

# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA DELLA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA

S.S.D.: M-FIL/06

XXI CICLO – 2006-2008

TESI DI DOTTORATO

IL PROBLEMA DELL'INTENZIONALITÀ  
NELLA FILOSOFIA DI MERLEAU-PONTY

COORDINATORE:

PROF. FERDINANDO MARCOLUNGO

TUTOR:

PROF. NESTORE PIRILLO

DOTTORANDO:

DOTT. GIOVANNI FERRI



*A Michele*



## Indice

Sigle	7
Introduzione	11

### CAPITOLO 1

#### LA FORMAZIONE FENOMENOLOGICA DI MERLEAU-PONTY

1. La prima formazione e l'influenza di Bergson	19
2. Le recensioni alle opere di Scheler e Marcel	25
3. Temi fenomenologici ne <i>La struttura del comportamento</i>	31
3.1 La struttura	31
3.2 Comportamento, percezione e coscienza	34
3.3 L'intenzionalità	39

### CAPITOLO 2

#### LA FENOMENOLOGIA DI MERLEAU-PONTY E IL PROBLEMA DELL'INTENZIONALITÀ

1. L'intenzionalità fungente di Husserl e l'interpretazione di Fink	45
2. Il mondo della vita	54
3. La fenomenologia esistenziale	58
4. La percezione	67
5. <i>Gestalt</i> e intenzionalità	70
6. L'intenzionalità fungente	73

## CAPITOLO 3

## INTENZIONALITÀ E CORPOREITÀ

1. La corporeità come tema fenomenologico	81
2. Lo schema corporeo e l'intenzionalità motoria	87
3. La sessualità come intenzionalità fungente	94
4. Il soggetto corporeo	102

## CAPITOLO 4

## INTENZIONALITÀ E SEDIMENTAZIONE

1. La sedimentazione	109
2. Sedimentazione e linguaggio	112
3. Sedimentazione e alterità	125
4.. Sedimentazione e temporalità	131

## CAPITOLO 5

## INTENZIONALITÀ ED ESSERE

1. Il corpo come essere al mondo: l'intenzionalità come trascendenza verticale	141
2. Verso l'ontologia	146
3. L'intenzionalità come concetto ontologico	155

*Bibliografia*

165

## SIGLE

Di seguito si indicano le sigle relative alle opere di Merleau-Ponty così come d'uso nella letteratura internazionale. Nella citazione, il primo numero successivo indicherà la pagina dell'edizione francese, il secondo indicherà la traduzione italiana. Lo stesso criterio è seguito per le opere di Husserl e per gli altri testi in bibliografia quando si fa riferimento all'edizione originale in lingua. I testi non presenti nelle sigle vengono segnalati, nelle note, con l'anno di edizione e, di seguito, il numero della pagina.

## OPERE DI MERLEAU-PONTY

- AD *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955, tr. it. di F. Madonia, *Le avventure della dialettica*, Sugarco, Milano 1965.
- C *Causeries 1948*, Éditions de Seuil, Paris, 1948, tr. it. di F. Ferrari, *Conversazioni*, SE, Milano 2002.
- CRI 1936, recensione de *L'imagination* di J.P. Sartre, in P, pp. 45-54.
- CRM 1936, recensione di *Être et avoir* di G. Marcel, in P, pp.35-44.
- CRS 1935, recensione di *Christianisme et ressentiment* di M. Scheler, in P, pp.9-33.
- EP *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1953, tr. it di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1984.
- HT *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris, 1947, tr. it. di A. Bonomi, *Umanismo e terrore*, Sugarco, Milano 1965.
- IMP *Un inédit de Merleau-Ponty*, datato 1952, a cura di M. Gueroult, in «Revue de Méthaphysique et de Morale», n. 4, 1962, pp.401-409, tr. it. di G. D. Neri, *Autopresentazione*, in «Aut Aut», n. 232-233, 1989, pp. 5-12.

- IP MERLEAU-PONTY M., 1954-55, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France*, Belin.
- MPS *M. Merleau-Ponty à la Sorbonne (1949-1952). Résumé des cours établi par des Etudiants et approuvé par lui-même*, Cynara, Grenoble 1988.
- N *La nature*, texte établi et annoté par D. Séglaard, Éditions de Seuil, Paris, 1995, tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura*, Cortina, Milano 1996.
- NC *Notes de cours 1959-1961*, a cura di S. Ménasé, Gallimard, Paris 1996, tr. it. di M. Carbone, *E' possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano 2003.
- NP *La nature de la perception*, manoscritto datato 21 aprile 1934, presentato alla Cassa Nazionale delle Scienze per il rinnovo di una sovvenzione, pubblicato in *Le primat de la perception et ses conséquences philosophique*, Grenoble, Cynara 1989, pp.17-38, tr.it. di F. Negri e R. Pezzo, *La natura della percezione*, Medusa, Milano 2004, pp. 75-93.
- OE *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964, tr.it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Se, Milano 1989.
- P *Parcours. 1935-51*, Verdier, Lagrasse 1997.
- P2 *Parcours deux. 1951-61*, Verdier, Lagrasse, 2000.
- PDM *La prose du monde*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris, 1969, tr. it di *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984.
- PH Préface à l'ouvrage de A. Hesnard, *L'œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*, Payot, Paris 1960, pp. 5-10, tr.it. di A. Mori e F. Izzo, *L'opera di Freud. Storia della psicoanalisi dalle origini al 1960*, Sansoni, Firenze, 1971.
- PrP *Le primat de la perception et ses conséquences philosophique*, in Bulletin de la société française de philosophie, XII, octobre-décembre 1947, pp. 119-53, tr.it. di F. Negri e R. Pezzo, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004.
- PP *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- PT *Projet de travail sur la nature de la Perception*, datato 8 aprile 1933, manoscritto presentato alla Cassa nazionale delle Scienze per ottenere una sovvenzione, in Geraets 1971, pp. 9-10.
- RC *Résumés de cours 1952-60*, Gallimard, 1968, Paris, tr. it. di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura*, Bompiani, Milano 1995.
- S *Signes*, Gallimard, Paris, 1960 tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967.



- SC *La structure du comportement*, PUF, Paris, 1942, tr. it di G.D. Neri, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963.
- SHP *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, CDU, Paris 1975, tr. it. di M.C. Liggieri, *Fenomenologia e scienze umane*, la Goliardica, Roma 1985.
- SNS *Sense et non-sense*, Nagel, Paris, 1948, tr. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2004.
- UAC *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure (1947-48)*, note raccolte e redatte da J. Deprun, Vrin, Paris 1968.
- VI *Le visible et l'invisible*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris, 1964, tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993.

#### OPERE DI HUSSERL

- CM *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2002.
- FTL *Formale und transzendente Logik*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, tr. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966.
- ID-I-II-III *Ideen zur einer reiner Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, voll. III, IV e V della «Husserliana», Martinus Nijhoff, Den Haag 1950-52, tr.it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Milano 1976.
- K *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, tr.it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1975.
- PZ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martinus Nijhoff, Den Haag, tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Angeli, Milano 1981.



## INTRODUZIONE

Nell'affrontare il tema dell'intenzionalità nel pensiero di Merleau-Ponty non possiamo fare a meno di esaminare tutta la sua riflessione e, quindi, i temi del linguaggio, dell'esistenza, dell'intersoggettività, della temporalità, dell'ontologia e molti altri che occupano costantemente la riflessione del filosofo francese. L'ambito di riferimento è fenomenologico poiché è proprio da Husserl che, ogni volta, Merleau-Ponty riparte per sviluppare le sue argomentazioni. D'altra parte, come afferma Waldenfels, si può caratterizzare l'intenzionalità come *shibboleth* della fenomenologia<sup>1</sup> poiché, da Husserl in poi, ne determina l'essenza stessa. La fenomenologia, naturalmente, viene intesa da Merleau-Ponty non come dottrina, ma come movimento entro il quale ci si può discostare dalle indicazioni del "maestro" e anche indicare strade molto diverse. Per questo motivo l'interpretazione dei temi fenomenologici conduce spesso ad esiti molto distanti da quelli del filosofo moravo.

Il problema dell'intenzionalità ha dato adito, nel dibattito filosofico del Novecento e oltre, a numerose interpretazioni e ciò è dovuto alle connotazioni diverse che ha acquisito inserendosi nelle varie tradizioni filosofiche. A partire da Husserl, che sicuramente è stato il principale artefice della fortuna della nozione di intenzionalità, si sono avuti almeno due filoni interpretativi. Uno fenomenologico-esistenziale, che annovera, tra gli altri, Heidegger, Sartre, Levinas, Merleau-Ponty e Patocka; e l'altro, analitico<sup>2</sup> che ha tra i suoi esponenti Chisolm, Searle, Dennett e altri. Nella nostra ricerca ci occuperemo del primo poiché è in esso che Merleau-Ponty può essere naturalmente inserito.

---

<sup>1</sup> Waldenfels 2008, p. 39.

<sup>2</sup> L'interpretazione analitica, com'è noto, tende ad una "naturalizzazione" del termine intenzionalità. Cfr Lanfredini 1997.

Il punto di partenza è la formulazione contenuta nella premessa alla *Fenomenologia della percezione*. Qui, infatti, viene messa in evidenza la distinzione husserliana tra intenzionalità d'atto e intenzionalità fungente. La prima riguarda i «nostri giudizi e le nostre prese di posizione volontarie» e si riferisce alla definizione canonica contenuta in *Idee I* di Husserl. La maggior parte degli studi dagli anni '50 sino ad oggi, soprattutto in ambito anglosassone, hanno interpretato e sviluppato questa prima concezione. Ed è quella che è quasi esclusivamente trattata nei principali dizionari di lingua inglese e negli studi italiani sull'argomento. Ma nelle ultime opere Husserl<sup>3</sup> sembra spostare l'attenzione verso una seconda accezione del termine che denomineremo, sempre seguendo Merleau-Ponty, *intenzionalità fungente (opérante)*. Essa non si pone su un piano tetico ma, piuttosto, ad un livello preriflessivo ed agisce passivamente e anonimamente. Come dice Merleau-Ponty, l'intenzionalità fungente «costituisce l'unità naturale e antepredicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, nelle nostre valutazioni, nel nostro paesaggio più chiaramente che nella conoscenza oggettiva». E' su quest'ultimo concetto che interviene principalmente Merleau-Ponty, facendone il centro della sua riflessione soprattutto nella *Fenomenologia della percezione*. Su questo aspetto si sono soffermati numerosi studi a partire soprattutto dagli anni '70.<sup>4</sup> In questo periodo, infatti, sono stati pubblicati diversi saggi che hanno messo in luce il tema dell'intenzionalità in Merleau-Ponty aprendo un nuovo ciclo di studi.<sup>5</sup> Le indicazioni che emergono da questo rinnovato interesse riguardano il tema della corporeità, l'approfondimento del concetto di "intenzionalità fungente" e l'esplorazione della dimensione passiva della conoscenza.

Iniziando da queste premesse, è stato preso in esame il concetto di intenzionalità fungente nella filosofia di Merleau-Ponty, cercando di evidenziarne la centralità rispetto al suo progetto filosofico. Merleau-Ponty, infatti, sviluppa e rende operativa una nozione di intenzionalità, in Husserl solo abbozzata, tentando di svincolarla da una

---

<sup>3</sup> Nel capitolo II mostreremo come questa è, più che altro, un'interpretazione di Merleau-Ponty.

<sup>4</sup> Il nome di Merleau-Ponty, comunque, non viene quasi mai citato negli studi sull'intenzionalità, né nelle voci riguardanti l'intenzionalità dei principali dizionari filosofici.

<sup>5</sup> Mi riferisco, per quanto riguarda il versante anglosassone, soprattutto a Lingis 1971, Dillon 1971 e 1997, Mohanty 1970, O'Connors 1975, Keller 2001. Il testo a cura di Hass-Olkowski 2000 contiene un'intera sezione dedicata al tema dell'intenzionalità in Merleau-Ponty e dà finalmente rilievo ad un tema troppo trascurato negli anni precedenti. Nel dibattito continentale si possono ricordare, tra gli altri, i contributi di Madison, Geraets, Mancini, Barbaras, Kelkel, Carbone e De Saint Aubert.

visione idealistico-trascendentale. Il filosofo francese, d'altra parte, non affronta specificamente il tema in un'opera specifica e per questo motivo si è cercato di "ricostruire", per quanto possibile, il significato che Merleau-Ponty dà a questo termine operando sui riferimenti contenuti nei suoi testi. L'intenzionalità in Merleau-Ponty, infatti, è inestricabilmente legata ad altre tematiche: la percezione, il corpo, la coscienza, il linguaggio, la *Lebenswelt*, la costituzione, la sedimentazione, la struttura, il tempo, l'intersoggettività, la storia<sup>6</sup> e così via. La complessità dell'argomento ci permette di affrontare qui solo alcuni di questi nessi. In particolare si è voluto mettere in evidenza innanzitutto il primato del concetto di intenzionalità fungente sull'intenzionalità d'atto, come è evidenziato soprattutto nella *Fenomenologia della percezione* e nei saggi sul linguaggio dei primi anni cinquanta. In secondo luogo, la stretta connessione tra intenzionalità, percezione e corporeità e quindi l'operatività all'interno del *mondo della vita* attraverso l'intenzionalità motoria, sessuale, linguistica, intersoggettiva e temporale.

Nel primo capitolo si è cercato di evidenziare, nella formazione filosofica di Merleau-Ponty, le radici "storiche" del concetto di intenzionalità fino al 1938, l'anno cioè in cui è terminata la stesura de *La struttura del comportamento*. In questo senso sono state importanti le riflessioni del filosofo francese sulle opere di Bergson, Marcel e Scheler ed Husserl. L'approccio al tema dell'intenzionalità che ne emerge è ancora incerto anche se, nelle ultime pagine dell'opera del 1943, troviamo intuizioni interessanti che prefigurano già la dimensione fungente che emergerà nella *Fenomenologia della percezione*.

Nel secondo capitolo abbiamo rilevato, basandoci sulle indicazioni di Geraets, l'importanza delle letture husserliane di Merleau-Ponty, avvenute tra il 1938 e il 1939. In questi anni, infatti, il filosofo francese approfondisce diverse opere inedite di Husserl grazie anche alle indicazioni contenute in un saggio di E. Fink<sup>7</sup>. Ciò porta Merleau-Ponty verso una fenomenologia esistenziale che, come suggerisce Geraets, ha il fulcro nei concetti di "mondo della vita" e "intenzionalità fungente". Rispetto a questa lettura,

---

<sup>6</sup> Il legame tra storia e intenzionalità è riscontrabile in diverse opere di Merleau-Ponty. Nella *Fenomenologia della percezione*, ad esempio, si parla di un'intenzione che si sedimenta nella storia e che bisogna riafferrare (PP XIII-XIV, 27-28). Ne *Le avventure della dialettica* si parla di ristabilire «l'intenzione anonima, la dialettica di un insieme» (AD 7, 220) Non abbiamo trattato questo aspetto perché non fornisce, in realtà, un apporto teorico rilevante. Ciò, inoltre, avrebbe richiesto un'approfondimento ulteriore del pensiero etico-politico di Merleau-Ponty.

<sup>7</sup> E. Fink, *Il problema della fenomenologia di Edmund Husserl*, in Fink 1966.

abbiamo aggiunto la nozione di sedimentazione che, a nostro avviso, completa il quadro descritto poiché anch'essa contribuisce a determinare un'interpretazione fenomenologico-esistenziale. In tale contesto abbiamo parzialmente condiviso la tesi di Geraets che vede nella *Fenomenologia della percezione* una proposta di filosofia trascendentale riferita, però, non all'io ma all'esperienza e all'intersoggettività. Abbiamo, poi, cercato di dare una definizione di intenzionalità fungente basandoci anche sull'analisi della percezione e sulla teoria della *Gestalt*.

Rispetto alla posizione di Husserl si è tentato di evidenziare, nel terzo capitolo, la principale novità teorica introdotta da Merleau-Ponty e cioè di fare del corpo, e non della coscienza, il riferimento principale dell'intenzionalità e il punto da cui si diramano, per usare un'espressione di Husserl, i "raggi" intenzionali. La centralità del corpo è ripresa da Merleau-Ponty sia da Marcel che da Husserl. Del primo viene valorizzata tale tesi secondo cui "io sono il mio corpo", anche se Marcel non sviluppa sino in fondo questa sua intuizione e, soprattutto, non le fornisce una giustificazione filosofica consistente. Per quanto riguarda Husserl, il riferimento è a *Idee 2*. Da questa opera, che Merleau-Ponty legge in versione inedita, viene ricavato l'assunto che è il corpo il fulcro dell'attività intenzionale. Si tratta, allora, di un'intenzionalità essenzialmente corporea che agisce passivamente ed ha come campo operativo il mondo della vita. Il riferimento dell'intenzionalità alla *Lebenswelt* può essere considerato la seconda novità importante introdotta dal filosofo francese. In tale contesto abbiamo cercato di mostrare come la fungenza del corpo agisca a livello spaziale e motorio attraverso lo schema corporeo. Merleau-Ponty cerca di dare rilievo a questo aspetto interpretando quest'ultimo concetto sia come una struttura,<sup>8</sup> sia come una forma «nel senso della *Gestaltpsychologie*» (PP 116, 153). In questo ambito viene data un'importanza fondamentale al movimento inteso come motilità preriflessiva e viene perciò usato il termine "intenzionalità motoria". Si è messo in evidenza, infine, come questo tipo di intenzionalità traduce uno degli aspetti definatori dell'intenzionalità stessa: la direzionalità.

Per quanto riguarda il campo affettivo, la sessualità può essere vista come uno dei campi in cui l'intenzionalità fungente è più "visibile". In questo contesto, Merleau-

---

<sup>8</sup> La struttura non va intesa come un'astrazione, ma vuole racchiudere in sé sia l'aspetto ideale che esistenziale.

Ponty prende anche in esame il concetto freudiano di inconscio e cerca di mostrare come esso non sia una realtà separata dalla coscienza, ma un aspetto dell'intenzionalità fungente del corpo. Gli atti psichici, infatti, non sono inconsci perché si situano in una dimensione separata della psiche, ma perché fanno parte di una zona del nostro vissuto che non abbiamo integrato. Abbiamo rilevato, infine, la problematicità del concetto di "soggetto corporeo", in bilico tra coscienza e corpo.

Nel quarto capitolo si è cercato di condensare nel concetto di sedimentazione i riferimenti al tempo, al linguaggio e all'intersoggettività. In tale ambito, infatti, l'intenzionalità corporea si può esprimere compiutamente nella sua dimensione *opérante*. Poiché la sedimentazione è pensata come condensazione di altri tre termini (linguaggio, alterità e tempo), vi saranno, quindi, altrettanti tipi di intenzionalità: linguistica, intersoggettiva e temporale. Questa disarticolazione è necessaria, naturalmente, per mettere a fuoco il problema e non vuole andare contro l'assunto fondamentale di Merleau-Ponty, che è di dare una visione unitaria dell'operazione intenzionale. Per marcare questo aspetto, Merleau-Ponty introduce il concetto di arco intenzionale che, pur non sviluppato adeguatamente, dà il senso di un processo unitario e simultaneo dell'attività intenzionale. Esso sottende, infatti, tutte le singole operazioni intenzionali nel loro presentarsi simultaneamente<sup>9</sup> e attribuisce un senso complessivo, un'"atmosfera di generalità" ad ogni situazione.

Nel quinto capitolo abbiamo rilevato come, dopo il 1952, il tema dell'intenzionalità nelle opere di Merleau-Ponty si faccia più rarefatto e si confonda, come fa notare De Saint Aubert, con la vita intenzionale *tout court*. Questo processo si può ravvisare in corrispondenza con la cosiddetta "svolta ontologica" della filosofia di Merleau-Ponty, che si può collocare verso la metà degli anni '50. Nelle ultime opere, infatti, Merleau-Ponty ripensa il concetto di intenzionalità e lo caratterizza sempre di più in senso ontologico facendo entrare in gioco i nuovi concetti di "carne", "chiasma", "essere grezzo", "dimensionalità", "sconfinamento", "simultaneità" e così via. In questa direzione l'intenzionalità va riferita non più al corpo ma all'Essere. Ciò che sembra emergere è, ancora una volta, la centralità del problema del tempo che è legato al concetto di "simultaneità". Quest'ultimo, a sua volta, è in rapporto con altre due

---

<sup>9</sup> Il concetto di "simultaneità" sarà approfondito da Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*. Ne parleremo nel capitolo V.

nozioni fondamentali dell'ultimo Merleau-Ponty: la dimensionalità e lo sconfinamento (*empiètement*). Noi pensiamo che l'intenzionalità fungente, intesa ontologicamente, si esprima e si articoli proprio nella simultaneità ad un livello, come sostiene Merleau-Ponty, metaintenzionale. Certo, se si tiene conto dei testi<sup>10</sup> incompleti e frammentari in cui si può rintracciare, l'intenzionalità ha i contorni molto sfumati e si perde, a nostro avviso, il senso più pregnante emerso nelle prime opere dove questa nozione conserva ancora un legame con l'originaria accezione husserliana<sup>11</sup>.

L'approccio che si è privilegiato, nonostante le ambiguità<sup>12</sup> che si possono riscontrare nei primi testi merleau-pontyani, è di tipo gnoseologico facendo, però, rientrare in questo termine l'ambito della conoscenza preriflessiva in cui si manifesta l'intenzionalità fungente. Merleau-Ponty, infatti, usa il termine "praktognosia" per segnalare un tipo di conoscenza pratica che si ha in una dimensione passiva e anonima in cui emergono le "potenze" del corpo e i suoi compiti. Partendo da queste premesse, riteniamo che la dimensione più "genuina" dell'intenzionalità sia rintracciabile nel cosiddetto "primo Merleau-Ponty", dove il tema viene trattato in modo più approfondito. In questa direzione, l'intenzionalità diventa una funzione conoscitiva preriflessiva e precede la conoscenza intellettuale vera e propria. Si è voluta mantenere, inoltre, una relazione con l'accezione husserliana di intenzionalità e, soprattutto, con il concetto di coscienza che, anche se corporea, è sempre diretta verso "qualcosa". Il qualcosa, naturalmente, non è solo il noema, ma anche lo "sfondo" della nostra attività intenzionale. Questo aspetto del problema è legato, evidentemente, alla teoria della forma. Merleau-Ponty, infatti, coniugando fenomenologia e psicologia, usa lo schema gestaltico dell'articolazione figura-sfondo come una categoria filosofica che ci permette di comprendere il rapporto tra mondo riflesso (figura) e mondo irriflesso (sfondo) o tra intenzionalità d'atto (figura) e intenzionalità fungente (sfondo).

---

<sup>10</sup> Teniamo conto del fatto che molte delle ultime opere di Merleau-Ponty sono incomplete, composte in gran parte da note di lavoro (VI) o appunti presi dagli studenti (N e NC).

<sup>11</sup> Notiamo, a questo proposito, che nelle ultime opere Merleau-Ponty rivolge ad Husserl una critica "ossessiva", sempre negli stessi termini quasi a voler mettere in evidenza una distanza che ormai è diventata incolmabile.

<sup>12</sup> C'è un'oscillazione tra un'ambito gnoseologico-pratico e uno, ancora *in nuce*, ontologico. Da una parte, infatti, Merleau-Ponty parla di praktognosia come dimensione della conoscenza corporea pratica che agisce attraverso lo schema corporeo e l'intenzionalità motoria. Dall'altra, vi sono riferimenti, non sempre chiari, del rapporto tra il corpo e il mondo. Il corpo stesso viene visto come un *essere al mondo*, aprendo il campo a possibili interpretazioni ontologiche, come quella di Madison.



In questo panorama resta abbastanza marginale il confronto con la filosofia di Sartre. Certo, non si può misconoscere il debito di Merleau-Ponty verso l'amico Sartre rispetto a tanti temi fenomenologici ed esistenziali. Ci si riferisce, soprattutto, alla coscienza come situata nel mondo, al contesto esistenziale, a categorie filosofiche come "cogito preriflessivo" e così via. Riguardo il tema del nostro lavoro, non ci sembra, però, che Merleau-Ponty abbia attinto molto dai lavori sartriani<sup>13</sup>. Se prendiamo il breve saggio di Sartre *Un' idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*<sup>14</sup>, la concezione dell'intenzionalità come "esplodere verso" di Sartre è senz'altro una forzatura dell'accezione husserliana, poiché, su quest'ultima, Sartre pone<sup>15</sup> una forte ipotesi ontologica. Nella visione di Merleau-Ponty, contrariamente a quello che afferma Kirchmayr<sup>16</sup>, non v'è "esplosione" verso il mondo né nullificazione della coscienza, ma semplicemente direzionalità che fa capo ad una soggettività corporea anonima che si inserisce in un ambito non ontologico, ma gnoseologico.

In definitiva il nostro lavoro vuole delineare un percorso interpretativo capace di evidenziare come la riflessione di Merleau-Ponty abbia continuamente a che fare con il concetto di intenzionalità fungente quale esplicitazione di una dimensione passiva della conoscenza. In questa direzione si è voluto mostrare che la l'approccio più efficace al tema dell'intenzionalità possiamo rintracciarla nella *Fenomenologia della percezione* e nei primi saggi degli anni cinquanta. Nel discorso ontologico-speculativo degli anni successivi c'è, come sostiene anche De Saint Aubert una progressiva cancellazione (*effacement*) del termine e un suo snaturamento in favore di altre categorie filosofiche.

Questo lavoro raccoglie, seppure parzialmente, anche altri nostri contributi apparsi in questi ultimi anni. Tali scritti, comunque, sono stati rielaborati e adattati al tema generale.

---

<sup>13</sup> Come sostiene Spiegelberg tra Sartre e Merleau-Ponty non v'è mai stato dialogo sui temi più strettamente filosofici. Mentre, comunque, Merleau-Ponty fa qualche fugace riferimento ai temi sartriani e riconosce, in qualche occasione, il debito, Sartre ignora completamente le opere filosofiche di Merleau-Ponty. Nella recensione che Merleau-Ponty fa al testo sartiano *L'Imagination*, troviamo solo un fugace e indiretto riferimento al tema. Vedi CRI, p. 53.

<sup>14</sup> Si trova in J.P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp.139-43.

<sup>15</sup> Si veda la nota introduttiva di P. A. Rovatti al saggio precedentemente citato, p.131.

<sup>16</sup> Kirchmayr 2008, pp.36-37.



## CAPITOLO PRIMO

## LA FORMAZIONE FENOMENOLOGICA DI MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty affronta in modo compiuto il problema dell'intenzionalità solo a partire dalla *Fenomenologia della percezione* ed è in quest'opera che essa diventa rilevante all'interno del suo progetto fenomenologico. Può essere utile, tuttavia, dare uno sguardo alla formazione filosofica di Merleau-Ponty nel corso degli anni '30 per capire il suo approccio nei confronti della fenomenologia husserliana e il legame tra questo aspetto e i suoi primi studi nell'ambito della psicologia. Attraverso l'esame dei progetti di lavoro del 1933 e del 1934 e delle prime pubblicazioni in forma di recensione, si può cercare di ricostruire l'"apprendistato" fenomenologico-esistenziale di Merleau-Ponty e la genesi del concetto di intenzionalità.

## 1. LA PRIMA FORMAZIONE E L'INFLUENZA DI BERGSON

Merleau-Ponty ha compiuto i suoi studi universitari all'*École Normale Supérieure* di Parigi tra il 1926 e il 1930, ha conseguito l'*agrégation* con una tesi dal titolo *La Notion du multiple intelligibile chez Plotin*.<sup>1</sup> Qui si è formato sulla base del pensiero filosofico "classico", così come era recepito in quegli anni in Francia. Nei suoi confronti, però, Merleau-Ponty comincia a nutrire una sempre maggiore diffidenza diretta sia verso Comte e la filosofia positivista, sia, soprattutto, verso il criticismo e l'idealismo accomunati nella figura di Brunschvicg. Quest'ultimo era, a detta di

---

<sup>1</sup> La tesi, purtroppo, è andata perduta.

Merleau-Ponty, un filosofo di valore straordinario perché ha avuto il merito di far conoscere e approfondire la filosofia di Cartesio e di Kant; nel contempo, però, «il contenuto della sua filosofia era assai magro»<sup>2</sup> (P2 249-250). I canoni del pensiero classico dovevano stare molto stretti al giovane Merleau-Ponty, che era più attratto da temi quali l'originario, il primordiale e l'esperienza vissuta.<sup>3</sup>

In questa direzione, il riferimento alla filosofia di Bergson è servito come una sorta di antidoto verso il conservatorismo razionalista della *Sorbonne*. Bergson, agli occhi di Merleau-Ponty, è il fautore di una «filosofia molto più concreta, molto meno riflessiva rispetto a quella verso la quale ci orientava Brunschvicg» (P2 253) Ha costituito, inoltre, un indicatore selettivo delle ricerche che si accingeva a compiere sia in campo scientifico che in quello filosofico. Come sostiene Geraets, è il programma delineato in due conferenze di Bergson<sup>4</sup> che «ha attirato questo giovane filosofo verso la ricerca di una filosofia vera, concreta, non tagliata dalla scienza, ma che vuole ritrovare, al di sotto di essa, la vita stessa della nostra esperienza».<sup>5</sup> Da Bergson Merleau-Ponty trae anche l'argomento che sarà centrale nella sua filosofia per almeno due decenni: la percezione. Lo scritto *Projet de travail sur la nature de la Perception* del 1933<sup>6</sup> è proprio incentrato su questo tema. Nell'introduzione leggiamo: «Mi sembra che negli studi attuali nel campo della neurologia, della psicologia sperimentale (particolarmente della psicopatologia) e della filosofia, sarebbe utile riprendere il problema della percezione e particolarmente della percezione del corpo proprio» (PT 9). Ciò che si può desumere da questo testo è che Merleau-Ponty parte sì dalle riflessioni di Bergson sulla percezione<sup>7</sup>, ma vuole approfondirne gli aspetti scientifici facendo uno studio sistematico della psicologia sperimentale nonché della neurologia, fisiologia e psicopatologia. Tutto ciò per mettere in evidenza l'inadeguatezza di un approccio esclusivamente scientifico alla percezione e la necessità di una lettura filosofica:

---

<sup>2</sup> Questa citazione si riferisce ad una conversazione dal titolo *La filosofia dell'esistenza* tenuta da Merleau-Ponty nel 1959 alla *Maison canadienne* della città universitaria di Parigi. Il testo, poi, è stato trascritto su *Dialogue* nel 1966 (Vol V, 3, p.307-322) e riproposta in *Parcours 2*, pp. 247-266. Qui possiamo trovare utili indicazioni sulla formazione di Merleau-Ponty negli anni trenta.

<sup>3</sup> Geraets 1971, p. 6.

<sup>4</sup> Come riportato da Geraets, le letture che hanno interessato il giovane Merleau-Ponty riguardano le conferenze di Bergson *L'intuizione filosofica* e *La percezione del cambiamento*. Cfr Geraets 1971, p.6.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Manoscritto presentato alla *Caisse nationale des Sciences* per ottenere una sovvenzione. In Geraets 1971, pp.9-10.

<sup>7</sup> Il riferimento a Bergson è evidente quando Merleau-Ponty usa i termini «*mouvements naissants*» e «*cadre moteur*». Cfr. Geraets 1971, p.11.

Riassumendo, nello stato attuale della filosofia, bisognerebbe tentare una sintesi dei risultati della psicologia sperimentale e della neurologia affrontando il problema della percezione, determinandone attraverso la riflessione il significato esatto e, forse, la rifondazione di certe nozioni psicologiche e filosofiche in uso (PT 10).

In questo senso, bersagli polemici di Merleau-Ponty sono sia una concezione criticista (che in seguito chiamerà intellettualista), che «tratta la percezione come un'operazione intellettuale, attraverso la quale dei dati estensivi (le "sensazioni") sono messe in relazione e spiegate in modo tale da costituire un universo oggettivo»; sia una concezione realista, che insiste «su ciò che vi è di irriducibile, nel sensibile e nel concreto, alle relazioni intellettuali»(PT 10). È evidente, in controluce, che Merleau-Ponty intende criticare una concezione dualistica della filosofia e che il tentativo è di andare oltre. Anche qui il disegno ha l'impronta bergsoniana.

La lettura, in particolare, del primo capitolo di *Matière et mémoire* colpisce il giovane filosofo francese. In esso troviamo, infatti, temi che saranno ripresi da Merleau-Ponty seppure in una prospettiva diversa. Proviamo a leggere l'inizio:

Questo libro afferma la realtà dello spirito, la realtà della materia, e cerca di determinare il rapporto dell'uno e dell'altro su un esempio preciso, quello della memoria. È dunque nettamente dualista. Ma, d'altra parte, individua corpo e spirito in maniera tale che spera di attenuare molto, *se non di sopprimere* le difficoltà teoretiche che il dualismo ha sempre sollevato e che fanno sì che, suggerito dalla coscienza immediata, adottato dal senso comune, è pochissimo apprezzato dai filosofi.<sup>8</sup>

Se lo confrontiamo con l'inizio de *La Structure du comportement*, troviamo una somiglianza: «Lo scopo del nostro studio è di comprendere i rapporti di coscienza e natura - organica, psicologica o anche sociale» (SC 1, 23). L'analisi del rapporto tra spirito e materia, in Bergson, e tra coscienza e natura, in Merleau-Ponty, hanno entrambi lo scopo di superare il dualismo che si è radicato in secoli di ricerca filosofica. Merleau-Ponty, da una parte è d'accordo quando Bergson afferma che bisognerà «mostrare che l'idealismo e il realismo sono due tesi ugualmente eccessive»;<sup>9</sup> dall'altra, però, è altrettanto convinto che una soluzione del problema non può trovarsi all'interno

---

<sup>8</sup> Bergson 1968, p. 1, tr. it. p. 5, corsivo nostro.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

del bergsonismo. Per affrontare il tema della percezione quindi è necessario appoggiarsi ad una «nuova filosofia», la fenomenologia, ed al suo concetto chiave: l'intenzionalità.<sup>10</sup>

Sembra certo, come ci riferisce Geraets, che fino al 1933 Merleau-Ponty non aveva ancora approfondito la filosofia husserliana.<sup>11</sup> Se esaminiamo, però, il progetto del 1934<sup>12</sup>, *La nature de la perception*, si delinea già un quadro più chiaro. Ciò che Merleau-Ponty si propone è di affrontare l'argomento da un punto di vista scientifico nei suoi aspetti psicologici, fisiologici e patologici, facendo riferimento agli studi più importanti in lingua francese prima e in lingua tedesca dopo. Il problema della percezione faceva parte del dibattito filosofico e culturale francese tra la fine dell'800 e l'inizio del '900. Non a caso Merleau-Ponty nomina Lacheliere, Lagneau e Alain che hanno trattato questo argomento rifacendosi anche ai «recenti lavori tedeschi». Il loro merito, come fa notare Federica Negri, è di aver contribuito a diffondere la riflessione sulla percezione iniziata da Bergson e di averla posta su nuove basi nel tentativo di superare la divisione netta tra soggetto e mondo:

Ciò che accomuna questi pensatori, agli occhi di Merleau-Ponty, è il merito di aver tentato di ricomprendere la percezione come atto fondamentale del conoscere e, quindi, come tappa imprescindibile di ogni speculazione filosofica: l'uomo che percepisce è interpretato come un complesso vivente di carne e spirito, che eccede la misera definizione di insieme di *res cogitans* e *res extensa* introdotta da Cartesio.<sup>13</sup>

Le ricerche in questi campi, allora, sembrano mettere in evidenza come il problema della percezione dovesse essere affrontato da un nuovo punto di vista. Nel progetto di lavoro del 1934 possiamo leggere: «Non possiamo dunque trovare un presupposto favorevole in una psicologia che fa della percezione normale un dato bruto o, al contrario, una costruzione che interessa ogni attività mentale» (NP 19, 78). Si può notare come Merleau-Ponty, già da questo momento, intende prendere le distanze sia da un approccio esclusivamente scientifico che si basa, per lo più, su un punto di vista realista, sia da uno «coscienzialista», che vede la percezione cartesianamente come

<sup>10</sup> Questo aspetto sarà meglio precisato da Merleau-Ponty nei corsi su Bergson del 1947-48 dove si sostiene che «Né Bergson né gli psicologi che egli critica distinguono la coscienza e l'oggetto di coscienza [...] C'è dunque cecità in Bergson verso l'esser proprio della coscienza, verso la sua struttura intenzionale» (UAC 79).

<sup>11</sup> Vedi Geraets 1971, pp. 6-7.

<sup>12</sup> Questo progetto è stato redatto per continuare ad ottenere la sovvenzione del 1933.

<sup>13</sup> Negri 2004, p. 97.

*inspectio mentis*. Ma intende fare ciò solo dopo aver approfondito il tema scientificamente. Basta scorrere la bibliografia riportata alla fine de *La nature de la perception* per avere un'idea dell'enorme sforzo compiuto da Merleau-Ponty in questo senso. Il suo fine, evidentemente, è di mostrare come una visione esclusivamente fisiologica e psicologica non possa dar conto della complessità della percezione:

Ora la psicologia della percezione è carica di presupposti filosofici, che si insinuano nelle nozioni in apparenza più innocenti – quelle di sensazione, di immagine mentale, di ricordo, inteso come un essere che permane [...] Anche se non era nelle nostre intenzioni interrogarci sui massimi problemi della percezione sul senso della verità nella conoscenza sensibile il chiarimento del problema psicologico non potrebbe essere completo senza il ricorso alla filosofia della percezione (NP 20-21, 80).

