavia, nell'atto di confrontarci con le “nozioni” (merleau-pontiane e non) che ci hanno aiutato a comprendere ciò che ci accade “qui”. La tesi si è articolata interamente attorno a questa piega centrale – interno ed esterno delle nostre esplorazioni: interno in quanto prima verità da cui non ci si può separare; esterno in quanto questa prima verità – quella della presenza – si è rivelata un paradosso e non può dunque essere accolta come data ma spinge nella direzione di una sua messa in questione – dove *mettere in questione* non vuol dire dubitare ma riconoscere la configurazione interrogativa della verità stessa. La “prima verità” da cui siamo partiti – “che c'è presenza” – è infatti la stessa che abbiamo trovato, in ultima istanza, nell'enigma della visione. Come scrive Françoise Dastur nel suo saggio “Monde, chair, vision”: “*Car l'énigme de la vision, c'est bien l'énigme de la présence, mais d'une présence 'éclatée' qui ne peut plus être référée à l'unité d'une instance de présentation, c'est le mystère de la simultanéité, d'une coexistence du tout dans et par la distance, de 'cette déflagration de l'Être'*”<sup>398</sup>.

La presenza indubitabile del “qualcosa” nel “qui”, nel corso della tesi, si è via via rivelata una presenza “esplosa” – una “quasi-presenza” (OE 23/21), per usare i termini di Merleau-Ponty – e ha gradualmente preso la forma dell'enigma più radicale dell'essere *simultaneo* del “qualcosa” e del “qui”, di una piega che si differenzia in un interno e in un

---

<sup>398</sup> Dastur F., “Monde, chair, vision”, in Dastur F. (a cura di), *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Les Belles Lettres, 2016, pp. 75-114; “L'enigma della visione è l'enigma della *presenza*, ma di una presenza ‘esplosa’ che non può più riferirsi all'unità di un'istanza di presentazione; questo enigma è il mistero della simultaneità, il mistero di una coesistenza di tutto in e attraverso la distanza, ‘di questa deflagrazione dell'essere’” (traduzione nostra).

esterno di sé stessa, che è l'Essere nel suo *deflagrare*. Il problema dell'essere-prospettiva – posto ancora nei termini di una filosofia del trascendentale, come relazione tra il “qui” del sé e il “là” del qualcosa – si è trasformato nel problema ontologico di un Essere-prospettiva, di una visibilità anonima e generale di cui il nostro punto di vista non è che una variante:

Quando parliamo della carne del visibile, noi non intendiamo fare dell'antropologia, descrivere un mondo ricoperto di tutte le nostre proiezioni, fatta riserva di ciò che esso può essere sotto la maschera umana. Viceversa vogliamo dire che l'essere carnale, come essere delle profondità, a più fogli o a più facce, essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una variante molto notevole, ma il cui paradosso costitutivo è già in ogni visibile. (VI 175/152)

L'enigma dell'intrusione del “fuori” nel “dentro” della mia prospettiva si è ribaltato nell'enigma del mio essere “dentro” al farsi del “fuori”: del mio assistere dall'interno alla “deflagrazione dell'Essere”, e non semplicemente perché vi sono incluso o inclusa, come una parte in un insieme, ma poiché l'Essere si differenzia in me, come sua variazione. Continua, infatti, il passaggio del *Visibile e l'invisibile* sopracitato:

Poiché il visibile totale è sempre dietro, o dopo, o fra gli aspetti che ne vediamo, non c'è accesso verso di esso se non in virtù di una esperienza che, come esso, sia tutta fuori di se stessa: è a questo titolo, e non come portatore di un soggetto conoscente, che il nostro corpo comanda per noi il visibile, ma non lo spiega, non lo illumina, non fa altro che concentrare il mistero della sua visibilità sparsa; e qui si tratta proprio di un paradosso dell'Essere, non di un paradosso dell'uomo (VI 178/153).

L'essere-prospettiva da cui sorge la domanda e l'Essere-prospettiva verso cui essa tende si incontrano in questo paradosso che è quello di un dentro che è presente a sé stesso soltanto nel suo decentrarsi ed esteriorizzarsi, nel suo non coincidere con sé stesso. Questo intreccio tra l'interno decentrato dell'essere-prospettiva e il decentramento ontologico dell'Essere-prospettiva è, a nostro avviso, il nucleo centrale dell'“Intra ontologia” (VI 276/240) prospettivista di Merleau-Ponty. Più precisamente crediamo che la portata innovativa e la rilevanza ancora attuale dell'ontologia e dell'apparato categoriale merleau-pontiani stiano proprio nel suo modo di concepire e concettualizzare questo *essere del dentro* inteso come “Intra”. Come abbiamo già visto nell'introduzione e nel secondo capitolo, infatti, l'ontologia fenomenologica merleau-pontiana riecheggia con le tendenze teoriche odierne che vanno nella duplice direzione di un decentramento del soggetto umano – ovvero di una de-antropocentralizzazione del sapere – e di una riabilitazione del problema dell'infinito, del

comune, dell'universale<sup>399</sup>. Ci sembra, in questo senso, che il prospettivismo di Merleau-Ponty abbia aperto una strada possibile per pensare un Essere capace di liberarsi dalla centralità della coscienza senza tuttavia per questo tornare nel buio omogeneo dell'in sé: capace di stare a cavallo tra l'uno e il due. Ciò che abbiamo cercato di mostrare nel corso della tesi è che questo esito teorico Merleau-Ponty lo raggiunge passando attraverso l'esplorazione e la trasfigurazione dell'uno per eccellenza, che è il Sé. Indagando il modo che quest'ultimo ha di essere interno a sé stesso, Merleau-Ponty trova un vocabolario dell'essere del dentro che trascende il piano della prospettiva singolare e si fa discorso ontologico.

Le nozioni neutre – “che ci permettono di comprendere ciò che ci accade *qui*” – verso cui Merleau-Ponty tende negli ultimi anni di vita e produzione filosofica – il chiasma, la piega, il punto di rivoltamento, il cardine, la cavità – sono modi di dire questo interno di decentramento, il *du dedans* da cui assistiamo e prendiamo parte alla deflagrazione dell'Essere ma, anche, il *du dedans* che è la deflagrazione stessa, il farsi *processuale*<sup>400</sup> e *inesauribile* dell'Essere. Sono tutti modi di nominare un Essere che non è un “uno” e non è un “due” e al contempo è entrambi: che è “uno” in quanto è almeno “due”, ed è “due” in quanto è “uno”; che è interno in quanto esterno, ed è esterno in quanto interno. In fondo, la domanda implicita a tutta l'opera merleau-pontiana è quella che nel *Filosofo e la sua ombra* formulerà

---

<sup>399</sup> Sull'attualità dell'ontologia di Merleau-Ponty si rimanda al testo di Manlio Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi Editore, Modena, 2007. Iofrida evidenzia con precisione come la continua rilevanza di Merleau-Ponty risieda nella sua insistenza sui temi e le categorie della modernità. Gli interrogativi sulla storia, sul soggetto e, soprattutto, sulla natura vengono trasfigurati, ma non abbandonati del tutto come problemi, nell'ontologia merleau-pontiana. È in questo distinzimento dalla modernità che si compie dall'interno dei problemi classici della filosofia – e tra questi in primo luogo quello di un comune ontologico – che Merleau-Ponty diventa, secondo Iofrida, un interlocutore significativo di fronte alla rilevanza odierna di queste stesse categorie nel discorso filosofico e non solo, nonché di fronte all'esigenza di trovare un modo altro di pensare l'oggettività, che si smarchi dall'assolutismo teologico e/o teleologico della modernità.

