
Studi di estetica

RIVISTA SEMESTRALE FONDATA
DA LUCIANO ANCESCHI



III SERIE

A. XXXIX

Sommario

Saggi

- 5 Giuseppe Di Giacomo
La produzione artistica contemporanea
attraverso la riflessione
di Benjamin e Adorno
- 21 Annamaria Contini
L'interpretazione del pensiero francese
nel giovane Banfi
(Renouvier, Boutroux, Bergson)
- 41 Veniero Venier
Merleau-Ponty tra etica ed estetica
- 65 Andrea Calzolari
Maria Rosa Torlasco
Un sublime capovolto?
(a proposito di *Zibaldone*, 3443.1)
- 87 Angela Albanese
Teoria e pratica del tradurre
in Benedetto Croce
- 119 D. Buganza
Il linguaggio come arte:
la 'sprachkritische Philosophie'
di Gustav Gerber

Note

- 145 **Romeo Bufalo**
Legalità / Creatività.
 Emilio Garroni legge Kant

Recensioni

- 157 **ARTHUR DANTO**
Oltre il Brillo Box.
Il mondo dell'arte dopo la fine della storia
 (Samanta Sarti)
- 160 **RICHARD SHUSTERMAN**
Estetica pragmatista
 (Matilde Greci)
- 163 **BARBARA STIEGLER**
Nietzsche e la biologia
 (Maurizio Scandella)
- 167 **ROBERTO TERZI**
Il tempo del mondo.
Husserl, Heidegger, Patočka
 (Simona Bertolini)
- 170 **ROCCO RONCHI**
Bergson. Una sintesi
 (Linda Bertelli)

- 175 **Gli Autori -**

- direttore resp. Fernando Bollino
- comitato scientifico Renato Barilli, Andrea Battistini, Andrea Calzolari, Fausto Curi, Elio Franzini, Giuseppe Di Giacomo, Vita Fortunati, Carlo Gentili, Emilio Hidalgo-Serna, José Jiménez, Marco Macciantelli, Martin Rueff, Baldine Saint Girons, Gabriele Scaramuzza, Christof Wulf
- redazione Simona Chiodo (coord.)
 Riccardo Campi, Alessandra Corbelli, Rita Messori, Alessandro Nannini
- direzione e redazione c/o Dipartimento di Filosofia
 via Zamboni 38 - 40126 Bologna
 e-mail: fernando.bollino@unibo.it
 tel: 051-2098366 – fax: 051-2098355
- I contributi presentati sono sottoposti alla valutazione di referees anonimi interni ed esterni agli organi della rivista. La rivista declina ogni responsabilità.
- sito web www.unibo.it/estetica
- editrice CLUEB - via Marsala 31 - 40126 Bologna (Italia)
 tel: 051-220736 – fax: 051-237758
 ccp: n° 21716402

Abbonamento 2011: € 28,00 (estero € 40,00)
 un fascicolo: € 15,00 (estero € 27,00)

Registrazione del Tribunale di Bologna n. 6308
 del 20 maggio 1994

© 2011 by "Studi di estetica"
 Finito di stampare nel mese di dicembre 2011
 dalla Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna
 via Marsala 31 - Bologna

Veniero Venier

La visione dell'altro.

Merleau-Ponty tra etica ed estetica

I. Lo stile dell'esperienza percettiva

È noto come le riflessioni husserliane attorno alla corporeità abbiano profondamente influenzato i primi scritti di Merleau-Ponty, che già nel 1939 aveva potuto avere accesso ai materiali inediti che costituiranno il secondo volume delle *Ideen*.¹ Per Merleau-Ponty, seguendo Husserl, ma anche, come vedremo, con tratti distanti dalla fenomenologia husserliana, la percezione proprio-corporea è il nostro vero accesso alla realtà, è la nostra dimensione originaria da cui, sin dalla nascita, prende avvio la nostra vita concreta.² Essa è quel fondo che ci sorregge e accompagna sempre, oltre il nostro esserne consapevoli, come dimensione preriflessiva che funge incessantemente nel nostro agire quotidiano e che permea interamente di sé la nostra vita cosciente. La fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty va declinata dunque innanzitutto come una ricerca del senso originario di quel che profondamente siamo come esseri naturali, come corporeità vivente. Tale origine è ciò che Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* chiamava "esperienza pura, e per così dire ancora muta che si tratta di portare all'espressione propria del suo senso".³

¹ Cfr. H.L. VAN BREDA, *Merleau-Ponty et les Archives-Husserl de Louvain*, "Revue de Métaphysique et de Morale", n. 4 (ottobre 1962), pp. 410-30.

² Il seguente scritto riprende parzialmente i motivi interpretativi principali discussi nel nostro *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, Milano, Franco Angeli, 2011, a cui ci sia consentito rimandare per un ulteriore approfondimento.

³ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana (d'ora in poi HUA e numerazione romana susseguente), Bd. 1, Hrsg. S. Strasser, Den Haag, Nijhoff, 1950, p. 77; per il peso di questa citazione

Com'è noto, per Husserl vi sono due accezioni fondamentali di Natura, quella delle abitudini mentali che vanno discusse (messe tra parentesi in quanto fede ingenua, irriflessa nei confronti dell'esistenza del mondo),⁴ ma anche quella della *Lebenswelt*, realtà vitale, terreno pre-riflessivo, pre-logico che la scienza moderna ha totalmente occultato e che invece ne rappresenta un presupposto indispensabile, poiché la *Lebenswelt* è il terreno preliminare alla scienza e alla filosofia, ma è anche la base, il fondamento necessario, quel "logos del mondo estetico"⁵ su cui la scienza e la filosofia costruiscono le proprie idealizzazioni.

Merleau-Ponty riprende *in toto* questi motivi,⁶ il suo progetto fenomenologico è dunque quello di esplicitare quel legame profondo e irriflesso che ci unisce al mondo, quell'essere naturale in cui siamo immersi: "la fenomenologia vuole scoprire una passività originaria, in opposizione alla passività secon-

husserliana negli scritti di M. Merleau-Ponty cfr.: M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, tr. it. di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina, 2003, p. 56, nota 186, e p. 133; ID., *Fenomenologia della percezione* (d'ora in poi FP), tr. it. di A. Bonomi, Milano, il Saggiatore, 1972, p. 24; ID., *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, tr. it. di M. Carbone, Milano, Bompiani, 1995, p. 169, nota 66; ID., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di M. Carbone, Milano, Bompiani, 1993, p. 146.