Leggendo il testo possiamo notare che vengono estesi i riferimenti alle ricerche in campo scientifico<sup>14</sup>; la vera novità, però, risiede nel riferimento alla fenomenologia quale nuova teoria della conoscenza che può porsi in alternativa al criticismo come filosofia della percezione. Inoltre la fenomenologia, negli intenti di Husserl, non vuole sostituirsi alla psicologia come scienza ma solo rinnovarla «sul suo stesso terreno» e «rivitalizzare i suoi metodi con delle analisi che fissino il senso sempre incerto di essenze fondamentali come quelle di rappresentazione, ricordo ecc.»(NP 22-23, 81). In questa direzione va anche il riferimento alla teoria dell'intenzionalità che Merleau-Ponty lega alla filosofia della sensazione di Pradines: «Questa filosofia della sensazione potrebbe esser considerata come un'applicazione psicologica del tema dell'intenzionalità della coscienza» (NP 24, 82). Si tratta, come si può notare, di un primo fugace approccio a questo tema che ancora non chiarisce il suo ruolo nella visione merleau-pontiana.

Interessante, per i futuri sviluppi nelle due opere principali di Merleau-Ponty, è la relazione fra fenomenologia e la psicologia della forma: «Si è potuto affermare [...] che le analisi di Husserl conducono sulla soglia della *Gestaltpsychologie*» (NP 23, 82). A questa nuova psicologia è dedicato un'ampia sezione del progetto di lavoro che

---

<sup>14</sup> Merleau-Ponty fa riferimento a diversi studi scientifici che riguardano la fisiologia e la patologia della percezione. Probabilmente è uno dei primi studiosi francesi ad aver letto gli studi pubblicati in Germania da Ackermann, Gelb, Goldstein e altri. Nello stesso tempo ha approfondito la psicologia della *Gestalt* analizzando le opere di Koffka, Köhler e Wertheimer. Cfr la bibliografia riportata da Merleau-Ponty (NP 35-38, 91-93).

preannuncia già il forte interesse di Merleau-Ponty e la possibilità di trasformare la psicologia della percezione in una filosofia della percezione, anzi in una fenomenologia della percezione. Protagonista di questo “ponte” è proprio il concetto di intenzionalità. Ma su questo torneremo più avanti.

Se teniamo conto della forma de *La nature de la perception*, un progetto di lavoro, la fenomenologia viene presentata un po' schematicamente. Si avverte, però, la funzione che potrà assumere nell'ambito della filosofia di Merleau-Ponty. Bisogna considerare, inoltre, che è proprio in questi anni, dal '34 al '38 che Merleau-Ponty si accingerà a studiare i testi di Husserl<sup>15</sup>, quelli di Fink e quelli di Scheler. Riguardo ad Husserl, qualcosa va detto sulla sua ricezione in Francia. Innanzitutto si conoscevano poche opere del filosofo tedesco e quasi tutte appartenenti al “cosiddetto” primo Husserl: le *Ricerche logiche*, *Idee I* e le *Meditazioni cartesiane*. In realtà erano reperibili altre due pubblicazioni: *Logica formale e trascendentale* e *Lezioni per una fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Queste ultime, però, furono scarsamente considerate dagli studiosi francesi degli Anni '30. Inoltre non esistevano traduzioni francesi delle opere del filosofo tedesco. Fa eccezione le *Meditazioni cartesiane* che, in realtà, costituiscono un'opera prima poiché non era uscita ancora l'edizione tedesca. Si deve sottolineare, infine, che l'edizione francese, curata da Levinas e Pfeiffer, non era impeccabile e non soddisfaceva lo stesso Husserl.

In realtà, agli inizi degli Anni '30 Husserl non era considerato, in Francia, l'esponente più importante della fenomenologia. Più degni di attenzione erano sia Scheler che, soprattutto, Heidegger, di cui alcuni saggi erano stati tradotti in francese in quegli anni. Lo stesso Koyré, come ci riferisce Spiegelberg, presenta Heidegger «come una stella di prima grandezza, come la sintesi di Bergson e Husserl e figura centrale della filosofia tedesca contemporanea».<sup>16</sup> La popolarità di Heidegger oscura a tal punto la filosofia di Husserl che la fenomenologia stessa viene concepita come una sorta di filosofia dell'esistenza. Mentre in Germania, infatti, si era già consumato il distacco tra Husserl e Heidegger, in Francia non viene rilevata, almeno in primo momento, una grande differenza tra Husserl e Heidegger. Quest'ultimo, anzi, era visto come il suo naturale continuatore e l'esistenzialismo, di conseguenza, come lo sviluppo logico della

---

<sup>15</sup> Soprattutto le *Ricerche logiche*, *Idee I*, le *Meditazioni cartesiane* (nella traduzione francese), *Logica formale e trascendentale*, le *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo*.

<sup>16</sup> Spiegelberg 1976, p. 403



fenomenologia<sup>17</sup>. Questo è anche uno dei motivi che spiegano come esistenzialismo e fenomenologia abbiano proceduto spesso appaiati e si confondino in altri autori come, per esempio, Levinas, Sartre, Marcel e Merleau-Ponty.<sup>18</sup> Bisognerà aspettare le opere di Sartre, cioè dal 1936 in poi, per avere un punto di vista un po' più "husserliano" della fenomenologia. Si deve soprattutto a lui se i concetti base della fenomenologia si sono diffusi in Francia e hanno spinto studiosi come Merleau-Ponty ad approfondirli.<sup>19</sup> Come sappiamo Merleau-Ponty conosceva Sartre già ai tempi degli studi universitari ed è molto probabile che sia stato sollecitato dal suo amico a leggere *Idee I* e a studiare Husserl e la fenomenologia su basi più rigorose.<sup>20</sup>

## 2. LE RECENSIONI ALLE OPERE DI SCHELER E MARCEL

Nel 1935 Merleau-Ponty pubblica su *La Vie intellectuelle* una recensione dal titolo *Christianisme et ressentiment*, in occasione dell'uscita della traduzione francese dell'opera di Scheler *L'uomo del risentimento*. Leggendo questo primo scritto di Merleau-Ponty, ci si rende conto che non è solo una recensione ma costituisce un lavoro che va al di là della trattazione dell'opera. Possiamo, quindi, ricavarne lumi sulla posizione filosofica di Merleau-Ponty in quel periodo e, più in generale, sulla sua formazione fenomenologica. Contiene, tra le altre cose<sup>21</sup>, diversi riferimenti sia alla fenomenologia husserliana che alla teoria dell'intenzionalità. D'altra parte, come fa

---

<sup>17</sup> Ivi p. 410.

<sup>18</sup> Spiegelberg sostiene che «nella prospettiva francese Husserl e Heidegger sembravano come una squadra (*Team*), specialmente dopo la successione alla cattedra di Husserl a Friburgo e mancavano sufficienti informazioni sulla gravità della rottura creatasi tra loro successivamente. Inoltre, «*Sein und Zeit* era [...] stata pubblicata sotto la bandiera dell'annuario fenomenologico» (Spiegelberg 1976, p. 410).

<sup>19</sup> Basandosi soprattutto su *Idee I* e sulle *Ricerche logiche*, Sartre utilizza i temi fondamentali della fenomenologia husserliana quali l'intenzionalità, l'epoché, riduzione nell'analisi, ad esempio, dell'immagine e delle emozioni. Tutto ciò in una prospettiva ontologica e antiidealistica.

<sup>20</sup> Merleau-Ponty ha, sicuramente letto *L'imagination* (1936) e *L'imaginaire* (1940), dove Sartre utilizza la nozione husserliana di intenzionalità. Non sappiamo, però, se ha letto il breve saggio di Sartre *Une idée fondamentale de la Phénoménologie d'Husserl: l'intentionnalité* (1939), mai citato da Merleau-Ponty. Non vi sono riferimenti di Merleau-Ponty riguardo l'approccio sartriano a questo tema se non un fugace riferimento nella sua recensione a *L'immaginazione* (CRI 53). Questo è anche il motivo per cui la posizione di Sartre sull'intenzionalità non è stata affrontata in questo lavoro.

<sup>21</sup> La recensione affronta, in realtà, vari problemi. Uno di questi è l'autenticità dei valori ultraterreni. Per un resoconto completo vedi Geraets 1971, pp. 13-17.

notare De Saint Aubert<sup>22</sup>, Scheler ha giocato un ruolo di primo piano nella formazione fenomenologica di Merleau-Ponty, fornendogli una base concettuale rigorosa.

Nella recensione a *Christianisme et ressentiment*, Merleau-Ponty fa notare come il ricorso di Scheler a strumenti fenomenologici potesse rifondare su nuove basi la teoria dei sentimenti e delle emozioni:

Tuttavia le pretese di una fenomenologia della vita emozionale non si riducono a quelle di una psicologia descrittiva. La «sospensione» (*epochè*) del movimento naturale che porta la coscienza verso il mondo, verso l'esistenza spazio-temporale, e ve la racchiude, questa riduzione fenomenologica non porta solamente ad un' introspezione più fedele: essa introduce proprio ad un nuovo modo di conoscenza, che d'altronde è diretta sia sul mondo che sull'io (P 18).

La riduzione, quindi, mette in luce proprio il legame tra coscienza e mondo e, in questa direzione, l'intenzionalità può giocare un ruolo importante per l'analisi dei sentimenti:

Se noi dirigiamo questo sguardo nuovo sul contenuto della coscienza emozionale, noi vi scopriremo come due strati essenzialmente differenti. Da una parte dei semplici *stati affettivi* (*Gefühlzustand*), che sono tutto in se stessi, come la collera, il furore, il rapimento; dall'altro dei sentimenti o delle emozioni (*reines Fühlen*) come la simpatia, l'amore e l'odio, la cui natura è di dirigersi verso qualche termine altro da se stesso al quale, in questo senso, «l'intenzionalità» è essenziale. Lo stesso carattere appartiene, in generale, agli altri atti cognitivi, per esempio alla percezione: essa si dirige verso un «oggetto» al di là di se stessa. Ma l'intenzionalità delle emozioni ha per carattere molto particolare di non poter essere espressa in significati intellettuali. I contenuti verso i quali esse tendono non possono essere determinati che secondariamente attraverso l'intelligenza. La loro essenza è dunque «alogica»: è ciò che si esprime nel loro richiamarsi a dei *valori* (P 19).

Questo passo è importante perché Merleau-Ponty affronta, per la prima volta, il problema dell'intenzionalità in modo diretto e con una certa completezza. Qui, infatti, emergono almeno due aspetti importanti. L'intenzionalità è trattata husserlianamente come direzione verso un oggetto intenzionato o noema. Gli stati affettivi, inoltre, sono atti intenzionali come lo è la percezione. Nello stesso tempo, Merleau-Ponty rileva che negli stati affettivi l'intenzionalità non può essere spiegata tramite un atto intellettuale

---

<sup>22</sup> De Saint Aubert sostiene che «Con l'opera di Scheler, Merleau-Ponty trova nella fenomenologia quel rigore che a lui mancava per sfruttare e sviluppare le intuizioni risvegliate in lui dall'autore di *Essere e avere*» (De Saint Aubert 2005, p. 101).

della coscienza e ciò rimanda ad un discorso più generale. Scheler è convinto, mette in rilievo De Saint Aubert, che non si può attribuire alla vita emozionale un'oscurità che, poi, deve essere "chiarita" dall'intelligenza. Cartesio, Spinoza e Leibniz, secondo il filosofo tedesco hanno operato in questo modo; né si può considerare, come fa Kant, la vita emozionale come cieca e caotica e quindi irriducibile a quella intellettuale. Ambedue queste posizioni non riescono a cogliere la specificità della vita affettiva perché non ne riconoscono l'aspetto intenzionale: «Scheler riconosce, al contrario, un'intenzionalità propriamente emozionale, originale, che si dirige su dei contenuti inaccessibili all'intenzionalità intellettuale».<sup>23</sup> L'intenzionalità affettiva costituisce un modello di intenzionalità che esplica non solo una *direzione* di un atto intenzionale, ma stabilisce anche un legame tra coscienza e oggetto che va al di là di un rapporto di conoscenza. Questo sembra emergere in modo più forte in quelle tematiche che hanno a che fare con l'emozione o l'affettività: «L'analisi classica dei sentimenti, della percezione, degli atti religiosi [...] non si rende conto della loro natura intenzionale, constatabile con evidenza, manca del primo dovere di un'analisi corretta che è di descrivere l'apparenza stessa come tale» (P 33). L'analisi classica, inoltre, non riconosce la natura intenzionale di altri temi "affini", come l'arte, la sessualità e così via, ancora presenti implicitamente nel pensiero di Merleau-Ponty degli anni trenta che si svilupperanno in modo sempre maggiore nel periodo successivo. Se leggiamo, ad esempio, le ultime pagine di *Christianisme et ressentiment*, notiamo che la percezione non è il solo argomento che sta a cuore a Merleau-Ponty e questo è un punto che andrebbe sicuramente approfondito meglio.<sup>24</sup>

Ciò che ci interessa è, comunque, constatare come Scheler, agli occhi di Merleau-Ponty, abbia fenomenologicamente riorientato lo sguardo sul problema dei sentimenti facendo ricorso ad un'analisi intenzionale affettiva, considerando l'intenzionalità in un modo più ampio rispetto ad un'analisi noetico-noematica, quale si può trovare in *Idee I*. Un modello che, in qualche modo, contribuisce ad allontanare Merleau-Ponty dall'impianto del primo Husserl, per farlo avvicinare a quel concetto di intenzionalità fungente, di cui il filosofo francese si occuperà nella *Fenomenologia della percezione*.

---

<sup>23</sup> De Saint Aubert 2001, p. 105.

<sup>24</sup> Su questo aspetto rimando alla interessante disamina di De Saint Aubert, pp. 102-103.

Altro aspetto fondamentale nella formazione fenomenologica di Merleau-Ponty è il suo avvicinamento alla filosofia di Gabriel Marcel. È certo che i due si sono conosciuti poiché Merleau-Ponty, per un breve periodo, ha partecipato a gruppi di riflessione organizzati dallo stesso Marcel. A ciò ha forse contribuito l'orientamento filosofico-religioso dello stesso Merleau-Ponty che, nei primi anni trenta, era vicino alle idee di Mounier, fondatore della rivista *Esprit*, una delle più importanti voci del cattolicesimo impegnato francese. Merleau-Ponty, infatti, collabora alla rivista tra il 1935 e il 1936 e incontra Mounier in quegli anni. Il periodo tra il 1930 e il 1939 è stato quello in cui Merleau-Ponty si è appropriato dei temi della filosofia dell'esistenza anche attraverso la rivista *Esprit*: «Vorrei caratterizzare brevemente i temi verso cui eravamo attirati. Come reazione contro una filosofia di tipo idealista, kantiana o cartesiana, la filosofia dell'esistenza si è tradotta inizialmente per noi attraverso la preponderanza di un tema del tutto diverso, il tema dell'incarnazione» (P2 253-254). L'incarnazione e il corpo sono proprio i temi che Marcel aveva affrontato già nel *Journal metaphisique* e che, nonostante la distanza marcata negli anni successivi, eserciteranno una forte influenza sulla riflessione di Merleau-Ponty. Nella filosofia di Marcel, Merleau-Ponty trova diversi concetti che contribuiranno a far interagire la sua visione fenomenologica con quella esistenziale<sup>25</sup>. Sappiamo, infatti, che nel 1934 Merleau-Ponty si considerava un esistenzialista e ciò era dovuto principalmente all'influenza di Marcel.<sup>26</sup>

Una precisazione va comunque fatta. Per quanto ci sia un'aria di famiglia tra alcuni temi affrontati da Marcel e la fenomenologia, non si può considerare il filosofo francese un fenomenologo. Ciò che si può riconoscergli è di aver contribuito a diffondere la fenomenologia in Francia e di averla caratterizzata in senso esistenziale.

Possiamo trovare testimonianza concreta dell'influenza di Marcel nella recensione di *Être et Avoir* pubblicata da Merleau-Ponty ne *La Vie intellectuelle* nel 1936. Uno dei temi affrontati in questo scritto è quello del corpo. Merleau-Ponty mette in evidenza come nell'opera di Marcel è contenuta una critica al concetto di corpo proprio come è teorizzata dagli psicologi dell'ottocento:

---

<sup>25</sup> Come sostiene Spiegelberg, oltre all'incarnazione e alla fenomenologia del corpo, sono importanti: *être-au-monde*, prima e seconda riflessione, mistero, la inadeguatezza del cogito cartesiano. ( Spiegelberg 1976, p. 530).

<sup>26</sup> La lettura nel 1937 de *Il muro* di Sartre e nel 1938 de *La nausea* contribuiscono a far staccare Merleau-Ponty dalle tematiche religiose. Cfr Geraets 1971, p.27.

Essi diranno che il nostro corpo è un insieme di sensazioni visive, tattili che si distinguono dai corpo degli altri per molti *caratteri*: questa massa di sensazioni privilegiate mi è data costantemente e si accompagna ad impressioni affettive particolarmente vive. E questi caratteri speciali daranno luogo ad un giudizio attraverso il quale io circoscrivo il mio corpo. In una parola nei due casi o si è abituati a partire da un tipo di conoscenza considerato come *normale*: la contemplazione di un'insieme di qualità, di caratteri sparsi e insignificanti; di fronte a questi dati e a questo spettacolo si pone un oggetto che li interpreta, li comprende che non è, pertanto, che una pura «potenza di giudicare», un «*cogito*». E come questa analisi si applica molto agevolmente alla conoscenza scientifica, i filosofi si assicurano che tutta la conoscenza è un dialogo tra un «soggetto» e un «oggetto» nel senso che viene definito (P 36).

Questa concezione della corporeità, nota Merleau-Ponty, e la teoria della conoscenza che si basa su di essa, non sono accettate da Marcel. Egli, difatti, non considera le persone con cui viviamo un «insieme di caratteri di cui fare l'inventario». Il corpo, come Marcel sostiene già nel *Journal methaphisique*, è qualcosa di più: «Qual è il rapporto tra me e l'apparecchio di cui mi servo – il mio corpo? È evidente che io non mi limito a *servirmi* del mio corpo; c'è un senso in cui io *sono* il mio corpo, qualunque cosa possa d'altronde significare».<sup>27</sup> Il corpo oggettivato, così come è descritto dalla scienza e dalla psicologia, perde, per Marcel, la sua individualità e il mondo che ne deriva, proprio perché è basato su rapporti tra oggetti, diventa un'astrazione da cui non traspare l'esistenza: «Ciò che importa anzitutto osservare è che più si metterà l'accento sull'*oggetto* come tale, sui caratteri che lo costituiscono come oggetto, e sull'intelligibilità di cui bisogna che sia provvisto per dare presa al soggetto che gli sta di fronte, più si sarà portati a lasciare invece nell'ombra il suo aspetto – non diremo il suo carattere –esistenziale».<sup>28</sup> Mettendo l'accento sull'indice esistenziale il corpo in Marcel diventa il *mio* corpo, indistinguibile dalla *mia* coscienza. *Io stesso*, come individuo esistente, sono incarnato nel *mio* corpo ed ogni oggetto è legato ad esso. Afferma, a questo proposito Marcel:

Mi rendevo conto già molto tempo fa che ogni esistente mi appare come prolungamento del mio corpo, in una direzione qualunque – il *mio* corpo in quanto è *mio*, cioè non-oggettivo; il mio corpo è in questo senso al tempo stesso l'esistente tipo e più profondamente ancora il segno di riferimento degli esistenti. Il

---

<sup>27</sup> Marcel 1966, p. 129.

<sup>28</sup> Ivi p. 201.

mondo esiste per me – nel senso forte della parola esistere – nella misura in cui mantengo con esso relazioni del tipo di quelle che mantengo con il mio corpo – in quanto cioè sono *incarnato*.<sup>29</sup>

È facile cogliere in queste parole un tema che diventerà centrale nella filosofia di Merleau-Ponty e cioè l'inscindibilità di coscienza e corpo e la critica di ogni forma di dualismo. Per Marcel, come per Merleau-Ponty, «non siamo spirito e corpo, coscienza *di fronte* al mondo, bensì spirito incarnato, essere-al-mondo» (SNS 129, 98). Certo, l'identificazione tra coscienza e corpo sarà più radicale in Merleau-Ponty e servirà a contrastare ogni filosofia, da Cartesio ad Husserl, che stabilisca un primato della coscienza rispetto al mondo: «Esso [il corpo] non mi appare come oggetto, come un insieme di qualità e di caratteri che si tratterebbe di coordinare e di comprendere; i rapporti che io ho con esso non sono quelli del *cogito* e del *cogitatum*, del «soggetto epistemologico» e dell'oggetto. Io faccio causa comune con lui e, in un certo senso, io *sono* il mio corpo» (P 37). In Marcel e in Merleau-Ponty, i caratteri la fisionomia, la presenza degli oggetti sono il prolungamento del «mio corpo». Questo aspetto della filosofia di Marcel che si può rintracciare nelle prime opere si lega, secondo Merleau-Ponty, alla riflessione fenomenologica e al concetto di intenzionalità.<sup>30</sup>

Esistenza e oggettività non possono più apparire come due fenomeni nel senso restrittivo della parola, queste sono ormai due regioni dell'essere. Nello stesso tempo in cui esse avvicinano l'essere al soggetto, per la semplice ragione che il solo essere di cui noi possiamo parlare è quello che noi conosciamo, pur in un modo inadeguato, un metodo fenomenologico lega il soggetto all'essere e lo definisce come una *tensione o intenzione* diretta verso un termine. (P 38-9, c. n.)

Si deve puntualizzare che il concetto di intenzionalità attribuito a Marcel, ha una vaga somiglianza con quello husserliano ed è inteso in modo molto generale. È importante notare che, a partire da Marcel, Merleau-Ponty si va facendo un'idea dell'intenzionalità in relazione con tutta l'esistenza e non solo come relazione di un soggetto ad un oggetto:

---

<sup>29</sup> Ivi p. 154.

<sup>30</sup> La riflessione di Marcel andrà in una direzione diversa rispetto a quella husserliana. La presenza di legami tematici con la fenomenologia non deve far trascurare il fatto che la sua visione, come lo stesso Marcel riconosce («...un abisso ci separa»), è piuttosto distante da quella di Husserl. Cfr Marcel 1984, p. 495.

Da questo momento si apre un campo di ricerca che va al di là del corpo proprio e del *tu* per estendersi in generale a tutte le «attività» (*engagement*) dell'anima. Si prenda come tema d'analisi l'uomo che percepisce, che pensa, che vuole, che spera, che ama, che prega, e gli essere percepiti, pensati, voluti, sperati, amati, adorati, invocati in modo tale che essi sono *mirati* o perlomeno presentiti in questi atti stessi. (P 39 secondo corsivo nostro).

Dalla lettura di Merleau-Ponty emerge che i temi affrontati da Marcel si inquadrano in un contesto fenomenologico atto a superare, attraverso l'intenzionalità, la scissione prodotta dal *cogito* cartesiano tra un soggetto pensante, teso verso la conoscenza, e un soggetto incarnato, che fa tutt'uno con il suo corpo e che vive o esiste nel mondo.

### 3. TEMI FENOMENOLOGICI NE “LA STRUTTURA DEL COMPORTAMENTO”

La *Struttura del comportamento* è un'opera in gran parte “scientifica”, scritta proprio per sviluppare le tesi del progetto del lavoro del '34. In essa vengono esaminate le principali scuole della psicologia contemporanea: comportamentismo, teoria dei riflessi condizionati, psicologia della *Gestalt*, organicismo di Goldstein. Ad esse Merleau-Ponty riconosce un contributo importante alla riflessione contemporanea, in quanto è proprio partendo dal loro interno che si mette in luce l'insufficienza di una spiegazione esclusivamente «scientifica» del fenomeno della percezione. Ciò che viene messo in evidenza, invece, è l'inadeguatezza filosofica di tali scuole, in quanto legate a impostazioni di tipo realistico e meccanicistico e quindi poco adatte a rendere conto del comportamento fenomenologico-esistenziale dell'uomo.

#### 3.1 LA STRUTTURA

Nel campo della psicologia del '900, è la *Gestaltpsychologie* che introduce importanti novità nell'ambito dello studio della percezione e che impone all'attenzione di Merleau-Ponty la nozione di forma o struttura, utilizzata in un'accezione prevalentemente filosofica. Anch'essa, secondo Merleau-Ponty, ricade in un'ottica realistica quando sostiene che la forma è qualcosa di presente nella realtà. Non si tratta,

però, di una realtà fisica, ma di un oggetto di percezione. La forma non può essere definita in termini di realtà come una cosa del mondo fisico, ma di conoscenza come un insieme percepito<sup>31</sup>. Senza entrare nel merito della discussione scientifica, ciò che a noi interessa capire è come, partendo proprio dalla struttura, Merleau-Ponty arrivi ad una ridefinizione del concetto di percezione e di coscienza usando l'intenzionalità, nel tentativo di superare l'opposizione tra realismo e idealismo.

Se lo scopo di Merleau-Ponty, come quello di Bergson, è di chiarire il rapporto coscienza/natura, allora bisognerà iniziare da un concetto che li comprenda entrambi, cioè dalla struttura o forma. Su questo aspetto la *Gestaltpsychologie* sostiene, nell'ambito dell'analisi percettiva, la preminenza dell'intero rispetto alle parti. La singola sensazione o stimolo fisiologico non è isolabile dal contesto complessivo in cui si colloca, poiché è da esso che riceve la sua funzione e il suo significato<sup>32</sup>. Si tratterà, allora, per Merleau-Ponty di utilizzare il concetto di forma che trova applicazione sia nell'analisi scientifica che in quella filosofica. Merleau-Ponty parte proprio da un principio che si applica ai sistemi fisici quando afferma che le forme «definiscono processi totali in cui le proprietà non sono la somma di quelle che possederanno le parti isolate» (SC 49, 89). Allora, «ciò che vi è di profondo nella “*Gestalt*”, dalla quale abbiamo preso le mosse, non è l'idea di significato, ma quella di *struttura*, la congiunzione di un'idea e di un'esistenza indiscernibili, l'assetto contingente per il quale i materiali, davanti a noi, cominciano ad assumere un senso: l'intelligibilità allo stato nascente» (SC 223, 331-332). Come si può constatare, la forma apre un'esplorazione filosofica che, nelle intenzioni di Merleau-Ponty, permette di superare la contrapposizione tra idealismo e realismo o tra pensiero ed esistenza. In questo senso, il concetto di struttura è caratterizzata da un'ambiguità di fondo poiché è destinata a fare da tramite tra l'aspetto razionale-riflessivo e quello esistenziale della percezione: «La struttura del comportamento nel modo in cui si offre all'esperienza percettiva, non è né cosa né coscienza ed è ciò che la rende opaca per l'intelligenza» (SC 138, 209). Come sostiene Geraets, la struttura è innanzitutto un fenomeno che si offre all'esperienza percettiva dello studioso ed è sia percepita che pensata:

---

<sup>31</sup> Cfr. SC 155, 234. Vedi anche Bonomi 1967, pp.29-30.

<sup>32</sup> Non analizzeremo qui il modo in cui il concetto di struttura è desunto ed opera nel campo psico-fisiologico. È ciò che Merleau-Ponty fa nei primi tre capitoli dell'opera.



Da una parte la struttura non esiste semplicemente «nel» mondo fisico o «nel» corpo vivente, piuttosto che un elemento del mondo essa è un oggetto di conoscenza; dall'altra essa deve essere pensata come un oggetto di percezione che come un oggetto di pensiero. È attraverso questi due movimenti, di «idealizzazione» e di ritorno alla realtà (percepita), che Merleau-Ponty si sforza, meglio degli stessi gestaltisti, di prolungare la psicologia della forma in una filosofia della forma.<sup>33</sup>

Nel compiere questa operazione si dovrà superare un ostacolo. La psicologia, sin dalla sua nascita, si è uniformata ad un metodo derivato dalle scienze fisiche. La psicologia della *Gestalt* ha tentato di andare oltre ma non c'è riuscita sino in fondo. Per questo motivo, il modo di affrontare la struttura e la percezione non deve essere, come nelle scienze fisiche, di tipo causale. Bersaglio polemico di Merleau-Ponty, infatti, è la pretesa di voler affrontare i temi della psicologia ricorrendo esclusivamente ad un solo modello<sup>34</sup>:

Ma noi non ci siamo limitati a dire che l'organismo è acausale. Ammettendo che esso modifica da sé il proprio ambiente secondo la norma interiore della propria attività, ne abbiamo fatto un individuo in un senso che non è quello della fisica (anche moderna), abbiamo assegnato alla acausalità un contenuto positivo, mentre la fisica si limita a registrarla come un fatto, e ad aggirare l'ostacolo con metodi indiretti che permettano di avvolgere questa acausalità in una nuova rete di relazioni matematiche. La struttura organica quale è stata da noi descritta non è soltanto una di queste strutture di fatto in cui si imbatte la fisica, ma è una struttura di diritto (SC 167, 251).

Ciò che è importante in una psicologia filosofica, in quanto fenomenologia, è quella ricerca del senso o significato che ci permette veramente di comprendere un dato fenomeno all'interno di una data struttura: «L'unità dei sistemi fisici è una *unità di correlazione*, quella degli organismi è una *unità di significato*. La coordinazione attraverso le leggi, come viene praticata dal pensiero fisico, lascia sussistere nei fenomeni della vita un residuo che è accessibile ad un altro genere di coordinazione: la coordinazione in base al senso» (SC 168-169, 253). La coordinazione in base al senso è ciò che ci permette di definire la struttura come un'unità di significato poiché ogni sua parte, in forza della «legge» gestaltica, ha senso solo se rapportata al tutto. Su questo punto Geraets sostiene che: «ciò che costituisce il *sensu* di una situazione, di una

<sup>33</sup> Geraets 1971, p. 48.

<sup>34</sup> Un modello scientifico che Merleau-Ponty non esclude quando si tratta di condurre ricerche settoriali.

reazione, di una disposizione – per farla breve di ogni elemento della coppia ambiente-comportamento che forma una certa unità e totalità discernibile – è la loro *partecipazione ad una struttura*».<sup>35</sup>

Si può rilevare, come fa notare Levinas, che il concetto di struttura di cui parla Merleau-Ponty non è quello dello strutturalismo «in cui l'intelligibilità dipende non dall'unità del senso che anima un contenuto, ma dalla semplicità matematica dell'ordine formale che domina i contenuti e il cui ordinamento permette il collegamento di fenomeni di ordine molto differente».<sup>36</sup> Se il fine è di cercare il senso piuttosto che la legge, di comprendere piuttosto che di spiegare, è sicuramente l'aspetto esistenziale che delinea questa differenza e che va a intrecciarsi con il concetto razionale o ideale di struttura:

Una «forma», come ad esempio la struttura «figura e sfondo», è un insieme che ha un senso e che offre quindi all'analisi intellettuale un punto di appoggio. Ma, nello stesso tempo, non è un'idea – essa si costituisce, si altera e si riorganizza davanti a noi come uno spettacolo. Le pretese «causalità» corporea, sociale, psicologica, si riconducono a questa contingenza delle prospettive vissute che limitano il nostro accesso ai significati eterni (SC 240-241, 357).

### 3.2 *COMPORAMENTO, PERCEZIONE E COSCIENZA*

Nonostante il progetto di ricerca di Merleau-Ponty abbia, sin dal 1933, nella percezione il suo punto focale, nel titolo della sua opera principale ha inserito una parola, “comportamento”, importata dalla psicologia scientifica di Watson. La derivazione, però, rimane solo terminologica perché il comportamento deve essere inteso, come Merleau-Ponty ha cercato di chiarire, in un'accezione esistenziale che cerca di superare la distinzione tra psichico e fisiologico.<sup>37</sup> Proprio per questa sua caratteristica, il comportamento deve essere interpretato come una forma:

---

<sup>35</sup> Geraets 1971, p.56.

<sup>36</sup> Levinas 1971, p. XI.

<sup>37</sup> Cfr. SC p. 2-3, 25. Nella nota 2 (SC 2-3, 25-26), Merleau-Ponty sostiene che ciò che di sano e profondo vi è nel comportamento è la «concezione dell'uomo come lotta e “spiegazione” continua con un mondo fisico e con un mondo sociale».

Non ci si accorge che a partire dal momento in cui il comportamento viene preso «nella sua unità» e nel suo senso umano non si ha più a che fare con una realtà materiale né con una realtà psichica, ma con un complesso significativo o con una struttura che non appartiene esclusivamente né ad un mondo esterno né alla vita interiore.(SC 197, 294).

In base a queste premesse bisognerà rielaborare il concetto stesso di percezione che, come abbiamo visto, costituisce il punto di partenza del progetto di ricerca di Merleau-Ponty. La percezione non è solo una interpretazione di dati sensibili che provengono dall'esterno, ma assume una funzione più ampia che ci permette realmente di comprendere il comportamento dell'uomo. La percezione, com'è intesa da Merleau-Ponty, va oltre il significato che comunemente si attribuisce a questo termine nella tradizione filosofica e psicologica.<sup>38</sup> La percezione è l'atto che ci fa «conoscere delle esistenze» o, più in generale, «apprensione di un'esistenza». Questa concezione “allargata” di percezione sarà allora una struttura che ci permette di cogliere il mondo senza scomporlo in un aspetto fisico e in uno psichico, senza parcellizzarlo:

Limitiamoci a dire che la percezione di un corpo vivente, o come ormai vorremmo dire, di un «corpo fenomenico», non è un mosaico di sensazioni visive e tattili di ogni genere che, associate all'esperienza interna dei desideri, delle emozioni, dei sentimenti o comprese come i segni di questi atteggiamenti psichici ne ricevano un significato vitale (SC 169, 254).

Si tratta, quindi, di comprendere la nostra percezione di fatto (*de fait*) e questo non è possibile farlo per via astrattiva:

Non esistono da un lato queste forze impersonali [bisogni, tendenze, atti spontanei di attenzione] e, dall'altro, un mosaico di sensazioni che ne verrebbe trasformato, ma vi sono delle unità melodiche, degli insiemi significativi vissuti in modo indiviso come poli di azioni e nuclei di conoscenza (SC 179, 268).

---

<sup>38</sup> In un'ottica empirista la percezione è una somma di sensazioni e si riduce ad un processo causale: la sensazione è la conseguenza immediata di un'eccitazione. Chi percepisce diventa parte di un sistema fisico che subisce stimoli fisico-chimici e risponde loro in determinati modi. In questo senso, nella tradizione che va da Hume a J.S. Mill, la percezione è il prodotto dei meccanismi dell'associazione psicologica. L'intellettualismo (nella terminologia di Merleau-Ponty, grosso modo, il razionalismo e l'idealismo), invece, vede la percezione come un giudicare legato ad un io. In Kant, per esempio, la percezione è un'elaborazione di dati sensoriali attuata dalla coscienza tramite forme a priori.

Per chiarire meglio questo aspetto, Merleau-Ponty si collega alla fenomenologia husserliana. Se ci riferiamo, per esempio, all'esperienza quotidiana della percezione, possiamo constatare che non vediamo mai lati, profili, parti degli oggetti. Riusciamo a cogliere immediatamente la cosa e il suo senso. Così, riprendendo un esempio classico di Husserl, se abbiamo di fronte a noi un cubo, riusciamo a vederne solo alcune facce. Ma se lo spostiamo ne compaiono di nuove e abbiamo nuove sensazioni. Ciò che resta immutato e identico è appunto il cubo nel suo senso:

Le «cose» nell'esperienza ingenua sono evidenti come *entità prospettiche*: è loro carattere essenziale sia di offrirsi senza la frapposizione di alcun medium sia di rivelarsi solo poco alla volta e mai completamente; le cose vengono mediate dai loro aspetti prospettici, ma non si tratta di una mediazione logica, poiché essa ci introduce alla loro realtà carnale; io colgo *in* un aspetto prospettico, di cui so che è soltanto uno dei suoi aspetti possibili, la cosa stessa che lo trascende (SC 202 , 302-303).

Diversamente dalla posizione di Husserl, l'aspetto prospettico di una cosa non è qualcosa di secondario o di subordinato alla sua essenza. I profili delle cose costituiscono per Merleau-Ponty il loro «indice esistenziale». Qui si vuole contrastare sia l'idealismo che la posizione "idealistico-trascendentale" del primo Husserl. Il riferimento ad una filosofia che pone al centro l'esistenza concreta ha come sfondo, ancora una volta, la riflessione di Marcel. In *Esistenza e oggettività*, infatti, alcune osservazioni di Marcel sembrano riferirsi non solo all'idealismo ma anche alla fenomenologia:

Quando si osserva l'evoluzione delle dottrine metafisiche da circa un secolo si è colpiti dal constatare come i filosofi idealisti concordino in genere nel ridurre al minimo il ruolo dell'esistenza, dell'*indice esistenziale* nell'economia generale della conoscenza e, ciò a beneficio delle determinazioni razionali di ogni ordine – taluni diranno dei *valori* – che conferiscono al pensiero un contenuto intelligibile. [...] Ciò che importa osservare è che più si metterà l'accento sull'oggetto come tale, sui caratteri che lo costituiscono come oggetto, e sull'intelligibilità di cui bisogna che sia provvisto per dar presa al soggetto che gli sta di fronte, più si sarà portati a lasciare invece nell'ombra il suo aspetto – non diremo il suo carattere - esistenziale.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Marcel 1966, p. 201, sottolineatura nostra.