<sup>400</sup> Per approfondire questi sviluppi del pensiero di Merleau-Ponty nei termini di un'ontologia del processo si consiglia la lettura del testo già citato di Morris, *Merleau-Ponty's Developmental Ontology*, *op. cit.*, in cui l'autore sottolinea la dimensione processuale di questo Essere merleau-pontiano che si sviluppa *intensivamente*, che si fa nel suo *proprio* esteriorizzarsi: “*Being is a sort of radical self-distributing, and this proceeds via what I call development*”; “L'Essere è una sorta di autodistribuzione radicale, che procede attraverso quello che chiamo sviluppo”, *ivi*, p.8 (traduzione nostra).

in questi termini: “qual è questa ‘interiorità’ che potrà abbracciare i rapporti stessi fra l’interiore e l’esteriore?” (S 225/206). La domanda ontologica è una domanda sull’essere del dentro, il quale, lo abbiamo capito, non è più da intendersi come un “dentro” opposto a un “fuori” ma come il farsi *dall’interno* di un “interno” e di un “esterno”.

Il percorso filosofico che conduce Merleau-Ponty all’Intra ontologia della carne può essere descritto come un passaggio dal “davanti” di una relazione frontale tra il soggetto e l’Essere al “dentro” della relazione di implicazione e inglobamento tra l’Essere e le sue variazioni. Limitarsi a parlare di un passaggio dal “davanti” al “dentro” tuttavia non basta a rendere conto della peculiarità di questo “dentro” e della logica chiasmatica che lo articola. Un passaggio dal “davanti” al “dentro” è infatti anche quello che risolve il dualismo della relazione intenzionale tra soggetto e oggetto in una loro totalità monistica – sia che essa venga raggiunta dal lato del soggetto sia che essa venga ritrovata sul piano dell’oggetto. Alla frontalità del dualismo soggetto-oggetto, il monismo oppone quella che potremmo definire una cattiva immagine del dentro: un dentro di coincidenza e identità che non è sufficientemente radicale poiché non arriva a implicare in sé stesso il fuori, ma si limita a dislocarlo e a posticiparlo come problema. Nel modo in cui Merleau-Ponty pensa l’essere del “dentro” vi è più radicalmente la sua presa di distanza dall’opposizione stessa tra dualismo e monismo. Di fronte alla contraddizione a cui ci conduce un pensiero della coincidenza, e alla sua incapacità di superare la frontalità, Merleau-Ponty risponde proponendo un diverso immaginario possibile del “dentro”: quello del chiasma e della piega.

In un articolo del 1981, Ranulph Glanville e Francisco Varela riflettono su come dietro l’apparente impossibilità logica di pensare un dentro che sia veramente inglobante e chiuso su sé stesso vi sia di fatto una cattiva immagine del dentro. Riprendendo una canzone dei Beatles l’articolo si intitola emblematicamente “Your Inside is Out and your Outside is In” e la domanda da cui parte è: “*is our picture a good-picture of the state of affairs?*”<sup>401</sup>. Ci si permetta di passare brevemente attraverso questo testo non-merleau-pontiano, poiché il cambio di paradigma – il cambio di immagine – proposto dagli autori può aiutarci a comprendere, e al contempo visualizzare, la trasfigurazione operata dal chiasma.

---

<sup>401</sup> Glanville R., Varela F., “Your Inside is Out and Your Outside is In”, in Lasker G. E. (a cura di), *Applied Systems and Cybernetics. Proceedings of International Congress on Applied Systems Research and Cybernetics*, Pergamon Press, New York, 1981, pp. 638-641, p. 639; “è, la nostra, una immagine accurata dello stato delle cose ?” (traduzione nostra).

Partendo dalle teorie di Spencer Brown e in particolare dalla definizione di “forma” come distinzione che traccia un dentro e un fuori<sup>402</sup>, Glanville e Varela si soffermano subito sulle derivazioni paradossali di questa immagine. Stando a questa definizione di forma, un primo problema che si pone è quello di come pensare e come distinguere la forma dell’universale – ciò che per definizione non ha esterno – e dell’elementare – che a sua volta non ha interno. I due estremi dell’estensione e dell’intensione violano, infatti, la legge fondamentale della forma: opporre un interno e un esterno. In realtà, il paradosso e la contraddizione sono più radicali: a ben guardare, universale ed elementare hanno infatti, rispettivamente, un esterno e un interno: *“the distinction that is meant to be last (the elementary, the universal) in fact is not. A consequence of this distinction being ‘final’ is, in both cases, a further distinction: that the elementary/universal distinction is distinguished as the last distinction to be drawn”*<sup>403</sup>. Proprio nella loro promessa di assolutezza – estensiva o intensiva – l’universale e l’elementare pongono una distinzione tra sé stessi e ciò che non è assoluto, finendo paradossalmente per negare quella stessa assolutezza che li distingue e li caratterizza. L’esterno assoluto e l’interno assoluto, nel distinguersi, si contraddicono, aprendo a un regresso all’infinito che non permette il raggiungimento di una totalità, né in un senso né nell’altro. È a questo punto che gli autori si chiedono se la radice di questa contraddizione non vada cercata nel modo in cui si pensano il configurarsi di una forma e la relazione stessa tra interno ed esterno.

Il tracciarsi di una forma, come dentro circoscritto rispetto a un fuori, può essere raffigurato – ci dicono gli autori – come un cerchio tracciato su un piano. Il dentro appare, in questo caso, come un interno circondato che a sua volta circonda<sup>404</sup> – in un *loop* infinito di

---

<sup>402</sup> Gli autori fanno riferimento al testo del 1969 di George Spencer Brown *Laws of Form*: “A distinction (in the sense of Spencer Brown (1969)) is a form. It is drawn in a space. This implies that such a distinction is characterised as having both an inside and an outside (which correspond to the conventional pair, system/environment)”, *ivi*, p. 638; “Una distinzione (nel senso dato da Spencer Brown (1969)) è una forma. Viene tracciata in uno spazio. Ciò implica che una tale distinzione è caratterizzata come avente sia un interno sia un esterno (che corrispondono alla coppia convenzionale, sistema/ambiente)” (traduzione nostra).

<sup>403</sup> *Ivi*, p. 639; “La distinzione che si suppone essere l’ultima (l’elementare, l’universale) in realtà non lo è. Una conseguenza del considerare questa distinzione come ‘finale’ è, infatti, in entrambi i casi, un’ulteriore distinzione: la distinzione elementare/universale si distingue come l’ultima distinzione che può essere distinta” (traduzione nostra).

<sup>404</sup> Cfr. *Ibidem*.

distinzioni che non può raggiungere l'estremo elementare, l'interno assoluto, l'assoluta coincidenza. Ma c'è un altro modo possibile di pensare una chiusura, una circo-scrizione senza dover assumere l'opposizione di un interno e di un esterno, evitando dunque di cadere nell'*impasse*. Glanville e Varela propongono l'immagine del nastro di Möbius<sup>405</sup>, una figura topologica non orientabile in cui dentro e fuori non si oppongono ma si invertono infinitamente l'uno nell'altro; come recita il titolo dell'articolo: *Your Inside is Out and your Outside is In*. Questa nuova immagine non solo risolve la contraddizione di fronte a cui ci