⁴ L'atteggiamento naturale in questa accezione è anche, come nota E. FINK in *Nähe und Distanz*, Freiburg/München, Alber, 1976, p. 309, l'ineludibile e "fondamentale situazione umana della comprensione dell'essere".

⁵ E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, HUA XVII, Hrsg. P. Janssen, Den Haag, Nijhoff, 1974, tr. it. di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Bari, Laterza, 1966, p. 356. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, FP, p. 548; ID., *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina, 1996, p. 106.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 105; cfr. HUA VI, pp. 297-327 ed E. HUSSERL, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, tr. it. di G.D. Neri, "aut aut", n. 245 (settembre-ottobre 1991), pp. 3-18. Per il debito di Merleau-Ponty nei confronti della *Lebenswelt* husserliana si veda S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milano, Mimesis, 2001, pp. 189-240.

daria dell'abitudine".⁷ I modelli stessi della nostra interazione scientifica con il mondo presuppongono il territorio *originario* della percezione, "l'universo della teoria sottintende un universo già presente. Dietro a questo mondo, c'è un mondo più originario, che precede ogni attività, un 'mondo prima di ogni tesi': è il mondo percepito".⁸ Questa *naturalità* del mondo della percezione, l'intimità che con esso condividiamo, sembrerebbe essere una cosa del tutto ovvia e scontata:

Il mondo della percezione, ossia quello che ci è rivelato per mezzo dei sensi e dalla pratica della vita, sembra a prima vista quello che conosciamo meglio, poiché non sono necessari né strumenti né calcoli per accedervi, e in apparenza, è sufficiente, per penetrarvi, aprire gli occhi e lasciarsi vivere. Eppure questa è una falsa apparenza. [...] In larga misura noi ignoriamo un tale mondo.⁹

Il mondo della percezione ci appartiene visceralmente, esso si rivela all'analisi fenomenologica come la modalità originaria della nostra esistenza. Ed è di conseguenza il significato stesso di mondo a mutare profondamente senso tramite la riflessione sulla percezione: "il mondo percepito non è una somma di oggetti, [...] la nostra relazione con esso non è quella tra un pensatore e un oggetto del pensiero".¹⁰ La complicità con il mondo intessuta dalla nostra vita percettiva precede e rende possibile qualsiasi presa di distanza, ogni differenziarsi, ogni esercizio cosciente. "Il sentire è quella comunicazione vitale con il mondo che ce lo rende presente come luogo familiare della nostra vita. L'oggetto percepito e il soggetto percipiente devono il loro spessore al sentire. Esso è il tessuto intenzionale che lo sforzo di conoscenza

⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, cit., p. 105.

⁸ *Ibid.*, p. 109. Cfr. ID., *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, tr. it. di A. Bonomi, Milano, il Saggiatore, 1967, p. 216.

⁹ ID., *Conversazioni*, tr. it. di F. Ferrari, Milano, SE, 2002, p. 15.

¹⁰ ID., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, tr. it. di R. Prezzo e F. Negri, Milano, Medusa, 2004, p. 17.

cercherà di scomporre".¹¹ Vi è tra noi e il mondo un'inestricabile legame percettivo, che funge attivamente prima del nostro rendercene conto, del nostro agire cosciente. Di conseguenza la mia esperienza, il mio vissuto percettivo non è "una somma di dati visivi, tattili, auditivi, io percepisco in modo indiviso con il mio essere totale, colgo una struttura unica nella cosa, un'unica maniera d'esistere che parla continuamente a tutti i miei sensi".¹²

La percezione è il senso vero della nostra presenza, è *già lì*, è il nostro essere al mondo, ancor prima di qualsiasi nostra consapevolezza. "Nella condizione di essere cosciente c'è un continuo disagio. Nel momento in cui percepisco una cosa, provo che era già là dinanzi a me, oltre il mio campo visivo. Un orizzonte infinito di cose da prendere circonda il piccolo numero di quelle che posso prendere davvero".¹³

La vocazione essenziale della coscienza di essere intenzionale, vale a dire di essere sempre *votata ad altro*, di essere sempre coscienza di qualcosa, si traduce in Merleau-Ponty nel problema di ciò che autonomamente funge nel sottosuolo dell'essere consapevole: *sensu agito* prima ancora di essere *sensu riflesso*. Tra queste due sfere del senso vi è sempre uno scarto ineliminabile: esiste un differimento ineludibile che si ripropone sempre là dove la riflessione tematizza l'attività fungente irriflessa della coscienza. In un certo senso la nostra tematizzazione, la nostra attività riflettente, arriva sempre *dopo*, inevitabilmente *in ritardo*, rispetto ad una dimensione che ci precede sempre e nella quale siamo continuamente riassorbiti: per quanto si riesca a modificare la nostra attenzione nei confronti della realtà e delle cose che ci circondano e quindi si metta in atto la nostra capacità di metterle a fuoco e di interagire con esse, vi è sempre una distanza incolmabile tra riflessione e vita percettiva fungente.

Va però qui sottolineato come vi sia un'importante differenza con la fenomenologia husserliana. Per Husserl, non esiste

¹¹ FP, p. 96.

¹² ID., *Il cinema e la nuova psicologia*, in *Senso e non senso*, tr. it. di P. Caruso, Milano, il Saggiatore, 2004, p. 71.

¹³ ID., *Il romanzo e la metafisica*, in *Senso e non senso*, cit., p. 47.

tale scarto incolmabile tra il lato passivo, irriflesso, e quello attivo, consapevole, della coscienza intenzionale: essi non sono che quei due lati che trapassano continuamente l'uno nell'altro nel fungere reale, fattuale, della vita intenzionale dell'io.¹⁴ Prevalde in Husserl quello *stile di trascendenza* in cui ogni eccedenza rispetto alla riflessione poggia sulla stessa caratteristica *fungente* dell'intenzionalità percettiva: quella di rimandare sempre e inesauroibilmente oltre sé configurando, nella loro varietà, la nostra apprensione delle cose dalla fase anonimo-passiva a quella attuale-riflessiva. Merleau-Ponty, in una certa misura, radicalizza la riflessione husserliana sul lato passivo, irriflesso dell'intenzionalità fungente. Il fungere della coscienza, del vissuto percettivo è, per Merleau-Ponty, innanzitutto un qualcosa che si *agita* ben al di sotto della sfera della consapevolezza. Questo fungere della coscienza è dato dal sottosuolo percettivo, *sentire carnale* che originariamente accomuna il soggetto percipiente con l'oggetto percepito e che fa da sfondo permanente al fluire della nostra vita attiva, cosciente.¹⁵