Se consideriamo, allora, le cose “concretamente”, la loro prospettiva non è una «deformazione soggettiva» ma una loro proprietà esistenziale. Come sottolinea Geraets: «Non si tratta più di una relazione esteriore tra degli “stati di coscienza”, ma di un rapporto di implicazione reciproca tra i “profili” e le cose stesse e tra un aspetto prospettico e gli altri»<sup>40</sup>. Usando una metafora di Merleau-Ponty, il mondo ci appare come uno “spettacolo” in cui il rapporto tra la cosa e il suo presentarsi sotto un certo aspetto rappresenta una struttura “originale” di cui non possiamo dare conto in modo causale ma solo descrivere la relazione ambigua.

A Merleau-Ponty non può sfuggire che, in questa nuova concezione della percezione, resta irrisolto il problema della coscienza che percepisce: «Noi ci proponiamo invece di dimostrare che l’aspetto descrittivo della percezione ai suoi inizi richiede una ricostituzione della nozione di coscienza» (SC 183, 274). Innanzitutto «La percezione è un momento della dialettica vivente del soggetto concreto, partecipa alla sua struttura intera» (SC 179, 268), e non è più possibile concepire la coscienza come pura conoscenza di sé ma si deve introdurre il concetto di «vita della coscienza». Solo in questo modo si può riuscire a cogliere ciò che è al di là della coscienza stessa, cioè il mondo:

Così l’universo di coscienza rivelato dal Cogito, universo che sembrava dover racchiudere nella sua unità anche la stessa percezione, non era, in senso restrittivo, altro che un universo di pensiero: universo che rende conto del pensiero di vedere, ma a cui rimangono esterni il *fatto* della visione e l’insieme delle conoscenze esistenziali (SC 212, 317, c.n.).<sup>41</sup>

Si dovrà parlare allora di una vita della coscienza che va al di là della conoscenza di sé per coinvolgere anche l’esistenza: «Ma la coscienza trascendentale, la piena coscienza di sé, non è già costituita, resta da fare, cioè da realizzare nell’esistenza» (SC 238, 354-355). In questa ricostituzione della coscienza, gioca un ruolo importante la

---

<sup>40</sup> Geraets 1971, p. 80.

<sup>41</sup> Questa affermazione si inserisce nel contesto generale della critica che Merleau-Ponty rivolge a Cartesio. Quest’ultimo tende a esaltare la funzione del *Cogito* a scapito del corpo, a porre una divisione abbastanza netta tra i due termini. La filosofia cartesiana, infatti, si pone come aprioristica e razionalistica attribuendo le funzioni più importanti alla *mens* relegando il corpo a semplice estensione, materia “morta”. Nel caso della percezione «l’originalità radicale del cartesianesimo consiste nel fatto di porsi all’interno della percezione stessa, di non analizzare la visione e il tatto come funzioni del nostro corpo, ma “il solo pensiero di vedere e di toccare”» (SC 211, 315-316).

fenomenologia husserliana. Tuttavia i riferimenti che troviamo nel IV capitolo della *Struttura del comportamento* non sono sempre espliciti e chiari. Quello che sembra certo è che Merleau-Ponty tenta di impostare un discorso che parte dalle nozioni di base della fenomenologia, come l'intuizione delle essenze, la riduzione, l'intenzionalità, la coscienza trascendentale. Quest'ultimo concetto, in base a quello che abbiamo detto sopra, costituisce una risorsa ma anche un limite, proprio perché Merleau-Ponty tende a rifiutare il concetto di una coscienza costituente e distaccata dalle cose: «L'idea di una filosofia trascendentale, cioè quella della coscienza come costituente l'universo davanti a sé e afferrante gli oggetti stessi in una esperienza esterna indubitabile, ci sembra un'acquisizione definitiva come prima fase della riflessione. Ma non si è tenuti qui a ristabilire un dualismo che non vogliamo più ammettere tra essa e le realtà esterne?» (SC 232, 345). D'altra parte è questo dualismo che Merleau-Ponty, sull'onda di Bergson, vuole superare e la soluzione può essere trovata all'interno della fenomenologia: «Per sottolineare nello stesso tempo l'intimità degli oggetti al soggetto e la presenza in essi di solide strutture che li distinguono alle apparenze, li si chiamerà «fenomeni», e la filosofia, nella misura in cui si attiene a questo tema, diventa una fenomenologia, cioè un inventario della coscienza come ambiente d'universo» (SC 215, 320). Questa visione del problema fa emergere, in nuce, quello che sarà uno dei temi fondamentali della *Fenomenologia della percezione*, cioè la corporeità. Tuttavia, in questo periodo, Merleau-Ponty non ha ancora letto le *Idee 2*<sup>42</sup> di Husserl e la relazione tra coscienza e corpo non sembra ancora ben definita, almeno da un punto di vista fenomenologico. In ogni caso, nei tre capitoli precedenti, Merleau-Ponty ha già mostrato che non è possibile separare il corpo biologico dal corpo funzionale come centro di azioni e che gli aspetti fisiologici dell'organismo presi isolatamente sono delle pure astrazioni.<sup>42</sup> In questa ottica il corpo è legato ed interagisce all'interno di una struttura: «Bisogna quindi che i gesti e gli atteggiamenti del corpo fenomenico posseggano una struttura propria, un significato immanente, che questo corpo si presenti

---

<sup>42</sup> In ogni caso le riflessioni sul corpo contenute nella *Struttura del comportamento* sembrano essere in sintonia con le osservazioni di Husserl in *Idee 2*. Ad esempio Merleau-Ponty sostiene che «L'illusione di una operazione transitiva degli stimoli sugli apparati sensori e di questi ultimi «contro» la coscienza deriva dal fatto che noi «realizziamo» separatamente il corpo fisico, il corpo degli anatomisti o anche l'organismo dei fisiologi, che sono astrazioni, istantanee prese sul corpo funzionale» (SC 221,329).

immediatamente come un centro di azioni che si espandono in un «ambiente», una certa figura in senso fisico o in senso morale, un certo tipo di comportamento» (SC 170, 254). Seguendo anche le intuizioni di Marcel, Merleau-Ponty sostiene che il corpo non è più «massa materiale inerte» o «strumento esterno», ma «involucro vivente delle nostre azioni» e quindi non distinguibile dalla coscienza in senso tradizionale: «Percepisco le cose direttamente senza che il mio corpo faccia da schermo tra loro e me; anche il mio corpo, come le cose, è un fenomeno, dotato, certamente, di una struttura originale che me lo presenta come un intermediario tra il mondo e me, benché *non lo sia* di fatto» (SC 236, 351). La mente, quindi, non usa il corpo ma «si fa» attraverso di esso in una relazione inscindibile. Superare questo dualismo vuol dire per Merleau-Ponty superare anche quello tradizionale tra anima e corpo intesi, cartesianamente, come due sostanze distinte:

I due termini [anima e corpo] non possono mai distinguersi in modo assoluto senza mai cessare di essere, la loro condizione empirica è dunque fondata sulla operazione originaria che inserisce un senso in un frammento di materia, ve lo fa abitare, apparire, esistere. Ritornando a questa *struttura* come alla realtà fondamentale, noi rendiamo comprensibile nello stesso tempo la distinzione e l'unione di anima e corpo (SC 226,337).

### 3.3 L'INTENZIONALITÀ

Finora abbiamo cercato di mettere in evidenza come la ricerca di Merleau-Ponty sia approdata ad un concetto forte, quello di struttura, partendo dalla psicologia della Gestalt. L'orientamento più "filosofico" dell'ultimo capitolo della *Struttura del comportamento* è improntato, anche se non in modo unitario, a diversi temi derivati dalla fenomenologia nel tentativo di comprendere meglio sia la percezione sia il concetto di coscienza. I due temi, anzi, abbiamo visto che sono legati, in quanto entrambi operano in un ambito strutturale. Seguendo le ipotesi della fenomenologia husserliana, Merleau-Ponty caratterizza la percezione in modo prospettico: «L'oggetto fenomenico non si esaurisce in un solo piano, ma comporta due strati: lo strato degli aspetti prospettici e quello della cosa che essi presentano» (SC 210, 313). Fenomenologicamente, allora, la percezione ha a che fare non solo con sensazioni ma

anche con le “cose stesse”: «Ma è anche vero che la percezione accede alle cose stesse [...] esistono dunque cose *esattamente nel senso in cui le vedo*, nella mia storia e al di fuori di essa, inseparabili da questa duplice relazione» (SC 236, 350-351). Il prospettivismo di Merleau-Ponty, come già abbiamo fatto notare, non intende mettere in evidenza solo le essenze, ma anche l'aspetto esistenziale delle cose. Si tratta di vedere se ora possiamo trovare ciò che lega questi due aspetti. Per esplicitare ancor di più questo aspetto, Merleau-Ponty utilizza la riduzione trascendentale husserliana e la conseguente teoria dell'intenzionalità:

Ritornando alla percezione come ad un tipo di esperienza originale, in cui il mondo reale si costituisce nella sua specificità, ci si impone una inversione del movimento naturale della coscienza [verso la tesi naturale] e d'altro lato non è con ciò risolto ogni problema: si tratta di capire, senza confonderlo con una relazione logica, il rapporto vissuto dei « profili » con le « cose » che essi presentano, delle prospettive con i significati ideali che sono intenzionati attraverso di esse (SC 236-237, 351-352).

A questo scopo servirà la nozione di «intenzionalità», (SC 237, 353, NOTA 1).

Nonostante questo proposito di intenti, non troveremo nella *Struttura del comportamento* una teoria univoca dell'intenzionalità. È innegabile, però, che in tutta l'ultima parte del testo essa gioca un ruolo importante e sembra preannunciare alcuni sviluppi nell'opera successiva. Lo stesso Merleau-Ponty, infatti, riconosce che:

[...]Per la coscienza vi sono diversi modi di intenzionare gli oggetti e diverse forme di intenzionalità nella coscienza stessa. Possedere e contemplare una «rappresentazione», coordinare un mosaico di sensazioni, sono atteggiamenti particolari che non possono dar conto dell'intera vita della coscienza e che sorgono, probabilmente, sulla base di modi di coscienza più primitivi, come una traduzione rispetto al testo. Può avvenire che un desiderio si riferisca all'oggetto desiderato, il volere all'oggetto voluto, il timore all'oggetto temuto senza che questo riferirsi (che pur sempre contiene un nucleo cognitivo) si riduca al rapporto tra rappresentazione e rappresentato (SC 187, 278-279).

L'intenzionalità si declina in molti modi ma, nello stesso tempo, è riferita ad una coscienza come polo degli atti intenzionali. È di questa accezione, desunta probabilmente da *Idee I*, che Merleau-Ponty sembra tener conto quando afferma che le intenzioni sono «irradiate» da un ego e sostenute da un corpo (SC 204, 305). Altre affermazioni, però, sembrano indirizzarci verso una concezione più ampia



dell'intenzionalità. Ciò è evidente quando, per esempio, la coscienza viene definita da Merleau-Ponty come una «rete di intenzioni», a volte conosciute e chiare, a volte «vissute». È chiaro, allora, che nel rapporto intenzionale bisogna tenere conto della dimensione dell'esperienza dove l'io non è uno «spettatore estraneo», ma è coinvolto nello «spettacolo» del mondo:

Il soggetto non vive in un mondo di stati di coscienza o di rappresentazioni a partire dal quale egli possa credere di poter agire, quasi per miracolo, su cose esterne, o di poterle conoscere. Vive invece in un universo di esperienza, in un ambiente neutro rispetto a distinzioni sostanziali tra l'organismo, il pensiero e l'estensione; in un commercio diretto con gli esseri, le cose e il suo proprio corpo (SC 204, 305).

Risulta evidente, anche se Merleau-Ponty non lo dice esplicitamente, che l'intenzionalità non può essere solo lo strumento di una coscienza rappresentativa che la riduce ad atti del pensiero in funzione gnoseologica. Inoltre vi deve essere un riferimento non solo all'essenza ma anche all'esistenza dell'oggetto:

Questa massa sensibile nella quale vivo quando guardo fisso un settore del campo senza cercare di riconoscerlo, il «questo» che la mia coscienza in-tende senza parole, non è un significato o un'idea, benché possa poi servire come punto d'appoggio ad atti di esplicitazione logica e di espressione verbale. Già quando denomino il percepito o quando lo riconosco *come* una sedia o un albero, sostituisco alla labile immagine di una realtà sfuggente la assunzione sotto un concetto, e già quando pronuncio la parola «questo» io riferisco un'esistenza singola e vissuta all'essenza dell'esistenza vissuta (SC 228, 339).

È chiaro, da queste affermazioni, che una teoria della conoscenza come mera acquisizione di dati, basata su un'intenzionalità oggettivante, sta abbastanza stretta a Merleau-Ponty. Egli intende la conoscenza (*connaissance*) anche come «nascere insieme», come un contatto cieco con l'oggetto e partecipazione alla sua esistenza: «L'atto del conoscere non è dell'ordine degli eventi, è una presa di possesso degli eventi, anche interiori, che non si confonde con essi; è sempre una «ricreazione» interiore dell'immagine mentale e, come Kant e Platone hanno detto, è un riconoscimento, una ricognizione» (SC 214, 319-20). Se la conoscenza è quindi

apprensione di un senso che si basa su un «riconoscimento cieco»<sup>43</sup>, questo vuol dire che vi sono degli aspetti che non vengono tematizzati dalla coscienza e che vanno ricondotti ad un'intenzionalità «pratica» che tiene conto del vissuto esperienziale: «Perché vi sia percezione, cioè apprensione di un'esistenza, è assolutamente necessario che l'oggetto non si offra interamente allo sguardo che su di esso si posa e che conservi invece aspetti intenzionati nella percezione presente, ma non posseduti» (SC 230,342). Questo tipo di intenzionalità si avvicina a quella che, nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty chiamerà intenzionalità fungente (*opérante*) e che è legata alla corporeità: «Il mio essere psicofisico [...] è insomma un allacciamento di significati tali che, quando alcuni di essi sono percepiti e passano all'attualità, gli altri sono soltanto intenzionati virtualmente» (SC 234, 348). Pur senza affermarlo direttamente, il ragionamento di Merleau-Ponty sembra portare alla conclusione che l'intenzionalità «pratica» ci colloca nel mondo e ci permette di interagire con esso in modo preliminare attraverso configurazioni strutturali: «Conoscere significa dunque sempre cogliere un dato in una certa funzione, sotto un determinato rapporto, «in quanto» esso mi significa o mi presenta questa o quella struttura» (SC 213-214, 318).

L'ambito preriflessivo, a cui fa riferimento il filosofo francese, sembra anticipare le riflessioni più mature della *Fenomenologia della percezione* dove il senso emerge all'interno di una *Gestalt* non “costruita” esclusivamente dalla coscienza e che si riferisce anche all'ambito intersoggettivo.<sup>44</sup> In questa direzione lo sforzo di Merleau-Ponty è quello di superare lo iato tra coscienza e oggetto e la concezione di una coscienza costituente proprio attraverso la struttura. La concezione dell'intenzionalità sembra, in filigrana, rientrare in questa ottica:

Comunico con l'altro attraverso il significato della sua condotta, ma si tratta di coglierne la struttura, cioè, al di sotto delle sue parole o anche delle sue azioni, la regione nella quale si preparano. Abbiamo visto che il comportamento dell'altro esprime un certo modo di esistenza prima di significare un certo modo di pensare. E quando questo comportamento si rivolge a me, come avviene nel dialogo, e si

---

<sup>43</sup> Scrive anche Merleau-Ponty: «Gli atti di pensiero non sarebbero i soli atti ad avere senso, a contenere in loro la prescienza di ciò che cercano, vi sarebbe una specie di riconoscimento cieco dell'oggetto desiderato da parte del desiderio e del bene da parte della volontà» (SC187, 279).

<sup>44</sup> Il problema dell'intenzionalità va affrontato anche a partire da quello dell'alterità. Non a caso Merleau-Ponty parlerà di trasgressione intenzionale riprendendo temi affrontati da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*. Questo tema lo affronteremo più avanti.

impadronisce dei miei pensieri per dare loro una risposta, - o più semplicemente quando degli «oggetti culturali» che cadono sotto il mio sguardo si adattano improvvisamente ai miei poteri, suscitando le mie intenzioni, e si fanno «comprendere» da me – mi trovo allora trascinato in una *coesistenza* di cui non sono l'unico costituente e che fonda il fenomeno della natura sociale come l'esperienza percettiva fonda quello della natura fisica (SC 239, 355).

Resta da chiedersi, in conclusione, se il riferimento ad una filosofia criticista e trascendentale, che Merleau-Ponty accetta in via ipotetica e come strumento euristico, possa conciliarsi con le considerazioni precedenti. Nelle ultime righe della *Struttura del comportamento*, Merleau-Ponty si interroga se il criticismo vada conservato sino in fondo o invece abbandonato in direzione di una teoria più onnicomprensiva:

Se l'elemento essenziale della soluzione criticista consiste nel respingere l'esistenza ai limiti della conoscenza e nel ritrovare il significato intellettuale nella struttura concreta, e se, come è stato detto, la sorte del criticismo è legata a questa teoria intellettualistica della percezione, nel caso in cui questa non fosse accettabile, bisognerebbe *ridefinire la filosofia trascendentale* in modo da integrarvi anche il fenomeno del *reale*. La «cosa» naturale, l'organismo, il comportamento altrui e il mio *esistono* soltanto in base al loro senso, ma il senso che scaturisce in essi non è ancora un oggetto kantiano, *la vita intenzionale* che li costituisce non è ancora una rappresentazione, la «comprensione» che vi dà accesso non è ancora un'intellezione. (SC 241, 358).

La nuova visione della percezione e dell'intenzionalità preannunciano l'individuazione di una dimensione del trascendentale non più attribuibile alla coscienza ma, come sostiene molto bene Geraets, all'esperienza nel suo complesso. Un'esperienza che contiene al suo interno sia la coscienza che il mondo in quanto una loro separazione risulta artificiosa:

Ogni teoria della percezione deve superare una contraddizione ben nota: da un lato la coscienza è funzione del corpo, è quindi un evento «interiore» che dipende da certi eventi esterni; d'altra parte questi eventi esterni non sono noti a loro volta se non attraverso la coscienza. In un altro linguaggio, la coscienza appare da un lato come parte del mondo e dall'altra come coestensiva al mondo (SC 233, 346).

È solo nella *Fenomenologia della percezione* che Merleau-Ponty tenterà di districare questi temi precisando meglio il suo approccio fenomenologico attraverso il concetto di intenzionalità fungente e di mondo della vita.



## CAPITOLO SECONDO

## LA FENOMENOLOGIA DI MERLEAU-PONTY E IL PROBLEMA DELL'INTENZIONALITÀ

## 1. L'INTENZIONALITÀ FUNGENTE DI HUSSERL E L'INTERPRETAZIONE DI FINK

Nell'*Avant-propos* della *Fenomenologia della percezione* troviamo riassunta la visione fenomenologica di Merleau-Ponty. Essa è il frutto di una mediazione costante tra il pensiero originario di Husserl e le ricerche di Merleau-Ponty sulla percezione e la filosofia dell'esistenza. All'interno di questo contesto troviamo un approccio più ampio al problema dell'intenzionalità rispetto alla *Struttura del comportamento*. Si può affermare che Merleau-Ponty, prendendo spunto dall'"ultimo" Husserl, teorizza una nozione di intenzionalità che denomina "fungente". Questa importante intuizione è ripresa e sviluppata proprio nella prefazione alla *Fenomenologia della percezione* dove viene messa in evidenza la distinzione<sup>1</sup> husserliana tra due tipi di intenzionalità:

Ecco perché Husserl distingue l'intenzionalità d'atto, che è quella dei nostri giudizi e delle nostre prese di posizione volontarie, la sola di cui *La Critica della ragion pura* abbia parlato, e l'intenzionalità fungente (*opérante*), quella che costituisce l'unità naturale e antepredicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, nelle nostre valutazioni, nel nostro paesaggio più chiaramente che nella conoscenza oggettiva, e che fornisce il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto (PP XIII, 27).

---

<sup>1</sup> Più avanti chiariremo che non c'è traccia di questa distinzione nelle opere di Husserl. Si tratta, invece, di una interpretazione di Merleau-Ponty basata sui saggi di Fink.

Questa definizione, sul cui significato torneremo più avanti, è il punto di arrivo di un percorso che Merleau-Ponty ha iniziato subito dopo la stesura della *Struttura del comportamento* e che lo condurrà ad una posizione filosofica che potremmo definire di fenomenologia esistenziale.

Come abbiamo già accennato, Merleau-Ponty aveva condotto a termine la scrittura della sua prima importante opera già nel 1938. I riferimenti alla fenomenologia, ben presenti soprattutto nell'ultimo capitolo, agli occhi di Merleau-Ponty non erano del tutto soddisfacenti poiché non erano stati ancora risolti i problemi lasciati aperti. Si trattava, da una parte, di esplorare una via che conducesse ad una nuova filosofia trascendentale; dall'altra di esplicitare il concetto di vita intenzionale reinterpretando lo stesso concetto di intenzionalità. Gli anni successivi, perciò, furono dedicati ad un approfondimento della fenomenologia di Husserl. Uno stimolo molto forte in questa direzione fu la lettura di un numero speciale della «*Revue internationale de philosophie*» dedicato ad Husserl<sup>2</sup>. Merleau-Ponty vi aveva trovato d'interessante soprattutto alcuni inediti di Husserl e l'articolo di Fink *Il problema della fenomenologia di Edmund Husserl*.<sup>3</sup> Questo materiale doveva condurlo a focalizzare la filosofia dell'ultimo Husserl, la cui influenza sarebbe stata determinante nella scrittura della *Fenomenologia della percezione*. Importante, in questa ottica, fu anche il soggiorno di Merleau-Ponty a Lovanio dal 1 al 6 aprile del 1939. Qui il filosofo francese ha avuto l'occasione di esaminare i manoscritti riguardanti la *Krisis*, per quanto riguarda le parti ancora inedite, una parte del secondo volume delle *Idee* e altri scritti di Husserl. Aveva potuto leggere, inoltre, *Esperienza e giudizio*.

Tutte queste nuove “esperienze”, avvenute nel 1939, dovevano portare Merleau-Ponty sia ad una migliore conoscenza della fenomenologia che alla consapevolezza di esplorare una strada nuova rispetto a quella di Husserl. L'elaborazione di una “nuova” fenomenologia è condensata nell'*Avant-propos* della *Fenomenologia della percezione*. Qui vi sono, infatti, i presupposti filosofici che possono aiutarci a comprendere l'accezione merleau-pontiana di intenzionalità. In questa operazione può essere di aiuto

---

<sup>2</sup> Oltre all'articolo di Fink questo numero conteneva, tra gli altri, un testo inedito di Husserl su *La questione dell'origine della geometria come problema storico-intenzionale* che diventerà, in seguito, l'Appendice III della *Crisi*. Un articolo di Landgrebe dal titolo *La fenomenologia di Husserl e i motivi della sua trasformazione*, e un saggio di Landgrebe su *Husserl e l'idea della filosofia*.

<sup>3</sup> *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl*, «*Revue internationale de Philosophie*», n. 2, 1939, ora in Fink 1966, pp. 179-223.

ripercorrere, brevemente, alcune di queste tematiche alla luce delle posizioni di Husserl e Fink.

Le complesse tematiche affrontate da Husserl in *Idee I* conducono all'*epochè* quale strumento metodologico che porta alla luce l'ambito della soggettività trascendentale. È il problema della coscienza, quindi come residuo fenomenologico che è l'argomento centrale della fenomenologia husserliana e che attraversa tutte le sue opere fondamentali fino alla *Crisi*. Grazie all'intenzionalità, cioè alla correlazione di soggetto e mondo, la fenomenologia trascendentale si precisa come filosofia della donazione di senso. L'analisi che la fenomenologia fa della coscienza ha lo scopo di mostrare i modi in cui essa comprende il mondo. Caratteristica comune a tali modi è appunto l'intenzionalità<sup>4</sup>, cioè l'attitudine della coscienza a dirigere i suoi atti (di percezione, giudizio, di valutazione, di senso) verso gli oggetti che si danno ad essa. Nell'intenzionalità stessa, Husserl, vede un "completamento" del cogito cartesiano:

L'espressione trascendentale *ego cogito* deve essere arricchita di un nuovo elemento; ogni *cogito* o ogni esperienza coscienziale intende qualcosa e porta in se stessa il suo eventuale *cogitatum* nel modo dell'inteso e lo fa nel modo che gli è proprio. La percezione di una casa intende una casa, anzi questa casa individuale come tale, e la intende nel modo della percezione; così il ricordo della casa nel modo del ricordo, la fantasia della casa nel modo della fantasia. . [...] I momenti di coscienza si dicono intenzionali ove la parola intenzionalità vuol dire questa proprietà universale e fondamentale della coscienza, di essere coscienza di qualcosa, di portare in sé come cogito il suo *cogitatum* (CM 71-72, 64).

---

<sup>4</sup> L'uso di questo concetto si afferma nel Medioevo nel contesto del platonismo medievale. È Avicenna in particolare che adopera il termine intenzionalità per riferirsi ad un oggetto. Ma è nell'età contemporanea, grazie a Brentano, che il termine acquista importanza come caratteristica precipua dei fenomeni psichici in opposizione a quelli fisici. Per Brentano, ogni fenomeno psichico è caratterizzato dall'essere coscienza di qualcosa. Quando percepisco qualcosa, per esempio, ciò che è importante per Brentano è il fenomeno psichico che si determina all'interno della mia coscienza. Esso in-esiste nella mia mente: «Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici del Medioevo chiamavano in-esistenza intenzionale (o anche mentale) di un oggetto e che noi chiamiamo invece con espressioni non del tutto libere da equivoci, relazioni ad un contenuto, direzione verso un oggetto (e qui non si deve intendere una realtà) o piuttosto anche oggettualità immanente» (Brentano 1971, p.124, tr. it. p. 154-55). L'intenzionalità degli atti di coscienza implica, dunque, l'immanenza degli oggetti nella coscienza. Brentano «distingue il *referente* dell'atto intenzionale dal suo *correlato* interno che *in-esiste intenzionalmente*: da una parte avremo allora l'oggetto *di cui* per esempio la percezione ci parla, dall'altra l'oggetto così come è percepito da noi, un oggetto che ha natura immanente» (Lanfredini 1997, p. 23). Da ciò segue che, per Brentano, tutti i fenomeni psichici sono intenzionali e che l'intenzionalità è proprio ciò che distingue i fenomeni psichici da quelli fisici.

L'intenzionalità stessa deve essere riferita, quindi, ad un ego trascendentale<sup>5</sup> e alle sue strutture noetico-noematiche a partire dalla correlazione fondamentale tra soggetto e mondo. Quest'ultimo è dato all'ego non semplicemente come una molteplicità di oggetti intenzionati, quanto piuttosto come la loro unità. I singoli oggetti singolarmente presi non hanno né ricevono senso. Si consideri sempre che è la coscienza nella sua unità ad avere come correlato il mondo, con i suoi oggetti intenzionali differenti. È a partire dalla coscienza e dall'intenzionalità che la costituzione viene intesa come analisi degli atti che la coscienza compie in direzione dell'oggetto per determinarne il senso unitario. L'ambito in cui si situa questa analisi è quello che Husserl definisce fenomenologia statica, dove la cosa è presentata nella sua immanenza statica all'interno di strutture costitutive già formate e descritte fenomenologicamente nei loro vissuti intenzionali. Questo tipo di analisi, però, non prende in considerazione l'aspetto dinamico dei vissuti, atto a determinarne la genesi, il fluire temporale che riguarda la loro costituzione. L'intenzionalità trattata prevalentemente in *Idee I* è, quindi, un'intenzionalità d'atto di tipo statico tesa a correlare l'oggetto intenzionale, il noema, all'attività intenzionale, cioè la noesi in modo tale da esplicitare le correlazioni atemporalmente. Come afferma Franzini: «Così un io «statico» è evidentemente il protagonista costitutivo di una «intenzionalità d'atto», chiarificazione concettuale di orizzonti tematici, di «ontologie regionali» che si dispiegano nelle loro qualità e strutture passive di fronte al suo

---

<sup>5</sup> Husserl usa il termine intenzionalità nel secondo volume delle *Ricerche logiche* nell'ambito del problema generale logicismo/psicologismo. In quest'opera Brentano costituisce, per Husserl, un punto di riferimento importante: anche per Husserl affermare che la coscienza ha una struttura intenzionale vuol dire che essa è coscienza-di qualche cosa nella forma di un atto che si dirige verso qualcosa o che intende. Tuttavia vi sono evidenti differenze che vanno marcate per comprendere appieno l'accezione husserliana. Innanzitutto non è vero che tutti i fenomeni psichici sono intenzionali e quindi l'intenzionalità non può definire tutto l'ambito dello psichico. D'altra parte lo scopo di Husserl non è stabilire un criterio di demarcazione tra fisico e mentale ma fornire una teoria generale dell'intenzionalità che permette di chiarire il significato di "coscienza intenzionale". In secondo luogo l'oggetto intenzionale è trascendente ed esiste indipendentemente dagli atti e poi non è sicuramente un oggetto immanente di natura psichica. Ciò che interessa soprattutto Husserl non è un'indagine focalizzata sugli oggetti intenzionali come fenomeni psichici, ma è l'atto intenzionale stesso: «Un atto non è intenzionale a causa del riferimento a una classe di oggetti di statuto ontologico peculiare, bensì a causa di una *proprietà*, o meglio di una *struttura interna* all'atto stesso per mezzo della quale l'atto può riferirsi ad una qualsiasi oggettualità» (Lanfredini 1997, p. 36). Il primo volume di *Idee*, che è l'opera di Husserl a cui Merleau-Ponty fa maggiore riferimento, conserva la struttura generale dell'intenzionalità ma nello stesso tempo si colloca all'interno di una prospettiva filosofica per certi aspetti mutata rispetto a quella delle *Ricerche logiche*. In generale si può dire che l'attenzione viene spostata dagli *erlebnisse* all'io come centro dell'attività intenzionale.



sguardo».<sup>6</sup> Ma è lo stesso Husserl, a partire dagli studi che intraprende dopo *Idee I*<sup>7</sup>, ad attribuire all'io una funzione più vasta che possa mettere in luce ciò che vi è di inesplorato nell'atto intenzionale. Come sottolinea ancora Franzini:

Accanto a tale funzione, tematizzante ed epistemologica, in cui la dimensione egologica, pur sempre presupposta, può anche essere implicita e non «centralizzare» su di sé le chiarificazioni concettuali, si pone però un'altra funzione, in cui a venire tematizzato è l'implicito stesso, cioè l'attività intenzionale della coscienza. Attività che, nel suo legame con specifici «atti tematici», rivela anche il proprio «fungere», «il suo farsi».<sup>8</sup>

Il contesto in cui si svolge questo nuovo tipo di ricerca è quello di una fenomenologia genetica a cui si richiama esplicitamente Merleau-Ponty nella Premessa alla *Fenomenologia della percezione*.<sup>9</sup> Il testo a cui si riferisce è *Logica formale e trascendentale* dove Husserl spiega cosa intende per analisi genetica:

Mentre l'analisi «statica» è guidata dall'unità dell'oggetto intenzionato, e così seguendo il rinvio che le è proprio in quanto modificazione intenzionale tende dal modo di dati non chiaro alla chiarezza, l'analisi intenzionale genetica è indirizzata alla connessione totale concreta, in cui si trovano di volta in volta ogni coscienza e il suo oggetto intenzionale come tale. Allora entrano subito in questione gli altri rimandi intenzionali che ineriscono alla situazione in cui si trova ad esempio chi si trova chi esercita l'attività giudicativa, dunque entra in pari tempo in questione l'unità immanente della temporalità della vita, che ha in essa la sua «storia», cosicché ogni singolo *Erlebnis* di coscienza, emergendo come temporale, ha la sua propria «storia», cioè la sua genesi temporale (FTL 316, 387).

L'obiettivo di un'analisi genetica, per Husserl, è quello di raggiungere una «connessione totale concreta» tra coscienza costituente e oggettualità costituita. Così rispetto all'analisi intenzionale statica, che è puramente descrittiva e considera l'oggetto nella sua unità da un punto di vista sincronico e atemporale, l'analisi intenzionale genetica indaga l'origine e l'evoluzione delle strutture costitutive e vuole

<sup>6</sup> Costa-Franzini-Spinicci 2002, p. 147.

<sup>7</sup> Possiamo trovare queste problematiche nelle riflessioni di Husserl degli anni '20. Ricordiamo le *Lezioni sulla sintesi passiva* tenute tra il 1918 e il 1926 e pubblicate nel 1966; *Logica formale e trascendentale* del 1929 e le *Meditazioni cartesiane* tenute nel 1929, pubblicate nel 1931 nell'edizione francese a cura di Levinas e Pfeiffer, e in edizione tedesca nel 1950.

<sup>8</sup> Costa-Franzini-Spinicci 2002, p. 147. A questo proposito Brand sostiene: «L'intenzionalità non è una statica coscienza-di, bensì un superamento dinamico e continuo di se stessa. Essa non si limita a *essere*, essa *funge*». Brand 1955, p. 69.

<sup>9</sup> Vedi PP I, 15.

mettere in luce la temporalità stessa dei vissuti per ricostruirne la storia. La fenomenologia genetica, quindi, riconducendo la formazione del senso su un piano storico, vuole essere una sorta di completamento della costituzione fenomenologica. Ciò che viene alla luce nell'ultimo Husserl, ma non solo, è insomma il fungere stesso dell'io che pone l'analisi su un piano genetico per cui si può parlare di un'intenzionalità fungente, vivente e operante, che si riferisce non meramente ad un rapporto «attuale»<sup>10</sup> soggetto-cosa, ma all'intera vita intenzionale dell'io. Vi è, come Husserl sottolinea nelle *Meditazioni Cartesiane*, un aspetto «potenziale» del cogito che circonda i suoi atti costitutivi, una passività del suo operare che, però, non è semplice ricezione ma, appunto, fungenza attiva. Bisogna, come sostiene Lohmar, riflettere su un aspetto che sembra a prima vista contraddittorio: vi è un'attività nella passività:

Persino un processo in apparenza completamente passivo come quello della “sedimentazione” delle conoscenze implicite ha bisogno, in quanto operazione fondativa, di un atto di afferramento stabile (un tenere-sotto-presa) di carattere attivo, anche se di grado inferiore. Il modello della sedimentazione suggerisce qui uno sprofondamento completamente passivo, che procede senza un intervento del soggetto – ma questo è fuorviante, poiché solo ciò che è stato tenuto fermo in un'attività di grado inferiore che conserva i propri nessi nel soggetto e grazie al soggetto, può portare a una conoscenza implicito antepredicativa capace di conservarsi e di durare nel tempo.<sup>11</sup>

In questa direzione si rivolge anche l'interpretazione del giovane Levinas quando definisce la coscienza inattuale come «la sfera delle possibilità implicitamente contenute nella vita attuale della coscienza e che costituiscono la cosa inattuale, potenziale».<sup>12</sup>

Il termine fungente (*fungierende*) lo si trova diffusivamente nella *Crisi* ma è usato da Husserl, forse per la prima volta, in *Logica formale e trascendentale*:

L'intenzionalità vivente mi porta, mi prescrive, mi determina praticamente nel mio intero agire, anche nella mia naturale condotta di pensiero, sia che essa produca l'essere o l'apparire, e quand'anche essa, nel

---

<sup>10</sup> A questo proposito Husserl scrive: In ogni esperienza troviamo orizzonti: la percezione procede e delinea un orizzonte di *aspettazione* come orizzonte dell'intenzionalità, anticipando ciò che viene percepito, annunciando cioè future serie percettive. Ma ogni percezione contiene delle potenzialità come “io potrei guardare qua anziché là”. L'analisi intenzionale non è una mera connessione di dati né una totalità di elementi unificati da qualità gestaltiche. L'analisi intenzionale è scoperta delle *attualità e potenzialità* in cui si costituiscono gli oggetti come unità di senso e ogni analisi del senso si compie nel passaggio dalle esperienze reali agli orizzonti da esse delineati (CM 18-19, 16).

<sup>11</sup> Lohmar 2007, p. 15.

<sup>12</sup> Levinas 1984, p. 43, tr. it. p. 34.

suo *fungere vitale*, sia che resti *non tematica* e non svelata, e quindi sottratta al mio sapere (FTL 242, 291).