---

<sup>405</sup> Merleau-Ponty, nonostante il suo interesse per la topologia, non parla mai del nastro di Möbius. Tuttavia, troviamo un paragone tra la figura del nastro di Möbius e la logica chiasmatica dell'ontologia merleau-pontiana in un articolo sulle *idee sensibili* di Mauro Carbone, in cui il nastro di Möbius è utilizzato per caratterizzare la simultaneità impossibile di interno ed esterno in cui vengono ad essere tanto l'idea quanto il soggetto che la pensa – inteso merleau-pontianamente come *cavità*: “Pertanto né la cavità preesiste all'idea, né l'idea preesiste alla cavità, ma esse — il mio divenire cavità nella quale la melodia risuona e il formarsi della melodia risuonando — avvengono *insieme*: per dirla con una formula del poeta francese Paul Claudel notoriamente amata da Merleau-Ponty, ‘co-nascono’. Ossia nascono insieme e *in una indistinzione di attività e passività*. [...] Come in un nastro di Möbius, c'è un senso attivo il quale risulta implicitamente doppiato da un senso passivo che dice *lo stesso*. Così, i due dicono insieme un senso riflessivo nel quale attività e passività appaiono indistinte, per cui con loro viene a perdersi la distinzione stessa fra un soggetto che si suppone agire e un oggetto che si suppone subire l'azione”, M. Carbone, “Le idee sensibili fra vita e filosofia”, in *Δαιμόνιον. Revista de Filosofía*, 44, 2008, pp. 75-83, p.80. Un utilizzo simile è stato fatto anche da Enrica Lisciani-Petrini in “Le avventure del corpo. Con Merleau-Ponty verso una ‘nuova ontologia’”, in *Teoria, The body and its surplus Conceptual and historical perspectives from Spinoza to Foucault*, 2021-1, pp. 189-208, p. 202. La figura del nastro di Möbius, al fianco di altre figure topologiche – cross-cap, il toro, la bottiglia di Klein –, verrà invece esplicitamente utilizzata da Lacan per nominare l'intima scissione del soggetto, la sua estraneità al suo *reale* più proprio, quella simultaneità di familiarità ed estraneità a sé stessi che è il perturbante freudiano. Sull'utilizzo lacaniano della figura del nastro di Möbius si veda: Leoni F., *Jacques Lacan. L'economia dell'assoluto*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016; Domanin I., Palombi F., “Il nastro di Möbius. Riflessioni sul confine tra scienza e psicoanalisi”, in *Aperture. Rivista di cultura, arte e filosofia*, 2, 1997, pp. 140-147; De Luca Picione R., *L'impresa topologica di Jacques Lacan. La psicoanalisi tra superfici, confini, buchi e nodi*, Mimesis, Milano-Udine, 2020. Per una panoramica sul nastro di Möbius a cavallo tra le discipline di veda: Pickover C., *The Möbius Strip: Dr. August Möbius's Marvelous Band in Mathematics, Games, Literature, Art, Technology, and Cosmology* [2006], tr. it. Giannini A., Guerriero G., *Il nastro di Möbius*, Feltrinelli, Milano, 2006.



trovavamo nel tentativo di pensare gli assoluti – quello intensivo e quello estensivo – ma, più radicalmente, elimina alla radice il problema stesso degli estremi. Il nastro di Möbius accompagna infatti un pensiero della piega in cui l'interno e l'esterno non sono mai assoluti: “*The edges dissolve BECAUSE the forms are themselves continuous – they re-enter and loop around themselves*”<sup>406</sup>.

Il nastro di Möbius, come il chiasma, escludendo l'opposizione tra il dentro e il fuori permette di pensare quell'interiorità, ricercata dall'ontologia merleau-pontiana, capace di abbracciare in sé i rapporti fra l'interno e l'esterno, un interno che non è altro che il *ruotare l'uno attorno all'altro* del dentro e del fuori. L'Essere che siamo arrivati a pensare seguendo le tracce delle implicazioni del pensiero di Merleau-Ponty nel nostro presente è questo stesso ruotare, questo *du dedans* che è il suo stesso *farsi* come prospettiva, una prospettiva, lo abbiamo visto, che non si lascia ridurre né all'uno dell'in sé né al due del per altri, ma che è prospettiva di simultaneità e di promiscuità.

---

<sup>406</sup> R. Glanville, F. Varela, “Your Inside is Out and Your Outside is In”, *op. cit.*, p. 640; “Gli estremi si dissolvono PERCHÉ le forme sono esse stesse continue: rientrano e si intrecciano su se stesse” (traduzione nostra).



## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Merleau-Ponty

Riportiamo di seguito una bibliografia essenziale degli scritti di Merleau-Ponty consultati.

*La Structure du comportement* [1942], PUF, Paris, 2006; tr. it. Scotti A., *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano, 2019.

*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945; tr. it. Bonomi A., *La fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003.

*Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* [1946], Verdier, Paris, 1996; tr. it. Negri F., Prezzo R., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano, 2004.

*Sens et non-sens* [1948], Gallimard, Paris, 1996; tr. it. Caruso P., *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano, 2009.

*Causeries* [1948], Seuil, Paris, 2002; tr. it. Ferrari F., *Conversazioni*, SE, Milano, 2002.

*Préface à Hesnard A.-L.-M., L'Œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Payot, Paris, 1960, oggi in *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Paris, 2000, pp. 276-284; tr. it. Coccoli G., Ciusani A. G., *L'opera di Freud*, Sansoni, Firenze, 1971.

*Signes*, Gallimard, Paris, 1960; tr. it. Alfieri G., a cura di Bonomi A., *Segni*, il Saggiatore, Milano, 2015.

*L'oeil et l'esprit* [1961], Gallimard, Paris, 1964; tr. it. Sordini A., *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano, 1989.

*Le visible et l'invisible*, texte établi par Lefort C., Gallimard, Paris, 1964; tr. it. Bonomi A., II ed. a cura di Carbone M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1999.

*Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968; tr. it. Carbone M., *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Bompiani, Milano, 1995.

*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948)* [1968], recueillies et rédigées par Deprun J., Vrin, Paris, 1997.

*La prose du monde*, texte établi et présenté par Lefort C., Gallimard, Paris, 1969, tr. it. Dalla Vigna P., introduzione di Sini C., *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

- La nature. Notes. Cours de Collège de France*), texte établi par Sèglard D., Seuil, Paris, 1995; tr. it. Mazzocut-Mis M., Sossi F., a cura di Carbone M., *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina, Milano, 1996.
- Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, texte établi par Ménasé S., Préface de Lefort C., Gallimard, Paris, 1996; tr. it. Paracchini F., Pinotti A., a cura di Carbone M., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, Raffaello Cortina, Milano, 2003.
- Parcours*, Verdier, Paris, 1997.
- Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, sous la direction de Barbaras R., Épiméthée, Paris, 1998.
- Parcours Deux*, Verdier, Paris, 2001.
- Les relations avec autrui chez l'enfant*, in *Parcours*, Verdier, Paris, 1997, pp. 147-229; tr. it. Goeta G., *Il bambino e gli altri*, Armando Armando Editore, Roma, 1975.
- L'institution la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-55)*, texte établi par Darmaillacq D., Lefort C., Ménasé S., Préface de Lefort C., Belin, Paris, 2003.
- Le monde sensible et le monde de l'expression*, texte établi par de Saint Aubert E., Kristensen S., Avant-propos de de Saint Aubert E., Metispresses, Genève, 2011; tr. it. Dalmasso A.C., Prefazione di Carbone M., *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

### **Opere e studi sulla filosofia di Merleau-Ponty**

- Alloa E., *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Kimé, Paris, 2008.
- Amoroso P., De Fazio G., “Dall’arca *Terra* allo *Spielraum*. Natura, corpo, spontaneità”, in *Chiasmi International*, 19, 2017, pp. 327-343.
- Andreini G., “Corpo onirico e onirismo del corpo. Verso una filosofia dell’appartenenza nell’ultimo Merleau-Ponty”, in *InCircolo*, 11, giugno 2021, pp. 83-105.
- , “Du rêve comme passivité: Merleau-Ponty entre Sartre et Binswanger”, in *Chiasmi International*, 23, 2021, pp. 187-202.
- Barbaras R., *L'être du phénomène*, Millon, Grenoble, 1991.
- , “Merleau-Ponty et la psychologie de la forme”, in *Les études philosophiques*, aprile-giugno 2001, pp. 151-163.