In questa accezione la percezione, dunque, non solo accompagna la coscienza, ma ne è anche un suo momento strutturale fondamentale. Rispetto ad esso, la vita consapevole è una sorta di *sovrastruttura*. Essa è totalmente debitrice per il proprio senso ad uno strato *percettivo* sotterraneo, che si situa ad un livello marcatamente più profondo dei nostri atti coscienti, livello profondamente radicato nei nostri usuali comportamenti, dimensione di *vita intenzionale* che si offre alla nostra capacità analitica di comprensione. "Dobbiamo ritrovare l'origine dell'oggetto nel cuore stesso della nostra esperienza, descrivere l'apparizione dell'essere e comprendere come, *paradossalmente, per noi c'è un in sé*".¹⁶ Questa sfera pre-oggettiva che la ri-

¹⁴ Si veda a riguardo il nostro, *Archeologia della coscienza. Note in margine alla fenomenologia di Merleau-Ponty*, "Chiasmi International", n. 7 (2005), p. 334.

¹⁵ Cfr. M. CARBONE, *Carne. Per la storia di un fraintendimento*, in M. Carbone, D.M. Levin, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Milano, Mimesis, 2003, pp. 11-4.

¹⁶ FP, p. 118.

flessione mette in luce, ma che tuttavia era *già prima*, è dunque la dimensione originaria in cui l'io esperisce il mondo e che si rivela già, in quanto vita percettiva, come relazione intenzionale, sentire continuo in cui attivamente si fondono soggetto e oggetto e dove la coscienza risalta solo ad intermittenza: essa è, per Merleau-Ponty, la dimensione della *corporeità*, la dimensione della mia concreta carnalità.

L'intenzionalità che collega i momenti della mia esplorazione, gli aspetti della cosa, [...] non è l'attività di collegamento del soggetto spirituale, né le pure connessioni dell'*ob-jectum*, bensì la transizione che io effettuo come soggetto carnale da una fase del movimento a un'altra, [...] poiché io sono quell'animale di percezioni e di movimenti che si chiama corpo.¹⁷

Il corpo è il nostro "veicolo dell'essere al mondo", un organismo vivente (*Leib*) ancor prima di essere un qualcosa di materiale (*Körper*). È la sfera viva della presenza, fluire continuo, essere totale che precede ogni nostra veduta oggettiva, *natura* che ci si mostra in tutta la sua *potenza*.

C'è dunque una certa consistenza del nostro "mondo", [...] una certa energia della pulsazione di esistenza, relativamente indipendente dai nostri pensieri volontari, che impedisce di trattarlo come un *atto* di coscienza. L'essere al mondo può distinguersi da ogni processo in terza persona e da ogni modalità della *res extensa*, così come da ogni *cogitatio* e da ogni conoscenza in prima persona, proprio perché è una veduta pre-oggettiva.¹⁸

Il corpo è la nostra "abitudine primordiale", luogo *inoltrepassabile*, a partire dal quale solamente si può dispiegare una dimensione spaziotemporale, presenza che ci accompagna sempre necessariamente, *ombra* dalla quale non ci possiamo mai staccare.

¹⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

Analogamente a quanto sostiene Husserl in *Ideen II*,¹⁹ per Merleau-Ponty il corpo vivente esprime innanzitutto la modalità del nostro *essere al mondo*, la nostra *situazione*: ogni variazione prospettica del mio esserci prende avvio dalla mia corporeità, il mio corpo è la permanenza assoluta che serve da sfondo alla variabilità degli oggetti:

ciò che mi fornisce, insieme alle facce visibili dell'oggetto, le facce non visibili, questa sintesi che va dal dato a ciò che non è attualmente dato, non è una sintesi intellettuale che pone liberamente l'oggetto nella sua totalità, è piuttosto una sintesi pratica: posso toccare la lampada, e non solo seguendo il lato rivolto verso di me, ma anche dall'altro lato; sarà sufficiente che io tenda la mano per coglierlo.²⁰

Alle cose che mi circondano si accompagna dunque la mobilità del mio corpo, senza la quale esse sono impensabili. È nello spazio dischiuso dalla mia presenza corporea che le cose acquisiscono un senso, ma mentre "vede e tocca il mondo, il mio corpo non può essere visto né toccato".²¹

Soprattutto nelle analisi contenute in *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty mette in evidenza come il corpo designi la sfera essenziale di ciò che mi è proprio (*Eigenheitssphäre*). Non si tratta però di un possesso materiale. Il mio corpo, in quanto centro vitale, non è mai completamente oggettivabile, non è mai *completamente costituito* come una cosa, è piuttosto ciò in virtù di cui qualcosa si può costituire.²² Nel suo essere il centro della mia capacità d'orientamento, nel suo essere la mia stessa capacità motorio-percettiva tramite cui *sono al mondo*, è ciò che mi è assolutamente ed inseparabilmente prossimo e quindi assolutamente mio.

¹⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. M. Biemel, HUA IV, Den Haag, Nijhoff, 1952, p. 158.

²⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 22.

²¹ FP, p. 143.

²² Cfr. FP, pp. 143 sgg.

Io mi trovo, secondo Merleau-Ponty, ad essere *assolutamente situato* nel mio corpo. In un certo senso, *io so*, sono assolutamente persuaso di dove sono, ed è l'intimità sempre immediata che condivido con il mio corpo, anzi è questa stessa primordiale intimità, a essere, oltre qualsiasi dualismo, la mia reale corporeità. Si tratta dunque di quell'immediatezza situazionale che ad esempio sperimento nell'esperienza del dolore fisico: "ho male al piede" non significa io penso che il piede sia la ragione di questo male, ma dicendo la provenienza del dolore enuncio, do forma ad uno spazio, ad una *voluminosità corporea* che mi riguarda immediatamente prima di qualsiasi mia riflessione o enunciazione cosciente.²³

La prossimità assoluta al nostro corpo non è solo spaziale ma è anche, ed è altrettanto fondamentale, prossimità temporale. Non solo "per me non ci sarebbe spazio se non avessi un corpo",²⁴ ma è la dimensione stessa della temporalità a dispiegarsi a partire dal corpo. Attraverso la nostra corporeità si delinea anche l'*attualità* della nostra vita. "Ogni presente può pretendere di fissare la nostra vita, ecco ciò che lo definisce come presente. Poiché esso si dà per la totalità dell'essere e poiché per un istante riempie la coscienza, noi non ce ne liberiamo mai completamente, il tempo non si rimargina mai interamente su di esso: ogni presente rimane come una ferita attraverso la quale defluisce la nostra forza".²⁵ Nell'eccedenza del presente, nel suo non poter mai definitivamente risolversi e venir afferrato in sé, si situa anche l'eccedenza del corpo proprio. Proprio perché non riesce mai a essere auto-soluzione, l'esperienza del proprio corpo, come esperienza immediatamente spaziotemporale, è esperienza dell'altro, quell'altro che si rivela in me stesso come il mio esser già stato ed il mio poter essere diversamente da ciò che ora sono. "L'ambiguità dell'essere al mondo si manifesta con quella del corpo, e quest'ultima si comprende mediante quella del tempo".²⁶

²³ Cfr. FP, pp. 145 sgg. e 151 sgg.