La dimensione tetica della coscienza tematizza, dunque, i contenuti, e ce li rende chiari e visibili nell'attualità stessa dell'atto intenzionale. È evidente, però, che quest'ultimo è carico di contenuti non espliciti a cui fa riferimento e che sono importanti per determinare proprio l'operare dell'io. A questo proposito, mi sembra appropriato ciò che sostiene Franzini:

Questo significa che l'io non è un «ente» chiuso, un principio separabile dalla sua attività, infatti, dal momento che non esaurisce le proprie capacità di «intenzionalizzazione» nelle tematizzazioni in oggetti finiti, è sempre di nuovo tensione costitutiva, capacità di cogliere il senso passivo delle regioni oggettuali, il loro «darsi» sempre rinnovato. È intenzionalità fungente, cioè condizione di possibilità di ogni genesi, di ogni chiarificazione concettuale, di ogni predicazione possibile e reale.<sup>13</sup>

Husserl, perciò, fa dell'io fungente, l'anonima vita antepredicativa che esperisce il mondo, il soggetto effettivo della costituzione. Il senso conferito, quindi, funge prima di essere tematizzato. L'io trascendentale, di cui Husserl parla nelle ultime importanti opere, diventa allora qualcosa di molto più composito e articolato di quello teorizzato nelle *Idee I*, poiché assume la dimensione passiva come aspetto determinante<sup>14</sup> nella conoscenza del mondo. Quello di Husserl, in conclusione, sembra essere il tentativo di riaffermare ciò che di implicito e di passivo c'è nell'attività dell'io nella sua vita intenzionale. Lo strumento che può penetrare questi sensi nascosti è appunto l'intenzionalità fungente di cui Husserl parla, anche se solo allo stato di abbozzo, nel § 59 della *Crisi*.<sup>15</sup> Questo importante contributo diventerà tema di discussione solo dopo la morte del filosofo moravo, avvenuta nel 1938. Sarà Eugen Fink, uno dei suoi

<sup>13</sup> Costa-Franzini-Spinicci 2002, p. 148.

<sup>14</sup> L'io per Husserl è una sorta di "centro di funzioni" da cui si diparte l'interavita di coscienza del soggetto e la sua attività costitutiva. Accanto ad un io trascendentale, polo noetico dell'intenzionalità e diretto ad un noema, vi è un io corporeo che funge e che è in relazione cinestetica con gli altri io e con il mondo. Accanto all'io attivo, che prende posizione, giudica, pone, e così via, c'è un io passivo (non meramente ricettivo) che opera, funge in uno sfondo non desto. Cfr. CM 26-28, 23-24.

<sup>15</sup> A questo proposito Husserl afferma: «Io posso interrogare il mio e l'altrui sviluppo, ripercorrere tematicamente, per così dire, la storia della memoria collettiva, ma tutte le riflessioni di questo genere restano nell'ambito dell'ingenuità trascendentale, nell'ambito, per così dire, di una già compiuta appercezione del mondo; il correlato trascendentale, l'intenzionalità fungente (attuale e sedimentata), che è appunto l'appercezione universale, che è costituita dalle singole appercezioni particolari, che conferisce loro il senso d'essere di *Erlebnisse* psichici di questo o quell'uomo, rimane completamente occlusa» (K 213, 233).

assistenti, ad approfondire questo concetto nel saggio *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl* del 1939<sup>16</sup>. Qui troviamo una trattazione del concetto di intenzionalità fungente<sup>17</sup> (*fungierende intentionalität*). Innanzitutto Fink vuole puntualizzare che l'intenzionalità non può essere concepita come «sensualismo dell'intenzionalità», come una coscienza che si riferisce a dei dati già presenti. La coscienza non si limita ad un'esplicitazione chiara e distinta del proprio correlato o noema. L'analisi intenzionale non deve riguardare solo la correlazione tra noesi e noema e i «rinvii» intenzionali allo scopo di chiarirne tutte le connessioni possibili. L'analisi intenzionale, in altri termini, non è la descrizione di un decorso di atti intenzionali tetici che possano chiarire il rapporto tra coscienza e oggetto. Bisogna, secondo Fink, tematizzare il fungere stesso della coscienza nella sua attività di formazione di senso e di modificazione di senso. Questa operazione si nasconde nella coesione apparente degli atti psichici: «La scoperta dei modi di coscienza riempiti con (o attraverso, per mezzo di un) un senso che si nascondono nei loro risultati e operano nell'oscurità è il compito dell'analisi intenzionale. Analisi il cui tema è l'intenzionalità fungente».<sup>18</sup> L'intenzionalità come definita nelle *Idee I* in cui il percepito «come tale, il noema» riconduce al percepire, cioè all'attività noetica nei suoi vari livelli, rappresenta per Fink una ricerca tesa ad evidenziare le varie modalità della correlazione intenzionale per arrivare ad un atto archi-modale.<sup>19</sup> Per Fink questo non è sufficiente:

Bisogna tematizzare analiticamente ed espressamente la originaria coscienza-di e coglierla nella sua funzione e formazione vivente del senso. [...] L'idea di una analitica intenzionale si determina così come quella di una ricerca di vasta portata. Non solo tutti i modi del sapere umano dell'essente devono essere

<sup>16</sup> *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl*, «Revue internationale de Philosophie», n. 2, 1939, ripubblicato in Fink 1966.

<sup>17</sup> Il problema dell'intenzionalità fungente sarà ripreso da Brand nel suo famoso saggio del 1955. Qui non è stato considerato poiché, com'è evidente, è stato pubblicato in un periodo successivo rispetto all'analisi di Merleau-Ponty. Non risulta, da quello che abbiamo potuto constatare, che il filosofo francese vi abbia fatto riferimento.

<sup>18</sup> Fink 1966, p.219, tr. fr. p. 238.

<sup>19</sup> Come puntualizza Fink: «È manifestamente originario quel sapere che *non è più esso stesso retro-riferente (rétro-référent)*, che non prende più, nei suoi rinvii, il suo senso come modificazione di..., ma che è il termine di tutti i rinvii e dà a tutte le modificazioni il loro senso modificato. La coscienza originaria – come è pensata da Husserl – è *coscienza donatrice di senso*, coscienza *iniziale* che dà senso a tutta una catena di modificazioni, oscuramenti, mediazioni e fa in modo che questo sia il suo senso che si trasforma, si oscura e si media. I modi di coscienza originari e non originari non sono indipendenti e separati gli uni dagli altri. Essi formano un'unità di senso, una connessione di senso, un *sistema solidale*» (Fink 1966, p. 205, tr. fr. 224-25).

ricondotti ai modi donatori di senso originari che li fondano e li rendono comprensibili, ma questi archi-modi stessi della coscienza donatrice devono essere interpretati in modo differenziato al fine di rivelare tutte le dimensioni nascoste del senso intenzionale.<sup>20</sup>

L'atto intenzionale, infatti, ci si presenta spesso in modo "semplificato" e come un'unità "massiccia" senza rivelare i suoi sensi nascosti:

Nel momento in cui il senso oggettivo, il noema, il senso dell'essente (a partire dal quale deve essere operato il ritorno alla coscienza-di soggettiva) è provvisoriamente interrogato sui suoi orizzonti dati in maniera implicita e co-dati per l'«implicazione», la riflessione noetica autentica esige una guida per dividere l'unità massiccia dell'atto e interrogare metodicamente le intenzionalità implicite formatrici di senso.<sup>21</sup>

Si tratta dunque di ritrovare nell'atto intenzionale il processo di formazione di senso che altrimenti sfuggirebbe se ci limitassimo ad una pura analisi intenzionale. Nella visione di un albero, per prendere un esempio caro ad Husserl, non possiamo limitarci a mettere insieme i suoi adombramenti: l'albero va collocato in un «sistema» di modi di apparire che sono inseparabili da esso. Questi sono «vissuti» (*durchleben*) piuttosto che provati (*erleben*):

Di conseguenza, la riflessione noematica si dirige verso l'oggetto *nella modalità del suo darsi* verso la sua identità sotto il cambiamento dell'essere percepito, ricordato, immaginato, ecc., verso gli orizzonti impliciti di esperienze anteriormente «sedimentate» che riposano nel senso d'oggetto dell'oggetto e forniscono delle indicazioni per le produzioni di senso soggettive.<sup>22</sup>

La formazione di senso, allora, è rintracciabile solo se colleghiamo le modalità dell'apparire ai vissuti e a un sapere sedimentati. Ma su questo tema della sedimentazione, che sta molto a cuore a Merleau-Ponty, torneremo più avanti. Ciò che ci preme per il momento è che, nonostante le difficoltà che comporta questo far

---

<sup>20</sup> Ivi p. 219, tr. fr. P. 238.

<sup>21</sup> Ivi p. 220, tr. fr. p. 239.

<sup>22</sup> Ivi p. 221, tr. fr. p. 240.

emergere l'implicito, in quanto si presenta come un compito pressoché infinito, la strada è percorribile in linea teorica:

[L'analitica intenzionale] non determina un dato già presente, ma comincia a portare alla luce ciò che è da determinare, tira fuori l'intenzionalità fungente dalla notte dell'assenza di coscienza dove essa è dissimulata sotto i suoi propri risultati per condurla verso una fissabilità oggettiva. Come risveglio, «*Explikation von Implikationen*» della capacità del senso (*Sinnhaftigkeit*) intenzionale, essa è condotta attraverso l'interpretazione riflessiva noematica dell'oggetto; gli orizzonti di senso oggettivi rinviano allora in modo analitico alla delucidazione produttrice delle formazioni di senso.<sup>23</sup>

L'analisi intenzionale, dunque, non deve essere solo un'esplicitazione di dati attuali, «copia conforme di ciò che è a portata di mano» o «riproduzione di cose presenti nello spazio della coscienza».<sup>24</sup> Per Fink essa è *Explikation von Implikationen*, una latenza di senso che deve essere portata alla luce attraverso il fungere stesso della coscienza. Le intenzionalità fungenti, quindi, non sono tetiche ma implicite e piuttosto che alla descrizione del senso aprono la via alla sua formazione.

## 2. IL MONDO DELLA VITA

La lettura degli inediti di Husserl e dei saggi di Fink, Landgrebe e Landsberg contenuti nella «*Revue internationale de philosophie*», spinsero Merleau-Ponty ad approfondire i temi husserliani. Il soggiorno a Lovanio, infatti, si rivelò fruttuoso perché egli ha avuto l'occasione di esaminare la parte inedita della *Crisi*, una parte di *Idee 2* e altri manoscritti.<sup>25</sup> Su questa base, il filosofo francese affronterà un altro concetto importante, quello di mondo-della-vita. Merleau-Ponty, infatti, è stato uno dei primi studiosi a valorizzarlo e a farne, insieme con l'intenzionalità fungente, un tema basilare della sua fenomenologia. Per rendersene conto basta vedere quante volte ricorre la

<sup>23</sup> Ivi p. 222, tr. fr. p. 240-41.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Tra cui il saggio «*Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als ur-Arche bewegt sich nicht*», inedito di Husserl datato 7-9 maggio 1934 e contrassegnato D 17.

parola “mondo” nella *Fenomenologia della percezione*. Nella premessa di questa opera, Merleau-Ponty fa riferimento ad uno dei temi principali affrontati da Husserl: la crisi della scienza. Tra i compiti della fenomenologia, in quanto scienza descrittiva che auspica un ritorno alle cose stesse, c'è la «sconfessione della scienza»:

Io non sono il risultato o la convergenza delle molteplici causalità che determinano il mio corpo o il mio «psichismo», non posso pensarmi come una parte del mondo, come il semplice oggetto della biologia, della psicologia e della sociologia, né chiudere su di me l'universo della scienza. Tutto ciò che so del mondo, anche tramite la scienza, io lo so a partire da una veduta mia o da un'esperienza del mondo senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla (PP II, 16-7).

Merleau-Ponty vuole ricondurre la scienza verso l'alveo che la rende significativa per l'uomo, cioè il mondo vissuto di cui la scienza stessa non è altro che «l'espressione seconda». Come si può notare, il filosofo francese riprende proprio le argomentazioni husserliane. Nella *Crisi delle scienze europee* Husserl, infatti, afferma che il ritorno al mondo-della-vita è un obiettivo obbligato per le scienze. Operando per mezzo di leggi e teorie, esse si sono sovrapposte allo strato originario e prelogico del mondo perdendo così il legame con le proprie origini. Ma per Husserl: «la scienza è una realizzazione dello spirito umano, la quale storicamente, e anche per chiunque si disponga a conoscerla, presuppone un punto di partenza costituito dal mondo intuitivo della vita a tutti già dato, ma che insieme, in quanto è praticata e in quanto si sviluppa, presuppone questo mondo circostante il quale è costantemente dato per ogni scienziato» (K 123, 150). La scienza, dunque, ha il suo fondamento in un mondo-della-vita che è «presenza vivente», «vita operante». Dimenticando la sua origine, la scienza ha smarrito il suo ruolo ed è entrata in crisi. Certo, ci avverte Husserl, non è una crisi dei suoi aspetti teorici e pratici, visti i continui successi. È, più che altro, una crisi che riguarda il significato che la scienza ha per la vita dell'uomo. La scienza, per Husserl «non ha più niente da dirci poiché esclude, di principio, proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi cioè del senso o del non senso dell'esistenza umana nel suo complesso». (K 4, 35) La «mera scienza di fatti» non può aiutarci nella nostra vita di uomini perché, ad opinione di Husserl si preoccupa solo dei suoi risultati oggettivi e astrae da «qualsiasi

soggetto». La crisi della scienza è, allora, una crisi di senso. Esso può essere recuperato solo tornando sul terreno originario dell'esperienza soggettiva, che viene prima di ogni teoria o legge scientifica. Questo terreno, appunto, è il mondo-della-vita che: «è il mondo spazio-temporale delle cose così come noi le sperimentiamo nella nostra vita pre- ed extra-scientifica e così come noi le sappiamo esperibili al di là dell'esperienza attuale» (K 141, 166). Per cogliere la *Lebenswelt*, Husserl fa ricorso, ancora una volta, all'*epoché*. Tramite essa, infatti, si può sospendere sia la validità quotidiana e ovvia del mondo, sia quella naturale e scientifica che ne fa un mero mondo di fatti. In questo modo la *Lebenswelt* deve essere interpretata come una stratificazione di senso sulla cui base la scienza può edificare le sue teorie: «Le scienze costruiscono sopra l'ovvietà del mondo-della-vita, e se ne servono attingendo ad esso tutto ciò che volta per volta è necessario ai loro scopi» (K 128, 154). Ma il senso del mondo non può provenire dal mondo stesso, altrimenti si ricade nell'oggettivismo scientifico e in una concezione ingenua della realtà. Ecco perché Husserl parla del mondo della vita come «soggettivo-relativo»<sup>26</sup>, poiché è la soggettività che assume una funzione basilare nella fenomenologia in senso trascendentale. Le scienze moderne hanno obliato questa radice soggettiva ed hanno smarrito il loro ruolo di essere scienze *per* gli uomini. Bisogna, allora, ricondurre la scienza al mondo-della-vita esplicitando le sue basi pre-scientifiche che, in ultima analisi, risiedono nella soggettività. Bisogna portare alla luce, secondo Husserl, la correlazione universale tra coscienza e mondo: «[La correlazione universale] non è altro che la vita di coscienza della soggettività che produce la validità del mondo, la soggettività che nelle sue continue attuazioni (*Erwerben*) ha sempre un mondo ed è sempre attivamente formatrice» (K 154,179). Si tratta però, come abbiamo già evidenziato, di una «soggettività-fungente» che opera spesso al di sotto della soglia della conoscenza tetica e che richiede una nuova forma di intenzionalità. L'introduzione della *Lebenswelt*, quindi, permette ad Husserl di rileggere il concetto di intenzionalità nel nuovo registro dell'io fungente e, successivamente, dell'intersoggettività trascendentale:

---

<sup>26</sup> A questo proposito Husserl scrive: «Quando cessiamo di essere immersi nel pensiero scientifico, ci rendiamo conto che noi scienziati siamo tuttavia uomini e, come tali, parti integranti del mondo-della-vita che è già sempre per noi, che ci è già sempre dato; così, con noi, l'intera scienza rientra nel mondo-della-vita meramente "soggettivo-relativo"» (K 133, 159).



Così tutto ciò che è attivamente presente alla coscienza e, correlativamente, l'attivo aver-coscienza, il dirigersi-su, l'occuparsi-di, è sempre circondato da un'atmosfera di validità mute e occultate ma implicitamente fungenti, da un *orizzonte vivente*, su cui l'io attuale può dirigersi volontariamente riattivando vecchi risultati, considerando coscientemente i rilievi appercettivi e trasformandoli in intuizione (K 152,177).

Il mondo-della-vita, per Husserl, è attraversato anonimamente da queste «intenzionalità inconscie» e da processi nascosti di cui possiamo renderci conto solo in un successivo momento. Esso rappresenta, e qui Husserl sembra avvicinarsi alla *Gestaltpsychologie*, lo sfondo irriflesso delle nostre azioni:

In questo ambito [dei modi della vita naturale-normale] noi ci muoviamo in un flusso di esperienze sempre nuove, di giudizi, di valutazioni, di conclusioni. In ciascuno di questi atti l'io si dirige sugli *oggetti* del suo mondo circostante, si occupa di essi in un certo modo. In questi atti gli oggetti sono ciò che è presente alla coscienza, ora semplici realtà e ora modalità della realtà (possibilità, dubbi, ecc.). Nessuno di questi atti, e nessuna validità in essi inclusa, è isolato; essi implicano necessariamente nelle loro intenzioni un orizzonte infinito di validità inattuali, implicitamente fungenti, in una fluente mobilità della validità. I molteplici risultati della vita attiva precedente non sono morte sedimentazioni; anche lo sfondo (*Hintergrund*), consaputo ma momentaneamente irrilevante e completamente trascurato (per es. quello del campo percettivo), è fungente insieme con tutte le sue implicite validità (K 152,177).

Il mondo-della-vita è allora sfondo, orizzonte non tematico di «un'esperienza possibile di cose», entro il quale si esplicano le nostre intenzionalità e si collocano le nostre azioni:

Le cose, gli oggetti (sempre intesi nella dimensione del mondo-della-vita) sono «dati» in quanto validi singolarmente per noi (in un modo qualsiasi della certezza d'essere), ma, di principio, essi sono presenti alla coscienza in quanto cose, in quanto oggetti disposti *nell'orizzonte del mondo*. La vita naturale, sia pre-scientifica che scientifica, sia nell'interesse teoretico che in quello pratico, è vita in un orizzonte universale non-tematico (K 146, 173).

Per Husserl, in conclusione, compito precipuo di una fenomenologia trascendentale è operare scientificamente per chiarire il modo in cui la *Lebenswelt* può costituire la base del nostro sapere scientifico e culturale. Ma fare ciò vuol dire portare alla luce l'aspetto soggettivo, anonimo e fungente, che informa il mondo stesso.

### 3. LA FENOMENOLOGIA ESISTENZIALE

I due concetti che abbiamo esaminato, “intenzionalità fungente” e “mondo della vita”, caratterizzano in modo forte la filosofia dell'ultimo Husserl e, per Merleau-Ponty, sono il segno di un ridimensionamento che Husserl fa della sua filosofia trascendentale, nella direzione di un avvicinamento ad una “filosofia dell'esistenza”. Nella *Fenomenologia della percezione*, infatti, vengono individuati tre fasi della filosofia di Husserl: un primo periodo caratterizzato dal metodo eidetico e dal logicismo, un secondo definito periodo delle *Idee* e, infine, un terzo periodo esistenzialistico.<sup>27</sup> Questo, evidentemente, si riferisce soprattutto alla *Crisi delle scienze europee* dove i temi “esistenziali” emergono con maggiore evidenza. È ciò che sostiene Geraets:

Noi vediamo dunque, nel 1938, Merleau-Ponty alla ricerca di una nuova filosofia trascendentale che doveva essere anche una filosofia dell'esistenza, dell'esperienza totale dell'uomo, e nella quale sarebbero riconosciute la finitezza e l'incarnazione della coscienza così come la fragilità della ragione. [...] Noi sosteniamo che Merleau-Ponty ha potuto compiere questo passo decisivo nello sviluppo del suo pensiero attraverso la scoperta in Husserl stesso, di ciò che si potrebbe chiamare «una filosofia dell'esistenza», non allo stato puro, ma sufficientemente approfondita e sviluppata perché la nostra filosofia possa riconoscervi il genere di pensiero che egli cercava, e che dava un'importanza capitale alla percezione, la quale diventò molto più che un semplice tema fra gli altri - com'è già stato il caso per Merleau-Ponty stesso.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Merleau-Ponty afferma: «L'opera di Linke appartiene tipicamente al secondo periodo della fenomenologia husserliana, transizione fra il metodo eidetico o il logicismo iniziali, e l'esistenzialismo dell'ultimo periodo» (PP 317, N1, 391, Nota 46). Vedi anche PP p. 251, Nota 1, 389 nota 1.

<sup>28</sup> Geraets 1971, p. 134.

Si può notare come Merleau-Ponty preferisca, il più delle volte, usare il termine “filosofia dell’esistenza” in luogo di “esistenzialismo” e ciò essenzialmente per due motivi. In primo luogo vuole distanziarsi da un esistenzialismo di tipo marceliano che, nei suoi toni mistici, giudica irrazionale<sup>29</sup>; in secondo luogo la filosofia dell’esistenza per lui è, *tout court*, una fenomenologia esistenziale che include un *melange* di idee che provengono sì dall’interpretazione della fenomenologia di Heidegger e Sartre, ma che, altresì, hanno in Husserl la principale base di ispirazione.<sup>30</sup> Resta da vedere se la lettura esistenzialistica della *Crisi* da parte di Merleau-Ponty, messa in evidenza da Geraets, sia valida. Qualche dubbio, infatti, è espresso da Madison secondo cui tale interpretazione è completamente fuori luogo, poiché «tutta l’evidenza indica che Husserl non ha mai rinunciato al suo desiderio di elevare la filosofia al rango di una scienza assoluta».<sup>31</sup> In questo contesto la filosofia di Husserl è sempre stata una filosofia della coscienza e un «idealismo integrale». Ecco, allora, che «non c’è mai stato in Husserl stesso ciò che Merleau-Ponty definisce “l’esistenzialismo dell’ultimo periodo”. Parlare di un “esistenzialismo” in Husserl è, a mio avviso, parlare di una pura finzione (o, quanto meno, è fare della filosofia piuttosto che della storia della filosofia)».<sup>32</sup> Questa lettura, continua Madison, non è il frutto di una misconoscenza di Husserl, ma deriva dal fatto che Merleau-Ponty non voleva o non poteva credere che Husserl fosse un idealista.<sup>33</sup> Di conseguenza, alla base della riflessione di Merleau-Ponty v’è un errore fondamentale e cioè di credere che le nozioni esistenziali possono svilupparsi all’interno del pensiero trascendentale, di una fenomenologia trascendentale intenzionale idealizzante: «Merleau-Ponty ha tentato di fare un compromesso tra l’analisi intenzionale-costituzionale di Husserl e la filosofia esistenzialista».<sup>34</sup> Non c’è dubbio, e su questo mi sembra che Madison abbia ragione, che i temi esistenziali nella *Crisi* siano subordinati ad una preminenza della soggettività trascendentale e, cioè, ad una posizione, quella di Husserl, che è rimasta sostanzialmente fedele ai precetti fenomenologici. È innegabile,

<sup>29</sup> Geraets 1971, p. 133.

<sup>30</sup> Non a caso Husserl è visto dal filosofo francese come appartenente alla tradizione della filosofia dell’esistenza (P2 248).

<sup>31</sup> Madison -Geraets, 1975, p. 106.

<sup>32</sup> Madison -Geraets, 1975, p. 107.

<sup>33</sup> Uno dei motivi del fraintendimento di Merleau-Ponty è dovuto, secondo Madison, alla lettura esistenzializzata che Fink fa di Husserl: «Il tentativo di Fink di “esistenzializzare” Husserl senza rompere il quadro del pensiero husserliano ha esercitato una grande attrazione su Merleau-Ponty. Ma è proprio questo tentativo di piegare l’idealismo trascendentale alle esigenze di un pensiero esistenzialista che giudico impossibile» Madison -Geraets, 1975, p. 107.

<sup>34</sup> Madison -Geraets, 1975, p. 107.

però, che le ricerche sulla corporeità (*Idee 2*), sulla genesi passiva (*Logica formale e trascendentale e Meditazioni cartesiane*), sulla *Lebenswelt* (*Crisi*) e, in generale, sulla fenomenologia genetica abbiano aperto uno spiraglio a posizioni diverse. In questo senso la teorizzazione che Merleau-Ponty fa di una intenzionalità legata non più alla coscienza ma al corpo, costituisce non il frutto di un compromesso, ma il risultato sia di una riconfigurazione del quadro problematico ereditato da Husserl che di un'analisi a vasto raggio che comprende, tra l'altro, gli studi scientifici nel campo della psicologia, neurofisiologia e così via. Su questo aspetto, mi pare, che la critica di Madison non si soffermi molto<sup>35</sup>. In ogni caso bisogna riconoscere che l'operazione di Merleau-Ponty è proprio quella di assumere concetti fenomenologici e "trasformarli" in concetti fenomenologici-esistenziali. In questa prospettiva, per caratterizzare la filosofia di Merleau-Ponty mi sembra fondamentale aggiungere almeno un altro termine desunto dall'ultimo Husserl<sup>36</sup>: la sedimentazione. Di questo, comunque, ci occuperemo nel IV capitolo.

Sulla base di questi approfondimenti Merleau-Ponty si apprestava a scrivere, negli anni '40, la sua opera più importante: la *Fenomenologia della percezione*. Il titolo stesso della principale opera di Merleau-Ponty ci rivela l'orientamento della sua ricerca sul tema della percezione, iniziata a metà degli anni Trenta. Rispetto alla *Struttura del comportamento*, infatti, la *Fenomenologia della percezione* ha una più forte impronta fenomenologica. Non di una semplice ripresa si tratta, poiché Merleau-Ponty cerca di dare una nuova veste a questa filosofia anche alla luce dell'esistenzialismo francese. Alla domanda "che cos'è la fenomenologia?" risponde con un artificio retorico-ermeneutico che lascia trapelare il motivo di fondo che accompagnerà tutta la sua riflessione fino alla sua morte: ricercare sempre in Husserl le radici della sua filosofia ma, nello stesso tempo, "correggerlo" in una direzione diversa cercando di portare alla luce l'impensato<sup>37</sup> che vi è nella sua filosofia. Questo è il senso della sua interpretazione quando aggiunge alle definizioni canoniche la locuzione "è anche":

---

<sup>35</sup> Discutere se la posizione filosofica di Merleau-Ponty rientri o meno in una fenomenologia "ortodossa" aprirebbe una polemica infinita senza, probabilmente, via d'uscita.

<sup>36</sup> Husserl ne parla in *Logica formale e trascendentale* e, soprattutto, nell'appendice III della *Crisi*. È quest'ultimo saggio che ha destato l'attenzione di Merleau-Ponty nel 1939. Cfr nota 2.

<sup>37</sup> Lo schema interpretativo contenuto nel saggio *Il filosofo e la sua ombra* può essere applicato anche alle prime opere di Merleau-Ponty. Non si tratta tanto, dice Merleau-Ponty, di riportare il pensiero "oggettivo" di un filosofo poiché «pensare non è possedere oggetti di pensiero: è circoscrivere, mediante questi ultimi, un campo da pensare, che dunque non pensiamo ancora» (S 202, 212).

La fenomenologia è uno studio delle essenze, e per essa tutti i problemi consistono nel definire delle essenze: per esempio l'essenza della percezione e quella della coscienza. Ma la fenomenologia è *anche* una filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza e pensa che non si possa comprendere l'uomo e il mondo se non sulla base della loro «fatticità» (*facticité*). (PP I, 15, c. n.)

È una filosofia per cui la riduzione sospende l'atteggiamento naturale, ma "è anche" una filosofia legata ad un mondo sempre presente, sempre «già là». Vuole essere una "scienza esatta", ma "è anche" descrizione del mondo vissuto. In questa direzione Merleau-Ponty legge la fenomenologia come un movimento più che come una dottrina filosofica granitica: «la filosofia si lascia praticare e riconoscere come maniera e come stile ed esiste come movimento ancor prima di essere giunta a un'intera coscienza filosofica» (PP II, 16). La fenomenologia larga di Merleau-Ponty, quindi, include anche molti aspetti della filosofia dell'esistenza già evidenti, per altro, nell'opera del '43. Vi è, infatti, un'assunzione di un concetto chiave della fenomenologia, quello di essenza, ma nello stesso tempo una presa di distanza da una posizione, quella di Husserl, che corre il rischio di essere troppo astratta perché, anziché avvicinare la cosa e il suo significato, rischia di spezzare la loro unità. Merleau-Ponty è convinto, invece, che l'intuizione eidetica deve presumere l'esperienza preriflessiva del mondo della vita. Il lato eidetico-trascendentale e il lato fattuale della cosa non possono essere separati nettamente, ma bisogna coglierli nella loro unità ambigua. Anche nella riduzione eidetica la ricerca dell'essenza non deve essere lo scopo, ma il mezzo per evidenziare l'aspetto esistenziale: «La necessità di passare per le essenze non significa che la filosofia le assuma come oggetto, ma, per contro, che la nostra esistenza è troppo strettamente presa nel mondo per conoscersi come tale nel momento in cui vi si getta, e che essa ha bisogno del campo dell'idealità per conquistare la sua fatticità» (PP I, 24 ). Il «fatto» coscienza e il «fatto» mondo devono essere il punto di arrivo di un'analisi eidetica e ciò connota sicuramente in senso esistenziale la fenomenologia di Merleau-Ponty.<sup>38</sup> Ciò lo

---

<sup>38</sup> Merleau-Ponty usa spesso il termine «fatticità» per contrastare una visione fenomenologica in senso idealistico-trascendentale, che poggia solamente sull'essenza e su una coscienza costituente. Il richiamo al fatto è spesso quel richiamo al concreto o all'esistente che viene ignorato da qualsiasi filosofia che sta solo dalla parte della riflessione (SHP 67,86). In questo senso, pur partendo dal mondo della vita, Merleau-Ponty vede non un distacco ma un legame stretto tra ragione e fatto (PP 451, 505), tra essenza e fatto (S 128-30, 144-6). Non è escluso, ma Merleau-Ponty non lo dice esplicitamente, un riferimento ad Heidegger che usa il termine "fatticità" come una struttura esistenziale dell'esserci.

si può avvertire in modo più netto nell'analisi del concetto di riduzione, altro termine fondamentale della fenomenologia. Essa viene utilizzata da Husserl come "sospensione" dell'atteggiamento naturale e, in ultima analisi, del mondo che viene ulteriormente messo fra parentesi per lasciare come residuo un io trascendentale costituente. La riduzione, portata sino in fondo, ci fa arrivare alla conclusione che è l'io che *pone* il mondo, lo costituisce.<sup>39</sup> Se, però, assumiamo il mondo-della-vita come riferimento generale della nostra ricerca fenomenologica, è la costituzione stessa del mondo da parte di un io trascendentale che, secondo Merleau-Ponty viene messa in dubbio. Come afferma Landgrebe:

Per comprendere cosa significhi costituzione del mondo mediante operazioni della coscienza, dobbiamo dunque risalire a questo dato generale. L'indagine delle operazioni costitutive della soggettività è ricondotta alla sua dimensione più profonda solamente quando abbia preso come tema questa struttura fondamentale che permane attraverso tutte le differenziazioni dei mondi – il «mondo della vita».<sup>40</sup>

La riduzione e la conseguente costituzione trascendentale, così come è concepita dall'Husserl delle *Idee I*, rimane in un ambito puramente «riflessivo» ed ha un carattere idealistico.<sup>41</sup> Conseguenza di ciò è che il mondo viene "spogliato" della sua opacità e trascendenza. In questo ambito, perciò, il rapporto io/mondo non è afferrabile proprio perché la riduzione «fa riposare il mondo sull'attività sintetica del soggetto: l'analisi riflessiva risale dalla nostra esperienza del mondo al soggetto come condizione di possibilità distinta da quella esperienza, e mostra la sintesi universale come ciò senza di cui non ci sarebbe il mondo» (PP IV, 18). Viceversa, se consideriamo la posizione di Husserl nella *Crisi*, il tema stesso della costituzione è ripensato, come abbiamo già fatto notare, alla luce dell'io fungente. L'io trascendentale costitutivo che troviamo

---

<sup>39</sup> Come sottolinea Lambertino: «La coscienza non si limita a scoprire, designare, manifestare, denotare la realtà o anche significarla nell'accezione di *esplicitarne* il senso, ma si assume il compito di significare il senso della realtà nell'accezione di *costituirne* il significato, divenendo insieme il campo rivelativo, significativo e costitutivo del fenomeno [...]». Lambertino 1996, p. 10.

<sup>40</sup> Landgrebe 1971, p. 225.

<sup>41</sup> Alcuni studiosi, come Mancini, ritengono questa interpretazione di Merleau-Ponty non del tutto corretta: «Ora, quello che Merleau-Ponty non comprende è che in Husserl la seconda riduzione non conduce al primato della coscienza dell'uomo sul mondo, ma approda ad una trascendentalità ricomprensiva dell'io e del mondo, alla correlazione universale quale struttura trascendentale dell'esperienza». (Mancini 1987, p. 216.)

nell'Husserl di *Idee I*, allora, non può che collidere con la teorizzazione stessa del mondo della vita:

Sarebbe contraddittorio affermare che il mondo è costituito da me e in pari tempo che, di questa operazione costitutiva, non posso cogliere se non il disegno e le strutture essenziali; è necessario che, al termine del lavoro di costituzioni io veda apparire il mondo esistente e non solo in idea, altrimenti avrò solo una costruzione astratta, non una coscienza concreta del mondo. (PP 430-1, 484-5)

Il mondo della vita per Merleau-Ponty è «già là», prima e al di là delle nostre riflessioni, è quello in cui viviamo e non è del tutto riducibile poiché «siamo da parte a parte rapporto al mondo», vi siamo immersi: «La riflessione non si ritira dal mondo verso l'unità della coscienza come fondamento del mondo, ma prende distanza per veder scaturire le trascendenze, distende i fili intenzionali che ci collegano al mondo per farli apparire»(PP VII, 22). La riduzione, nell'interpretazione del filosofo francese, conduce al mondo e ai suoi aspetti esistenziali e non ad una coscienza trascendentale che dà senso al mondo e, di conseguenza, si assume come polo degli atti intenzionali. Si tratta, allora, di praticare la riduzione per far emergere tra la coscienza e il mondo un legame di tipo intenzionale. Proprio per questo una riduzione completa, una recisione della relazione tra io e mondo, è impossibile:

Il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità di una riduzione completa. Ecco perché Husserl si interroga sempre di nuovo sulla possibilità della riduzione. Se noi fossimo lo spirito assoluto, la riduzione non sarebbe problematica. Ma poiché noi siamo al mondo, poiché anche le nostre riflessioni prendono posto nel flusso temporale che cercano di captare [...] non vi è pensiero che abbracci tutto il nostro pensiero (PP VIII-IX, 23).

Nell'originale interpretazione di Merleau-Ponty, la riduzione è usata per descrivere il mondo della vita come campo delle relazioni originarie tra la coscienza e il mondo dove due elementi non possono essere separati tra loro. Ci si può chiedere, a questo punto, se concepire la riduzione come la formula di una filosofia esistenziale che ci insegni «lo scaturire immotivato del mondo», rientri nell'ottica di una filosofia fenomenologica. La riduzione, infatti, così com'è concepita da Husserl, è uno strumento metodologico per tenere “a distanza” il mondo dell'atteggiamento naturale, per poter meglio “riflettere” su di esso. È evidente, allora, che la riflessione è finalizzata, come è stato già detto, a

mettere in risalto il legame tra il soggetto trascendentale e il mondo. Merleau-Ponty, invece, vuole utilizzare la riduzione per far venire alla luce l'irriflesso del mondo-della-vita, i legami nascosti fra le cose, compito che la riflessione husserliana non sembra assolvere. L'essere del mondo, insomma, non può essere ridotto a ciò che la riflessione rappresenta.<sup>42</sup> In questo senso, afferma Barbaras, «Merleau-Ponty critica sin dall'inizio questa interpretazione [husserliana] della riduzione e la accusa di strappare il tessuto che ci lega al mondo e di conseguenza di ricostituire l'esistenza del mondo a partire dagli atti di una coscienza trascendentale solitaria».<sup>43</sup> Se, dopo la riduzione, prevale questa accezione dell'aspetto riflessivo, si rischia di "perdere" il mondo irriflesso. Per questo motivo, continua Barbaras, bisogna che la riflessione «si radichi in una vita preriflessiva per la quale il mondo è presente piuttosto che pensato».<sup>44</sup> Su questo aspetto, però, Zaner sembra esprimere tutte le sue perplessità: «Sembra strano che Merleau-Ponty voglia accettare e insistere sulla teoria della riduzione, poiché, si potrebbe dire, se la riflessione è esclusa perché è incapace di spiegare la vita vissuta, allora è assurdo adottare una teoria della riduzione in quanto, dopotutto, la riduzione si applica proprio per permettere un'apprensione *riflessiva* e una descrizione e spiegazione del dominio della esperienza vissuta e della coscienza com'è in se stessa».<sup>45</sup> Sembra proprio che Merleau-Ponty intenda rinominare il termine "riduzione" in modo tale che la "distanza" tra coscienza e mondo si dissolva, poiché la riduzione non fa scomparire il mondo dell'atteggiamento naturale, ma ne esalta la trama intenzionale.<sup>46</sup> L'atteggiamento trascendentale, per così dire, non assimila quello naturale: fra i due vi è un intreccio o, usando un termine posteriore, uno sconfinamento (*empiètement*). Non v'è allora contraddizione nella posizione di Merleau-Ponty, ma un mutamento di prospettiva dove il progetto "razionalista" di Husserl è superato in direzione di una filosofia dell'esistenza. Nelle ultime pagine dell'*Avant-propos* ciò è espresso molto chiaramente:

---

<sup>42</sup> Questa è l'interpretazione di Barbaras che parte da una lettura ontologica della riduzione di Merleau-Ponty. Torneremo su questo aspetto nell'ultimo capitolo. Cfr Barbaras 1997, pp. 8-9

<sup>43</sup> Barbaras 1997, p. 62.