- , “Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty”, in de Saint Aubert E. (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty*, Hermann, Paris, 2008, pp. 191-216.
- Bimbenet E., “‘La chasse sans prise’: Merleau-Ponty et le projet d’une science de l’homme sans l’homme”, in *Les Études philosophiques*, 2, 2001, pp. 239-259.
- , “‘Voir c’est toujours voir plus qu’on ne voit’. Merleau-Ponty et la texture onirique du sensible”, in *Studia Phaenomenologica*, III 3-4, 2003, pp. 41-72.
- , *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l’oeuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2004.
- Carbone M., *La visibilité de l’invisible*, Olms, Hildesheim, 2001.
- , “Ad Limina Philsophiae: Merleau-Ponty and the *Einleitung* to Hegel’s *Phänomenologie des Geistes*”, in *Chiasmi International*, 3, 2001, pp. 311-330.
- , *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata, 2004.
- , “Le idee sensibili fra vita e filosofia”, in *Δαιμόν. Revista de Filosofía*, 44, 2008, pp. 75-83.
- , “‘Rendre visible’: Merleau-Ponty et Paul Klee”, in Alloa E., Jdey A. (a cura di), *Du sensible à l’œuvre: esthétiques de Merleau-Ponty*, La lettre volée, Bruxelles, 2012, pp. 143-160.
- Carbone M., Levin D. M., *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano, 2003.
- Colonna F., *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Hermann, Paris, 2014.
- Dalmasso A. C., *Le corps c’est l’écran. La philosophie du visuel de Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano, 2018.
- Dastur F., “Monde, chair, vision”, in Dastur F. (a cura di), *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Les Belles Lettres, 2016, pp. 75-114.
- , “Merleau-Ponty et Hegel. Ontologie et dialectique”, in *Chiasmi International*, 11, 2009, pp. 33-49.
- Délivoyatzis S., *La dialectique du phénomène*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987.
- De Saint Aubert E., “La Co-naissance. Merleau-Ponty et Claudel”, in Cariou M., Barbaras R., Bimbenet E., *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, Mimesis, Milano, 2003.
- , *Du lien des êtres aux éléments de l’Être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris, 2004.
- , *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l’appel à l’ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2005.

- , “Conscience et expression chez Merleau-Ponty. L’apport du cours inédit sur *Le monde sensible et le monde de l’expression*”, in *Chiasmi International*, 10, 2008, pp. 85-107.
- , “Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty”, in A. Berthoz e B. Andrieu (a cura di), *Le corps en acte*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 2011, pp. 123-152.
- , *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*, Vrin, Paris, 2013.
- , “Merleau-Ponty’s Conception of the Unconscious in the Late Manuscripts”, in Legrand D., Trigg D. (a cura di), *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, Springer, Cham, 2017, pp. 41-60.
- , “A Poetics of Co-Naissance: Via André Breton, Paul Claudel, and Claude Simon” in Johnson G. A., Carbone M., de Saint Aubert E., *Merleau-Ponty’s Poetic of the World. Philosophy and Literature*, Fordham University Press, New York, 2020.
- De Silvestri E., “L’apparizione del nibbio. Una lettura del fantasma tra Freud e Merleau-Ponty”, in *Chiasmi International*, 19, 2017, pp. 371-386.
- Dufourcq A., *Merleau-Ponty, une ontologie de l’imaginaire*, Springer, Dordrecht–Heidelberg–London–New York, 2012.
- Escoubas E., “La question de l’oeuvre d’art: Merleau-Ponty et Heidegger”, in Richir M., Tassin M. (a cura di), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Millon, Paris, 2008, pp. 123-138.
- , “Tactilité et visualité. Fonction réalisante et fonction imageante dans l’esthétique de Merleau-Ponty”, in Alloa E., Jdey A. (a cura di), *Du sensible à l’œuvre: esthétiques de Merleau-Ponty*, La lettre volée, Bruxelles, 2012, pp. 105-114.
- Fabbris L., Orlando C., “Pensare l’intrusione. Merleau-Ponty face à Gaia”, in *Chiasmi International*, 24, 2022, pp. 39-54.
- Formis B., “Un *Soi-Inachevé*: pour une perception esthétique du corps en mouvement”, in *ALTER*, 15, 2007, pp. 231-252.
- Frangi S., “Weizsäcker et les autres. Merleau-Ponty lettore del *Gestaltkreis*”, in *Chiasmi International*, 14, 2011, pp. 161-193.
- Gambazzi P., “*Fenomenologia e psicoanalisi nell’ultimo Merleau-Ponty*”, in *aut aut*, 232-233, luglio-ottobre 1989, pp. 105-129.
- , “La piega e il pensiero. Sull’ontologia di Merleau-Ponty”, in *aut aut*, 262-263, 1994, pp. 21-47.

- , “Monadi, pieghe, specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze”, in *Chiasmi International*, 1, 1998, pp. 27-50.
- , “Fissione dell’Essere, essenze e visibilità assoluta: Individuazione ed eccettà della cosa nell’ultimo Merleau-Ponty”, in *Chiasmi International*, 1, 1999, pp. 253-71.
- , *L’occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina, Milano, 1999.
- Iofrida M., *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi, Modena, 2007.
- Kaushik R., *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*, Suny Press, New York, 2019.
- Lefort C., “Le sens de l’orientation”, in *Po&sie*, 78, 1996, pp. 100-110.
- Leoni F., “Proust e la biologia. È possibile una letteratura di fantasmi?”, in *Chiasmi International*, 21, 2019, pp. 135-147.
- Lisciani-Petrini E., “Merleau-Ponty: potenza dell’istituzione”, in Lisciani-Petrini E., Adinolfi M. (a cura di), *Il problema dell’istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, XXIX 2, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 71-98.
- , “Le avventure del corpo. Con Merleau-Ponty verso una ‘nuova ontologia’”, in *Teoria, The body and its surplus Conceptual and historical perspectives from Spinoza to Foucault*, 2021, pp. 189-208.
- Mancini S., “Il narcisismo della carne. Merleau-Ponty e l’interpretazione ontologica della pittura”, in *aut aut*, 202-203, luglio-ottobre 1984, pp. 136-148.
- Matos Dias I., *Merleau-Ponty. Une poïétique du sensible*, tr. fr. Barbaras R., Presses Universitaires du Midi, 2001.
- Mazis G. A., “Harkening to the Night for the Heart of Depth, Space, and Dwelling”, in Locke P. M., Mccann R. (a cura di), *Merleau-Ponty. Space, Place, Architecture*, Ohio University Press, Athens, 2015, pp. 23-42.
- , “The Depths of Time in the World’s Memory of Self”, in Morris D., McLaren K. (a cura di), *Time, Memory, Institution. Merleau-Ponty’s New Ontology of Self*, Ohio University Press, Athens, 2015, pp. 43-68.
- Millon A., Yang I.-N., “Au croisement de la poésie et de la philosophie : Francis Ponge et Maurice Merleau-Ponty”, in *Labyrinth*, 22, 1, 2020, pp. 79-100.
- Morris D., *Merleau-Ponty’s Developmental Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, 2018.
- Morris D., McLaren K. (a cura di), *Time, Memory, Institution. Merleau-Ponty’s New Ontology of Self*, Ohio University Press, Athens, 2015.

- Orlando C., “Ontologia della casa infestata. Un dialogo tra *Beloved* di Toni Morrison e l’Essere fantasmatico di Merleau-Ponty”, in *Antropologia delle Tenebre - Spettri, fantasmi e presenze*, *Antropolis*, 25 settembre 2022, pp. 85-96.
- Richir M., “Essenze e ‘intuizione’ delle essenze nell’ultimo Merleau-Ponty”, in Carbone M., Fontana C. (a cura di), *Negli specchi dell’Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco, 1993, pp. 37-86.
- , “Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l’invisible*”, in de Saint Aubert E. (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty*, Hermann, Paris, 2008, pp. 145-190.
- Taminiaux J., “Merleau-Ponty de la dialectique à l’hyperdialectique”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1, 1978, Peeters, Leuven, pp. 34-55.
- Thomas-Fogiel I., “Merleau-Ponty: de la perspective au chiasme, la rigueur épistémique d’une analogie”, in *Chiasmi International*, 13, 2011, pp. 381-406.
- Toadvine T., “Merleau-Ponty’s Reading of Husserl: A Chronological Overview”, in Toadvine T., Embree L., *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, Springer, New York, 2002, pp. 227-286.
- Trigg D., “The Role of the Earth in Merleau-Ponty’s Archaeological Phenomenology”, in *Chiasmi International*, 16, 2014, pp. 255-273.
- Van Breda H. L., “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67, 4, ottobre-dicembre 1962, pp. 410-430.
- Vanzago L., *Voice of No one. Merleau-Ponty on Nature and Time*, Mimesis, Milano, 2017.
- Zaietta L., *Une parenté étrange. Repenser l’animalité avec la philosophie de Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano, 2019.