²⁴ FP, p. 156.

²⁵ FP, p. 134.

²⁶ *Ibid.*

L'esperienza di tale ambiguità è esperienza di alterità. Nella riflessione sul mio essere fisico-corporeo mi scopro temporalmente determinato in altro: nel riconoscimento di quella corporeità che ad esempio nel processo dell'invecchiamento affiora come *già non più mia* oppure come *non ancora mia* ritrovo l'altro in me stesso come un'inquietante evidenza, quella dell'estraneità che abita nello strato più profondo del mio essere carnale.

In *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty mette dunque anche in rilievo come nella mia stessa identità carnale si riveli il riconoscimento dell'altro: "l'evidenza dell'altro è possibile perché io non sono trasparente per me stesso e perché la mia soggettività si trascina dietro il suo corpo".²⁷ Non solo l'altro è già presente nella mia dimensione corporeo-temporale ma è la mia corporeità stessa a richiedere per sé e a chiamare in causa i corpi altrui. "*Io ho* il mondo come individuo incompiuto attraverso il mio corpo come potenza di questo mondo, e ho la posizione degli oggetti tramite quella del mio corpo, o viceversa la posizione del mio corpo tramite quella degli oggetti [...] in una implicazione reale *poiché* il mio corpo è movimento verso il mondo, perché il mondo è punto d'appoggio del mio corpo".²⁸ In questo movimento verso il mondo, che è essenzialmente percettivo, il mio corpo richiede la presenza del corpo altrui. Per poter concretamente riconoscersi, il mio corpo deve essere prima percezione dell'altro: senza tale prensione dell'altro non si può aprire alcuna prospettiva, alcuna *veduta*, dalla quale poter poi ritornare presso di sé. "Il soggetto viene portato nelle cose dal suo corpo, ma il ruolo del suo corpo non è ancora cosciente".²⁹

È qui ancora una volta evidente l'eco della fenomenologia husserliana. E Husserl viene esplicitamente chiamato in causa da Merleau-Ponty attorno alla questione cruciale della mia identità individuale in relazione all'altro. Il soggetto corporeo considerato isolatamente rimane astrattamente in sé, è un soggetto del tutto carente e insufficiente. "Un soggetto che avesse

²⁷ *Ibid.*, p. 457.

²⁸ *Ibid.*, p. 455.

²⁹ *Id.*, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, cit., p. 112.

soltanto gli occhi, dice Husserl, non avrebbe conoscenza di se stesso. Ha bisogno di uno specchio. Ha bisogno degli altri".³⁰ Ho bisogno per la mia auto-percezione della percezione degli altri. Se, percependo i corpi a me esterni, io avverto il mio corpo come abitato da un'anima, cosa succede per la percezione degli altri? L'altro io non è una mia duplicazione, non riconosco l'altro in analogia con me stesso, ma vi accedo immediatamente grazie al mio corpo proprio. L'empatia, la modalità dell'esperienza dell'altro è, per Merleau-Ponty, immediatamente corporeo-percettiva:

tale percezione d'altri, che fa sì che io colga il corpo come abitato, non consiste nel trasferire sul corpo d'altri ciò che so per altro verso sulla mia anima. L'*Einfühlung* è un'operazione corporea. [...] La mano d'altri che stringo deve essere compresa secondo il modello della mia mano che tocca e che è toccata. Riesco a sentire qualcuno all'estremità di questa mano: percepire altri significa non soltanto percepire che gli sto stringendo la mano, ma che a sua volta egli mi sta stringendo la mano.³¹

Il reciproco riconoscimento proprio-corporeo come modalità dell'empatia rivela però anche un'essenziale differenza tra Merleau-Ponty e Husserl. Per Husserl la sfera primordiale proprio-corporea, è di importanza fondamentale per descrivere l'esperienza dell'altro. In Husserl, il riconoscimento dell'altro è necessariamente mediato dal significato di proprietà irriducibile dell'ego incarnato come mia qualità *primordiale*. Le considerazioni di Merleau-Ponty, al contrario, non oltrepassano il terreno immediato del riconoscimento *intercorporeo*, che certamente è d'importanza fondamentale anche per Husserl, ma è solo una parte, un lato, seppur imprescindibile, della modalità dell'empatia.³²

³⁰ *Ibid.*, p. 113.

³¹ *Ibid.*

³² Questa differenza essenziale tra la preminenza dell'immediatezza mondana intercorporea in Merleau-Ponty e la priorità invece data da Husserl alla sfera primordiale è sottolineata anche da M.C. DILLON in *Merleau-Ponty's ontology*, Evanston, Northwestern University Press, 1997, p. 118, ma

Per Merleau-Ponty, dunque, il mio corpo non è soltanto mio, ma chiama direttamente in causa l'altro per il suo riconoscimento: esso è realmente tale solo nella dimensione dell'intercorporeità. È l'effettualità del legame percettivo tra i corpi che sostiene il legame etico. È nell'intercorporeità che si fonda il legame sociale. "Questo corpo effettuale che chiamo mio, la sentinella che vigila silenziosa sotto le mie parole e le mie azioni" rispetto al quale gli altri "non sono semplicemente miei congeneri, come dice la zoologia. [...] Gli altri *sono i corpi associati* [...] che mi abitano, che io abito, insieme ai quali abito un solo Essere effettuale presente, come mai animale ha abitato gli animali della sua specie, il suo territorio o il suo ambiente".³³ Questo essere effettuale è la Natura, "il primordiale, [...] un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto. [...] È il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene".³⁴ Io condivido questo mondo primordiale con l'altro, con la corporeità altrui. Su questa base, su questo *suolo* comune, io avverto *dunque* il corpo *altrui* come percipiente pri-