<sup>44</sup> Ivi, p. 9.

<sup>45</sup> Zaner 1971, p. 140.

<sup>46</sup> Certo, sarebbe stato meglio abbandonare il termine "riduzione" piuttosto che piegarlo ad una diversa prospettiva. Probabilmente Merleau-Ponty non ha voluto "rompere" in modo netto con l'accezione fenomenologia.



La più importante acquisizione della fenomenologia consiste certo nell'aver congiunto l'estremo soggettivismo e l'estremo oggettivismo nella sua mozione del mondo o della razionalità. La razionalità è esattamente commisurata alle esperienze nelle quali si rivela. Vi è razionalità, cioè: le prospettive si incontrano, le percezioni si confermano, un senso appare. Il mondo fenomenologico non è essere puro, ma il *sensu che traspare* all'intersezione delle mie esperienze e all'intersezione delle mie esperienze e di quelle altrui, grazie all'innestarsi delle une sulle altre [...] (PPXV, 29, c.n.).

La razionalità per essere tale deve, allora, guadagnare l'ambito prereflessivo del mondo-della-vita dove il soggetto è sempre legato al mondo, impegnato (*engagé*) in esso. È pur vero che l'irriflesso può essere rilevato solo attraverso la riflessione, ma ciò non vuol dire che la riflessione come atto di comprendere possa riassorbire l'irriflesso stesso: «La riflessione non è assolutamente trasparente per se stessa, ma è sempre data a se stessa in una *esperienza*, nel senso kantiano della parola. Essa sorge sempre ignorando la propria origine e mi si offre sempre come un dono della natura» (PP 53, 81)<sup>47</sup>. Ecco, allora, che il trascendentale non può essere riferito all'ambito egologico, come supponeva Husserl, ma a quello di un'esperienza che si riconduce alla vita preteoretica della coscienza o vita intenzionale.

Poiché la via intrapresa da Merleau-Ponty è quella dell'abbandono del soggetto trascendentale, ci si può chiedere, a questo punto, se si può sviluppare una filosofia che conservi la denominazione di “trascendentale”. A questa domanda Geraets risponde positivamente quando sostiene che, nella riflessione di Merleau-Ponty, *le vraie transcendantal* non è riferibile né all'Io, né ad un io “relativo e prepersonale”, né ad una coscienza assoluta, trasparente senza io, come quella teorizzata da Sartre: «Il vero trascendentale è la vita o l'esperienza, origine delle trascendenze, origine stessa dell'opposizione tra soggetto e oggetto [...] non è né l'Io, né il mondo, ma l'esperienza che fonda questi due poli non, però, come delle realtà al di fuori dell'esperienza stessa, ma come sua struttura propria».<sup>48</sup> Il termine esperienza, secondo Geraets, può sostituire

---

<sup>47</sup> Traduzione rivista.

<sup>48</sup> Geraets 1971, p. 161. Qui Geraets si riferisce al passo in cui Merleau-Ponty dice: «Noi abbiamo l'esperienza di un mondo, non nel senso di un sistema di relazioni che determinano interamente ogni evento, ma nel senso di una totalità aperta la cui sintesi è interminabile. Abbiamo l'esperienza di un Io, non nel senso di una soggettività assoluta, ma indivisibilmente disfatto e rifatto dal fluire del tempo: l'unità del soggetto o quella dell'oggetto non è un'unità reale, ma un'unità presuntiva all'orizzonte dell'esperienza, ed è necessario ritrovare, al di qua dell'idea del soggetto e dell'oggetto, il fatto della mia soggettività e l'oggetto allo stato nascente, il sostrato primordiale dal quale nascono sia le idee che le cose (PP 254, 297). Altre conferme del primato dell'esperienza le troviamo nella *Fenomenologia della percezione* a p. 31, 253-54, X, 77, 113.

quello di coscienza poiché, per Merleau-Ponty, essere una coscienza o un'esperienza è comunicare con il mondo, il corpo e gli altri, essere con loro invece di essere accanto a loro. Questo però non vuol dire ridurre l'esperienza ad un soggetto, altrimenti si ricadrebbe nell'idealismo. Piuttosto è «esprimere che il soggetto che io sono non si comprende che come polo, elemento dell'esperienza che resta primo, vero trascendentale».<sup>49</sup> Per Geraets è un Io concreto, «*situé et situant*», l'aspetto fondamentale della vita come campo trascendentale a condizione, però, di intenderlo come campo intersoggettivo. Ecco, allora, che l'intersoggettività<sup>50</sup> è un aspetto fondante dell'esperienza e quindi dello stesso mondo della vita.

Partendo da quest'ultimo aspetto Merleau-Ponty reinterpreta anche il tema della costituzione fenomenologica, facendo emergere le dissonanze presenti nella stessa *Crisi* di Husserl:

Nella sua ultima filosofia Husserl ammette che ogni riflessione deve cominciare con il ritornare alla descrizione del mondo della vita (*Lebenswelt*). Ma egli aggiunge che, grazie a una seconda riduzione, le strutture del mondo della vita devono a loro volta essere ricollocate nel flusso trascendentale di una costituzione universale in cui tutte le oscurità del mondo verrebbero rischiarate. È però manifesto che qui ci troviamo di fronte ad una alternativa: o la costituzione rende trasparente il mondo, e allora non si vede perché la riflessione avrebbe bisogno di passare per il mondo della vita, oppure essa ne conserva qualcosa, non spogliando mai il mondo della sua opacità. Pur attraverso molte reminiscenze del periodo logicista, il pensiero di Husserl si muove sempre più in questa direzione [...] (PP 419, 473-74).

Da questo passo emerge chiaramente l'interpretazione "esistenziale" che Merleau-Ponty fa di Husserl, rilevata, come abbiamo già visto, da Geraets. Si tratta, in questa direzione, di esplicitare la relazione tra coscienza e mondo tenendo conto del carattere ambiguo<sup>51</sup> di questo rapporto, poiché non si può intendere la riflessione come costituzione universale e contemporaneamente come ritorno alla *Lebenswelt*. Se la riduzione, come si evince dalla *Crisi*, deve passare necessariamente per il mondo della vita non può, poi, escluderlo per ottenere una coscienza costituente senza resto. Conservarne «qualcosa»

---

<sup>49</sup> Geraets 1971, p. 163.

<sup>50</sup> L'intersoggettività, per Geraets, «è la sola soggettività trascendentale di cui si ha il diritto di parlare» Geraets 1971, p.64.

<sup>51</sup> Il termine ambiguità è stato usato da F. Alquié nel suo saggio *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, «Fontaine», n° 59, 1947. Esso è stato ripreso soprattutto da De Waelhens, che ne ha fatto il titolo della sua più importante opera su Merleau-Ponty: *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain, 1951.

vuol dire, allora, pensare la coscienza nel registro dell'esistenza e intenderla come percettiva e corporea:

Per quanto concerne la coscienza, dobbiamo concepirla non più come una coscienza costituente come un puro essere-per-sé, ma come una coscienza percettiva, come il soggetto di un comportamento, come essere al mondo o esistenza, giacché solo così l'altro potrà apparirmi al culmine del suo corpo fenomenico e ricevere una specie di «località» (PP 403, 456).

Per delineare meglio le caratteristiche della coscienza è necessario tornare al concetto stesso di percezione così come è sviluppato nell'opera del '45, per metterne in evidenza la centralità.

#### 4. LA PERCEZIONE

Abbiamo già fatto notare, nel capitolo precedente, come la percezione non sia concepita da Merleau-Ponty come una forma di conoscenza (PP 250-1, 268-9) simile a quella utilizzata dalle scienze tradizionali. Essa rappresenta, invece, una percezione vissuta in cui si stabilisce il legame originario tra coscienza e mondo ed è quindi preliminare a qualsiasi scienza:

Tutte le scienze si inseriscono in un mondo «completo» e reale senza avvedersi che l'esperienza percettiva è costitutiva rispetto a questo mondo. Ci troviamo quindi in presenza di un campo di percezione vissuta, anteriore al numero, alla misura, allo spazio, alla causalità e che tuttavia non si presenta che come una veduta prospettica su oggetti dotati di proprietà stabili, su un mondo e su uno spazio oggettivi. Il problema della percezione consiste nello stabilire come, attraverso questo campo, venga colto il mondo intersoggettivo che la scienza precisa progressivamente nelle sue determinazioni (SC 235-236, 350).

Nella *Fenomenologia della percezione*. Merleau-Ponty parte sicuramente da questo guadagno teorico. Intende, però, precisare meglio questo aspetto articolando in modo più efficace la sua posizione confrontandola con altre posizioni filosofiche che, però, intende superare. Innanzitutto Merleau-Ponty rifiuta l'accezione empirista secondo cui la percezione è una somma di sensazioni e si riduce ad un processo causale: la

sensazione sarebbe, in questo senso, la conseguenza immediata di un'eccitazione. Chi percepisce diventa parte di un sistema fisico che subisce stimoli fisico-chimici e risponde loro in determinati modi. In questo senso, nella tradizione che va da Hume a J.S. Mill, la percezione è il prodotto dei meccanismi dell'associazione psicologica. Il modo in cui l'empirismo e la psicologia tradizionale affrontano il problema della percezione sottrae all'analisi molti aspetti della nostra vita e diviene una mera registrazione di ciò che avviene di fronte agli occhi:

Definendo ancora una volta il percepito con le proprietà fisiche e chimiche degli stimoli che possono agire sui nostri apparati sensoriali, l'empirismo esclude dalla percezione la collera o il dolore, che però leggo su un volto, la religione, di cui però colgo una esitazione o una reticenza, la città, di cui però conosco la struttura in un atteggiamento del vigile o nello stile di un monumento. [...] Così impoverita, la percezione diventa una pura operazione di conoscenza, una registrazione progressiva delle qualitàe del loro svolgimento più ordinario, e il soggetto percipiente è di fronte al mondo come lo scienziato di fronte alle sue esperienze (PP 32, 59-60).

Se la percezione è concepita dall'empirismo come un evento della natura, non vi è nessun riferimento alla coscienza che percepisce. Merleau Ponty, d'altra parte, combatte anche la visione dell'intellettualismo (nella terminologia di Merleau-Ponty il razionalismo e l'idealismo) che vede la percezione come un giudicare legata ad un io. In Kant, per esempio, la percezione è un'elaborazione di dati sensoriali attuata dalla coscienza tramite forme a priori. Come sostiene Madison: «la riflessione intellettualista riconosce in tutte le sensazioni una specie di io trascendentale come soggetto dell'esperienza e rifiuta l'oggettività materialista dell'empirismo a favore di una interiorità pura, di un *Cogito*».<sup>52</sup> Sia l'empirismo che l'intellettualismo non riescono a cogliere nella sua pienezza il fenomeno della percezione. Nell'empirismo non è ben chiaro *chi* percepisce perché il soggetto è ridotto ad un oggetto del mondo obiettivo. L'intellettualismo sminuisce l'importanza del mondo e delle cose perché teorizza una coscienza assoluta che proietta davanti a sé un universo perfettamente esplicito. Merleau-Ponty va oltre queste due concezioni cercando di restituire alla percezione al

---

<sup>52</sup> Madison 1973, p. 41.

suo senso originario che è quello di essere apertura e nostra iniziazione al mondo, nostra inserzione in un mondo. In questo senso la percezione deve essere intesa come fenomeno originario o esperienza primordiale dell'uomo, dove si determina il senso d'essere di tutto l'essere che noi possiamo concepire: «La percezione è appunto quell'atto che in un sol tratto crea, con la costellazione dei dati, il senso che li collega – quell'atto che non si limita a scoprire il senso *che essi hanno*, ma fa sì *che abbiano un senso*» (PP 46, 74). Essa deve quindi essere ricondotta alla sua dimensione esistenziale dove «percepire non è giudicare, bensì cogliere un senso immanente dentro al sensibile prima di ogni giudizio» (PP 44, 72). Nel tentativo di ridefinire il significato della percezione Merleau-Ponty parte proprio da una nuova visione del problema imboccando una strada aperta nella fenomenologia: «Husserl – sostiene Barbaras – è stato il primo ad aver riconosciuto ed evidenziato la specificità della percezione – intuizione donatrice originaria che è, a questo titolo, fonte di diritto per la conoscenza – e, di conseguenza, la sua irriducibilità alla sensazione o all'intellezione».<sup>53</sup> Per questo Husserl assimila la percezione ad un atto intenzionale. Su questo aspetto mi sembra appropriato ciò che dice Spinicci:

[...] La percezione (come ogni altro vissuto che si riferisce ad un oggetto) è per sua essenza un atto *intenzionale*: accanto alle sensazioni, il vissuto percettivo è infatti uno specifico momento che determina ciò che propriamente la percezione intende: l'oggetto, colto in tutta la ricchezza di senso che caratterizza il suo manifestarsi. L'intenzionalità è quindi una forma di appercezione [...]: ogni percezione è infatti percezione di un oggetto che trascende la dimensione dei vissuti ed è, d'altro canto, apprensione di una realtà il cui senso non è tutto racchiuso nelle sensazioni che viviamo.<sup>54</sup>

La percezione, quindi, non può essere considerata come evento del mondo, al quale si possano applicare schemi categoriali causali, ma va intesa «come una ri-creazione o una ri-costituzione del mondo in ogni momento» (PP 240, 283). Il mondo a cui ci conduce questa riduzione va fenomenologicamente descritto e non spiegato anche per farne emergere la sua ambiguità di fondo, la commistione tra il percepire e l'oggetto percepito: «La percezione è appunto quel genere d'atto in cui sarebbe fuori luogo separare l'atto stesso dal suo oggetto. La percezione e il percepito hanno

<sup>53</sup> Barbaras 2002, p. 7

<sup>54</sup> Costa-Franzini-Spinicci 2002, p. 98.

necessariamente la medesima modalità esistenziale, giacché non si potrebbe separare dalla percezione la coscienza che essa ha, o meglio, che essa è di cogliere la cosa stessa» (PP 429, 483). E' impossibile, infatti, separare l'atto percettivo dalla cosa percepita: nell'esperienza vissuta essi sono dati immediatamente e contemporaneamente:

Noi non siamo questo sasso, ma quando lo vediamo, esso desta delle risonanze nel nostro apparato percettivo, la nostra percezione si manifesta come proveniente da lui, vale a dire come la sua promozione a esistenza per sé, come recupero, da parte nostra, di questa cosa muta che, nel momento in cui entra nella nostra vita, comincia a dispiegare il suo essere implicito. Esso si rivela a lei stessa attraverso di noi. Ciò che si riteneva essere coincidenza è coesistenza (EP 24, 26).

In questo senso, ribadisce Merleau-Ponty, non si parla più di atto percettivo come atto intellettuale, come conoscenza di un oggetto reale: l'esperienza della percezione ci restituisce un «logos allo stato nascente», che si forma nel mondo della vita come stadio pre-riflessivo. Nel suo significato fenomenologico-esistenziale, allora, la percezione è più che altro uno sfondo dal quale emerge ogni atto e ogni conoscenza si rivela ed è quindi assimilabile ad una configurazione strutturale o gestaltica.

##### 5. GESTALT E INTENZIONALITÀ

Abbiamo già fatto notare come, nel progetto di lavoro del 1934, Merleau-Ponty avesse messo in risalto, come intuizione da sviluppare, il legame tra la psicologia della forma e la fenomenologia. Lo studio della *Gestaltpsychologie* è stato, poi, approfondito nella *Struttura del comportamento*. Solo nella *Fenomenologia della percezione*, però, è possibile rintracciare un tentativo di stabilire un nesso più consistente con la fenomenologia. Ciò che, in questa sede, ci interessa è mettere in evidenza come la costruzione di una nuova teoria dell'intenzionalità, nell'ambito della percezione, è basata proprio sul concetto di struttura o forma gestaltica.

Com'è noto, nella Gestalt la funzione delle parti è determinata dall'organizzazione dell'intero, la forma è irriducibile alla semplice somma dei suoi

elementi costitutivi. La sensazione pura, di cui parla la psicologia ottocentesca, è una pura astrazione: essa si presenta sempre inserita in un processo percettivo. Anche il più semplice dato sensoriale ha una struttura figura-sfondo, senza la quale esso non può essere un dato sensoriale. Il mondo fenomenico si dà come un intero già «pregno» di un significato ed è questo intero che forma lo strato basilare di tutta l'esperienza. Non è possibile, perciò, scomporre una percezione, «farne un assemblaggio di parti o di sensazioni», dato che in essa l'intero precede le parti e «[...] l'oggetto percepito si dà come tutto e come unità prima che ne abbiamo colto la legge intelligibile» (PP 52, 80). Il qualcosa percettivo è sempre in mezzo ad altre cose, come parte di un campo fenomenico. Ciò si vede anche nel fatto che la percezione ha un carattere prospettico poiché la conoscenza è diretta ad un oggetto incompleto di cui noi possiamo cogliere solo alcuni profili (*Abschattungen*). L'oggetto percepito, dunque, ha degli aspetti nascosti che solo un'analisi intenzionale può portare alla luce. Ciò preclude qualsiasi pretesa di "sorvolo", di sguardo panoramico e onnicomprensivo. Questo tema è messo ben in evidenza da Brena nel suo saggio su Merleau-Ponty:

Le cose restano aperte, inesauribili, al di là del nostro potere: le afferriamo senza riuscire a possederle. La percezione pone una prospettiva e insieme mediante l'orizzonte rimanda a tutte le altre: io le possiedo solo in intenzione e le posso percorrere e paragonare a quelle altrui solo successivamente, e ancora, esse non esauriscono mai l'oggetto: la sintesi degli orizzonti – se di sintesi qui si può parlare – è solo presuntiva, l'oggetto dell'esperienza percettiva resta aperto e incompiuto.<sup>55</sup>

Nelle cose che vediamo, nelle teorie che apprendiamo, insomma nelle nostre esperienze vissute rimangono lati nascosti che il nostro *corpo proprio* «apprende» e su cui possiamo riflettere solo in un secondo momento, spingendo la nostra attenzione verso lo sfondo e sui «fili intenzionali» che lo legano all'oggetto e al corpo. A questo proposito M. C. Dillon chiarisce giustamente come, nella posizione di Merleau-Ponty, vi sia una critica implicita ad Husserl riguardo al rapporto tra forma e materia. Per Husserl, infatti, se si concepisce l'intenzionalità nel suo carattere di atto noetico in opposizione al contenuto noematico, «non solo forma e materia della coscienza possono essere concepiti separati una dall'altra [...] ma i due concetti sono separati primordialmente: cioè, l'atto noetico di strutturare i dati hiletici in accordo ad una

---

<sup>55</sup> Brena 1969, p. 60-61

forma noematica presuppone, a priori, un'indipendenza tra dati e forma».<sup>56</sup> Per Merleau-Ponty, invece, forma e materia sono inseparabili come lo sono l'intero e la parte, lo sfondo e la figura nella teoria della forma:

Constatiamo anche che è impossibile, come spesso si è detto, scomporre una percezione, farne un assemblaggio di parti o di sensazioni, dato che in essa il tutto è anteriore alle parti – e questo tutto non è un tutto ideale. Il significato che alla fine scopro non è dell'ordine del concetto: se esso rivelasse un concetto, si tratterebbe di sapere come posso riconoscerlo nei dati sensibili; e dovrei interporre tra il concetto e il sensibile degli intermediari, poi degli intermediari degli intermediari, e così di seguito. Bisogna che il significato e i segni, che la forma e la materia della percezione *siano apparentati fin dall'origine* e che, come si dice, la materia della percezione sia “pregna della sua forma”(PdP 47-48, 24, c. n.).

C'è qui, evidentemente, un riferimento alla gravidanza o buona forma gestaltica. In base a questa legge, «il campo percettivo si segmenta in modo che ne risultino unità e oggetti percettivi per quanto possibile equilibrati, armonici, costruiti secondo un medesimo principio in tutte le loro parti, che in tal modo «si appartengono», «si richiedono» reciprocamente, stanno bene insieme»<sup>57</sup>. In questo senso si parla di simmetria, equilibrio, semplicità, ordine, regolarità e, soprattutto, carattere unitario dell'insieme. Queste non sono proprietà di singoli parti del campo percettivo, ma sono «proprietà del tutto», che si perdono se si scompone l'intero nelle sue parti. Rifacendosi proprio a questa legge, Merleau-Ponty «concepisce l'oggetto della percezione o l'oggetto intenzionale come una Gestalt».<sup>58</sup> Ecco allora che, coniugando fenomenologia e psicologia, viene usato lo schema gestaltico dell'articolazione figura-sfondo come una categoria filosofica che ci permette di comprendere il rapporto tra mondo riflesso (figura) e mondo irriflesso (sfondo) o tra intenzionalità d'atto (figura) e intenzionalità fungente (sfondo). Se si accettano queste premesse, puntualizza Dillon, l'unità del mondo, sebbene esperita dall'uomo come soggetto incarnato, non può esserlo tematicamente: «l'originarietà dell'orizzonte del mondo non ci permette di tematizzarlo, di afferrarlo adeguatamente all'interno di modi tematici».<sup>59</sup> L'intenzionalità fungente del corpo, allora, è diretta soprattutto verso lo sfondo che

<sup>56</sup> Dillon 1971, p. 439.

<sup>57</sup> Kanizsa – Legrenzi – Meazzini, 1978, p. 81.

<sup>58</sup> Dillon 1971, p., 440.

<sup>59</sup> Ivi, p. 454.



diviene, a sua volta, l'orizzonte di un sapere latente acquisito passivamente. Di conseguenza, la cosa è sì individuabile come cosa ma ciò avviene perché nello sfondo la percezione di un oggetto ci viene data dalla percezione inconsapevole, ma presente, di ciò che è attorno a noi. Ciò non fa che ricondurci al problema del soggetto della percezione, il corpo proprio, che è fungente e anonimo:

Se volessi tradurre esattamente l'esperienza percettiva, dovrei dire che *si* percepisce in me. (...) Fra la mia sensazione e me c'è sempre lo spessore di un'acquisizione originaria che impedisce alla mia esperienza di essere chiara per se stessa. Io esperisco la sensazione come modalità di un'esistenza generale, già votata ad un mondo fisico e che defluisce attraverso di me senza che io ne sia l'autore (PP 249, 292-3).

L'acquisizione della forma come categoria filosofica in grado di chiarire la percezione ha come conseguenza non solo l'assenza di un io che percepisce, ma anche il presentarsi di una "realtà" che rimane ambigua e opaca. D'altronde, assumere la struttura non vuol dire porsi al di fuori di essa per poterla rendere intelligibile ma sentirsi confusi, come corporeità fungente, al suo interno. Se non facessimo così, rientreremo nell'ottica dello "spettatore estraneo" che Merleau-Ponty ha sempre contrastato. Se noi siamo immersi nel mondo dobbiamo avere anche la capacità di cogliere il paradosso del riflettere "sul" mondo e, nel contempo, dell' "appartenere" ad esso, del dominare e insieme mantenere l'opacità della percezione.

## 6. *L'INTENZIONALITÀ FUNGENTE*

Partendo da queste premesse, possiamo ora tentare di definire meglio il concetto di intenzionalità. Innanzitutto Merleau-Ponty conserva un aspetto importante della definizione di Husserl, ed anche di Brentano, cioè il tendere o la direzionalità verso qualcosa: la coscienza è sempre coscienza di qualcosa sia per Husserl che per Merleau-Ponty. Ciò che Husserl mette in rilievo, come abbiamo visto, è il carattere relazionale che fa dell'intenzionalità un atto della coscienza. Sia per Husserl che per Merleau-Ponty, allora, l'intenzionalità è una funzione della coscienza seppure interpretata in

modo diverso. In secondo luogo entrambi i pensatori ammettono che l'intenzionalità può emergere solo dopo la riduzione. Husserl, ad esempio, afferma:

La natura, ovvero le cose, i processi e i contesti reali, sono per noi oggetti della conoscenza prescientifica o scientifica, della conoscenza nelle sue multiformi specializzazioni, come autopercezione, percezioni di altre entità psichiche, percezioni di cose fisiche, ricordo, aspettazione, poi giudizio percettivo e memorativo, quindi pensiero mediato nelle sue diverse suddivisioni ecc. Orbene, tutti questi sono vissuti e contesti di vissuti che possiedono, oltre al loro importo effettivo (*reel*) un loro importo intenzionale e che vengono studiati, sotto tali aspetti, dopo la riduzione fenomenologia (PZ 335, 329).

Ed anche se Merleau-Ponty, seguendo la medesima impostazione, ci dice che l'intenzionalità «è comprensibile [...] in virtù della riduzione» (PP XII, 26) anche se, come abbiamo già messo in risalto, carica di significati nuovi questo termine. Si tratta, come sottolinea Husserl, di sospendere le «oggettualità» della natura per farne emergere il senso: «La realtà della natura, la realtà del cielo e della terra, dell'uomo e degli animali, dell'io proprio e di quello altrui essa [la fenomenologia] la pone fuori gioco, *ma per così dire trattiene l'anima, il senso di tutte queste cose*» (PZ 335, 329). Per Husserl, come per Merleau-Ponty, l'analisi intenzionale è un'analisi del senso e la fenomenologia deve proprio cogliere il senso del mondo «allo stato nascente». Ciò, però, non può essere fatto da una attività trascendentale che lega un io penso ad un oggetto qualsiasi. L'analisi husserliana si basa sul fatto che in ogni percezione, come in qualsivoglia forma di intenzionalità, c'è un'attività sintetica della coscienza: il cubo percepito da diversi punti visuali si ricostruisce, come identità, nella sintesi unitaria della coscienza<sup>60</sup> ed è per questo motivo che percepiamo sempre lo stesso cubo. Come sostiene Zaner: «La vita della coscienza, mette in evidenza Husserl, è intenzionale e sintetica; oggetti di qualsiasi tipo acquisiscono il senso per la coscienza di essere identici [...] solo in virtù dell'intenzionalità sintetica della coscienza».<sup>61</sup> Tutti gli oggetti di esperienza, in qualsiasi modo li intendiamo, sono per Husserl prodotti delle sintesi intenzionali. Ma questo è proprio il punto su cui Merleau-Ponty dissente, poiché tali

---

<sup>60</sup> A questo proposito Husserl afferma: «Se per esempio io ho come tema la percezione di un esaedro, noto allora nella mia riflessione che l'esaedro è dato con continuità come unità oggettiva in una molteplicità di modi di apparizione, la quale risulta di molte figure determinatamente connesse. [...] Lo stesso esaedro veduto è intenzionalmente lo stesso [...] Questo esser-lo-stesso sta sempre nella coscienza stessa ed è veduto mediante una sintesi» (CM 16-18, 14-16).

<sup>61</sup> Zaner 1971, p. 174.

sintesi non sono altro che il risultato delle nostre analisi e non appartengono all'esperienza vissuta: «Il mondo è là prima di ogni analisi che io possa farne, e sarebbe artificioso derivarlo da una serie di sintesi che collegassero le sensazioni e successivamente gli aspetti prospettici dell'oggetto, mentre le une e gli altri sono appunto *prodotti dell'analisi* e non debbono essere realizzati prima di essa» (PP IV, 18, c.m.). La sintesi intenzionale di identificazione, così com'è intesa da Husserl, è costitutiva e non prevede, secondo Merleau-Ponty, le operazioni preliminari che, come vedremo, sono compiute dal corpo proprio::

Quando assumendo l'atteggiamento analitico scompongo la percezione in qualità e sensazioni, e quando, per passare da esse all'oggetto in cui prima ero gettato, sono costretto a supporre un atto di sintesi che non è se non la contropartita della mia analisi. *Il mio atto di percezione*, considerato nella sua ingenuità, non effettua esso stesso questa sintesi, ma beneficia di un lavoro già fatto, di una sintesi generale costituita una volta per tutte; è quanto esprimo dicendo che percepisco con il mio corpo o con i miei sensi essendo appunto questo sapere abituale del mondo, questa scienza implicita o sedimentata (PP 275, 317, c.n.).

Partendo da queste premesse, Merleau-Ponty rifiuta una concezione dell'intenzionalità come semplice rapporto con un oggetto: «Ciò che distingue l'intenzionalità dal rapporto kantiano ad un oggetto possibile, è il fatto che, prima di essere posta dalla conoscenza e in un atto di identificazione espressa, l'unità del mondo è già vissuta come già fatta o già là» (PP XXII, 26). L'intenzionalità, quindi, non può essere paragonata ad un atto conoscitivo nel senso kantiano. Vi è sicuramente qualcosa in più nel rapporto *noesi-noema* che ha descritto Husserl in *Idee I*, poiché, rispetto a Kant, si dà rilevanza al noema come polo dell'intenzionalità stessa. Inoltre l'approccio fenomenologico di Husserl si esplica nel riformulare la distinzione di materia e forma descrivendo il sensibile con la parola greca *hyle* e l'intenzionale con la parola *morphe*. Tutto ciò, però, introducendo un elemento ambiguo, la *hyle*, come substrato materiale degli atti intenzionali evidenziando, così, la difficoltà di superare del tutto il dualismo soggetto/cosa. Merleau-Ponty, naturalmente, non può accettare questo aspetto:

La concezione classica, che tratta l'esperienza del mondo come un atto puro di una coscienza costituente, non riesce a farlo se non nell'esatta misura in cui definisce la coscienza come non essere assoluto e, correlativamente, respinge i contenuti in un substrato hyletico consistente di essere opaco (PP 281, 326).

Non c'è *hyle*, non c'è sensazione senza comunicazione con le altre sensazioni o con le sensazioni altrui, e per questa stessa ragione non c'è *morphe*, non c'è apprensione o appercezione che abbia il compito di dare un senso a una materia insignificante e di assicurare l'unità *a priori* della mia esperienza e dell'esperienza intersoggettiva (PP 464, 518-519).

Rifiutando la concezione ileomorfica di Husserl, Merleau-Ponty vuole ribadire l'inestricabile rapporto che vi è tra coscienza corporea e mondo che nessuna analisi può dividere e poi riattaccare quasi si trattasse di due parti di un foglio strappato. Ricomprendere il mondo solo su un piano riflessivo mediante un'analisi intenzionale vuol dire perdere la sua «ricchezza concreta», la sua fatticità. Ecco perché, prendendo come punto di avvio la *Lebenswelt* husserliana, Merleau-Ponty ci parla di una intenzionalità fungente (*opérante*) che tende ad andare al di là di un atto cognitivo tetico, riferito ad una coscienza che pone consciamente qualcosa come oggetto di conoscenza. Si tende a rifiutare o, per lo più, a mettere in secondo piano sia l'accezione contenuta nelle Ricerche Logiche che quella di *Idee I*. L'intenzionalità husserliana, infatti, è della coscienza e la si può leggere nei suoi atti. È, possiamo dire, di ordine teoretico, concepita in riferimento ad un'io trascendentale costituente e alla sua attività di tipo noetico-noematico in un ambito sostanzialmente gnoseologico. Si tratta, come la definisce Merleau-Ponty, di una intenzionalità d'atto che è «quella dei nostri giudizi e delle nostre prese di posizione volontarie» e si attua su un piano conscio in cui la tensione verso l'oggetto è chiara. L'analisi intenzionale husserliana, pur nella sua estensione e profondità<sup>62</sup>, non riesce, però, a cogliere l'aspetto *opérante* dell'intenzionalità che può mettere in luce quel legame tra io e mondo presente solo in ambito pre-predicativo, anteriore alla riflessione. Solo in questo contesto l'intenzionalità ci rimanda ad un contatto con le cose che ci fa intuire la stretta correlazione tra noi ed esse. È ciò che, come abbiamo già mostrato, ha cercato di fare Husserl nelle sue ultime opere, almeno secondo l'interpretazione di Merleau-Ponty. A questo proposito, bisogna precisare che, nonostante l'enfasi del filosofo francese, non c'è nessuna definizione esplicita di intenzionalità fungente nelle opere di Husserl. Sono presenti, come abbiamo mostrato sopra, riferimenti alla fungenza dell'io, all'intenzionalità vivente o all'intenzionalità d'orizzonte. Anche se questi ultimi concetti sono, forse, assimilabili

---

<sup>62</sup> Merleau-Ponty non prende in considerazione le sottili e particolareggiate analisi che Husserl svolge nei suoi testi sull'intenzionalità, né tutta la terminologia.

all'intenzionalità fungente, non c'è nessun reale sviluppo nella filosofia husserliana. Il termine "intenzionalità fungente" (*fungierende intentionalität*) è derivato, invece, dal saggio di Fink del 1939 e si riferisce agli aspetti nascosti ed impliciti dell'intenzionalità. Si tratta, però, solo di una derivazione terminologica in quanto l'analisi di Merleau-Ponty non segue gli sviluppi teorici di Fink che si situano nel solco dell'analisi intenzionale di Husserl. Così, quando Fink afferma che bisogna portare alla luce l'intenzionalità fungente «dalla notte dell'assenza di coscienza» per condurla ad una «fissabilità oggettiva», ha in mente la possibilità di svelare i sensi nascosti attraverso un'analisi intenzionale. In questa direzione l'intenzionalità fungente non è altro che un insieme di intenzionalità d'atto dissimulate che vanno esplicitate per comprendere l'effettiva formazione di senso. Quest'ultimo, infatti, è nascosto nelle «esperienze anteriormente sedimentate» e può essere riattivato, compiendo come dice Fink, una «*Explication von Implikationen*».<sup>63</sup> La posizione di Merleau-Ponty, pur riprendendone molti temi, si discosta da quella di Fink poiché il fungere dell'intenzionalità non può essere ridotto ad un decorso di atti intenzionali. L'opacità del mondo non può essere riassorbita dall'analisi intenzionale per quanto complessa possa essere, e il nostro rapporto con esso rimane sempre ambiguo: «Siamo presi nel mondo e non arriviamo a staccarcene per passare alla coscienza del mondo. Se lo facessimo, vedremmo che la qualità non è mai esperita immediatamente e che ogni coscienza è coscienza di qualcosa. Del resto, questo «qualcosa» non è necessariamente un oggetto identificabile» (PP 11, 37). A questo proposito è pertinente la critica di De Saint Aubert: «la spiegazione (*explication*) manca inevitabilmente l'implicazione (*implication*), scioglie il nodo e non rispetta l'intreccio (*Verflechtung*)».<sup>64</sup> Non è possibile, in altri termini, districare ciò che è aggrovigliato<sup>65</sup> cioè il rapporto tra soggetto corporeo-mondo e le relazioni che ciò comporta. Secondo De Saint Aubert, compito della fenomenologia di Merleau-Ponty non è tanto "spiegare" i legami che esistono nel mondo, ma porli sotto il nostro sguardo e farli vedere rispettando la trama ingarbugliata che li costituisce. Allo studioso francese si può, comunque, obiettare che "far vedere" è pur sempre *expliquer* e operare un'incursione nel «terreno confuso dell'esistenza».

<sup>63</sup> Fink 1966, p. 269, tr. fr. p. 241.

<sup>64</sup> De Saint Aubert 2005, p. 145.

<sup>65</sup> Si confronti con ciò che dice Merleau-Ponty in una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile* (VI 321-322).

Richiede, infatti, un'operazione di messa a fuoco che per forza di cose pone dei temi sotto il nostro sguardo riflessivo<sup>66</sup>.