### **Opere e studi sul non-umano, i nuovi materialismi e la *Object Oriented Ontology***

- Barad K., *Meeting the Universe Halfway. Quantum Theory and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham–London, 2007.
- , *Performatività della natura. Quanto e queer*, tr. it di Castiello R., ETS, Pisa, 2017.
- Braidotti R., “What Counts as Human/Inhuman Right Now?”, in Daly A., Cummins F., Jardine J., Moran D. (a cura di), *Perception and the Inhuman Gaze. Perspectives from Philosophy, Phenomenology, and the Sciences*, Routledge, New York, 2020, pp. 254-270.
- Bryant L., “Correlationism”, in *Larvalsubject*, 28.10.2014: <https://larvalsubjects.wordpress.com/2014/10/28/correlationism-2/>.



- Bryant L., Srnicek N., Harman G. (a cura di), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne, 2011.
- Colman F. J., “Agency”, in “New Materialism: How Matter comes to Matter”, pubblicato nel quadro del progetto *COST Action IS1307 New Materialism: Networking European Scholarship on “How Matter Comes to Matter”*, consultabile al sito: <https://newmaterialism.eu/almanac/a/agency.html>.
- Coole D., “The Inertia of Matter and the Generativity of the Flesh”, in Coole D., Frost S., *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*, Duke University Press, Durham-London, 2010, p. 92-115.
- Coole D., Frost S. (a cura di), *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*, Duke University Press, Durham, 2010.
- Cuomo V., “La via ‘inumana’ al non-umano. Note per una cartografia filosofica del ‘fuori’”, in de Conciliis E. (a cura di), *Fuori. Evasione, esposizione, esteriorità*, Kaiak, Pompei, 2021, pp. 123-143.
- Cuomo V., Schirò E. (a cura di), *Decentrare l’umano. Perché la Object Oriented Ontology*, Kaiak, Pompei, 2021.
- Daly A., Cummins F., Jardine J., Moran D. (a cura di), *Perception and the Inhuman Gaze. Perspectives from Philosophy, Phenomenology, and the Sciences*, Routledge, New York, 2020.
- Grusin R. (a cura di), *The Nonhuman Turn*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2015.
- Haraway D., *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others* [1992], tr. it. Balzano A., *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l’alterità inappropriata*, Derive Approdi, Roma, 2012.
- Harman G., Ralón L (intervistato da)., in *Figure/Ground*, 12 luglio 2010: <http://figureground.org/interview-with-graham-harman/>, tr. it. Locatello A., Raviola S., in *Sovrapposizioni*: <https://www.sovrapposizioni.com/blog/intervista-a-graham-harman-figureground>.
- , *Skirmishes. With friends, enemies and neutrals*, Punctum books, Goleta, 2020.
- Harman G., Žižek S., *Object Oriented Ontology*, Lost-Weekend Café, organizzato dalla Munich School of Philosophy, 1 dicembre 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=0k8Gm2SPRrA&t=1688s>.
- Kirby V., *Quantum Anthropologies. Life at Large*, Duke University Press, Durham-London, 2011.

- Knappett C., Malafouris L. (a cura di), *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Springer, Dordrecht–Heidelberg–London–New York, 2008.
- Latour B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- , *Agency at the time of the Anthropocene*, tr. it. in, *Earthbound. Superare l'Antropocene*, *K-studies*, N° 2, 2018, KABUL Editions, consultabile nella *digital library* di Kabul: <https://www.kabulmagazine.com/bruno-latour-lagency-ai-tempi-dellantropocene/>.
- Lewis R. S., “Technological Gaze. Understanding How Technologies Transform Perception”, in Daly A., Cummins F., Jardine J., Moran D. (a cura di), *Perception and the Inhuman Gaze. Perspectives from Philosophy, Phenomenology, and the Sciences*, Routledge, New York, 2020, pp. 128-142.
- Malafouris L., *How Things Shape the Mind: a Theory of Material Engagement*, MIT, Cambridge-London, 2014.
- Meillassoux Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* [2006], tr. it. Sandri M., *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano, 2012.
- Morin M.-E., “Merleau-Ponty and the Challenge of Realism, or How (Not) to Go beyond Phenomenology”, in Morin M.-E. (a cura di), *Continental Realism and its Discontents*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, pp. 137-154.
- Morris D., “The Radical Contingency of Temporality, Correlation and Philosophy: Merleau-Ponty’s Indirect Ontology contra Meillassoux’s Hyper-Anthropocentric Idealism”, in Morin M.-E. (a cura di), *Continental Realism and its Discontents*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, pp. 155-174.
- Toadvine T., “Elemental Past”, in *Research in Phenomenology*, 44, 2014, pp. 262-279.
- Vanzago L., “‘Siate realisti, chiedete l’impossibile’. Il nuovo realismo di Maurizio Ferraris indagato da una prospettiva fenomenologica”, in *ParadoXa*, VI, 3, 2012, pp. 58-69.
- Zahavi D., “The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism”, in *International Journal of Philosophical Studies*, 24, 3, 2016, pp. 289-309.

### **Opere e studi sul perturbante, sul domestico e sulle case infestate**

Amigoni F., *Fantasma del Novecento*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

- Bachelard G., *La poétique de l'espace* [1957], tr. it. Catalano E., *La poetica dello spazio*, Bari, Edizioni Dedalo, 2006.
- Caillois R., *De la féerie à la science-fiction* [1966], tr. it. Repetti P., *Dalla fiaba alla fantascienza*, Theoria, Roma-Napoli, 1991.
- Coccia E., *La filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*, Einaudi, Torino, 2021.
- Freud S., *Das Unheimliche* [1919], ed. it. Musatti C. L., *Il perturbante*, Theoria, Roma, 1984.
- Fuchs T., "The Uncanny as Atmosphere", in Franceschetti G., Griffero T. (a cura di), *Psychopathology and Atmospheres: Neither Inside nor Outside*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2019.
- Griffero T., "Weak Monstrosity. Schelling's Uncanny and Atmospheres of Uncanniness", in *Studi di Estetica*, 20, 2, 2021, pp. 105-137.
- Hale J., *Merleau-Ponty for Architects*, Routledge, New York-London, 2017.
- Harman G., "On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl", in *Collapse*, IV, 2008, pp. 333-364.
- Holl S., *House. Black Swan Theory*, Princeton Architectural Press, New York, 2007.
- , *Architecture Spoken* [2007], tr. it. Bergamin A., *Architettura parlata*, Postmedia, Milano, 2019.
- Holl S., Pallasmaa J., Pérez-Gómez A., *Questions of Perception. Phenomenology of Architecture*, William Stout Publishers, San Francisco, 1993.
- Jackson S., *The Haunting of Hill House* [1959], tr. it. Pareschi M., *L'incubo di Hill House*, Adelphi, Milano, 2012.
- Jacobson K., "A developed nature: A phenomenological account of the experience of home", in *Continental Philosophy Review*, 42, 3, pp. 355-373.
- Jentsch E., *Zur psychologie des unheimlichen*, 1906.
- Kennedy M., *Home: a Bachelardian Concrete Metaphysics*, Peter Lang, Losanna, 2008.
- Kristeva J., *Étrangers a nous-mêmes* [1988], tr. it. Serra A., *Stranieri a sé stessi*, Feltrinelli, Milano, 1990.
- Lazzarin S., "'Ces terrifiantes histoires de maisons hantées...'. Su alcune case infestate del novecento italiano", in *Italianistica: Rivista di letteratura italiana*, 31, 2/3, *Novecento letterario*, maggio/dicembre 2002, pp. 143-161.
- Miller D. (a cura di), *Home Possessions. Material Culture behind Closed Doors*, Berg, Oxford, 2001.
- Morris D., *The Sense of Space*, Suny Press, Albany, 2004.