nell'identificarla come una sfera *asociale* va in direzione diametralmente opposta rispetto alla nostra interpretazione husserliana. Merleau-Ponty ritiene che la riduzione primordiale imprigioni nella sfera del proprio quella comune radice tra me e l'altro nel mondo percettivo. Vi è a riguardo una nota di lavoro del febbraio 1959 estremamente significativa: "Il passaggio alla intersoggettività è contraddittorio solo nei confronti di una riduzione insufficiente, Husserl ha ragione di dirlo. Ma una riduzione sufficiente conduce al di là della pretesa 'immanenza' trascendentale, conduce allo spirito assoluto inteso come *Weltlichkeit*, al *Geist* come *Ineinander* delle spontaneità, esso stesso fondato sull'*Ineinander* estesiologico e sulla sfera della vita come sfera d'*Einfühlung* e di intercorporeità". Cfr. *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 189; R. BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Milion, 1991, pp. 46-7. Merleau-Ponty si basa però solo sulle *Meditazioni cartesiane*, non avendo a disposizione i materiali sull'intersoggettività contenuti in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, HUA XV, Hrsg. I. Kern, Den Haag, Nijhoff, 1973, senza il cui supporto riesce difficile comprendere il rapporto essenziale in Husserl tra riduzione primordiale e analisi dell'empatia.

³³ M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, tr. it. A. Sordini, Milano, SE, 1989, p. 15.

³⁴ *Id.*, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, cit., p. 4.

ma *ancora* di avvertirlo come pensante. “Gli altri uomini non sono mai per me spirito: non li conosco che attraverso i loro sguardi, i loro gesti, le loro parole, in una parola, attraverso il loro corpo”.³⁵

Il riconoscimento dell'altro è per Merleau-Ponty immediatamente fondato sulla comune capacità percettiva, non vi è, come in Husserl, quell'incolombabile differenza tra percezione e apprensione dell'altro che non consente di accedervi totalmente, poiché la psiche altrui non può mai essere direttamente colta dalla percezione. Per Husserl, proprio l'evidenza di tale scarto richiede di per sé, necessariamente, l'empatia: l'empatia è la modalità necessaria e imprescindibile dell'esperienza dell'altro.³⁶ Per Merleau-Ponty si tratta invece di una sorta di pseudo-problema: “a rigore, io non potrei mai pensare il pensiero dell'altro: posso pensare *che* egli pensa, costruire, dietro questo manichino, una auto-presenza sul modello della mia, ma è ancora me stesso che io metto in lui. [...] Per contro, che quell'uomo laggiù *veda*, che il mio mondo sensibile sia il suo, io lo so incontestabilmente”.³⁷

Il ribaltamento dell'impostazione husserliana è reso possibile dal differente peso dato al *sottosuolo* percettivo rispetto al terreno della riflessione. Al di *sotto* dell'ordine del pensiero vi è, prioritariamente, per Merleau-Ponty, quella comune apertura percettiva del mondo, sulla cui sola base si può *costituire* l'incontro con l'altro.

Come la percezione di una cosa mi apre all'essere, realizzando la sintesi paradossale di un'infinità di aspetti percettivi, allo stesso modo la percezione dell'altro fonda la moralità realizzando il paradosso di un *alter ego*, di una

³⁵ Id., *Conversazioni*, cit., p. 56.

³⁶ Si veda ad es. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. M. Biemel, HUA IV, Den Haag, Nijhoff, 1952, p. 200 e Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, HUA XIII, Hrsg. I. Kern, Den Haag, Nijhoff, 1973, pp. 442-3.

³⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., pp. 222-3.

situazione comune, collocando me, le mie prospettive e la mia solitudine incomunicabile, nel campo della visione di un altro e di tutti gli altri.³⁸

La relazione con l'altro può avvenire grazie allo scambio prospettico, dove il mio sguardo verso l'altro viene sostituito dallo sguardo dell'altro verso di me. Reciprocità del riconoscimento che avviene sulla base dell'appartenenza ad un mondo comune, comune poiché non è mai né interamente mio né mai interamente dell'altro. È “il mio corpo a percepire il corpo dell'altro: esso vi trova come un prolungamento miracoloso delle sue proprie intenzioni, una maniera familiare di trattare il mondo. [...] L'esistenza anonima, di cui il mio corpo è in ogni momento la traccia, abita contemporaneamente questi due corpi”.³⁹

Il mondo, lungi dall'essere la rappresentazione *logica* del soggetto (come ciò che gli sta di fronte e viene rappresentato in quanto tale), è invece il terreno intersoggettivo in cui il mio corpo è intrecciato alla corporeità altrui. Io sono preformato da questo vincolo. L'io è un io incarnato che si definisce solo nel continuo *trascendersi* verso l'altro, il mio corpo è un continuo rimando effettuale al corpo altrui e questa è la sua fondamentale struttura intenzionale. Il mondo percepito è dunque l'evento in cui la nostra esistenza si rivela in tutta la sua staticità: un continuo esser sospinti in altro, un essere già sempre oltre di sé, senso intenzionale che si rigenera incessantemente ed è anche allo stesso tempo *segno* della pluralità delle coscienze.

La riflessione attorno all'esperienza dell'altro non conduce dunque ad alcuna dimensione normativa; al contrario, in essa si dischiude anche la questione del senso della nostra esistenza nel suo carattere aperto ed irriducibile alla rigidità della norma. All'affermazione e alla domanda di Bréhier, un membro della società filosofica francese, “l'altro mi è reciproco in ragione di una norma universale. Dov'è la sua norma?”, Merleau-

³⁸ Id., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 43.

³⁹ FP, p. 459.

Ponty risponde: "dov'è la sua? Tutti noi siamo in un'esperienza dell'io e dell'altro che cerchiamo di dominare pensandola, ma senza poterci illudere di farlo mai completamente".⁴⁰

II. L'ambiguità della visione

Quel che immancabilmente sfugge ad un rigido sapere normativo è invece ciò che la pittura moderna riesce efficacemente a descrivere: l'arte moderna, per Merleau-Ponty, è in grado di mostrare il senso autentico del nostro profondo radicamento nel *suolo* vitale-percettivo. "L'arte è la realizzazione oggettiva di un contatto con il mondo che non può essere oggettivato, così come la filosofia è la scoperta di un'organizzazione il cui senso rimane aperto".⁴¹ Cézanne è la figura emblematica per mostrare come l'arte moderna riesca a descrivere quell'esperienza *aperta* e intimamente proprio-corporea che intratteniamo con il mondo della percezione.