Non è facile, a questo punto, dare una definizione di intenzionalità fungente che possa comprendere tutti gli aspetti che abbiamo analizzato. Quella che fornisce Merleau-Ponty nella *Premessa* non rende giustizia delle complesse articolazioni fornite nel testo della *Fenomenologia della percezione*, soprattutto per quanto riguarda il suo riferimento al corpo. Nel prosieguo di questo lavoro, si vuole mettere in evidenza proprio come Merleau-Ponty, da una parte, conservi l'accezione "standard" di intenzionalità come "coscienza di qualcosa"; dall'altra, però, ridefinisce il significato di coscienza in modo tale da includervi il corpo stesso. Il termine "coscienza", l'abbiamo già visto, non si identifica con l'io trascendentale husserliano, ma con una corporeità fungente che opera in modo inconsapevole. È, quindi, il corpo ad avere una sua specifica intenzionalità e ciò costituisce la vera novità teorica<sup>67</sup> proposta da Merleau-Ponty; in secondo luogo è vero che l'intenzionalità è come un raggio che si dirige verso qualcosa, ma lo fa in una modalità anonima. Il "qualcosa", infatti, non è il noema, ma comprende tutto l'orizzonte o lo sfondo della scena percettiva che costituisce, perciò, il bersaglio generale di tutti i "raggi" intenzionali che partono inconsapevolmente dal corpo proprio. Così mentre l'intenzionalità d'atto tematizza un elemento dello sfondo percettivo e relega in secondo piano tutti gli altri aspetti, l'intenzionalità fungente agisce passivamente permettendoci di spostare continuamente il *focus* nello spazio e nel tempo. Cosicché se percepiamo o intenzioniamo, ad esempio, una cosa o un'altra persona, questo stesso atto è il frutto di una costituzione preliminare messa in opera passivamente dal corpo. Si badi, però, che per Merleau-Ponty come per Husserl, la passività non è semplice ricezione di dati ma costituisce un'attività<sup>68</sup> vera e propria che contribuisce a collocare il qualcosa in un contesto spazio-temporale esistenzializzato in modo prerenflessivo. Non c'è, di conseguenza, *Sinngebung*, in quanto il senso non è veicolato dall'ego ma emerge dal rapporto tra la soggettività corporea e il mondo. Quindi, come osserva Zaner, «il corpo proprio esiste come un'esistenza anonima e

---

<sup>66</sup> Focalizzare, far vedere i legami o dare uno sguardo d'insieme sono tutti approcci che non possono essere considerati "neutri". Emerge qui, forse, un aspetto paradossale del rapporto riflesso-irriflesso. L'irriflesso, nel momento in cui viene a riflessione, tende a perdere le sue caratteristiche "incontaminate". Ma, d'altra parte, senza la riflessione, l'irriflesso non può essere portato alla luce.

<sup>67</sup> Questo aspetto sarà sviluppato nel terzo capitolo.

<sup>68</sup> Vedi sopra, p. 47.

generalizzata, un tipo di sub-struttura sulla quale tutta la vita personale è costruita. Da ciò consegue che l'intenzionalità che opera in essa non si pone al livello della cognizione o della coscienza». <sup>69</sup> La domanda che ci si pone è se questo tipo di sub-struttura si pone su un piano gnoseologico, come in Husserl, o ha delle caratteristiche diverse. Cercheremo di rispondere a questo interrogativo nel capitolo successivo. In questa direzione anticipiamo, comunque, quello che può essere considerato il secondo contributo teorico di Merleau-Ponty: l'intenzionalità fungente è l'intenzionalità della *Lebenswelt* <sup>70</sup> proprio perché riguarda il nostro esperire il mondo prima di qualsiasi attività intellettuale ed è legata a quello che Merleau-Ponty definisce mondo irriflesso. Si riferisce, inoltre, ad un'esperienza pre-predicativa che si svolge prima della divisione soggetto-oggetto. Ed è per questo che Merleau-Ponty attribuisce un primato all'intenzionalità fungente poiché, solo riferendosi a questa, l'intenzionalità d'atto acquista un senso, la prima è condizione di possibilità della seconda.

Si tratta, ora, di vedere concretamente questo nuovo tipo di intenzionalità e Merleau-Ponty si sforza di farcela vedere "all'opera" nei diversi aspetti della vita intenzionale. Possiamo trovare, quindi, diverse definizioni del termine che fanno riferimento ad un nucleo comune: il corpo/soggetto. In rapporto ad esso l'intenzionalità è definita sia come intenzionalità corporea che motoria all'interno dello schema corporeo e dell'arco intenzionale. In questo stesso ambito è possibile definire anche un'intenzionalità erotica o sessuale per quanto riguarda il contesto affettivo. Rimane, infine, da spiegare il significato del termine fungente (*opérante*). A questo proposito tenteremo di chiarire, nel IV capitolo, la fungenza intenzionale del corpo riferendoci ad un altro concetto chiave della fenomenologia: la sedimentazione. Quest'ultima è pensata come condensazione di altri tre termini: il linguaggio, l'alterità e il tempo. Vi saranno, quindi, altrettanti tipi di intenzionalità: linguistica, diretta verso l'altro e temporale. Questa disarticolazione, naturalmente, è necessaria per mettere a fuoco il problema e non vuole andare contro l'assunto fondamentale di Merleau-Ponty che è di dare una visione unitaria dell'operazione intenzionale.

---

<sup>69</sup> Zaner 1971, p. 177.

<sup>70</sup> È la tesi che sostiene M. Reuter. (Reuter 1999, p.71).





## CAPITOLO III

### INTENZIONALITÀ E CORPOREITÀ

#### 1. LA CORPOREITÀ COME TEMA FENOMENOLOGICO

Il riferimento a Marcel, come abbiamo fatto notare, conduce Merleau-Ponty a condividere l'assunto che è il corpo il vero nucleo di una filosofia dell'esistenza. Nel contempo, però, c'era l'esigenza di una articolazione che desse una maggiore consistenza al tema della corporeità. Il riferimento ai temi husserliani, quali la corporeità fungente, i movimenti cinestetici, le sintesi passive e così via, uniti alle indagini sui casi patologici desunti dalla letteratura della psicologia e della psichiatria, contribuiscono alla formulazione di una posizione filosofica originale. Questo anche perché la corporeità permette a Merleau-Ponty di sviluppare meglio il tema che gli sta più a cuore, almeno a partire dai primi anni Trenta: la percezione.

Da questo punto di vista, le riflessioni sulla corporeità che Husserl fa partire da *Idee II* costituiscono un motivo di riflessione importante per Merleau-Ponty e possono integrare le interessanti indicazioni presenti nella *Struttura del comportamento*.<sup>1</sup> In questa direzione, ciò che Husserl sostiene sul corpo smentisce l'erronea interpretazione, fattasi strada nella prima metà del '900 e basata essenzialmente sulla lettura del primo volume delle *Idee*, secondo cui il soggettivismo trascendentale di Husserl porta verso un idealismo basato su una coscienza senza corpo. Tutto il percorso di *Idee 2*, infatti, ci dice che la soggettività è strettamente connessa con la corporeità (*Leib*). «A noi –

---

<sup>1</sup> Sicuramente sono state le osservazioni di Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* a contribuire ad una rilettura di Husserl in modo tale da dare spazio ad un'analisi di tipo estetico-fenomenologico.

sostiene Husserl - importa qui innanzitutto l'unità dell'io puro (trascendentale), poi l'unità dell'io psichico reale, cioè del soggetto empirico, del soggetto che inerisce alla psiche, ove la psiche è costituita come una realtà connessa o intrecciata con la realtà del corpo proprio»(ID-II 92-93, 489). È il corpo proprio (*Leib*), perciò, che permette una relazione effettiva con il mondo inteso nei suoi aspetti materiali. L'io «puro», trascendentale, corre il rischio di una deriva solipsistica se non si coniuga con il corpo proprio vivente e diventa, così, «io-uomo»:

Sotto il titolo, che andrà chiarito, di «io empirico» troviamo anche l'unità «io-uomo», quell'io cioè che non soltanto si attribuisce i propri *Erlebnisse* in quanto stati psichici, le sue nozioni, le sue peculiarità di carattere e tutte le altre caratteristiche permanenti che si manifestano negli *Erlebnisse*, ma che definisce anche «sue» e quindi fa rientrare nella sfera dell'io anche le sue caratteristiche corporee (ID-II 93, 489).

Sulla base di queste considerazioni, l'analisi fenomenologica diventa anche un'analisi estetica in cui lo strato sensibile o materico entra a far parte delle molteplici attività dell'io. Tutto questo, poi, rientra nel progetto di fenomenologia genetica che Husserl attua a partire dalle lezioni e dagli scritti degli anni Venti. La costituzione della cosa dovrà basarsi, oltre che sulla storia dei rinvii intenzionali, anche sull'esperienza estetica dell'io mettendo in gioco il suo agire, attivo e passivo, come corpo proprio. È in questa luce, allora, che il concetto di soggettività va riformulata. A fianco di un io trascendentale, polo noetico dell'intenzionalità e diretto ad un noema, vi è un io corporeo che funge, il quale è in relazione cinestetica con le cose del mondo. Come mette bene in evidenza Franzini, «deve allora essere chiaro [...] che l'io puro di cui si è a lungo discusso, quell'io che si offre come «*sum cogitans*», centro di raggi intenzionali possibili e reali, in cui i suoi atteggiamenti si correlano alle specificità delle varie ontologie regionali, è un campo pluriforme, è una polarità».<sup>2</sup>

Per Husserl, quindi, l'io è centro di funzioni poiché da esso si dirama l'intera vita di coscienza attiva e passiva, attuale e potenziale. Bisogna puntualizzare, per distinguere la posizione di Merleau-Ponty da quella di Husserl, che la corporeità per quest'ultimo è ricompresa nell'attività stessa dell'ego trascendentale. Esso rappresenta il fulcro dell'attività conoscitiva e intenzionale come *Sinngebung*:

---

<sup>2</sup> Costa –Franzini-Spinicci 2002, p. 191-92.

Certamente, nel corpo proprio trovo localizzato lo strato delle sensazioni, entro questo strato il dolore e il piacere dei sensi; ma ciò indica semplicemente come questo strato non rientri nell'ambito di ciò che è propriamente egologico; come il corpo proprio in generale, tutto ciò che è «non-io» e che costituisce il medesimo come oggetto sta di fronte all'io, e inerisce all'io solo nella modalità del «di fronte», appunto in quanto oggetto delle sue esperienze (ID-II 212, 607).

Si deve considerare, come sarà chiaro più avanti, come Merleau-Ponty da una parte assume come prioritarie molte delle caratteristiche fondamentali che Husserl attribuisce al corpo proprio; dall'altra, però, tende a sottrarle all'influenza dell'io puro. Husserl afferma:

Certo, il corpo proprio ha certe particolari virtù rispetto alle altre cose: è «soggettivo» in un senso ben distinto, cioè in quanto latore di campi sensoriali, in quanto organo di liberi movimenti, e quindi in quanto organo della volontà, in quanto latore del centro e delle direzioni fondamentali dell'orientamento spaziale; ma tutte queste cose sono egoità [*Ichlichkeiten*] per grazia delle egoità originarie (ID-II 212-13, 608).

Mentre Merleau-Ponty sostiene:

In tanto io ho un corpo e in quanto agisco nel mondo attraverso questo corpo, lo spazio e il tempo non sono per me una somma di punti giustapposti, né d'altra parte una infinità di relazioni di cui la mia coscienza effettuerebbe la sintesi e nella quale essa implicherebbe il mio corpo; io non sono nello spazio e nel tempo, non penso lo spazio e il tempo: inerisco allo spazio e al tempo, il mio corpo si applica ad essi e li abbraccia (PP 164, 195).

È chiaro, allora, che il filosofo francese, pur partendo dalle riflessioni di Husserl, dà un'importanza maggiore al corpo proprio, attribuendogli una funzione conoscitiva fondamentale. L'attività intenzionale fungente non è più ad appannaggio all'io ma del corpo proprio, inteso come soggetto corporeo: «Noi siamo al mondo in virtù del nostro corpo, in quanto percepiamo il mondo con il nostro corpo. Ma riprendendo così contatto con il corpo e con il mondo, ritroveremo anche noi stessi, giacché, se si percepisce con il proprio corpo, il corpo è un io naturale e come il soggetto della percezione» (PP 239, 281). Per Merleau-Ponty la conoscenza del mondo attraverso l'attività di un io trascendentale, quale è teorizzata da Husserl, non dà conto della

“ricchezza” della vita intenzionale. Quest’ultima, infatti, non è il frutto di una riflessione intellettuale, ma esistenza effettiva che può essere indagata solo a partire da una intenzionalità fungente. In questa direzione, uno dei meriti di Merleau-Ponty è stato quello di rendere concreto<sup>3</sup> l’aspetto di “direzionalità” contenuto nel concetto di intenzionalità, il suo tendere verso qualche cosa nell’ambito di una conoscenza latente. Questa, poi, si sviluppa all’interno della percezione quale dimensione originaria del rapporto tra la coscienza e il mondo.

Il corpo è, dunque, il vero centro dell’attività percettiva ed è in gran parte anonima. La percezione, quindi, si attua attraverso un corpo che non è altro, come cercheremo di mostrare, che il portatore di una conoscenza latente. Questo nesso, non a caso, è evidenziato dallo stesso Husserl: «Il corpo è il mezzo di qualsiasi percezione, è l’organo della percezione, partecipa necessariamente a qualsiasi percezione» (ID-II 56, 453). La soggettività, per Husserl come per Merleau-Ponty, ha bisogno di un ancoraggio nel mondo e ciò lo può dare solo una realtà corporea in grado di accogliere parte degli aspetti nascosti che si sottraggono alla coscienza tetica. È, in altri termini, un corpo-soggetto o corpo proprio (*Leib*) che non pensa, non costituisce un mondo che «non è ciò che io penso, ma ciò che io vivo» (PP XI-XII, 26). Il corpo naturalmente non va inteso come corpo oggettivo contrapposto ad un corpo soggetto, ma corpo proprio vivente al cui interno non è possibile distinguere un corpo fisico e una coscienza nel senso tradizionale. E’ il soggetto-corpo che attraverso la percezione inerisce (*être-a*) o abita il mondo nel senso che non si limita ad analizzarlo ma lo vive esistenzialmente:

Non è il soggetto epistemologico ad effettuare la sintesi, ma il corpo quando si strappa dalla sua dispersione, si riunisce, si porta con tutti i mezzi verso un termine unico del suo movimento, e quando una intenzione unica scaturisce in esso grazie al fenomeno della sinergia. Noi non neghiamo la sintesi al corpo oggettivo se non per attribuirlo al corpo fenomenico, e cioè al corpo in quanto proietta attorno a sé un certo «ambiente», in quanto ognuna delle sue «parti» conosce dinamicamente l’altra e i suoi recettori si dispongono in modo da rendere possibile, in virtù della loro sinergia, la percezione dell’oggetto. (PP 269, 311).

Vi è, quindi, una funzione conoscitiva che viene attribuita non alla coscienza ma al corpo, un’intenzionalità fungente che ci attraversa in ogni momento. Sua caratteristica

---

<sup>3</sup> Questa tesi è sostenuta da M. Reuter. Reuter 1999, p.68-74.

fondamentale è di essere anonima. e, come nel caso della percezione, si potrebbe dire non la coscienza intenziona qualcosa, ma “si intende in me” qualcosa.

Su questa base la costituzione del mondo non può essere più, come sosteneva Husserl, riferito ad un io trascendentale, ma è il corpo che, come vedremo meglio più avanti, realizza una sorta di costituzione preliminare del mondo attuata proprio da un'intenzionalità non più di una coscienza pura, ma del corpo stesso. Questa è anche la lettura che ci dà Arion Kelkel: «Non ha senso parlare [...] di dati hyletici né a maggior ragione di costituzione o di sintesi che non sono mai vissuti da me in quanto tali». Se di sintesi o di costituzione si deve parlare, la si deve sempre riferire al corpo che tramite la sua intenzionalità (*intentionnalité corporelle*) attua una sorta di «*costituzione preliminare* in virtù della quale il corpo proprio funziona come un sistema sinergico di cui tutte le funzioni sono riprese e legate nel movimento generale dell'essere al mondo in quanto il corpo è la figura centrale dell'esistere».<sup>4</sup> Questi aspetti ci aprono ad una diversa prospettiva gnoseologica in quanto la conoscenza, non essendo più solo il risultato di un'attività esplicita dell'io, assume una dimensione latente proprio perché è legata ad una attività irreflessa, passiva del corpo proprio:

Se la mia coscienza costituisse attualmente il mondo che percepisce, tra i due non ci sarebbe nessuna distanza e nessuno scarto possibile, la coscienza penetrerebbe il mondo sin dalle sue articolazioni più segrete, l'intenzionalità ci trasporterebbe nel cuore dell'oggetto, e nello stesso tempo il percepito non avrebbe lo spessore di un presente, la coscienza non si perderebbe, non rimarrebbe invischiata in esso. Viceversa, abbiamo coscienza di un oggetto inesauribile e siamo sprofondati in esso poiché, tra tale oggetto e noi, c'è quel sapere latente che il nostro sguardo utilizza, di cui presumiamo solo che è possibile svilupparlo razionalmente, e che rimane sempre al di qua della nostra percezione (PP 275, 317-8).

La teorizzazione del sapere latente da parte di Merleau-Ponty lascia irrisolto, sullo sfondo, il problema della conoscenza del mondo. Il filosofo francese si muove sia concettualmente che terminologicamente in un modo poco chiaro. Da una parte, infatti, si sostiene che il corpo “conosce” e “comprende” il mondo.<sup>5</sup> Dall'altra che non si tratta di una conoscenza ma di un'attività originale che si svolge al di sotto delle funzioni conoscitive: «Il movimento del corpo può esplicare una funzione nella percezione del

---

<sup>4</sup> Kelkel 1988, pp. 20-21, c.m.

<sup>5</sup> Vedi PP: 269, 311; 167, 198; 270, 312; 275, 318.

mondo solo se è esso stesso un'intenzionalità originale, una maniera di riferirsi all'oggetto *distinta dalla conoscenza*. Il mondo deve essere attorno a noi, non come un sistema di oggetti di cui facciamo la sintesi, ma come un insieme aperto di cose verso le quali ci proiettiamo» (PP 444, 498, c.n.). Il piano pre-conoscitivo, al quale anche è legata l'intenzionalità fungente, non viene ulteriormente chiarito da Merleau-Ponty che ancora non evidenzia, come farà in seguito, in una prospettiva ontologica<sup>6</sup>. Si può supporre, comunque, che tale dimensione precategoriale costituisca sempre una conoscenza seppure di tipo inconsapevole.

Ciò che è evidente dal ragionamento di Merleau-Ponty è che lo strumento di questa conoscenza è il corpo proprio che stabilisce una sorta di primo livello di sapere, di contatto prelogico con il mondo:

La cosa si costituisce nella presa del mio corpo su di essa [l'esistenza], non è anzitutto un significato per l'intelletto, ma una struttura accessibile all'ispezione del corpo<sup>7</sup>, e se vogliamo descrivere il reale così come ci appare nell'esperienza percettiva, lo troviamo carico di predicati antropologici. Poiché le relazioni tra le cose o tra gli aspetti delle cose sono sempre mediate dal nostro corpo (PP 369-70, 417-8)

Questo legame del corpo al mondo è approfondito da Merleau-Ponty attraverso l'analisi della spazialità del corpo e dell'intenzionalità motoria.

---

<sup>6</sup> Madison, invece, pensa che già nella Fenomenologia della percezione sia presente una prospettiva ontologica. Vedi, più avanti, il capitolo V.

<sup>7</sup> Il riferimento, qui, è per contrasto con l'"ispezione della mente" cartesiana.

## 2. LO SCHEMA CORPOREO E L'INTENZIONALITÀ MOTORIA

Per Merleau-Ponty il corpo proprio vivente e fungente è l'attore principale della nostra relazione con il mondo. Questo approccio, come abbiamo già fatto notare sopra, è la conseguenza del rifiuto di una concezione del corpo come semplice oggetto: esso infatti opera in quell'orizzonte costantemente presente e da cui non si può prescindere che è il mondo-della-vita. Per mettere in evidenza questo operare, Merleau-Ponty utilizza un concetto tratto dalla psicologia: lo schema corporeo.<sup>8</sup> Esso rappresenta lo strumento per mostrare come agisce concretamente l'intenzionalità fungente nella costituzione di una conoscenza preriflessiva. Per affrontare questo tema, il filosofo francese parte di nuovo dall'assunto marceliano: *io sono il mio corpo*. Ciò vuol dire che mi so muovere nel mondo (e nell'ambiente circostante) e che conosco subito la posizione delle mie mani, dei miei piedi, delle mie membra in generale: «Il mio intero corpo non è per me un aggregato di organi giustapposti nello spazio. Io lo tengo in un possesso indiviso e conosco la posizione di ogni mio membro grazie ad uno *schema corporeo* nel quale sono comprese tutte le membra» (PP 114, 151). Lo schema corporeo non fornisce, dunque, la semplice collocazione fisico-spaziale delle mie membra e delle cose che mi circondano<sup>9</sup>, ma anche la loro collocazione in una spazialità di carattere diverso. Merleau-Ponty cerca di evidenziare questo aspetto interpretando lo schema corporeo come una struttura. Quest'ultimo concetto, come abbiamo chiarito sopra, non è semplicemente un'astrazione, ma vuole racchiudere in sé sia l'aspetto ideale che esistenziale. In questo senso lo schema corporeo: «non sarà più il semplice

---

<sup>8</sup> L'autore di riferimento di Merleau-Ponty è lo psicologo Paul Schilder. È lui, difatti, che ha condotto le ricerche più importanti nel campo dello schema corporeo: «Noi riceviamo delle sensazioni, vediamo parte della superficie del nostro corpo, abbiamo impressioni tattili, termiche, dolorose, sensazioni indicanti le deformazioni del muscolo provenienti dalla muscolatura e dalle guaine muscolari, sensazioni provenienti dalle innervazioni muscolari e sensazioni di ordine viscerale. Ma al di là di tutto questo vi è l'esperienza immediata dell'esistenza di un'unità corporea, che, se è vero che viene percepita, è d'altra parte qualcosa di più di una percezione: noi la definiamo *schema del nostro corpo o schema corporeo* [...]. Lo schema corporeo è l'immagine tridimensionale che ciascuno ha di se stesso: possiamo anche definirlo *immagine corporea*. Questo termine indica che non si tratta semplicemente di una sensazione o di un'immagine mentale: ma che il corpo assume un certo aspetto anche rispetto a se stesso; esso implica inoltre che l'immagine non è semplicemente percezione sebbene ci giunga attraverso i sensi, ma comporta schemi e rappresentazioni mentali, pur non essendo semplicemente una rappresentazione». Schilder 1995, p. 35.

<sup>9</sup> La nozione di schema corporeo, com'era intesa dagli psicologi dell'ottocento, era riferita alle associazioni di immagini che accompagnavano gli stimoli e i movimenti corporei. Lo schema corporeo era *de facto* una totalità di impressioni che indicavano la localizzazione i stimoli locali e la posizione di tutte le parti del proprio corpo in ogni istante.

risultato delle associazioni stabilite nel corso dell'esperienza, ma una presa di coscienza globale della mia postura nel mondo intersensoriale, una forma nel senso della *Gestaltpsychologie*» (PP 116, 153). Esso, inoltre, deve essere inteso in senso dinamico e non statico. I movimenti del corpo, in questa ottica, formano un sistema con i fenomeni esterni e si realizza un'unità senso-motoria che il corpo attua quando è «polarizzato, dai suoi compiti o obiettivi, «esiste verso di essi»:

Il fatto è che il soggetto normale ha il suo corpo non solo come sistema di posizioni attuali, ma anche e con ciò stesso come sistema aperto di un'infinità di posizioni equivalenti in altri orientamenti. Ciò che abbiamo chiamato schema corporeo è appunto questo sistema di equivalenze, questa invariante immediatamente data in virtù della quale i diversi compiti motori sono istantaneamente trasponibili. Vale a dire che esso non è solo un'esperienza del mio corpo, ma anche un'esperienza del mio corpo nel mondo (PP 165, 195).

La spazialità che ne deriva ha a che fare con uno spazio vissuto, esistenziale. In questo senso lo spazio di posizione, cioè la nostra collocazione fisica, si trasforma in uno spazio di situazione, uno spazio umanizzato, antropologico in cui ciò che rende possibile l'attività intenzionale è la vita o l'esistenza. La stessa struttura figura-sfondo non può basarsi solo sulla dimensione spaziale esterna ma deve coinvolgere l'orizzonte dello spazio corporeo:

Per quanto concerne la spazialità, che per il momento è la sola ad interessarci, il corpo proprio è il terzo termine, sempre sottinteso, della struttura figura e sfondo, e ogni figura si profila nel duplice orizzonte dello spazio esterno e dello spazio corporeo. Si deve respingere come astratta ogni analisi dello spazio corporeo che tenga conto solo di figure e punti, giacché, senza orizzonti, le figure e i punti non possono né essere concepiti, né essere (PP 117, 154).

Il concetto di orizzonte, inteso fenomenologicamente, conduce Merleau-Ponty a pensare lo spazio corporeo e lo spazio esterno come un «sistema pratico». Nello stesso tempo, poiché «la spazialità del corpo si compie nell'azione», lo schema corporeo sarà un sistema di funzioni motorie. Si rende necessario, perciò, analizzare la motilità quale aspetto fondamentale della corporeità. Merleau-Ponty cerca di risaltare questo aspetto analizzando alcuni casi clinici tratti dalla letteratura psicologica e neurofisiologica, mettendo in evidenza come lo studio di abilità menomate, risalti le caratteristiche di



azioni corporee non riconoscibili nei casi “normali”. L’analisi di un caso concreto, ripreso dalla letteratura psichiatrica, permette di precisare la riflessione su questo tema.

Il soldato Schneider<sup>10</sup> è stato ferito in guerra ed ha riportato una lesione alla testa e precisamente nella sfera occipitale. Ciò ha determinato una cecità psichica che gli impediva di compiere determinate azioni. Schneider, infatti, aveva difficoltà quando doveva eseguire movimenti astratti, non riconducibili, cioè, ad una situazione concreta come, per esempio, indicare il proprio naso o muovere un dito. Per compiere movimenti astratti aveva bisogno di guardare l’arto e di realizzare con il suo corpo dei movimenti preparatori. Quando il dottore, invece, gli chiedeva di compiere movimenti concreti come prendere il fazzoletto o di accendere la luce, il paziente soddisfaceva efficacemente questi ordini. Seguendo alcune intuizioni di Goldstein, Merleau-Ponty distingue movimenti astratti e concreti notando che c’è una differenza tra il prendere qualcosa (*Greifen*) e il mostrare (*Zeigen*) qualcosa e affronta questo tema analizzando due approcci filosofici diversi: quello empirista e quello intellettualista.<sup>11</sup>

L’empirismo cerca di spiegare l’incapacità di Schneider di compiere movimenti astratti con il ricorso ad una spiegazione fisiologica o meccanica come, per esempio, il malfunzionamento di un organo causato da lesioni. È evidente che il mostrare implica un’abilità che richiede una maggiore capacità di orientarsi nel mondo, di aver presente le esperienze del passato, di avere, insomma, un progetto motorio. L’individuo normale è in grado di fare questo mentre Schneider, secondo Merleau-Ponty, non lo è perché è l’approccio multiforme al mondo e agli altri che non funziona nel suo comportamento: in altri termini è la sua esistenza globale che è compromessa. Non solo non è in grado di compiere movimenti astratti ma non è in grado di pensare situazioni immaginarie dove si possono aprire molteplici possibilità di azione motoria. Questo perché quando Schneider si muove nel mondo, la sua intenzionalità corporea, il “dirigersi” verso determinati aspetti del mondo è lacunosa in più punti poiché non riesce ad intenzionare,

---

<sup>10</sup> Il caso Schneider è stato affrontato da Gelb e Goldstein, due importanti psiconeurologi. Cfr. Gelb-Goldstein 1920, pp.157-250.

<sup>11</sup> Merleau-Ponty mostra che il movimento corporeo non può essere compreso né se si riferisce a reazioni causali fisiologiche (empirismo), né alle intenzioni conscie consapevoli (intellettualismo). La motilità non è meramente fisiologica e non è ancella della coscienza. Né è una combinazione di spiegazioni cognitive e fisiologiche. La distinzione tra movimento astratto e concreto non può essere compresa collegando alcuni movimenti a meccanismi fisiologici e altri alla coscienza. La distinzione tra concreto e astratto non dovrebbe essere confusa con la distinzione tra corpo e coscienza. La differenza tra concreto e astratto non appartiene alla dimensione riflessiva che separa la coscienza dal corpo, ma trova il suo luogo nella dimensione comportamentale.

tramite il corpo come potenza motrice, volontariamente una cosa (toccarsi il naso) e contemporaneamente ad intenzionare, in modo fungente, lo sfondo, il contesto, le esperienze passate. Nel soggetto normale ogni movimento ha uno *sfondo* e il movimento e il suo sfondo sono momenti di una totalità unica. Schneider, in altri termini, opera in un ambito di attualità più che di possibilità o potenzialità e le sue azioni, di conseguenza, sono limitate. È possibile constatare ciò nell'esperienza tattile:

Il tatto patologico necessita di movimenti propri per localizzare gli stimoli appunto perché è rinchiuso nell'attuale, e per lo stesso motivo il malato sostituisce il riconoscimento e la percezione tattili con la decifrazione laboriosa degli stimoli e con la deduzione degli oggetti. Affinché una chiave, per esempio, appaia come chiave della mia esperienza tattile, occorre una specie di ampiezza del tatto, un campo tattile nel quale le impressioni locali possono integrarsi a una configurazione così come le note sono solo i punti di passaggio della melodia e la stessa viscosità dei dati tattili che assoggetta il corpo a situazioni effettive, riduce l'oggetto ad una somma di «caratteri» successivi, la percezione a connotati astratti, il riconoscimento ad una sintesi razionale, a una congettura probabile, e priva l'oggetto della sua presenza carnale e della sua fatticità. (PP 126-27,163).

Il corpo, di conseguenza, diventa un «centro d'azione virtuale» per cui ogni esperienza motoria o tattile è in grado di far scaturire da esso molteplici intenzioni dirette, nello stesso tempo, verso l'oggetto e verso il corpo stesso. In Schneider ogni esperienza tattile non si lega al suo vissuto e non apre un campo di possibilità, ma rimane chiusa in se stessa. Nel malato:

Tale impressione[tattile] può anche attirare la mano in un movimento di prensione, ma non si dispone di fronte ad essa come qualcosa che si possa mostrare. Il soggetto normale *fa i conti con* il possibile che acquista così, senza abbandonare il suo posto di possibile, una specie di attualità, mentre nel malato il campo dell'attuale si limita a ciò che è incontrato in un contatto effettivo o collegato a questi dati da una deduzione esplicita. (PP 127,163)

In Schneider manca, in altri termini, l'intenzionalità motoria che permette all'individuo normale di intenzionare un oggetto, come intenzionalità d'atto, e contemporaneamente di intenzionare in modo fungente il suo contesto spaziale e temporale, l'orizzonte, come un tutto indivisibile. L'attività di Schneider, perciò, si basa soprattutto su un'intenzionalità d'atto in cui è trasparente sia l'attività noetica che il noema corrispondente:

Non gli manca [al malato] né la motilità, né il pensiero, e noi siamo invitati a riconoscere, tra il movimento come processo in terza persona e il pensiero come rappresentazione del movimento, una anticipazione o una apprensione del risultato assicurata dal corpo stesso come potenza motrice, un «progetto motorio» (*Bewegungsentwurf*), una «intenzionalità motoria» senza i quali la consegna rimane lettera morta (PP 128 165).

Lo schema corporeo nell'individuo normale ha proprio la capacità di mettere in atto l'intenzionalità motoria come potere di proiettare intorno a sé uno spazio umano ed esistenziale all'interno di un orizzonte di possibilità. La mancanza di capacità di proiezione in Schneider, però, non può essere attribuita ad un solo ambito, quello visivo o tattile, come ha cercato di fare la psicologia usando metodi induttivi. Questi, secondo Merleau-Ponty, non riescono a dar conto dell'unità del comportamento:

Se il comportamento è una forma, nella quale i «contenuti visivi» e i «contenuti tattili», la sensibilità e la motilità figurano solo a titolo di momenti inseparabili, allora esso rimane inaccessibile al pensiero causale, può essere colto esclusivamente da un'altra specie di pensiero; quello che prende il suo oggetto allo stato nascente, così come appare a chi lo vive, con l'atmosfera di senso in cui è avvolto, e che cerca di introdursi in questa atmosfera per ritrovare, dietro i fatti e i sintomi dispersi, l'essere totale del soggetto, se si tratta di un individuo normale, il disturbo fondamentale se si tratta di un malato (PP 139-40, 174-75).

Questa atmosfera di senso può essere colta solo con un'analisi descrittiva di tipo fenomenologico che rinuncia a spiegare settorialmente i disturbi del malato e vuole ricomprenderli in un'unità di comportamento che, poi, non è altro che la sua «potenza di esistere» o il suo «essere».

Proprio partendo dal «deficit di esistenza» di un malato psichico si può ipotizzare che sussista, al di sotto dell'attività intellettuale, un'attività nascosta e non tematizzabile nel momento in cui avviene, un'intenzionalità corporea e motoria come funzione fondamentale e originaria, paragonabile ad un «riflettore» capace di muoversi in ogni direzione, tendere verso ogni cosa e assumere un comportamento di conseguenza. Ciò suggerisce a Merleau-Ponty l'introduzione di un nuovo concetto, l'arco intenzionale, in grado di coniugare lo schema corporeo con la motilità:

La vita della coscienza – vita conoscente, vita del desiderio, o vita percettiva – è sottesa da un «arco intenzionale» che proietta attorno a noi il nostro passato, il nostro avvenire, il nostro ambiente umano, la nostra situazione fisica, la nostra situazione ideologica, la nostra situazione morale, o meglio, che fa sì che noi siamo situati sotto tutti questi rapporti. Tale arco intenzionale costituisce l'unità dei sensi, quella dei sensi e dell'intelligenza, quella della sensibilità e della motilità, mentre nella malattia si allenta (PP 158, 191).

Attraverso l'arco intenzionale, quindi, si esprime una intenzionalità non tetica, ma fungente e corporea perché opera anonimamente e passivamente. In questo senso l'arco intenzionale è una struttura fondamentale di livello superiore che include dentro di sé motilità, visione e comprensione e si situa prima della loro separazione. Non solo. Vi è anche una relazione con lo spazio, il passato, il futuro, l'ambiente umano, fisico e ideologico e le situazioni morali. Tra coloro che interpretano positivamente questo aspetto, vi è Arion Kelkel che, nel suo importante saggio<sup>12</sup> su Merleau-Ponty, attribuisce una funzione importante all'arco intenzionale poiché «esso costituisce, insieme, l'unità del mio corpo e della mia vita di coscienza, come l'unità del mio corpo e dei suoi oggetti si esprime nello schema corporeo, così l'arco intenzionale genera tutta l'unità vissuta quale essa sia e a qualunque livello di formazione essa si situa: dalla motilità corporea all'intelligenza astratta».<sup>13</sup> Purtroppo Merleau-Ponty non ci dà ulteriori indicazioni per una piena comprensione del concetto di “arco intenzionale” e quale funzione debba assumere all'interno del suo quadro teorico. Per questo motivo, forse, De Saint Aubert<sup>14</sup> lo considera come una sorta di “formula magica” capace di caratterizzare la sua ricerca di unità antropologica rimanendo, quindi, il semplice indice di una soluzione assente, un tentativo confuso. A conferma di ciò vi è il fatto che il concetto di “arco intenzionale” non è stato più ripreso nelle opere successive. Si può ipotizzare, al di là di questi aspetti polemici, che l'arco intenzionale sia la traduzione tangibile di una metafora che Merleau-Ponty usa spesso: atmosfera (*atmosphère*) di generalità<sup>15</sup> o di senso che avvolge ogni oggetto e ogni situazione non solo collocandoli spazio-temporalmente, ma anche esistenzialmente. Si vuole ribadire, in tal modo, che l'arco intenzionale caratterizza l'intenzionalità in senso unitario. Per quanto, infatti, si

<sup>12</sup> A. L. Kelkel, 1988, *Le probleme de l'intentionnalité corporelle*.

<sup>13</sup> Kelkel 1988, p. 18.

<sup>14</sup> De Saint Aubert 2005, p 138.

<sup>15</sup> Merleau-Ponty sostiene che «tutta la percezione ha luogo in un'atmosfera di generalità e si dà a noi come anonima» ( PP 249, 292, traduzione parzialmente riveduta).

voglia “scomporre” l’intenzionalità riferendola ad un determinato ambito (corporeo, linguistico o temporale), bisogna sempre considerare il fatto che essa è sempre un’operazione simultanea poiché racchiude sotto lo stesso “arco” le varie direzioni dei “raggi intenzionali”. Il riferimento è, naturalmente, al tempo e alla sedimentazione. Su questo argomento, comunque, torneremo nel IV e V capitolo.

Precedentemente abbiamo evidenziato che ogni situazione vissuta, ogni oggetto visto o toccato, ogni opinione espressa istantaneamente, si colloca in un contesto di senso, è sottesa dall’arco intenzionale. Questo accade nell’individuo normale. Nel caso di Schneider, come in altri casi di abilità menomate, questo arco si allenta e provoca disfunzioni nel suo schema corporeo e nel suo rapporto con il mondo: «egli è “legato” all’attuale, “manca di libertà”, di quella libertà concreta che consiste nella facoltà generale di mettersi in situazione» (PP 157, 191).

Lo schema corporeo, l’abbiamo visto, è soprattutto una struttura pre-riflessiva dell’essere al mondo che permette al corpo di dirigersi verso l’esterno, di abitare uno spazio esistenziale, in altre parole di essere intenzionale. La conoscenza e la consapevolezza del *mio* corpo, infatti, è strettamente legata al mondo che percepisco e verso cui il mio corpo si dirige. Se prendiamo il corpo isolatamente, esso è solo una «massa oscura»: lo si può identificare solo quando si muove verso una cosa, in quanto si proietta intenzionalmente verso l’esterno. Se, però, io ho una consapevolezza immediata e simultanea del mio corpo nel momento in cui è diretto *verso* qualcosa o esiste verso qualcosa, ciò vuol dire che vi è una motilità preriflessiva e originaria implicata dallo schema corporeo. Ecco allora un’altra caratteristica importante dello schema corporeo che si esprime in quello che Merleau-Ponty chiama progetto motorio. L’intenzionalità motoria, invero, permette al mio corpo di comprendere il mondo senza dover passare attraverso «rappresentazioni» senza subordinarsi a una «funzione simbolica» od «oggettivante» (PP 164, 195). Ciò che si vuol mettere in risalto è l’estrema importanza della motilità quale funzione essenziale del corpo in modo non subordinato al pensiero rappresentativo:

Il movimento del corpo può esplicare una funzione nella percezione del mondo solo se è esso stesso una intenzionalità originale, una maniera di riferirsi all’oggetto distinta dalla conoscenza. Il mondo deve essere attorno a noi, non come un sistema di oggetti di cui facciamo la sintesi, ma come un insieme aperto di cose verso le quali ci proiettiamo (PP 444, 498).