- Orlando. C., “L’essere del dentro: esplorazioni architettoniche dell’*inner space*”, in *Azimuth*, 20, 2, 2022, pp. 111-126.
- Rolph E. C., *Place and Placelessness*, Routledge, London, 1976.
- Scarso D., “Steven Holl. Architettura e Fenomenologia”, in *Chiasmi International*, 9, 2007, pp. 15-16.
- Seamon D., *A Geography of the Lifeworld*, Croom Helm, London, 1979.
- , “Architecture and Phenomenology”, in *The Routledge Companion to Contemporary Architectural History*, Routledge, London, 2023.
- Todorov C., *Introduction à la littérature fantastique* [1970], tr. it. Imberciadori E., *La letteratura fantastica*, Garzanti, Milano, 1977.
- Trigg D., *The Memory of Place. A Phenomenology of the Uncanny*, Ohio University Press, Athens, 2012.
- , *The Thing. A Phenomenology of Horror*, Zero Books, Winchester–Washington, 2014.
- , “Archaeologies of Hauntings: Phenomenology and Psychoanalysis in the *Shining*”, in Olson D. (a cura di), *The Shining: Studies in the Horror Film*, Centipede Press, Lakewood, 2015.
- , Trigg D., “Place and Non-place: A Phenomenological Perspective”, in Janz B. (a cura di), *Place, Space and Hermeneutics. Contributions to Hermeneutics*, 5, Springer, Dordrecht–Heidelberg–London–New York, 2017, pp. 127-139.
- , “A Prehistory Of the Apartment”, in *Log*, 42, *Disorienting Phenomenology*, Winter/Spring 2018, pp. 170-180.
- , “At the Limits of One’s Own Body”, in *Metodo*, 7, 1, 2019, pp. 75-108.
- , “The Uncanny”, in Szanto T., Landweer H., *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Routledge, London-New York, 2020, pp. 553-563.
- Vidler A., *The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely* [1992], tr. it. Del Mercato B., *Il perturbante dell’architettura. Saggi sul disagio nell’età contemporanea*, Einaudi, Torino, 2006.

### **Opere e studi di e su Toni Morrison**

- Atkinson Y., “Language that Bears Witness. The Black English Oral Tradition in the Works of Toni Morrison”, in Conner M. C. (a cura di), *The Aesthetics of Toni Morrison. Speaking the Unspeakable*, University Press of Mississippi, Jackson, 2000, pp. 12-30.

- Bennet J., *Toni Morrison and the Queer Pleasure of Ghosts*, Suny Press, Albany, 2014.
- Henderson M. G., “Toni Morrison’s Beloved. Re-membering Body as Historical Text”, in Andrews W. L., McKay N. Y. (a cura di), *Toni Morrison’s Beloved. A Casebook*, Oxford University Press, Oxford–New York, 1999, pp. 79-106.
- Higgins T. E., *Religiosity, cosmology, & folklore : the African influence in the novels of Toni Morrison*, Routledge, New York, 2010.
- Morrison T., *Beloved* [1987], tr. it. Natale G., *Amatissima*, Frassinelli, Milano, 2018.
- , “Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature”, in *Michigan Quarterly Review*, 28, 1989, pp. 123-163.
- , Montagne R. (intervista di), “Toni Morrison’s ‘Good Ghosts’”, *Morning Edition. National Public Radio. KPFA*, San Francisco, 20.09.2004: <https://www.npr.org/2004/09/20/3912464/toni-morrison-good-ghosts>.
- Zauditu-Selassie K., *African Spiritual Traditions in the Novels of Toni Morrison*, University Press of Florida, Gainesville, 2009.

### Opere e studi di letteratura

- Claudel P., “Traité de la Co-naissance au monde et de soi-même”, in *Art poétique* [1907], tr. it. Fimiani F., *Arte poetica*, Mimesis, Milano, 2002.
- Collot M., *Francis Ponge: entre mots et choses*, Éditions Champ Vallon, Seyssel, 1991.
- Donnarumma R., *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2014.
- Giglioli D., *Senza trauma*, Quodlibet, Macerata, 2011.
- Maldiney H., *Les legs des choses dans l’œuvre de Francis Ponge*, L’âge d’homme, Losanna, 1974.
- Marchese L., *L’io possibile. L’autofiction come forma paradossale del romanzo contemporaneo*, Transeuropa, Massa, 2014.
- , *Storiografie parallele. Che cos’è la non-fiction?*, Quodlibet, Macerata, 2019.
- Orlando F., *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, Einaudi, Torino, 1993.
- Ponge F., *Le parti pris des choses* [1942], tr. it. Risset J., *Il partito preso delle cose*, Einaudi, Torino, 1979.

## Opere e studi di antropologia e sul dividuale

- Appadurai A., *Banking on Words. The Failure of Language in the Age of Derivative Finance*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015.
- Brunn Jensens C., Winthereik B. R., “Audit Loops and Audit Implosion”, in Lebner A. (a cura di), *Redescribing Relations. Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*, Berghahn, New York–Oxford, 2017, pp. 146-172.
- Carbone M., “L’abitudine all’identità”, in Cavecchi M., Patey C. (a cura di), *Tra le lingue tra i linguaggi. Cent’anni di Samuel Beckett*, “Quaderni di Acme”, Milano, 2007, pp. 97-101.
- Carbone M., Lingua G., *Toward an Anthropology of Screens. Showing and Hiding, Exposing and Protecting*, Palgrave Macmillan, London, 2023.
- Danowski D., Viveiros De Castro E., *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* [2014], tr. it. Lucera A., Palmieri A., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, nottetempo, Milano, 2017.
- Fausto C., Strathern M., Viveiros de Castro E., “Within the Limits of a Certain Language. Interview with Marilyn Strathern”, in A. Lebner (a cura di), *Redescribing Relations. Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*, Berghahn, New York–Oxford, 2017, pp. 39-61.
- Gell A., *Art and Agency* [1998], ed. it. Cappelletto C. (a cura di), *Arte e Agency*, Raffaele Cortina, Milano, 2021.
- , “Strathernograms, or, the Semiotics of Mixed Metaphors”, in Gell A., Hirsch E. (a cura di), *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*, Athlone, London, 1999, pp. 29-75.
- Goldman M., Viveiros de Castro E., “Slow Motions. Comments on a Few Texts by Marilyn Strathern”, in *Cambridge Journal of Anthropology*, 28, 3, 2008-09, pp. 23-42.
- Lebner A. (a cura di), *Redescribing Relations. Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*, Berghahn, New York–Oxford, 2017.
- Lévi-Strauss C., Éribon D., *De près et de loin* [1988], tr. it. Cellerino M., *Da vicino e da lontano. Discutendo con Claude Lévi-Strauss*, Rizzoli, Milano, 1988.
- Marriot M., “Hindu Transactions: Diversity without Dualism”, in Kapferer B. (a cura di), *Transactions and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1976, pp. 109-142.
- Ott M., *Dividuations. Theories of participation*, Palgrave Macmillan, London, 2018.

- Raunig G., *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, Semiotext(e), Los Angeles, 2016.
- Remotti F., *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari, 2019.
- Strathern M., “An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology” in *Signs* 12, 2, pp. 276–292, 1985.
- , *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, 6., University of California Press, Berkeley, 1988.
- , “Primate Visionary: On Haraway’s ‘Primate Visions’”, *Science as Culture*, 2, 1991, pp. 282–295.
- , “Qualified Value: the Perspective of Gift Exchange”, in Humphrey C., Hugh-Jones S. (a cura di), *Barter, Exchange, Value*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 169-191.
- , *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- , “Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Postplural World” in *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, Manchester University Press, Manchester, 1992, pp. 90–117.
- , “Cutting the Network”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, 3, 1996, pp. 517–535.
- , “The Concept of Society is Theoretically Obsolete”, in Ingold T. (a cura di), *Key Debates in Anthropology*, Routledge, London, 1996, pp. 50–55.
- , *Property, Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, Athlone, London, 1999.
- , *Partial Connection*, Rowman, Altamira, 2005.
- , “Binary License”, in *Common Knowledge*, 17, 1, 2011, pp. 87–103.
- Viveiros de Castro E., “La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane”, in *Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali*, VII, 7, gennaio 2000, pp. 47-57.
- , *Métaphisiques cannibale. Lignes d’antropologie post-structurale* [2009], tr. it. Galzigna M., Liberale L., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-structurale*, ombre corte, Verona, 2017.
- , *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere* [2012], tr. it. Brigati R., *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata, 2019.