Se molti pittori, dopo Cézanne, hanno rifiutato di piegarsi alla legge della prospettiva geometrica, è perché volevano riappropriarsi e mostrare la nascita stessa del paesaggio, [...] volevano raggiungere lo stile dell'esperienza percettiva. [...] All'idea di uno spazio omogeneo totalmente offerto a un'intelligenza senza corpo, si sostituisce l'idea di uno spazio eterogeneo [...] in rapporto con le nostre particolarità corporee.⁴²

⁴⁰ ID., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 52.

⁴¹ ID., *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, cit., p. 66. Non mi pare affatto eccessivo affermare che il progetto estetico-fenomenologico di Merleau-Ponty – soprattutto nei suoi ultimi sviluppi – risenta anche di una forte fascinazione della filosofia romantica tedesca, che rivela inoltre la ragione di alcune profonde differenze con Husserl che abbiamo cercato di mettere in luce; si vedano soprattutto le riflessioni su Schelling svolte nelle lezioni dell'a.a. 1956-7, in *ibid.*, pp. 51-75. Per l'influsso schellinghiano su Merleau-Ponty si veda anche E. FRANZINI, *L'estetica francese del '900. Analisi delle teorie*, Milano, Unicopli, 1984, pp. 377-88.

⁴² M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, cit., pp. 27-9.

Nell'esperienza pittorica di Cézanne si mostra come la distinzione dualistica tra anima e corpo sia del tutto insufficiente e inadeguata a descrivere la nostra esistenza: "l'uomo non è uno spirito e un corpo. [...] Accede alla verità delle cose solo perché il suo corpo è come conficcato in esse".⁴³

L'esperienza percettiva come continuo inestricabile intreccio tra soggetto e mondo trova dunque nel *paradigma* della pittura di Cézanne la sua immediata espressione. "Noi percepiamo le cose, ci intendiamo su di esse, siamo ancorati ad esse e solo su questa fondamentale di 'natura' costruiamo delle scienze. Cézanne – afferma Merleau-Ponty – ha voluto dipingere questo mondo primordiale".⁴⁴ Tramite l'uso espressivo del colore Cézanne ritorna all'esperienza originaria in cui vien meno sia la distinzione tra anima e corpo sia quella fra pensiero e visione: la pittura mostra come tali realtà siano invece del tutto inseparabili. La cura che Cézanne ha della fisionomia degli oggetti e dei volti emerge dal colore, l'uso espressivo del colore ci restituisce il nostro legame indivisibile con il mondo. I colori non sono affatto l'attributo percettivo che noi affidiamo alle cose come loro *qualità secondaria*. Al contrario, la pittura ci rivela come i colori stessi siano indistinguibili dalle cose cui si riferiscono. Cézanne, per Merleau-Ponty, ci mostra l'aspetto sinestetico, originario, della percezione in cui cose e sensazioni sono strettamente intrecciate.

Cézanne non cerca di suggerire con il colore le sensazioni tattili che darebbero la forma e la profondità. [...] La cosa vissuta non è ritrovata o costruita in base ai dati dei sensi, ma si offre di primo acchito come il centro donde essi s'irradiano. *Tramite la pittura* noi vediamo la profondità, il vellutato, la morbidezza, la durezza degli oggetti. [...] Se il pittore vuole esprimere il mondo, bisogna che la disposizione dei colori rechi in sé questo Tutto indivisibile.⁴⁵

È unicamente un processo astrattivo quello che ci fa distinguere la cosa dalle sue proprietà e in cui perviene a dileguarsi

⁴³ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁴ ID., *Il dubbio di Cézanne*, in *Senso e non senso*, cit., p. 32.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 34 (corsivo nostro).

l'*individualità* e l'effettiva concretezza della cosa. La pittura mostra al contrario come colore e materia siano inseparabili: "come potremmo definire esattamente il colore di un oggetto senza menzionare la sostanza di cui è fatto, per es. il colore azzurro di questo tappeto senza dire che è un 'azzurro lanoso'? Cézanne aveva posto l'interrogativo: come distinguere nelle cose tra colore e disegno?".⁴⁶ Come nella sua pittura il colore non si aggiunge al disegno ma è un tutt'uno con ciò che descrive, anche la percezione non significa l'imposizione di un significato a certi segni sensibili ma è il nostro immediatamente essere coinvolti nella trama materiale del mondo. La visione del mondo cambia, in questo modo, completamente di segno: non è più lo sguardo in grado di *spaziare* e dominare su di un mondo tenuto a distanza. Il mondo delle cose non è una realtà separata da noi, il nostro autentico rapporto con il mondo è tutt'altro che di tipo contemplativo. "Il nostro rapporto con le cose non è un rapporto a distanza. Ogni cosa parla al nostro corpo e alla nostra vita. [...] L'uomo è investito nelle cose e le cose sono investite in lui. [...] È quello che voleva dire Cézanne quando parlava di un certo 'alone' delle cose che si tratterebbe di rendere con la pittura".⁴⁷

È in qualche modo questo primato della percezione a insegnarci a capire l'arte: esperienza estetica ed esperienza percettiva vanno di pari passo, si tratta della medesima esperienza prelogica che affiora dal nostro concreto mondo *vitale*. Così come il colore è un tutt'uno con il proprio oggetto, e non la qualità che io sono in grado di conferirgli, "l'unità della cosa non è dietro a ciascuna della sue qualità: è riaffermata da ciascuna di esse, è la cosa tutt'intera. Cézanne diceva che si deve poter dipingere l'odore degli alberi".⁴⁸ È dunque impossibile separare le cose dal modo in cui appaiono. La riflessione sulla percezione mi rivela non solo il mio legame stesso con il mondo, ma anche il significato carnale dell'opera pittorica.

⁴⁶ ID., *Il cinema e la nuova psicologia*, cit., p. 72.

⁴⁷ ID., *Conversazioni*, cit., p. 37.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 35.