La motilità, per Merleau-Ponty, consiste «di movimenti che sono sia immediati (nel senso che non sono mediati da atti consci, riflessivi, di deliberazione) e allo stesso tempo movimenti intenzionali».<sup>16</sup> L'intenzionalità motoria, allora, è essenzialmente una relazione corporea diretta verso un oggetto o, in altri termini, una cinestesi<sup>17</sup> che ha il compito di contribuire a dare un senso al mondo.<sup>18</sup> La motilità corporea come intenzionalità motoria «originale», allora, non è altro che l'intenzionalità fungente poiché siamo in presenza di un corpo inserito nel mondo e, contemporaneamente, di un mondo come continuazione del mio corpo: qui, ribadisce Merleau-Ponty, ciò che interessa non è la collocazione spazio-temporale del corpo, ma il fatto che il corpo abita esistenzialmente lo spazio e il tempo. L'attività motoria, però, non esaurisce le “potenzialità” del corpo che possono esprimersi, tramite l'intenzionalità, in altre forme. Una di queste è senza dubbio la sessualità.

### 3. LA SESSUALITÀ COME INTENZIONALITÀ FUNGENTE

Nella definizione che Merleau-Ponty ha dato dell'arco intenzionale non poteva mancare una componente che, nel corso degli anni, acquisterà un'importanza sempre più decisiva: il desiderio e l'affettività. Essi rientrano, a pieno titolo, fra gli aspetti determinanti dell'essere al mondo del corpo e della sua attività intenzionale fungente. Il corpo, infatti, è definito come essere sessuato operante in un ambiente affettivo che «dobbiamo considerare il settore della nostra esperienza che manifestamente non ha senso che realtà se non per noi» (PP 180, 220). C'è, allora, l'esigenza di trasformare lo schema corporeo in uno schema sessuale dove la vita intenzionale possa coniugarsi in vita sessuale:

---

<sup>16</sup> Dillon 1997, p. 135.

<sup>17</sup> Sull'importanza della cinestesi Husserl ha posto l'accento soprattutto nelle *Idee* ma, come fa notare Barbaras, in Husserl essa rimane un puro dispiegamento nello spazio mentre in Merleau-Ponty è una maniera di portarsi verso l'oggetto. Vedi Barbaras 1993, p. 112.

<sup>18</sup> Qui Merleau-Ponty riprende alcuni aspetti degli studi di Grünbaum. La motilità, secondo il filosofo tedesco, è una sfera originaria ed ha la funzione di dare senso (*Sinngebung*) Cfr. PP 166, 197).

Nell'individuo normale un corpo non è solamente percepito come un oggetto qualsiasi, questa percezione oggettiva è abitata da una percezione più segreta: il corpo visibile è sotteso da uno schema sessuale, strettamente individuale, che evidenzia le zone erogene, delinea una fisionomia sessuale e richiede i gesti del corpo [...] anch'esso integrato a questa totalità affettiva (PP 182, 222).

Lo schema sessuale, di conseguenza, poiché è parte integrante dello schema corporeo ha un'identica struttura prereflessiva e ci permette di orientarci e di muoverci eroticamente verso gli altri senza bisogno di un atto riflessivo volontario. Merleau-Ponty ritorna sul caso del soldato Schneider e fa notare che, pur conservando il pieno uso degli organi genitali, il bacio e le stimolazioni tattili non hanno più un significato erotico per lui. Il rapporto sessuale è senza preliminari e l'orgasmo è brevissimo. Da questo Merleau-Ponty ne deduce: «Se nell'uomo la sessualità fosse un apparato riflesso autonomo, se l'oggetto sessuale interessasse qualche organo del piacere anatomicamente definito, la lesione cerebrale dovrebbe avere l'effetto di liberare questi automatismi e manifestarsi con un comportamento sessuale accentuato» (PP 181-2, 222). Ma ciò non accade perché è l'approccio multiforme al mondo a agli altri che non funziona nel comportamento di Schneider: in altri termini, è la sua esistenza globale che è compromessa. Questo vuol dire che la sessualità non può né essere isolata e riferita solo al corpo biologico, né assolutizzata facendone la protagonista dei rapporti interumani, ma va ricondotta al corpo vissuto che è situato e vive nel mondo. Schneider non riesce a vivere compiutamente la sua sessualità proprio perché il suo schema sessuale non funziona più come nell'individuo normale, i suoi “disturbi” sensoriali indicano che il suo schema corporeo è “lacerato” e di conseguenza la sua vita sessuale non è normale. Le difficoltà di Schneider, sostiene Merleau-Ponty, non possono essere spiegate solo dal pensiero scientifico, ma bisogna far ricorso ad una descrizione fenomenologica e, in particolare, al concetto di intenzionalità. Quando si muove nel mondo, infatti, la sua intenzionalità corporea, il dirigersi verso determinati aspetti del mondo è incompleta perché non riesce ad intenzionare volontariamente, tramite il corpo come potenza motrice, una cosa (toccarsi il naso o individuare una zona erogena) e contemporaneamente ad intenzionare (in modo fungente, passivo, inconsapevole, anonimo) lo sfondo, il contesto, le esperienze passate. Manca, insomma, la capacità di trascendenza del corpo verso il mondo. Nel soggetto normale ciò è possibile perché ogni movimento ha uno *sfondo* e il movimento e il suo sfondo sono

momenti di una totalità unica. Schneider, invece, non riesce a “coordinare” le varie componenti dell’esistenza: la spazialità, la motilità, l’intelligenza, la sessualità. Ecco perché il corpo di una donna non lo attrae più e gli stimoli tattili non assumono un significato: il suo corpo non è situato in un’ «atmosfera» o situazione sessuale. La sua percezione del mondo “ha perduto la sua struttura erotica”(PP 182, 222). Nell’individuo normale, invece, la relazione affettiva e sessuale, lo sguardo, gli oggetti, gli odori, le zone erogene e così via, come componenti dello schema corporeo e sessuale, agiscono simultaneamente, a livello preriflessivo, come un tutto mettendoci nella condizione di realizzare o no i nostri progetti nel mondo.

Il caso Schneider, quindi, permette a Merleau-Ponty di evidenziare l’importanza dello schema sessuale e della corporeità in generale. Ciò gli consente anche di ridimensionare da una parte l’interpretazione della sessualità come aspetto primario della vita umana e, dall’altra, la possibilità di spiegarne il funzionamento solo sulla base del pensiero causale:

A prescindere dalle dichiarazioni di principio di Freud, *di fatto* le ricerche psicoanalitiche non conducono a spiegare l’uomo con l’infrastruttura sessuale, ma a ritrovare nella sessualità le relazioni e gli atteggiamenti che prima venivano scambiati per relazioni e atteggiamenti di *coscienza*, il significato per la psicoanalisi non consiste tanto nel rendere biologica la psicologia, quanto nello scoprire in funzioni ritenute «puramente corporee» un movimento dialettico e nel *reintegrare la sessualità all’essere umano* (PP184, 224, c. n.)

Ecco perché la sessualità, a leggere bene Freud, non può essere ridotta solo al genitale ma va inserita nella vita totale dell’uomo e della sua attività simbolica.<sup>19</sup> «Si cadrebbe nell’errore – afferma Merleau-Ponty - se si credesse che secondo lui [Freud] la psicoanalisi esclude la descrizione dei motivi psicologici e si oppone al metodo fenomenologico: per contro essa ha contribuito (senza saperlo) a sviluppare questo metodo affermando, come ha detto Freud, che ogni atto umano «ha un senso» e cercando ovunque di comprendere l’avvenimento anziché collegarlo a condizioni meccaniche» (PP 184-5, 225). Questa comprensione, però, può attuarsi tenendo conto

---

<sup>19</sup> In questo senso fa notare Mancini «i problemi sessuali vanno letti come simbolizzazione di un atteggiamento di vita [...] La psicoanalisi non appiattisce la vita sessuale sui suoi meccanismi biologici, ma le conferisce una capacità di simbolizzazione». Mancini 1987, p. 275. Sulla simbolizzazione vedi anche Carbone 2001 pp. 275-79 e Gambazzi 1987 pp.122-25.



che la sessualità, attraverso la corporeità, si lega con tutti gli altri aspetti dell'esistenza che sono intrecciati "ambiguamente" tra loro.<sup>20</sup> Una ricostruzione razionale può essere solo ipotetica poiché vige quello che Merleau-Ponty chiama principio di indeterminazione: «C'è osmosi fra la sessualità e l'esistenza [...] cosicché è impossibile stabilire quanta parte abbiano in una data decisione o in una data azione, la motivazione sessuale e le altre motivazioni, impossibile caratterizzare un atto come «sessuale» o «non sessuale»(PP 197, 238). Per chiarire questi problemi Merleau-Ponty fa ricorso al concetto di intenzionalità fungente che proprio nella sessualità trova un modo originale di esplicazione:

Si riconosce qui un modo di percezione distinto dalla percezione oggettiva, un genere di significato distinto dal significato intellettuale, una intenzionalità che non è la pura "coscienza di qualche cosa". La percezione erotica non è una *cogitatio* che intenziona un *cogitatum*; attraverso un corpo essa si protende verso un altro corpo, si effettua nel mondo e non in una coscienza (PP,183, 223).

Ciò che è importante, allora, non è tanto l'oggetto intenzionale<sup>21</sup>, ma la correlazione stessa che si viene a stabilire con il mondo. E questa non è riducibile ad un decorso di atti intenzionali analizzabili seguendo la divisione *noesis/noema*, perché il rapporto corpo proprio/mondo è costitutivamente ambiguo e inestricabile. Ecco allora che la sessualità, inserita nel registro dell'intenzionalità, assume una valenza fenomenologica: «Anche nel caso della sessualità, che per molto tempo è stata però creduta il prototipo della funzione corporea, non ci troviamo di fronte ad un automatismo periferico, ma ad una intenzionalità che segue il movimento generale dell'esistenza e declina con essa» (PP 183, 223). La sessualità, quindi, si inserisce fenomenologicamente all'interno della vita irriflessa e dà luogo ad una relazione con il mondo e la vita circostante che non può essere tematizzata nel momento in cui ciò accade ma solo con un atto di riflessione. Essa si presenta come intenzionalità fungente o latente tra il corpo e il mondo nella

---

<sup>20</sup> Come puntualizza Mancini: «La vera intuizione della psicoanalisi non consiste nel porre il rapporto tra il sessuale e il non sessuale come un nesso di causa ed effetto, di sostanza ed accidente, ma nell'idea della loro «solidarietà», che non è una riduzione né un parallelismo. In questa seconda prospettiva il rapporto con l'altro e con i suoi caratteri sessuali è portato dall'*intero schema* dell'apparato corporeo, che non si riduce a quello genitale». Mancini1987, p.280.

<sup>21</sup> Come sostiene Reuter: «Essere diretti è una condizione necessaria per un atto intenzionale, mentre questo atto può o non può avere un oggetto intenzionale distinguibile. (...)Così Merleau-Ponty sembra sostenere che ci possono essere atti intenzionali che (...) non hanno una struttura noesis-noema». Reuter 1999, p. 76.

dimensione della *Lebenswelt* husserliana, in cui il desiderio non opera all'interno di una coscienza tetica: «C'è una comprensione erotica che non appartiene all'ordine dell'intelletto, giacché l'intelletto comprende appercependo un'esperienza sotto un'idea, mentre il desiderio comprende ciecamente collegando un corpo a un corpo» (PP 183, 223).<sup>22</sup> Grazie a questo tipo di intenzionalità, lo schema sessuale opera nel contesto più vasto dello schema corporeo. Esso, come struttura dell'essere al mondo<sup>23</sup> permette al corpo di dirigersi verso l'esterno, di abitare uno spazio esistenziale, in altre parole di essere intenzionale:

Dalla regione corporea che abita più particolarmente, la sessualità irradia come un odore o un suono. Ritroviamo qui la funzione generale di trasposizione tacita che abbiamo già attribuito al corpo studiando lo schema corporeo. Quando porto la mano verso un oggetto, io so implicitamente che il mio braccio si allunga. Quando muovo gli occhi, tengo conto del loro movimento senza prenderne esattamente coscienza, e attraverso di esso comprendo che lo sconvolgimento del campo visivo è solo apparente. Parimenti, senza essere l'oggetto di un atto di coscienza espresso, la sessualità può motivare le forme privilegiate della mia esperienza. Considerata in questo modo, cioè come atmosfera ambigua, la sessualità è coestensiva alla vita (PP 196-7, 237).

La sessualità come intenzionalità, allora, è direzione e movimento del corpo proprio verso un altro corpo o verso le sue zone erogene. Nello stesso momento è ricezione passiva di intenzionalità che provengono da altri corpi o dal mondo. C'è, in altri termini, un'attività centrifuga del corpo ma anche un'attività centripeta che procedono congiuntamente.<sup>24</sup> Tenendo conto di queste considerazioni, non si può che rispondere negativamente alla domanda che si pone Merleau-Ponty: «Come tutta la nostra vita respira un'atmosfera sessuale, senza che si possa stabilire un solo contenuto di coscienza che sia «puramente sessuale» o che non lo sia affatto [...]?» (PP 201, 241-42).

---

<sup>22</sup> Come sostiene Hesnard, che spesso ha usato la fenomenologia per chiarire i temi della psicoanalisi: «Ora un punto di incontro della psicoanalisi con la fenomenologia è dato dall'applicazione della nozione di intersoggettività – che è, prima di strutturarsi in una identificazione, quale l'ha studiata Freud, una intersoggettività primordiale ancora anonima; poiché ogni essere umano normale si sente legato all'altro in generale prima di identificarsi a tale o tal'altro individuo» Hesnard, 1960, p. 315, tr. it. p. 278.

<sup>23</sup> Qui "essere-al-mondo" non deve essere considerato un concetto essenzialmente ontologico, ma come riferito alla *Lebenswelt*. Cfr Landgrebe 1972, p. 231, e sopra capitolo V.

<sup>24</sup> Come puntualizza M. Reuter: «Il corpo ha una funzione di conferimento di significato basato sulla sua motilità e sintesi percettiva, ma ciò è solo una parte del processo costitutivo. E' anche il mondo che pone domande al corpo soggetto e la motilità è una risposta alle domande del mondo. (...) il ruolo attivo, centrale e centrifugo del corpo, la sua operazione trascendentale è inconcepibile senza il suo ruolo recettivo, reagente, centripeto prima della datità del mondo». Reuter 1999, p. 73.

Se, in conclusione, la sessualità si basa sull'intenzionalità fungente questo significa che essa è legata dialetticamente all'esistenza contribuendo a creare la «generalità» della vita. Così, tra l'altro, si pone anche un limite alla sua tendenza "egemonica".<sup>25</sup>

Va fatto, seppur brevemente, un riferimento al problema dell'inconscio in quanto l'interpretazione della sessualità come intenzionalità fungente permette di fare un po' di luce anche su questo tema. È evidente, infatti, che l'approccio fenomenologico esistenziale influisce sulle tematiche che riguardano l'inconscio e i cosiddetti atti psichici inconsci.<sup>26</sup> È noto che il concetto di inconscio è stato rigettato da una parte della riflessione filosofica contemporanea per la sua debolezza a livello teorico. Anche il "primo" Merleau-Ponty sembra allinearsi a queste posizioni quando afferma:

Vi sono qui due errori da evitare: il primo consiste nel non attribuire all'esistenza altro contenuto che quello manifesto, dispiegato in rappresentazioni distinte, come fanno le filosofie della coscienza; l'altro nello sdoppiare questo contenuto manifesto in un contenuto latente, anch'esso fatto di rappresentazioni, come fanno le psicologie dell'inconscio (PP 196, 236).

Reinterpretando Freud, Merleau-Ponty sostiene che l'inconscio è stato introdotto per evidenziare l'interrelazione tra la vita inconsapevole del corpo e la vita ufficiale di una persona. In tale contesto, allora, gli atti psichici non sono inconsci perché si situano in una dimensione separata della psiche, ma perché fanno parte di una zona del nostro vissuto che non abbiamo integrato. Questa zona «vitale», di conseguenza, si è costituita grazie all'attività senso-motoria e fungente del corpo nella modalità di un'intenzionalità inconsapevole. Questa operatività intenzionale del corpo genera, nel corso del tempo, lo sfondo della nostra vita. L'inconscio per Merleau-Ponty non è un *non-sapere*, ma piuttosto un sapere né riconosciuto né formulato, che non si vuole assumere. Gli episodi spiacevoli dell'infanzia, che costituiscono un aspetto fondamentale della psicoanalisi, piuttosto che essere interpretati come materiale rimosso che si "deposita" nell'inconscio, sono presenti all'interno della configurazione della nostra vita percettiva proprio come sfondo non tematizzato che si realizza attraverso l'intenzionalità fungente: «Ridotto in

---

<sup>25</sup> «La psicanalisi - dice Merleau-Ponty - "gonfia" talmente la nozione di sessualità da integrarvi tutta l'esistenza» (PP 185, 225).

<sup>26</sup> Freud si era chiesto, fa notare Hesnard, come mai coloro che hanno una cultura filosofica non riescano a comprendere che un evento psichico possa essere inconscio. Cfr Hesnard 1960 p. 308-09, tr. it. pp.272-73.

termini percettivi, l'inconscio non è un proliferare di pensieri, meccanismi nascosti, ma funzionamento di linee percettive che sono sempre linee equivoche che offrono uno spettacolo univoco»(IP 245). Solo nella riflessione, dunque, si possono riportare alla luce fatti e avvenimenti «destrutturati» che l'intenzionalità corporea ha “assimilato” inconsapevolmente. Un esempio di come ciò avviene è dato dalla terapia analitica dove gli eventi di carattere sessuale dimenticati vengono ri-strutturati e reintegrati nell'esistenza<sup>27</sup>, riacquistando così il loro senso.<sup>28</sup> Com'è nel suo stile, Merleau-Ponty ricorre ad un caso concreto per chiarire meglio questo approccio. Nei corsi universitari del 1954-55, infatti, affronta in modo dettagliato il caso di Dora<sup>29</sup>, trattato da Freud nei suoi scritti sull'isteria. Nella complessa trama di rapporti di Dora e il suo ambiente, Merleau-Ponty sembra trovare un esempio di come la sessualità agisce e interagisce con numerosi fattori in modo anonimo attraverso uno schema corporeo e sessuale. Dora, infatti, instaura relazioni di tipo inconsapevole con i familiari, gli amici, i conoscenti e si viene a formare una struttura pre-riflessiva, un sistema in cui si istituiscono fili intenzionali, evidenziando un intreccio inesplicabile tra il suo vissuto e il mondo circostante: “Non c'è una relazione io-altro, Dora con suo padre, Dora con il signor K, Dora con la signora K, ma una relazione con un sistema in interazione. (...) C'è un lato nascosto e un lato accentuato, ma ciò non vuol dire che l'uno escluda l'altro, al contrario” (IP 240). Negli eventi nascosti e nelle relazioni presenti, ma non denunciate dalla paziente, Merleau-Ponty non riscontra però processi di rimozione nell'inconscio ma solo “lati nascosti” e non integrati dalla coscienza percettiva, presenti

---

<sup>27</sup> Su questo tema puntualizza Merleau-Ponty: «Sia il sintomo che la guarigione non vengono elaborati al livello della coscienza oggettiva o tetica, ma in una regione sottostante (PP,191, 231).

<sup>28</sup> Su questo aspetto così si esprime Hesnard: “Come in effetti non accostare la ricerca del senso del comportamento umano che persegue la fenomenologia con la ricerca del senso dei sintomi di Freud? Come non ammettere che Freud nel corso dello sviluppo del suo pensiero, in tutte le sue celebri osservazioni era un fenomenologo *ante litteram* teso a scoprire il significato di tale atto, di tale atteggiamento, di tale diniego, di tale associazione nei suoi malati?» Hesnard 1960 312, tr. it p. 276.

<sup>29</sup> Dora era una ragazza isterica che Freud aveva cominciato a curare quando lei aveva 16 anni. Però aveva cominciato a sviluppare sintomi nevrotici fin dall'età di 8 anni. Per ricostruire il caso, Freud prende in esame, innanzitutto, la sua storia e i rapporti con la famiglia. Da questa analisi emerge la figura centrale del padre che, tra l'altro, ha avuto anche lui parecchi disturbi di carattere fisico (tubercolosi malattie veneree) e anche psichico (lievi turbe mentali). Un altro aspetto determinante è la relazione che si attua tra la famiglia di Dora e una coppia conosciuta in convalescenza in una località dell'Austria. La signora K aveva accudito il padre di Dora e da ciò era nata una relazione affettiva tra i due. Il signor K aveva dimostrato un interesse sempre crescente per Dora, sfociato nella scena del bacio. Anche se c'è stata una iniziale sensazione di disgusto, Dora in realtà, si innamora del Signor K. Da ciò Freud individua molteplici motivi e nessi che possiamo riassumere in questo modo. Innamoramento di Dora verso il signor K e suo padre. Innamoramento verso la signora K.

«in una regione della mia vita che io rifiuto» e che la pratica terapeutica porta alla luce: «Pertanto, se nell'isteria e nella rimozione possiamo ignorare una certa cosa, pur sapendola, è perché, anziché darsi a noi in atti di coscienza singolari e determinati, i nostri ricordi e il nostro corpo si immergono nella generalità» (PP 189, 229). Ciò emerge in uno dei punti centrali, l'episodio del bacio di Dora: il signor K con uno stratagemma “improvvisamente attirò Dora e la baciò sulla bocca”, provocando in lei una sensazione di disgusto. Solo considerando la totalità esistenziale e la storia di Dora possiamo cercare di capire in profondità l'episodio. Esso, infatti, è interpretabile in più modi o come dice Freud vi sono numerose cause, cioè sovradeterminazione (*Überdeterminierung*)<sup>30</sup>:

È dunque il caso di definire a questo punto che siamo in presenza di tre sintomi: disgusto, sensazione di pressione sulla parte superiore del corpo e tendenza ad evitare un uomo impegnato in un colloquio intimo. Questi fenomeni derivano tutti da una stessa esperienza, ed è solo considerando il rapporto di *interazione* che potremo comprendere come si è arrivati alla loro formazione.<sup>31</sup>

Ecco che allora, i significati più nascosti che la paziente stessa tenta di oscurare possono emergere non dall'inconscio, ma dall'intero campo percettivo e ciò che Freud chiama causa è per Merleau-Ponty intenzionalità latente operante, un legame del corpo vissuto con il mondo che è sempre presente. Ciò emerge anche in riferimento al primo sogno di Dora dove viene alla luce, secondo Freud, il simbolismo sessuale soprattutto della chiave e della camera.<sup>32</sup> Questo aspetto è così commentato da Merleau-Ponty:

---

<sup>30</sup> Il modello causale non può essere l'unico e si può interpretare la psicoanalisi in un modo non deterministico. Ciò emerge soprattutto dalle pratiche cliniche e dall'analisi terapeutica dove il contatto con i malati e con la malattia apporta sempre un surplus di senso. Merleau-Ponty fa notare che Freud, proprio nella trattazione di alcuni casi d'isteria, fa sovente ricorso al concetto di sovradeterminazione (*Überdeterminierung*) secondo il quale i sintomi o i sogni possono essere determinati da molteplici fattori legati a diverse cause: «Dedicandosi al lavoro psicoanalitico, ci si avvede ben presto che un sintomo ha più di un significato, che esso serve nello stesso tempo a raffigurare parecchi processi ideativi inconsci. Vorrei anzi aggiungere che a mio parere un singolo processo ideativo inconscio, una sola fantasia, non è quasi mai sufficiente a produrre un sintomo» (Freud, 2004,151). Nella sovradeterminazione Merleau-Ponty sembra ravvisare il superamento di quel pensiero causale a cui invece Freud si richiama a livello teorico: «Nelle sue analisi concrete lo stesso Freud abbandona il pensiero causale, quando fa vedere che i sintomi hanno più di un senso o, come egli dice, sono «sovradeterminati» (PP184 nota 3, 243 nota 4). I sintomi, quindi, hanno più di un senso. Le cause sono “disperse” in una miriade di fattori e nei casi clinici sono presenti «complicazioni», per cui l'analisi procederà basandosi su ricostruzioni ipotetiche. Più che spiegare bisognerà comprendere fenomenologicamente facendo ricorso anche ai concetti di forma, struttura e motivazione.

<sup>31</sup> Freud,2004, p. 139.

<sup>32</sup> Freud,2004, p. 163-85.

Questo vuol dire che quando Dora si chiude e quando M.K prende la chiave della sua camera, questi oggetti: la chiave, la camera, evocano dal suo inconscio la rappresentazione «positiva» degli organi? Sicuramente no, ciò vuol dire che M.K. prendendo la chiave si apre la strada fino a Dora, che Dora si chiude a chiave: non c'è bisogno di una evocazione inconscia delle immagini (visive) [simbolismo - sessualità] perché tutto il campo percettivo interpersonale è tessuto da rapporti di corporeità, perché tutta la spazialità esterna suppone il rapporto mio corpo-il mondo, e dunque lo spazio è proiezione di un *io posso* corporeo. Il fondo «inconscio» che tappezza la chiave, la camera, è semplicemente il fondo preoggettivo, onirico, di tutta la percezione (IP 244).

Se la psicoanalisi può dirsi esistenziale, allora, è perché fa riferimento alla percezione, alla corporeità e all'acquisizione passiva di uno sfondo che avviene attraverso l'intenzionalità fungente. In questo senso è determinante proprio la funzione del soggetto corporeo che svolge, in un certo senso, il ruolo di una coscienza attiva e, contemporaneamente, passiva.

#### 4. IL SOGGETTO CORPOREO

Precedentemente abbiamo sottolineato come la caratteristica fondamentale dell'intenzionalità fungente è la sua operatività “passiva”, al di sotto della funzione vigile dell'io. Tale attività ha messo in evidenza i “poteri” del corpo sia nell'aspetto cinetico-spaziale che in quello affettivo-sessuale. Tuttavia, legare l'intenzionalità al corpo e ai suoi “poteri” non è del tutto senza conseguenze. Merleau-Ponty, infatti, identifica il corpo con un soggetto naturale e gli affida la funzione di una conoscenza latente del mondo: «L'esperienza motoria del nostro corpo non è un caso particolare di conoscenza, ma ci fornisce un modo di accedere al mondo e all'oggetto, una “praktognosia” (*praktognosie*) » (PP 164, 195). La praktognosia, anche se si pone su un piano preriflessivo, è senz'altro una *conoscenza* pratica del mondo basata su un'intenzionalità passiva di tipo fungente. È questa intenzionalità che ci permette di «comprendere» il mondo pur «senza dover passare attraverso “rappresentazioni”, senza subordinarsi ad una “funzione simbolica” od “oggettivante”» (PP 164, 195). È questa intenzionalità, inoltre, che ha la capacità di collocarci sempre in un arco intenzionale o

un'atmosfera di senso che permea, in ogni momento, tutte le nostre attività conscie e inconscie e riconduce ad un unico movimento d'esistenza. Resta irrisolto, però, il problema del rapporto tra la corporeità e la coscienza vera e propria intesa, cartesianamente e husserlianamente, come *cogito*. Su questo tema, come vedremo, Merleau-Ponty non dà delle risposte chiare.

Al problema del *cogito* Merleau-Ponty dedica un capitolo intero della *Fenomenologia della percezione*. Si confronta, innanzitutto, con la prospettiva cartesiana e intende attribuire al *cogito* una valenza fenomenologico-esistenziale:

Nella proposizione "Io penso, Io sono", le due affermazioni sono sì equivalenti, altrimenti non ci sarebbe *Cogito*. È però necessario intendersi sul senso di questa equivalenza: non è l'io penso a contenere eminentemente l'io sono, non è la mia esistenza a venir ricondotta alla coscienza che ne ho, ma viceversa l'io penso ad essere reintegrato al movimento di trascendenza dell'io sono e la coscienza all'esistenza (PP 439, 493).

Si tratta, per Merleau-Ponty, di abbandonare il *cogito* assoluto cartesiano che ci separa dal mondo e non contempla né l'intersoggettività né la temporalità. Bisogna, invece, abbracciare una concezione del *cogito* compatibile con la nostra esperienza vissuta. È evidente, allora, che Merleau-Ponty usa il termine "*cogito*" non solo teoricamente per riferirsi ad una coscienza trasparente a se stessa, ma nel senso di un'esperienza situata nel mondo. Proprio per questo mette l'accento sul suo carattere di apertura e trascendenza verso il mondo. Anche qui, come accade per il pensiero husserliano, Merleau-Ponty interpreta Cartesio per imboccare una strada completamente diversa. Così:

Ciò che scopro e riconosco attraverso il *Cogito* non è l'immanenza psicologica, l'inerenza di tutti i fenomeni a degli "stati di coscienza privati", il contatto della sensazione circa con se stessa -, non è nemmeno l'immanenza trascendentale, l'appartenenza di tutti i fenomeni a una coscienza costituente, l'autopossesso del pensiero chiaro -, ma è il movimento profondo di trascendenza che è il mio essere stesso, il contatto simultaneo con il mio essere e con l'essere del mondo (PP 432, 486).

Il *cogito* merleau-pontiano, in quanto è nel mondo originario, la *Lebenswelt*, ed è "diretto" verso di esso, si concretizza proprio nell'intenzionalità fungente. In questo senso, una delle caratteristiche del *cogito* è di essere trascendenza attiva:

La coscienza è da capo a fondo trascendenza, non trascendenza subita – abbiamo detto che una simile trascendenza sarebbe il ristagno della coscienza -, ma trascendenza attiva. La coscienza che ho di vedere o di sentire non è l'annotazione passiva di un evento psichico chiuso in sé e che mi lascerebbe incerto circa la realtà della cosa vista o sentita; non è nemmeno il dispiegarsi di un potere costitutivo che conterrebbe eminentemente ed eternamente in se stesso ogni visione o sensazione possibile e che raggiungerebbe l'oggetto senza doversi lasciare, ma è l'effettuazione stessa della visione (PP 431, 485).

Per Merleau-Ponty il *cogito*, proprio perché si pone come trascendenza attiva, non può assorbire i fenomeni in un pensiero autotrasparente. Vuole mettere in evidenza, invece, il legame imprescindibile tra l'essere dell'uomo e l'essere del mondo. Questo si esprime, nella terminologia di Merleau-Ponty, nella frase "essere-al-mondo" che sta ad indicare una relazione esistenziale ad un livello preriflessivo. Si pone, quindi, uno strato sottostante la conoscenza tetica del mondo e che si può definire proprio esistenza anonima e preriflessiva che altrove è stata denominato mondo della vita. Si vuole vedere in questo aspetto un influsso dell'amico Sartre che teorizza proprio l'esistenza di una coscienza pre-riflessiva. Certo, sia Sartre che Merleau-Ponty parlano di una coscienza che non può erigersi al di sopra del mondo ma che, invece, deve immergersi in esso. Tuttavia, al di là di alcune convergenze generali, se seguiamo attentamente le riflessioni di Sartre ci accorgiamo che i suoi ragionamenti sono distanti da quelli di Merleau-Ponty.<sup>33</sup> Ciò a cui mira quest'ultimo non è articolare l'io su base ontologica, come fa Sartre, ma trasporlo sul piano irriflesso per metterne in evidenza la sua dimensione incarnata e corporea. Ecco perché il *cogito* tacito di Merleau-Ponty, come fondamentale inerenza al mondo, non ha se non una labile relazione con il cogito irriflesso di Sartre :

---

<sup>33</sup> L'analisi di Sartre, com'è noto, si pone su un piano ontologico che prevede il dualismo tra il per sé (coscienza) e l'in sé (mondo) e distingue tre livelli di coscienza: irriflessa, riflettente e riflessa. La coscienza primordiale è definita come coscienza irriflessa non posizionale di sé, coscienza come presenza nel mondo. «Non vi è *Io* sul piano irriflesso. Quando corro per prendere il tram, quando guardo l'ora, quando mi concentro per fissare un quadro, non c'è *Io*. Vi è coscienza-del-tram-che-deve-essere-preso ecc., coscienza non posizionale della coscienza. Infatti io sono allora immerso nel mondo degli oggetti, sono essi a costituire l'unità delle mie coscienze, a presentarsi con dei valori, con delle qualità che attraggono o respingono, ma l'*Io* è scomparso, mi sono nullificato». Sartre 1965, p. 32. Merleau-Ponty, come si può notare nel capitolo sul *cogito* nella *Fenomenologia della percezione*, non segue la complessa analisi dell'io che fa Sartre.



Al di là del *cogito* parlato, ossia quello che viene convertito in enunciato, e in verità d'essenza, vi è sì un *cogito* tacito, un autoesperirmi. Ma questa soggettività indeclinabile non ha se non una presa sfuggibile su se stessa e sul mondo: non costituisce il mondo ma lo indovina attorno a sé come un campo già dato. [...] Il *cogito* tacito, l'autopresenza, è l'esistenza stessa e pertanto precede ogni filosofia (PP 462, 517).

Il cogito tacito, quindi, identificandosi con la stessa vita intenzionale è un altro modo per definire l'intenzionalità fungente. Vale a dire, tutto il discorso di Merleau-Ponty critica, ancora una volta, il punto di vista husserliano: «Io non sono una serie di atti psichici, né del resto un Io centrale che li raccoglie in un'unità sintetica, ma una sola esperienza inseparabile da se stessa, una sola "coesione di vita", una sola temporalità che esplicita a partire dalla sua nascita e la conferma in ogni presente» (PP 466, 521). Tutto questo discorso tiene conto sempre dello «spettacolo unico del mondo» non scindibile nei suoi momenti, altrimenti si perderebbe il suo senso esistenziale. Dire, allora, che il cogito tacito è intenzionalità fungente è come dire che è intenzionalità corporea perché solo tramite il corpo si può realizzare l'inerenza al mondo, l'essere al mondo:

Se il soggetto è in situazione, se anzi non è altro che una possibilità di situazioni, è perché non realizza la sua ipseità se non essendo effettivamente corpo ed entrando nel mondo tramite questo corpo. [...] Il mondo e il corpo ontologici che ritroviamo nel cuore del soggetto non sono il mondo in idea o il corpo in idea, ma il mondo stesso contratto in una presa globale e il corpo stesso come corpo conoscente (PP 467,522).

Merleau-Ponty afferma, dunque, che l'attività del corpo è conoscitiva, vero fulcro della praktognosia. Il corpo, a questo proposito, sembra, però, svolgere gli stessi "compiti" che assolveva la coscienza trascendentale husserliana, cioè di dare un senso al mondo. Sulla base di ciò possiamo porci una domanda: il corpo sostituisce del tutto la coscienza fenomenologica, l'ego husserliano? Arion Kelkel ha più di un dubbio su questo aspetto. Cerchiamo di seguire la sua linea critica.

Precedentemente abbiamo fatto notare la natura anonima della percezione che Merleau-Ponty racchiude nella frase "si percepisce in me". Se affermiamo ciò, argomenta Kelkel, «il mio corpo sembra non appartenermi poiché gli atti che sono suoi non possono essere miei nel senso stretto della parola in cui ne avrei la matrice e il

controllo cosciente». <sup>34</sup> Se ammettiamo, inoltre, che è grazie al corpo che sono un essere al mondo, bisogna che esso sia vissuto come mio e non anonimamente. Se diciamo, infatti, che il corpo agisce, percepisce, mostra e dà senso alle cose del mondo gli attribuiamo, l'abbiamo già visto sopra, una funzione di conoscenza o scienza latente del mondo. Ciò sembra, secondo l'opinione dello studioso francese, attribuire un potere «esorbitante» al corpo. Se bisogna intendere il corpo come un «*Moi naturel*», ciò vuol dire che non si può intenderlo semplicemente come corpo, ma come coscienza incarnata. Quando vedo un cielo blu «è proprio il mio corpo, nell'anonimato del suo montaggio sensoriale generale, che vede il blu del cielo perché esso è il vero soggetto della percezione». <sup>35</sup> Se ammettiamo che il corpo ha una sua propria intenzionalità, come si può concepire lo stesso corpo come un soggetto corporeo vero e proprio, un «*Moi naturel*»? Secondo Kelkel, Merleau-Ponty non risolve questo problema poiché egli non fa altro che «identificare puramente e semplicemente la coscienza con il corpo o, più esattamente, l'intenzionalità fungente e la coscienza non tetica con l'intenzionalità corporea». <sup>36</sup> Se è il corpo a conoscere, a che cosa serve la coscienza, che si ritrova ridotta al rango di semplice epifenomeno? Si deve riconoscere, conclude Kelkel, che una coscienza non tematizzante, antepredicativa è ancora una coscienza e che il corpo non può sostituirsi completamente ad essa. È evidente, allora, che Merleau-Ponty non dà indicazioni per chiarire il rapporto tra coscienza e corpo. Se, infatti, da una parte liquida come idealistica la soluzione husserliana, dall'altra non dà sufficiente «forza» al corpo per integrare o sostituire completamente la coscienza.