## Opere e studi sugli schermi e i nuovi media

- Alloa E., “Transparency: A Magic Concept of Modernity”, in Alloa E., Thomä D. (a cura di), *Transparency, Society and Subjectivity. Critical Perspectives*, Springer International, Dordrecht–Heidelberg–London–New York, 2018, pp. 21-56.
- Bodini J., “L’écran pour le sujet: un miroir opaque et narratif”, in Bodini J., Carbone M. (a cura di), *Voir selon les écrans, penser selon les écrans*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 99-118.
- Bolter J. D., Grusin R., *Remediation. Understanding New Media*, MIT press, Cambridge, 2000.
- Carbone M., *Filosofia-schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Raffaello Cortina, Milano, 2016.
- , “Dei poteri dell’archi-schermo e dell’ideologia della ‘Trasparenza 2.0’”, in *Between*, VIII, 16, novembre 2018, <https://doi.org/10.13125/2039-6597/3485>.
- , “Da corpi con protesi a corpi come ‘quasi-protesi?’”, in *Ágalma 40 – Figure dell’inorganico*, Mimesis, Milano, 2020. Consultabile online: <https://www.agalmarivista.org/articoli-uscite/mauro-carbone-da-corpi-con-protesi-a-corpi-come-quasi-protesi/>.
- Casetti F., “What is a Screen, Nowadays?”, in Berry C., Harbord J., Moore R. (a cura di), *Public Space, Media Space*, Palgrave Macmillan, London, 2013, pp. 16-40.
- De Cesaris A., “Exposition et médiation. De l’écran à la fonction écranique”, in Bodini J., Carbone M., Lingua G., Serrano G., *L’avenir des écrans*, Mimesis, Milano, pp. 81-91.
- Orlando C., Osti A.: “Un’ontologia mediale del sensibile. Il dispositivo-immagine tra Platone e il mondo digitale”, in Osti A. (a cura di), *Sguardi connessi. Prospettive sull’immagine e il mondo digitale*, FrancoAngeli, Milano, 2022, pp. 59-76.
- Turkle S., *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet* [1995], tr. it. Parrella B. (a cura di), *La vita sullo schermo*, Apogeo, Milano, 1997.

## Altre opere e studi

- Alloa E., *Partages de la perspective*, Fayard, Paris, 2020.
- Ahearn L.M., “Agency/agentività”, in Duranti A. (a cura di), *Culture e discorso: un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma, 2001, pp. 18-23.
- Bonnier P., “L’aschématie”, in *Revue de neurologie*, 13, 1905, pp. 605-609.



- Coccia E., *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna, 2011.
- Deleuze G., *Le pli. Leibniz et le baroque* [1988], tr. it. Gianolio V., *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino, 1990.
- De Luca Picione R., *L'impresa topologica di Jacques Lacan. La psicoanalisi tra superfici, confini, buchi e nodi*, Mimesis, Milano-Udine, 2020.
- Domanin I., Palombi F., “Il nastro di Möbius. Riflessioni sul confine tra scienza e psicoanalisi”, in *Aperture. Rivista di cultura, arte e filosofia*, 2, 1997, pp. 140-147.
- Freud S., *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* [1910], tr. it. Ravazzolo A., *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, Skira, Milano, 2010.
- Glanville R., Varela F., “Your Inside is Out and Your Outside is In”, in Lasker G. E. (a cura di), *Applied Systems and Cybernetics. Proceedings of International Congress on Applied Systems Research and Cybernetics*, Pergamon Press, New York, 1981, pp. 638-641.
- Guzzardi L., *Il pensiero acentrico. L'irruzione del caos nell'impresa conoscitiva*, Elèuthera, Milano, 2015.
- Hesnard A., *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* [1960], tr. it. G. Coccoli, A. G. Ciusani, *L'opera di Freud*, Sansoni, Firenze, 1971.
- Husserl E., *Umsturz der kopernikanischen Lehre* [1934], tr. it. Neri G. D., “Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo”, in *aut aut*, 245, 1991, pp. 3-18.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1936], tr. it. Filippini E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2015.
- Leibniz G. W., *Monadologie* [1720], tr. it. Cariati S., *Monadologia*, Milano, Bompiani, 2001.
- Leoni F., “La perdita della magia naturale”, in Costa V., Liccione D., Vanzago L. (a cura di), *Il mondo estraneo. Fenomenologia e clinica della perdita dell'evidenza naturale*, Morcelliana, Brescia, 2021, pp. 70-84.
- , *Jacques Lacan. L'economia dell'assoluto*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016.
- Nancy J.-L., *L'intrus* [2000], tr. it. Piazza V., *L'intruso*, Cronopio, Napoli, 2008.
- Panofsky E., *Die Perspektive als “symbolische Form”* [1927], tr. it. Filippini E., a cura di Neri G. D., *La prospettiva come “forma simbolica”*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- Pickover C., *The Möbius Strip: Dr. August Möbius's Marvelous Band in Mathematics, Games, Literature, Art, Technology, and Cosmology* [2006], tr. it. Giannini A., Guerriero G., *Il nastro di Möbius*, Feltrinelli, Milano, 2006.

- Politzer G., *Critique des fondements de la psychologie* [1929], tr. it. Barale F., “Critica dei fondamenti della psicologia”, in *Freud e Bergson*, La Nuova Italia, Firenze, 1970.
- Sartre J.-P., *L’Imaginaire* [1940], Kirchmayr R. (a cura di), *L’immaginario. Psicologia fenomenologica dell’immaginazione*, Einaudi, Torino, 2007.
- Serres M., *Le contrat naturel* [1990], tr. it. Serra A., *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano, 2019.
- Vassallo B., *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso* [2018], tr. it. Gatti A., *Per una rivoluzione degli affetti. Pensiero monogamo e terrore poliamoroso*, Effequ, Firenze, 2022.
- Von Weizsäcker V., “Reflexgesetze”, in Bethe A., Von Bergmann G., *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie, Spezielle Physiologie des Zentralnervensystems der Wirbeltiere*, 1927, pp. 35-102.
- , *Der Gestaltkreis* [1940], tr. fr. Foucault M., Rocher D., *Le Cycle de la structure*, Desclée de Brouwer, Paris, 1958.
- Wertheimer M., “Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung”, in *Zeitschrift fuer Psychologie*, Bd. 61, 1912.

## RINGRAZIAMENTI

Alla fine di questo percorso, nell'atto di ricapitolare, il pensiero va al suo inizio o a uno dei suoi inizi. Ringrazio Mathis Marquier, che era *là* (a Parigi) quando ho inviato via email il mio progetto di dottorato ed era *qui* (a Lione) quando ho consegnato questa tesi; lo ringrazio per la solida amicizia che abbiamo costruito, per gli intrecci filosofici e poetici, per gli esercizi di traduzione. Un grazie a chi, in primo luogo, ha permesso che dicendo "qui" potessi intendere Lione; la mia gratitudine va a Mauro Carbone per aver accettato di co-dirigere questa tesi e per averle dato forme e direzioni che da sola non avrei saputo immaginare. Lo ringrazio per avermi consigliato di leggere Alfred Gell e Marilyn Strathern, per avermi accolta in una nuova città e in una nuova Università e avermi fatto partecipare alle attività del gruppo di ricerca *Vivre parmi les écrans*. Lo ringrazio per l'attenzione delle sue riletture, per i numerosi ed entusiasmanti confronti, per i libri consigliati, prestati, donati; per il tempo dedicato. Ringrazio Luca Vanzago per essere stato, ancor prima che relatore di questa tesi, testimone del lungo e importante percorso che vi confluisce. Dieci anni fa, grazie alle sue lezioni, scoprivo i corsi sulla Natura di Merleau-Ponty e, per quanto possa suonare ingenuo, è invece per me fattuale che senza questo incontro la mia vita sarebbe stata significativamente diversa. Lo ringrazio per aver contribuito a mantenere viva e a dare forma a questa traiettoria, inaugurata al mio primo anno di università e che ancora mi attraversa. Lo ringrazio per l'affetto, l'ascolto, il sostegno che ha saputo darmi in molti dei momenti critici in cui questo percorso ha vacillato. Ringrazio Barbara Formis e Federico Leoni per il tempo prestato alla lettura della mia tesi e per l'importante dialogo implicito ed esplicito che ho intrattenuto con le loro ricerche. Ringrazio Graziano Lingua per aver accettato di far parte della mia commissione e per tutto il lavoro che negli anni ha dedicato alla coordinazione del curriculum teoretico FINO.