Se mi affido alla scuola della percezione, sono in grado di capire l'opera d'arte. [...] Anch'essa è una totalità carnale in cui il significato non è libero, [...] ma è legato, prigioniero dei segni, di tutti i dettagli che me la rendono manifesta. [...] Come la cosa percepita, l'opera d'arte si vede o si sente e nessuna analisi, per quanto preziosa [...] sarà in grado di sostituire l'esperienza percettiva e diretta che ne ho.⁴⁹

Sulla base di queste osservazioni perdono valore le categorie estetiche tradizionali. L'esperienza estetica è un'esperienza unitaria anche dal lato della creazione artistica: tra il pittore e l'opera deve realizzarsi quell'unità corporea, materiale, di sensiente e sentito, la medesima unità che esiste tra noi e il mondo percettivo. "La distinzione così frequente tra il soggetto del quadro e lo stile del pittore non è legittima perché, per l'artista, tutto il soggetto è nel modo in cui il pittore costituisce sulla tela l'uva, la pipa o il pacchetto di tabacco. [...] In arte [...] la forma e il fondo, quel che si dice e il modo in cui lo si dice, non possono esistere separati".⁵⁰ La conversione della pittura in tale mondo è talmente radicale che in essa si mostra anche la loro totale reversibilità. "Il pittore 'si dà con il suo corpo', [...] è prestando il suo corpo al mondo che il pittore trasforma il mondo in pittura".⁵¹

Per comprendere quest'operazione estetica dobbiamo riprendere la centralità del corpo proprio, quel corpo effettuale nel suo essere *intreccio di visione e movimento*. Il mio corpo mobile rientra nel mondo visibile, ne fa parte, ed è per questa ragione che posso dirigerlo in esso, tra me e il mondo esiste una relazione che è immediatamente pragmatica: "tutto ciò che vedo è per principio alla mia portata, per lo meno alla portata del mio sguardo, segnato sulla mappa dell' 'io posso'".⁵² Nell'effettualità del mondo percettivo il vedente è immerso mediante il suo corpo nel visibile. "Il mio movimento è il proseguimento naturale e la maturazione di una visione", è il mio

⁴⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁵¹ ID., *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 17.

⁵² *Ibid.*

corpo stesso ad essere intreccio tra senziente e sentito: "si vede vedente, si tocca toccante, è visibile e sensibile per se stesso".⁵³ È sguardo che a sua volta diviene oggetto sottoposto allo sguardo altrui, cosa tra le cose del mondo. La pittura ci restituisce il vero significato del senso duplice ed ambiguo della visione: l'opaca coesistenza in noi, l'unione non trasparente del vedere e dell'essere visti. "La visione è presa, [...] si fa nel mezzo delle cose, là dove un visibile comincia a vedere, diventa visibile per se stesso e grazie alla visione di tutte le cose, là dove persiste, come l'acqua madre nel cristallo, l'indivisa comunione del senziente e del sentito".⁵⁴

Cezanne riesce ad incarnare il senso più profondo della visione, quel suo essere scambio continuo tra percipiente e percepito sul fondamento della loro reciproca appartenenza. "L'artista è colui che fissa e che rende accessibile ai più 'umani' fra gli uomini lo spettacolo di cui fanno parte senza vederlo".⁵⁵ La pittura si esprime rendendo visibili l'enigma della nostra corporeità e il legame intersoggettivo che su di essa si fonda, quel legame "fra chi tocca e chi è toccato, fra un occhio e l'altro, fra la mano e un'altra mano",⁵⁶ quell'incrociarsi tra senziente e sentito che continuamente si rinnova quando si accende la scintilla percettiva. "Una volta dato questo strano sistema di scambi, tutti i problemi della pittura sono presenti. Essi illustrano l'enigma del corpo, e tale enigma li giustifica". La visione mostra come "le cose e il mio corpo son fatti della medesima stoffa", la visibilità manifesta del corpo si accompagna ad una visibilità segreta: "la natura è all'interno, dice Cézanne".⁵⁷ Dietro all'enfasi con cui Merleau-Ponty nei suoi scritti più tardi sottolinea la capacità *visionaria* di Cezanne e della pittura moderna di mostrarci direttamente il nostro legame carnale con il mondo della percezione, sembra allora dileguarsi la questione stessa del riconoscimento dell'altro e dell'empatia.

⁵³ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁵ *Id.*, *Il dubbio di Cézanne*, cit., p. 37.

⁵⁶ *Id.*, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 20.

⁵⁷ *Ibid.*

L'arte mostra l'invisibile, ciò che il pensiero rappresentativo non coglie: quella natura che nel legame percettivo ci lega indistintamente alle cose. "Il pittore riprende e converte appunto in oggetto visibile ciò che senza di lui resta rinchiuso nella vita separata da ogni coscienza: la vibrazione delle apparenze che è la genesi delle cose".⁵⁸ Questo rivelare il mistero della nostra *genesi* naturale, dell'identità tra senziente e sentito, è dunque il compito espressivo dell'arte. "Il quadro [...] offre allo sguardo, affinché esso le sposi, le tracce della visione dell'interno, e alla visione ciò che la foderà interiormente, la struttura immaginaria del reale".⁵⁹ La pittura svela, ci rende manifesto l'enigma stesso della visibilità, "dona esistenza visibile" a quel mistero su cui poggia il nostro intreccio corporeo con il mondo sensibile. "L'occhio è *ciò che* è stato toccato da un certo impatto con il mondo, e lo restituisce al visibile mediante i segni tracciati dalla mano".⁶⁰ Il pittore trasforma la propria visione *incarnandola* nell'opera d'arte, nella rappresentazione pittorica si dispiegano quelle "cifre del visibile" che il mondo ha inciso in lui. Nei numerosi dipinti della montagna *Sainte-Victoire* vi è per Merleau-Ponty tutto il senso della ricerca estetica di Cézanne: la visione di ciò che solitamente all'occhio profano non appare. Rivelare quell'invisibile da cui il visibile è interamente permeato, vedere anche quel vedere a cui siamo sempre esposti: la nostra appartenenza alla visione, il nostro poter essere visti. Vedere dunque quel gioco di luci e ombra, riflessi e colori che compongono il talismano del mondo. "La medesima cosa è laggiù, nel cuore del mondo, e qui nel cuore della visione. [...] È la montagna stessa che, di laggiù, si fa vedere da lui, è lei che il pittore interroga a partire dal proprio sguardo".⁶¹

La fascinazione del pittore consiste nel rovesciamento dello sguardo: non più azione verso il visibile, ma esporsi allo sguardo delle cose, "tra lui e il visibile, i ruoli inevitabilmente

⁵⁸ *Id.*, *Il dubbio di Cézanne*, cit., p. 36.

⁵⁹ *Id.*, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 22.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁶¹ *Ibid.*, p. 24.

si invertono".⁶² Ecco perché i pittori, come ad esempio Matisse, amano raffigurarsi mentre dipingono, mostrando in tal modo non semplicemente quel che vedono, ma anche come sono visti. La pittura realizza l'ubiquità del vedere e dell'essere visti, realizza il senso originario della visione nel suo unire senziente e sentito. Essa *indica* però ciò che per la riflessione e per lo sguardo quotidiano rimane del tutto opaco ed invisibile: opacità che rispecchia emblematicamente il nostro legame percettivo con il mondo come corporeità.

La nostra corporeità è unione di *Leib e Körper*, unione di senziente e sentito, ma tale unione è anche coesistenza forzata in cui l'uno non solo non può mai liberarsi dell'altro, ma neppure vi può mai trapassare interamente. Così come la cosa nulla sa dello sguardo gettato sopra di essa, io posso essere visto, per il fatto di essere corpo materiale, senza vedere chi mi osserva. Anche noi, in quanto materialità, cose tra le altre cose, possiamo essere inconsapevolmente oggetto dello sguardo altrui. È questo l'enigma cruciale della visione che secondo Merleau-Ponty la pittura di Cézanne ci mostra e in qualche modo cerca di sciogliere: nel mio essere incarnato nel mondo, sono non solo attore, ma allo stesso tempo anche materia, materia vivente che si offre allo sguardo, ma che, allo stesso tempo, è invisibile a se stessa.

Rivelando una coesistenza tra me e il mondo che è paradossale simultaneità, l'opacità della visione riguarda essenzialmente, oltre al mio rapporto con la materialità del mondo, anche il mio rapporto con l'altro. Lo riguarda però in una dimensione che si trova *ormai* assolutamente al di fuori dell'empatia. Quell'immediatezza del reciproco riconoscimento corporeo-percettivo, che si era visto valere in *Fenomenologia della percezione* come base dell'empatia, sembra essere qui contraddetta ed offuscata da una nuova opacità che poggia sul medesimo presupposto della coappartenenza *naturale* tra noi e la *materia* del mondo. Esso è piuttosto *chiasma*, in una annotazione di Merleau-Ponty del 1959 si legge:

⁶² *Ibid.*, p. 26.

Il chiasma al posto del Per Altri, [...] il chiasma non è solamente scambio me l'altro, [...] è anche scambio fra me e il mondo, fra il corpo fenomenico e il corpo "oggettivo", fra il percipiente e il percepito: ciò che comincia come cosa finisce come coscienza di cosa, ciò che comincia come "stato di coscienza" finisce come cosa.⁶³

Nello sguardo che esclude la reciprocità, la visione possiede una paradossale ubiquità: così come sono *materialmente* insieme al mondo, sono *materialmente* insieme all'altro, in un'unità, un'identità, che però non posso assolutamente cogliere riflessivamente. È un vincolo ambiguo quello che lega il mio essere all'essere del mondo. Si tratta in entrambi i casi, come dice Merleau-Ponty, "di due esseri *che* sono differenti, 'esterni', estranei l'uno all'altro e *che* sono tuttavia assolutamente *insieme*". È ciò che Delaunay chiama "la parità delle rotaie, [...] che convergono e non convergono, che convergono *per* rimanere lagggiù equidistanti, il mondo che è conforme alla mia prospettiva *per essere* indipendente da me, che è per me *al fine* di essere senza di me, di essere mondo".⁶⁴ La materialità vivificata, *carne del mondo*, unità originaria di senziente e sentito, che io stesso sono, offerta allo sguardo dell'altro, irriducibile alla riflessione, *si lascia vedere* nella pittura di Cézanne come un intreccio inestricabile di intimità e alterità.

Il tema dell'opacità della visione riavvicina però, per lo meno da un punto di vista problematico, Husserl a Merleau-Ponty. Ma si tratta qui, rispetto a Husserl, di un ribaltamento essenziale della questione. Come si è già osservato, per Husserl, nella relazione diretta tra me e l'altro, vi è immediata asimmetria: la necessità dell'empatia scaturisce dal fatto che posso solo appresentarmi l'altro. Secondo Husserl, alla mia percezione della presenza altrui, come corpo vivente, come un altro io, come un mio simile, è interdetto l'accesso a quella che è la sua sfera più propria, la sua psiche incarnata, il senso *intimo* della sua corporeità vivente, quella medesima intimità

⁶³ *Id.*, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 229.

⁶⁴ *Id.*, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 58 (corsivo nostro).

che invece *conosco* e avverto come essenzialmente mia, ma che posso solo *appresentarmi*. L'altro mi è dunque intimo ed allo stesso tempo fundamentalmente estraneo, ma tale irriducibile estraneità è non solo coglibile, ma è essa stessa a motivare e a richiedere l'empatia.

Il senso di questa estraneità ritorna nell'ambiguità della *visione* di Merleau-Ponty, ma al di fuori della *mediazione* dell'empatia. Nel mio essere *altrove*, *espropriato* nello sguardo dell'altro, si rivela un lato *per me* del tutto *invisibile*. Per Merleau-Ponty, questo lato non riguarda solo la mia corporeità come materia inerte, ma anche la mia materialità nell'intreccio vivente con il mondo percettivo, mi riguarda cioè nell'interezza della mia dimensione esistenziale. In quanto posso essere attualmente presente a me stesso, ma ignaro della mia presenza nello sguardo altrui (e viceversa), sono allo stesso tempo, rispetto a me stesso, presente e totalmente estraneo. La mia presenza esiste dunque anche altrove, non è quindi del tutto annullata, ma espropriata dal proprio sé, rapita dallo spazio dell'autoriflessione, viene a situarsi nell'estraneità radicale di *uno sguardo che non mi appartiene* e parrebbe rivelarsi, in tale sguardo, del tutto lontana da quel mondo *sociale* percettivo che per Merleau-Ponty *vincola* il mio essere vitale corporeo a quello dell'altro.

Veniero Venier, *La visione dell'altro. Merleau-Ponty tra etica ed estetica*

ABSTRACT

It is well known that Husserl's reflections on embodiment have deeply influenced Merleau-Ponty's analysis proposed in the *Phenomenology of perception*. In many ways, in fact, Merleau-Ponty develops Husserl's phenomenological project in describing the *Lifeworld* as our vital belonging to the "logos of the aesthetic world" on which science and philosophy build their models. Nevertheless in the background of such a project it is also possible to detect an ethical aspect, because one's own body, the *Leib*, is not only mine, but also involves the other's recognition: the reality of the bond between bodies sustains the possibility of the ethical relationship. While, according to Merleau-Ponty, a social bond is based on the our carnal belonging to the perceptive world, according to Husserl, the other's recognition is necessarily mediated by ego's embodied meaning as one's own irreducible property and primordial quality. This difference clearly emerges in Merleau-Ponty's late writings where he finally downplays the empathic dimension in order to turn his attention and focus on the theme of mutual, albeit ambiguous, ubiquity between us and the world of perception, the same world described by Cezanne and modern art.

KEYWORDS

Merleau-Ponty, Ethics, Aesthetics, Intersubjectivity, Empathy