A dispetto della solitudine che l'esperienza dottorale è stata capace di farmi provare più e più volte, ciò che trattengo con gioia da questi quattro anni di ricerca è la forza e l'importanza delle reti lavorative, affettive, teoriche, corporee che animano – suo malgrado – il mondo accademico e che hanno reso questa esperienza personale un'esperienza collettiva. Questa tesi è la forma che mi è capitato di dare alle numerose prospettive che mi hanno intrusa, questa tesi è *per me* perché è *senza di me*. Ringrazio Alice Iacobone, Andrea Osti e Luca Fabbris per esserci scelti e per esserci dedicati attivamente e con cura a coltivare spazi e tempi di creazione, di amore, di scrittura. Non riesco a immaginare cosa sarebbero stati questi anni senza le nostre fantasie condivise, ma riesco perfettamente a immaginare il nostro futuro e i numerosi, incredibili progetti che lo popoleranno. Ringrazio Jacopo Bodini, nodo essenziale di queste reti, per i suoi consigli, il suo supporto, la passione inattaccabile che traspare dalle sue ricerche, per le chiacchiere e per la nostra preziosa amicizia. Un grazie agli altri dottorandi del FINO e dell'Université Jean Moulin Lyon 3, Valentina Rosina, Flora Geertz, Gaël Caignard, Marion Roche, per essere stati compagni, amici, colleghi, spalle. Ringrazio Pierre-Jean Renaudie per la sua eccezionale capacità di ascoltare e accogliere, per il suo riuscire a tracciare e rompere i confini tra il personale e il professionale nei modi più opportuni, per incarnare un tipo di Accademia in cui mi riconosco e mi sento a mio agio. Ringrazio Chiara Pavan per avermi aperto le porte di casa, per le suggestioni, gli stimoli, le cene, lo spazio. Ringrazio Raffaele Donnarumma per avermi fatto scoprire *Menzogna e sortilegio*, *Troppi paradisi* e molte altre letture che hanno segnato profondamente il mio percorso. Lo ringrazio per le sue stupende lezioni, per le sue esilaranti revisioni, per avermi seguita, come relatore, nella mia breve esperienza accademica nella letteratura contemporanea – di cui questa tesi porta tuttavia le tracce. Ringrazio Alessandro De Cesaris e le derive inattese del nostro rapporto, per aver cominciato "rompendo" e per esserci trovati sulle basi di quella prima rottura, su territori che non avevo considerato e che adesso mi sembrano imprescindibili. Ringrazio tutte le persone che a diverso titolo hanno reso le Summer School CeSPeC delle tappe

fondamentali della mia trasformazione personale e accademica. Ringrazio Claudio Fabbroni, Annamaria Pacilio, Antonio Lucci, Giulia Gottardo. Ringrazio Francesco Pisano per le notti “in camminata lesta / per strade addormentate / e piazze con nessuno”, per l’intimità e la vulnerabilità che ci siamo concessi. Ringrazio Lucia Zaietta che è stata per me un pilastro, una sorella maggiore, un esempio e che, nonostante i ruoli che le ho assegnato, ha saputo mantenere questo rapporto completamente orizzontale, rivolgendosi a me quanto io mi sono rivolta a lei. La ringrazio perché molti dei libri di Merleau-Ponty che ho usato durante la scrittura di questa tesi... sono i suoi. Ringrazio Adama Ouattara-Sanz, mon gaillard, per il modo in cui propaga dolcezza e calore attorno a sé. Grazie per l’indimenticabile residenza che hai organizzato sui Pirenei; poter scrivere alcune di queste pagine in quel luogo e in mezzo a quelle persone è stato un grande regalo. Ringrazio Giulia Andreini, Numa Vittoz, Gerald Raunig, Francesco Pugliaro, Laura Sellies e tutte le altre persone che negli anni hanno prestato aiuto materiale e immaginativo alla stesura di questa tesi.

Queste reti sconfinano e si intrecciano con altre reti nate fuori dai confini della mia esperienza universitaria. Ringrazio Boris per lo splendido esperimento di convivenza che siamo; per avermi nutrita, consolata, fatto ridere e, altrettanto spesso, arrabbiare, ma soprattutto per avermi lasciato fare lo stesso. Quanto io abbia imparato filosoficamente e umanamente da questo “abitare-con” te è qualcosa di cui sicuramente rideresti, ma io te ne sono infinitamente grata. Ringrazio Claire-Marie, Sullivan, Raphael, Tessa, Basile, Giovanni, Juliette, Jean-Hugues, Hugo, Mathias per aver reso Lione, ciascuno in modo radicalmente diverso, una casa da cui sarà difficilissimo partire. Ringrazio Tiziano, Elena, Louis e Valentin per i giochi, gli esercizi narrativi e l’esplorazione di ruoli e di stati d’animo. Essere la vostra babysitter è stata un’esperienza affettiva, educativa e politica inimmaginabile. Ringrazio Loredana e Riccardo. Anche se non ho potuto scegliervi come madre e padre vi scelgo adesso come pietre angolari di ciò che, per vie che vanno ben oltre voi, ho capito essere per me una “famiglia”. Vi ringrazio per aver scelto anche voi di farne parte con tutto l’amore, l’inventiva, la passione, l’intelligenza e l’affetto che vi contraddistinguono. Ringrazio il mio psicoanalista perché negli ultimi sette anni mi ha aiutata a esplorare quel “qui” perturbante che sono, mi ha accompagnata e ostacolata nel mio essere-prospettiva. Ringrazio Esther perché quando ho perso l’orientamento era lì per costruire con me direzioni nuove. La ringrazio per essere la mia ancora di senso, la mia socia, la mia compagna di avventure. Ringrazio Pezze Vecchie per essere stato il pretesto di questo incontro che ha l’enorme potere di rendere il futuro meno spaventoso. Ringrazio Marco per le metamorfosi che abbiamo attraversato, per aver coltivato il “noi”, la “cosa”, per aver imparato, insieme, a separarci. Lo ringrazio per i riti, per i distanziamenti, per la montagna, per il vocabolario condiviso, per Pian Marino, la Valgrande, Curcuraci, Framura, la Ruggia. La nostra relazione è per me un insieme di luoghi e sapori che ancora non conosco. Lo ringrazio per aver reso il nostro amore una cosa che non è più solo nostra. Ringrazio Cecilia per lo spazio di costante scoperta e scelta che siamo, per la lingua che abbiamo costruito insieme e che ancora riusciamo a parlare, per le grammatiche che inventeremo, per le famiglie che saremo. Ringrazio Muscas, Tigella, Susanna, Maddalena, Filippo, Agnese, Marianna, Beatrice, Rebecca, Serena, Anna, Violetta, Tosca, Delia, Sarah, Nuzzo, Chiara, Riccardo, Anna Giulia, il Collegio e tutti i suoi animali notturni e diurni per aver reso Pavia il luogo in cui, nonostante tutto, non riesco a smettere di tornare. Ringrazio Marta, Dora, Giulia, Marzia per essere le mie radici e i miei fari.

Ringrazio Brigitte Vassallo, Diana J. Torres, Natalia Ginzburg, Toni Morrison per essere state le voci del mio 2023.