Sul rapporto coscienza-corpo o tra soggettività riflessiva e corpo proprio nutre qualche perplessità anche Madison. Vi è, infatti, un'ambiguità di fondo sulla concezione merleau-pontyana della soggettività:

Egli concepisce la soggettività in due modi differenti. Normalmente, quando descrive o analizza un'esperienza Merleau-Ponty dice «noi», parla di noi stessi in quanto soggetti personali, concependo qui la soggettività nel senso più o meno corrente del termine, anche se al limite questa soggettività è quella del soggetto pensante, filosofante, del *Cogito* riflessivo e intellettuale. Ma la soggettività è per lui anche il

---

<sup>34</sup> Kelkel 1988, p. 30.

<sup>35</sup> Ivi, p.32.

<sup>36</sup> Ivi, p. 35.

corpo proprio, la soggettività al di là della nostra esistenza personale e cosciente, la soggettività anonima e “naturale”.<sup>37</sup>

Da questa ambiguità, secondo l'interpretazione di Madison, Merleau-Ponty non esce, poiché non affronta con la dovuta risolutezza il problema. Se bisogna dare la preminenza al corpo nella conoscenza passiva del mondo, che compito rimane alla coscienza vera e propria? In che modo interagiscono la conoscenza attiva e quella passiva? Questi, purtroppo, sono interrogativi che non hanno risposta nella filosofia di Merleau-Ponty. In questa direzione l'intenzionalità è il solo mezzo, forse, per superare la divisione tra coscienza e corpo, tra corpo e mondo. Un compito che si può realizzare a patto di allargare il suo raggio d'azione, comprendendo tutti gli aspetti dell'esistenza o vita intenzionale. Nel prossimo capitolo esamineremo, a tale proposito, l'intenzionalità nei suoi aspetti linguistici, intersoggettivi e temporali.

---

<sup>37</sup> Madison 1973, p. 54.



## CAPITOLO IV

## SEDIMENTAZIONE E INTENZIONALITÀ

## 1. LA SEDIMENTAZIONE

Le considerazioni che abbiamo svolto nel precedente capitolo ci hanno mostrato che per Merleau-Ponty l'esistenza si fonda su un soggetto incarnato che è in relazione con il mondo. Questo legame è attuato da un'intenzionalità corporea che attesta il fungere della vita nella dimensione della *Lebenswelt* dove il corpo non è oggetto fra altri oggetti ma la fusione di "potenze" che sono connesse e che si implicano tra di loro. In questo senso abbiamo definito l'intenzionalità corporea, come fungente in quanto non diretta verso un oggetto ma, in una modalità anonima, verso tutto lo sfondo percettivo. Si tratta, però, di una definizione ancora parziale che non copre tutto il significato della parola "fungente". Bisogna, allora, coniugare questi aspetti con un ambito di riflessione più ampio che coinvolge un'altra nozione cardine della filosofia di Merleau-Ponty: la sedimentazione. In essa, infatti, troviamo condensati almeno altri tre concetti chiave della filosofia dell'esistenza di Merleau-Ponty: il linguaggio, l'intersoggettività e la temporalità. Di conseguenza l'intenzionalità si potrà coniugare in ognuno di questi ambiti come *opérante* tenendo sempre presente che, per Merleau-Ponty, tutti questi aspetti fanno parte di uno "spettacolo" unico che va assunto nella sua interezza: «non vi sono problemi dominanti e problemi subordinati: tutti sono concentrici» (PP 469, 526). L'esistenza può sì riferirsi a diversi campi - la corporeità, il linguaggio, l'intersoggettività, il tempo - ma, articolandosi in ognuno di essi non perde la sua interezza. Vi è sempre, l'abbiamo già visto, un arco intenzionale che sottende tutte le singole operazioni intenzionali e che dà un senso complessivo di "generalità" ad ogni

situazione. Si tratta, adesso, di esplicitare questo aspetto, analizzando un altro concetto chiave dell'arco intenzionale: la sedimentazione.

La sedimentazione (*sédimentation*) è un altro dei temi che, nell'ottica di Merleau-Ponty, caratterizza come esistenziale la filosofia dell'ultimo Husserl. Essa, infatti, attraversa tutte le opere principali del filosofo francese e la troviamo legata soprattutto al problema del linguaggio, del tempo e dell'intersoggettività. Rientra, inoltre, a pieno titolo nel progetto di fenomenologia genetica che Merleau-Ponty intende portare avanti a partire dalla *Fenomenologia della percezione*. Il termine "sedimentazione" è usato da Husserl nelle ultime opere, soprattutto in *Logica formale e trascendentale* e nella *Crisi*. Si tratta di una metafora geologica che propone l'idea di un sapere che si deposita sempre più nel corso del tempo formando vari livelli; questo vuol dire che vi sono degli strati originari su cui tutte le varie attività culturali dell'uomo si sono depositate e che hanno fornito una "direzione di senso" al sapere umano. Nei primi livelli, infatti, si sono accumulati le prime intenzioni e le prime evidenze originarie che hanno permesso di cogliere le cose nella loro presenza autentica nell'ambito della *Lebenswelt*. Proprio per questo, la sedimentazione è al centro della genesi intenzionale, attiva e passiva, e concorre alla formazione dello sfondo sempre presente o orizzonte dell'intenzionalità fungente nel mondo della vita. Come afferma Husserl: «A questo sfondo delle rilevanze sedimentate, che come orizzonte accompagna ogni presente vivente e palesa il suo senso continuamente mutevole nel «ridestamento» [ «*Weckung*»], si riferisce l'intera genesi intenzionale» (FTL 319, 390). Lo sfondo (*Hintergrund*), quindi, non è il risultato dell'accumularsi di «morte sedimentazioni», ma è «orizzonte vivente» e fungente in ogni momento dell'attività dell'io. Proseguendo la riflessione di Husserl, anche Merleau-Ponty evidenzia la presenza di un legame stretto tra sedimentazione e intenzionalità in quanto ogni nuova produzione di senso, sia nella forma di intenzionalità d'atto che fungente, «s'incorpora alla cultura» (S 115, 126) rielaborando i «significati disponibili». La sedimentazione, come concrezione del senso, è sia il risultato di un'attività intenzionale, sia una preconditione del suo svolgimento<sup>1</sup>. Grazie ad essa, difatti, si

---

<sup>1</sup> A questo proposito Brand sostiene: «In ogni esperienza l'intenzionalità funge come progetto implicito e insieme come sguardo retrospettivo. [...] Come pro-getto (*Vor-wurf*) [il raggio intenzionale] è già intriso dell'eredità di percezioni precedenti, che sono, per così dire, *sedimentate* nella percezione attuale». Brand 1955, p. 69, c.n. .

può attuare la funzione non dell'io, però, ma del soggetto corporeo come attività intenzionale inconscia. I significati acquisiti ci permettono di muoverci agevolmente nel contesto sociale e culturale senza aver il bisogno di tematizzare ogni volta l'orizzonte in cui ci troviamo.

Il linguaggio, allora, diventa il mezzo indispensabile per qualsiasi ricostruzione genetica perché proprio attraverso di esso il sapere si è sedimentato ed è solo attraverso di esso che possiamo risalire alla formazione originaria di senso di cui parla Husserl. Tutta l'Appendice III della *Crisi* che tratta il problema dell'origine della geometria, vuol essere proprio un tentativo di ricostruzione genetica per risalire a quel contesto esistenziale legato alla *Lebenswelt* e al pensiero precategoriale che hanno generata la geometria.:

Il problema dell'origine della geometria – precisa Husserl – non è qui un problema storico-filologico; non si tratta di reperire i primi geometri che abbiano formulato proposizioni, dimostrazioni, teorie geometriche, né quelle determinate proposizioni che essi possono aver scoperto, ecc. Il nostro interesse mira invece a risalire al *sensu più originario* in cui la geometria si è costituita, in cui si è sviluppata attraverso millenni, in cui è ancora viva per noi e in cui continua ad evolvere (K 365-66, 381).

Il senso originario è il primo strato sedimentato su cui si sono depositati altri strati di senso come frutto dell'attività intenzionale intersoggettiva. Come sottolinea bene Derrida, nel suo importante lavoro sull'Appendice III della *Crisi*, Husserl vuole «ripercorrere la genesi intenzionale della geometria e definire, così, su questo esempio, la caratteristica dell'analisi mediante la quale deve sempre essere possibile riafferrare, nella sua nascita stessa, l'originalità trascendentale di una produzione storica della coscienza». <sup>2</sup> Ciò che ci permette di riattivare le sedimentazioni è il linguaggio. Come afferma Paci: «c'è un linguaggio sedimentato, un complesso di segni che racchiude una vita. Una vita che è stata presente, ora imprigionata nel linguaggio, ma che può sempre liberarsi, diventare ancora presente, vivere, proprio perché con i segni ci è stata consegnata dalla tradizione». <sup>3</sup> Compito di una fenomenologia genetica, allora, è quello di cercare di ricostruire la stratificazione delle varie sedimentazioni attraverso una

---

<sup>2</sup> Derrida 1992, p.266.

<sup>3</sup> Paci 1965, p. 221.

regressione trascendentale per ritrovare il senso originario<sup>4</sup>. Questa operazione è possibile solo se ci confrontiamo con un linguaggio legato alla vita e alla comunità in cui viviamo. La sedimentazione, in questo senso, si attua solo se c'è un'«acquisizione intersoggettiva» in quanto la riattivazione si lega necessariamente ad un sapere condiviso. Si lega, inoltre, al concetto di tempo che rappresenta, per eccellenza, l'ambito entro cui l'intenzionalità può dirsi fungente.

## 2. SEDIMENTAZIONE E LINGUAGGIO

1. La riflessione di Merleau-Ponty sul linguaggio inizia sostanzialmente con la *Fenomenologia della percezione* e prosegue, evolvendosi, fino alla prima metà degli anni cinquanta. Questo periodo, non a caso, coincide con l'allargamento degli interessi del filosofo francese in direzione delle “scienze umane” e più in generale con il suo impegno etico-politico.<sup>5</sup> Autore fondamentale di riferimento è ancora Husserl, le cui tematiche vengono sviluppate da Merleau-Ponty in un'ottica più vasta che comprende, tra l'altro, la linguistica strutturale di De Saussure. In questo ambito, un'idea fondamentale che informa sia la filosofia di Husserl che quella di Merleau-Ponty è che l'intenzionalità, per potersi attuare, ha bisogno del linguaggio anche se Husserl non ha mai approfondito del tutto questo aspetto. Si possono, comunque, intravedere nelle ultime opere riferimenti sempre maggiori:

La lingua dal canto suo è una funzione, una facoltà esercitata che è in riferimento correlativo al *mondo*, all'universo degli oggetti, il quale è *esprimibile linguisticamente* nel suo essere e nel suo essere-così. Così gli uomini in quanto uomini, gli altri, il mondo – il mondo di cui gli uomini parlano, di cui parliamo e possiamo parlare noi – e, d'altra parte, la *lingua*, sono in un intreccio che non può essere disfatto, un intreccio che è sempre nella certezza della sua inscindibile unità relazionale, anche se di solito soltanto implicitamente, nella dimensione dell'orizzonte (K 370, 386, cm).

---

<sup>4</sup> Il problema del senso originario è messo bene a fuoco da Derrida che afferma: «Ma una tale storia suppone la possibilità di un ritorno indietro, la possibilità di ritrovare il senso originario dei presenti anteriori in quanto tali. Essa implica la possibilità di una regressione (*Rückfrage*) trascendentale attraverso una storia intelligibile e trasparente alla coscienza, una storia le cui *sedimentazioni possono essere disfatte e rifatte senza alterazioni*». In Derrida 1992, p.265-66, corsivo nostro.

<sup>5</sup> L'interesse di Merleau-Ponty per le scienze umane, per altro già presente nelle due prime opere maggiori, si manifesta tra la fine degli anni quaranta e l'inizio degli anni cinquanta. Le sue riflessioni, infatti, si dirigeranno verso la sociologia, la storia, la politica, l'antropologia, la linguistica, la psicologia e la psicanalisi.



Merleau-Ponty cerca di esplicitare queste intuizioni esaminando il rapporto tra linguaggio e mondo sulla base di un'intenzionalità non riferita esclusivamente ad una coscienza trascendentale ma ad un soggetto corporeo che esercita un'intenzionalità di diverso tipo. Troviamo questi argomenti nell'opera del '45, dove il capitolo dedicato al tema del linguaggio è intitolato *Il corpo come espressione e la parola*. Il proposito di Merleau-Ponty è chiaro fin dalle prime righe: superare la dicotomia cartesiana tra soggetto e oggetto in ambito linguistico facendo ricorso all'intenzionalità corporea in un doppio senso: *grazie* al linguaggio e *nel* linguaggio stesso. Ciò è possibile solo se il linguaggio viene inteso non in senso statico ma dinamico. Un approccio di tipo fenomenologico deve, perciò, fare riferimento ad una «lingua vivente» nell'ambito di una comunità linguistica dove il filosofo è «colui che si avvede di essere situato nel linguaggio, *di parlare*; e la riflessione fenomenologica non si limiterà più ad enumerare con piena chiarezza le condizioni “senza di cui” non ci sarebbe più linguaggio: essa deve rivelare che cosa fa sì che esista la parola» (S 131, 143). In questa direzione il linguaggio non può essere analizzato senza tener conto del suo legame con il soggetto parlante e con la sua continua attività. Non si può concepire il linguaggio come il luogo in cui «la parola prende posto in un circuito di fenomeni in terza persona, non c'è nessuno che parla, c'è un flusso di parole che si producono senza che una qualche intenzione di parlare le governi» (PP 203-04, 244). La comunicazione, per Merleau-Ponty, si attua in primo luogo attraverso il soggetto parlante (*sujet parlante*) che è in grado di caricare di senso le parole che si usano comunemente. Esso, però, non deve essere identificato con un soggetto trascendentale:

la riflessione sul linguaggio consiste ora nel ritrovare il soggetto parlante, non un *soggetto trascendentale* sganciato da tutte le situazioni linguistiche nelle quali si può trovare, ma un soggetto parlante che non mira ad una verità e non accede ad un pensiero presuntivamente universale che attraverso una certa *situazione linguistica* e con l'esercizio della lingua (SHP 57, 76, c.n.).

Il soggetto parlante a cui si riferisce Merleau-Ponty è in realtà un corpo parlante che agisce per lo più anonimamente sulla base di un'intenzionalità fungente al fine di stabilire una comunicazione tra gli uomini. Allora non solo «io sono il mio corpo» ma

«io comprendo l'altro tramite il mio corpo» (PP 216, 257). Questa comprensione, come abbiamo già fatto rilevare sopra, non è unicamente di natura intellettuale, ma presuppone un rapporto inconsapevole tra le persone:

Parimenti io non comprendo i gesti dell'altro mediante un atto di interpretazione intellettuale, la comunicazione delle coscienze non è fondata sul senso comune delle loro esperienze, ma, in egual misura, lo fonda: si deve riconoscere come irriducibile il movimento mediante il quale io mi presto allo spettacolo, cui accedo in una specie di riconoscimento cieco che precede la definizione e l'elaborazione intellettuale del senso (PP 216, 257).

Questo riconoscimento cieco è il frutto di un operare intenzionale che si svolge al di sotto dell'attività vigile e tematica di un cogito riflesso. È merito di un'intenzionalità fungente e antepredicativa legata al corpo che permette al linguaggio di avere un significato e di poter essere un mezzo di scambio culturale. Su questo punto è molto chiaro Mancini:

Ora, la stessa intenzionalità che percorre la vita percettiva attraversa come potere di significazione l'espressione linguistica: anche la comunicazione che avviene nel linguaggio articolato non si esplica come la relazione di un soggetto ad un oggetto, perché non c'è mai uno che parla ed uno che ascolta, ma un unico flusso di parole che si producono spontaneamente, latrici di un senso che non è costituito in alcun centro coscienziale e che si lascia ricondurre ad unità solo come stile preconettuale.<sup>6</sup>

Nella *Fenomenologia della percezione*, il problema del linguaggio è affrontato proprio a partire da quello dell'intenzionalità corporea e dal concetto di gesto. Gesto corporeo e gesto linguistico sono visti nella loro unità: «La parola è un autentico gesto e contiene il proprio senso allo stesso modo in cui il gesto contiene il suo. È ciò che rende possibile la comunicazione» (PP 214, 254). Come si può constatare, l'aspetto di base fondamentale del linguaggio è la parola e il senso che contiene: «In primo luogo la parola non è il «segno» del pensiero, se con ciò si intende un fenomeno che ne annuncia un altro come il fumo annuncia il fuoco. La parola e il pensiero [...] si avvolgono vicendevolmente, il senso è preso nella parola e la parola è l'esistenza

---

<sup>6</sup> Mancini 1987, p. 48.

estriore del senso» (PP 211-12, 252). La parola, quindi, ha un senso e nello stesso momento è gesto, attestazione di un legame tra corporeità e linguaggio e tra intenzionalità e senso. Merleau-Ponty trova qui il fondamento stesso dell'aspetto esistenziale del linguaggio: «Il nesso intercorrente tra la parola e il suo senso vivente non è un nesso esteriore di associazione, il senso abita la parola, e il linguaggio non è un accessorio esteriore dei processi intellettuali. [...] si è quindi indotti a riconoscere un significato gestuale o esistenziale della parola» (PP 225, 265). Quando Merleau-Ponty si riferisce all'abitare, vuole dire che "parlare" non è un semplice proferire frasi dotate di un significato, ma acquisisce una dimensione più ampia: «Sotto il significato concettuale delle parole scopriamo qui un significato esistenziale, che non è solamente tradotto da esse, ma che le abita e ne è inseparabile» (PP 212, 253). Nello stesso tempo Merleau-Ponty vuole mettere in evidenza, ancora una volta, la stretta relazione tra corporeità e mondo. La componente gestuale evidenzia la dimensione attiva del linguaggio, il suo essere azione, «indica un certo rapporto tra l'uomo e il mondo sensibile» (PP 217, 258). Il significato concettuale è basato su un significato gestuale «immanente alla parola». Il linguaggio come gesto svela proprio la sua componente intenzionale fungente in quanto la parola è *diretta* verso qualcosa di altro da sé, verso il mondo delle cose e degli altri.

Si può sostenere, a questo punto, che il linguaggio non è un puro strumento comunicativo e le parole non sono semplici segni che veicolano pensieri. Il linguaggio è in qualche modo più del linguaggio stesso, è fenomeno che attraversa tutta l'esperienza umana diventando relazione vivente tra noi e gli altri. Va chiarita, allora, la sua componente intenzionale e cioè il problema del senso della parola. In questa direzione, lo abbiamo già visto, la parola non è un puro rivestimento esteriore del pensiero ma è gesto, prolungamento del corpo, intenzionalità corporea. Occuparsi di questo tema vuol dire, ancora una volta, prendere le distanze da un approccio esclusivamente sintattico che fa del linguaggio uno strumento. Esso, ribadisce sempre Merleau-Ponty, è relazione vivente con il mondo-della-vita. Ciò che coglie questo nesso non sarà, come nella linguistica moderna, la frase ma la parola:

I *linguaggi*, cioè i sistemi di vocabolario e di sintassi costituiti, i "mezzi d'espressione" che esistono empiricamente, sono il deposito e il sedimento degli atti di *parola* nei quali il senso inespresso non solo

ha modo di tradursi all'esterno, ma pure acquista l'esistenza per se stesso, ed è autenticamente creato come senso. O ancora, si potrebbe distinguere una *parola parlante* e una *parola parlata*. La prima è quella nella quale l'intenzione significante si trova allo stato nascente (PP 229, 269).

Nel momento stesso in cui una parola è pronunciata, è *parola parlante* (*parole parlante*) e può allargare, se autentica, le nostre conoscenze a nuove possibilità. Il linguaggio diventa "operante" proprio nel momento in cui «si forma sotto i nostri occhi, nel momento dell'espressione». La parola parlante, insomma, ci conduce ad una nuova significazione e dà al linguaggio un potere costituente in quanto fonda una nuova espressione. Il linguaggio costituito, invece, si basa sulla *parola parlata* (*parole parlée*) che fruisce dei significati disponibili come di un patrimonio acquisito, sedimentato. È l'insieme di tutte le nostre acquisizioni culturali che si sono accumulate e strutturate nel corso del tempo. E' il linguaggio parlante, naturalmente, che per Merleau-Ponty assume un'importanza fondamentale poiché secerne un significato nuovo, che riconfigura il patrimonio linguistico precedente: «Se è parola autentica, la parola fa sorgere un senso nuovo, allo stesso modo in cui, se è un gesto di iniziazione, il gesto dà per la prima volta un senso umano all'oggetto. Del resto è pur necessario che i significati ora acquisiti siano stati significati nuovi» (PP 226, 266). Altrove Merleau-Ponty usa un'altra terminologia: la parola parlata è "secondaria" poiché traduce un pensiero già acquisito, mentre la parola parlante è denominata "originaria" perché lo fa esistere per noi come per l'altro. Il rapporto tra parola originaria e secondaria è analizzato da Merleau-Ponty nella dimensione della fungenza: «Tutte le parole che sono divenute i semplici indici di un pensiero univoco hanno potuto farlo solo perché dapprima hanno *funto* (*fonctionné*)<sup>7</sup> da parole originarie e noi possiamo ancora ricordare» (PP 446,500, c.n.). La parola parlante, quindi, non è altro che il risultato di un'attività intenzionale fungente che si svolge in un orizzonte linguistico comune. È, in altri termini, il prodotto di una operazione creativa che genera un significato nuovo. Per poter emergere una nuova significazione c'è bisogno di un contesto già sedimentato di significati linguistici riconosciuti, per così dire, dalla comunità dei parlanti:

---

<sup>7</sup> Da notare che D. Franck traduce "*fungierende intentionalität*" con il termine "*intentionnalité fonctionnante*". Cfr Fink 1994, p. 238.

I significati disponibili, ossia i precedenti atti d'espressione, stabiliscono tra i soggetti parlanti un mondo comune al quale la parola attuale e nuova si riferisce così come il gesto si riferisce al mondo sensibile. E il senso della parola non è altro che il modo in cui essa manipola tale mondo linguistico o in cui modula su questa tastiera i significati acquisiti. Io lo colgo in un atto indiviso, breve quanto un grido (PP 217, 258).

La parola parlante come gestualità richiama, quindi, il riferimento ad un'intenzionalità corporea grazie alla quale si produce la sedimentazione linguistica che perpetua, nella comunicazione, il senso nuovo. Come puntualizza Enzo Paci :«Il linguaggio attuale, presente, si esprime in segni fisici, si sedimenta. Il linguaggio vivente si tramanda nelle sedimentazioni linguistiche. Se comprendo le sedimentazioni, se le rendo presenti, se le rivivo io vivo il linguaggio come il mio “corpo proprio”, come il mio *Leib*». <sup>8</sup>

Negli anni successivi, Merleau-Ponty riprende ancora il tema del linguaggio allargando di molto l'orizzonte delle sue riflessioni. Nel 1951, infatti, pubblica due importanti interventi: *Sulla fenomenologia del linguaggio*<sup>9</sup> e *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*.<sup>10</sup> Altri scritti coevi sullo stesso argomento possiamo trovarli nel testo *La prosa del mondo*<sup>11</sup>. Nel primo saggio in questione, Merleau-Ponty accentua il confronto con la fenomenologia husserliana anche alla luce delle sue riflessioni sulla linguistica strutturale di De Saussure. Ciò, indubbiamente, contribuisce a costruire un quadro filosofico più ricco rispetto a quello prospettato nell'opera del '45 anche grazie all'approfondimento del legame tra intenzionalità e sedimentazione. Innanzitutto Merleau-Ponty prende le distanze dalle riflessioni di Husserl nelle *Ricerche logiche*, che riguardavano il progetto di una grammatica pura e della costituzione di un'eidetica del linguaggio. Nell'ultimo Husserl si ravvisa, invece, un avvicinamento delle tematiche linguistiche a quelle dell'esperienza umana e, in generale, a quello che il filosofo tedesco chiama *mondo della vita*. Il doppio obiettivo è quello di sganciare il linguaggio sia da una teoria linguistica pura, sia dal suo costante riferimento ad un io trascendentale fondante. A questo proposito Merleau-Ponty ci fa notare come, già in

---

<sup>8</sup> Paci 1987, p. 42.

<sup>9</sup> Comunicazione fatta a Bruxelles nel 1951 ad un convegno internazionale di Fenomenologia e pubblicata in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 89-109. Pubblicata, in seguito, anche in Segni 1960, pp. 105-22.

<sup>10</sup> Pubblicato in «Les Temps Modernes», N° 80, 1952, pp. 2113-2144. Successivamente in Segni, pp. 49-104.

<sup>11</sup> Opera postuma pubblicata nel 1964, a cura di C. Lefort. Contiene vari saggi che Merleau-Ponty ha scritto, probabilmente, tra il 1951 e il 1955.

*Logica formale e trascendentale*, Husserl aveva messo in evidenza la relazione tra linguaggio e intenzionalità affermando che parlare non è del tutto

*tradurre un pensiero in parole, ma è tendere ad un certo oggetto con la parola. L'intenzione di significare (Meinung) non si trova al di fuori delle parole o a fianco d'esse, ma piuttosto, parlando accompagnando costantemente una fusione interiore dell'intenzione con le parole. L'intenzione, per così dire, anima le parole, e il risultato di questa animazione è che le parole e ogni parola incarnano, essi, ci si può così esprimere, un' intenzione (Meinung) e una volta incarnata la portano in loro come senso (SHP 58, 77).*

Lo scopo che si propone Merleau-Ponty, quindi, è quello di delineare una fenomenologia del linguaggio sviluppando i temi della *Fenomenologia della percezione* alla luce della linguistica moderna. In questa direzione chiarisce meglio il rapporto tra linguaggio parlante e linguaggio parlato rielaborando alcuni concetti chiave della linguistica saussuriana. Assimilando la lingua parlata alla *langue* e la lingua parlante alla *parole*, Merleau-Ponty vuole superare la divisione netta posta da De Saussure tra *langue* e *parole* analizzando i due termini in un rapporto dialettico e mettendoli in collegamento con la lingua vivente e con il soggetto parlante. Anche la separazione tra sincronia e diacronia va eliminata in quanto «la sincronia include la diacronia. Il passato del linguaggio è stato un presente [...] il presente si diffonde nel passato, in quanto quest'ultimo è stato a sua volta presente, la storia è la storia delle successive sincronie, e – la contingenza del passato linguistico invade anche il sistema sincronico» (S 109, 121). Solo dalla fusione del sincronico e del diacronico possiamo dar conto, storicamente, della genesi della struttura linguistica.<sup>12</sup> E' chiaro come Merleau-Ponty cerchi di piegare la linguistica strutturale di De Saussure alle esigenze di una fenomenologia linguistica<sup>13</sup> inscrivendo la tematica della sedimentazione all'interno della *langue* intesa come lingua vivente e la tematica della lingua parlante all'interno della *parole*. La *langue*, sostiene Paci, è collettiva ma il «collettivo non è un fatto astratto ma è la vita intersoggettiva, il rapporto tra sedimentazione e corpo vivo linguistico, l'empatia o *Einfühlung* linguistica. La *langue* è la sedimentazione. La *parole* soggettiva e intersoggettiva è il risveglio della

---

<sup>12</sup> Come afferma Bonomi «La struttura non è solo un modello ideale(...) ma anche, come ci insegna la *Gestaltpsychologie*, un processo temporale incarnato in una prassi, e il suo studio postula il rifiuto di una riduzione atomistica del tempo». Bonomi 1967, p.12.

<sup>13</sup> Per una disamina più approfondita vedi S. Costantino 1999, pp. 62-71.

sedimentazione, il suo rinnovamento, la sua intenzionalità».<sup>14</sup> In questo senso la sedimentazione linguistica rientra in un'analisi fenomenologia e genetica. Come asserisce anche Derrida: “La genesi non è altro che una stratificazione di sedimentazioni fattuali che dissimulano il senso originario della storia”.<sup>15</sup> Ogni ricerca genetica, allora, non può che essere anche una ricerca linguistica visto che il linguaggio è il mezzo indispensabile per tramandare e conservare il sapere. A questo proposito scrive Merleau-Ponty:

Poiché l'operazione riesce, poiché si parla e si scrive, vuol dire che la lingua, come l'intelletto di Dio, contiene il germe di tutte le significazioni possibili, vuol dire che tutti i nostri pensieri sono destinati ad essere detti per mezzo suo, vuol dire che ogni significazione che appare nell'esperienza degli uomini porta in seno la sua formula, come per i bambini di Piaget, il sole porta al suo centro il proprio nome. La nostra lingua ritrova al fondo delle cose una parola che le ha fatte (PDM 8-9, 32).

Per Merleau-Ponty è il linguaggio parlante che è in qualche modo fondante, trascendentale<sup>16</sup>, poiché in esso le parole sono «calde», vivono il loro status esistenziale, emozionale, fanno da tramite tra vari *Leib* che costituiscono la comunità linguistica, comunicano qualcosa che va al di là dei loro riferimenti ad una sintassi o a ad un dizionario. Quando l'espressione è autentica, è nuova, «i segni vengono subito dimenticati; resta solo il senso, e la perfezione del linguaggio è tale da passare inosservata [...] Le parole una volta raffreddate ricadono sulla pagina come semplici segni» (PDM 16-17, p. 38). C'è allora in Merleau-Ponty l'idea di un linguaggio sempre incompleto, ambiguo perché rispecchia l'ambiguità stessa dell'esistenza, oggetto di una continua sedimentazione delle parole autentiche. Ciò rende difficile riflettere sul linguaggio, isolarlo in un sistema. Quando le moderne teorie linguistiche cercano di spiegare il funzionamento del linguaggio descrivendolo con una determinata struttura e con determinate regole, operano un “taglio” nei livelli sedimentari e ci forniscono un sistema linguistico. Ma in questo modo viene sacrificato il lato espressivo del linguaggio stesso: «Prendendo il linguaggio come fatto compiuto, residuo di atti di significazione passati, registrazioni di significazioni

---

<sup>14</sup> Paci 1987, pag. 44.

<sup>15</sup> Derrida p. 274.

<sup>16</sup> Merleau-Ponty afferma anche che «le parole(...) trasportano chi parla e chi ascolta in un universo comune, ma lo fanno solo trascinandoci con loro verso una nuova significazione, tramite una potenza di designazione che oltrepassa la loro definizione o la significazione ricevuta e che si è depositata in esse e tramite la vita che hanno condotto insieme a noi» (PDM 122-23, 100).

già acquisite, lo studioso si lascia inevitabilmente sfuggire la chiarezza propria del parlare, la fecondità dell'espressione»(S 107, 118). Il linguaggio, infatti, deve esprimere qualche cosa, far apparire il senso, manifestare le nostre intenzioni. Il senso, però, è da intendersi come *logos* ambiguo, razionalità irriflessa da riprendere con la riflessione e ogni nostra azione dà un senso al mondo, senza tuttavia farlo completamente. Il linguaggio, quindi, si costituisce fenomenologicamente come espressione nell'atto e nell'evento del parlare e agisce tramite la parola che veicola significati e trascina con sé tutti i sensi prodotti dalla comunicazione umana nel corso dei secoli: «Esprimere, allora, non è niente più che sostituire una percezione o un'idea con un segnale convenuto che l'annuncia, la evoca, la compendia» (PDM 7, 31). Per fare ciò usiamo una determinata lingua storica, un insieme di regole sintattiche, un vocabolario e anche tutti questi elementi non sono altro che il frutto di sedimentazioni passate, per cui il linguaggio da una parte sedimenta il sapere e dall'altra sedimenta se stesso. Una doppia operazione non sempre discernibile e analizzabile separatamente. In ogni caso, l'espressione si collega al linguaggio parlante e quindi deve aprirci al nuovo. L'espressione, quindi, è tale solo se è in grado di farci intendere anche qualcosa che non è mai stato espresso. Per far ciò, però, ha bisogno di riferirsi ad uno strato di significazioni già depositate nel tempo. Il nuovo, secondo Merleau-Ponty, è costituito da elementi antichi, già espressi da un vocabolario e da rapporti di sintassi della lingua in uso. Tutto questo sta ad indicare che l'espressione è ricondotta, inevitabilmente, al linguaggio parlato, cioè alle sedimentazioni linguistiche. Se il parlare, come si è detto, «è un gesto del corpo che già in quanto tale ha senso, questa produzione di senso non svanisce con l'evento dell'espressione che la fa essere, ma persiste indefinitivamente al di là della sua apparizione puntuale».<sup>17</sup> Nello stesso tempo l'espressione ci deve ricondurre al contesto esistenziale entro cui si è sviluppata, alla *Lebenswelt*. Per cui «l'espressione esprime perché riconduce tutte le nostre esperienze al sistema di corrispondenze iniziale tra tale segno e tale significazione di cui abbiamo preso possesso imparando la lingua»(PDM 8, 31).

Lo scopo di Merleau-Ponty, come si può constatare, è quello di fare riferimento ad un linguaggio intenzionale in stretta relazione con il-mondo-della-vita. Esso contribuisce a chiarire il rapporto tra la coscienza corporea e il mondo e a farne

---

<sup>17</sup> Thierry 1987, p.34.



emergere il senso. Poiché quest'ultimo è caratterizzato dalla fungenza della soggettività corporea, anche il linguaggio opera nello stesso modo attraverso un soggetto-corpo parlante che si relaziona inconsciamente al mondo. Vi è, allora, un linguaggio fungente che opera con un'intenzionalità che è corporea e linguistica nello stesso momento:

Il mio corpo intenziona gli oggetti del mondo circostante in modo implicito, e non presuppone alcuna tematizzazione, alcuna rappresentazione di se stesso o dell'ambiente. La significazione anima la parola come il mondo anima il mio corpo: mediante una presenza sorda, che suscita le mie intenzioni senza dispiegarsi di fronte ad esse (S 112, 123).

Si consideri che Merleau-Ponty assume l'intenzionalità linguistica riprendendo il modello dell'intenzionalità corporea di cui aveva già parlato nella *Fenomenologia della percezione*:

A condizione che io non rifletta espressamente su di esso, la coscienza che ho del mio corpo è immediatamente significativa di un certo paesaggio che mi circonda, quella delle mie dita di un certo stile fibroso e granoso dell'oggetto. Allo stesso modo la parola (quella che proferisco e quella che odo) è piena di una significazione leggibile nella trama stessa del gesto linguistico, a tal punto che un'esitazione, un'alterazione della voce, la scelta di un dato costruito sintattico basta a modificarla (S 111, 122).

Non è possibile, quindi, attribuire l'atto del proferire o ascoltare la parola ad una coscienza tetica. Esso si iscrive nell'attività corporea fungente quando, con la parola parlante, si crea un nuovo senso che riconfigura l'intero sfondo dei significati sedimentati: «Non si avrà idea del potere del linguaggio sino a che non si sarà menzionato quel linguaggio operante o costituente che appare quando il linguaggio costituito, improvvisamente decentrato e privato del suo equilibrio, si riordina per insegnare al lettore - e anche all'autore - ciò che non sapeva né pensare né dire» (PDM 22, 41). Per Merleau-Ponty, allora, il linguaggio è intenzionale-fungente proprio nel momento in cui si forma sotto i nostri occhi attraverso la parola. Ecco, allora, che superando la soglia della semplice descrizione, l'intenzione significativa fa sì che il linguaggio diventi espressione. In questa direzione Merleau-Ponty ravvisa all'interno del linguaggio una significazione che non è il semplice frutto di una traduzione del pensiero: «C'è una significazione *langagière* che opera la mediazione fra la mia

intenzione ancora muta e le parole, cosicché le mie parole sorprendono me stesso e mi insegnano il mio pensiero. I segni organizzati hanno il loro senso immanente, che non deriva dall'“io penso”, ma dall'“io posso”» (S 111, 122). La significazione *langagiére* di cui parla Merleau-Ponty sembra travalicare i limiti imposti da un'analisi semantica del linguaggio così come è affrontata dalla linguistica e dalla logica contemporanee. Il significato di cui si parla non è riferibile solo ad una struttura linguistica:

Un algoritmo convenzionale – che del resto ha senso solo se riferito al linguaggio – non esprimerà mai altroché la Natura senza l'uomo. A rigore non ci sono quindi segni convenzionali, semplice annotazione di un pensiero puro e chiaro per se stesso, ci sono solo parole nelle quali si condensa la storia di tutta una lingua e che compiono la comunicazione senza alcuna garanzia, in mezzo a incredibili vicissitudini linguistiche (PP 219, 259).

Il significato della parola è legato, come la corporeità, alla *Lebenswelt* e questo vuol dire che il senso che il linguaggio porta con sé attraverso la parola è, come abbiamo ribadito più volte in altri contesti, il frutto di un'attività intenzionale fungente. La parola, infatti, quando è parlante, rappresenta l'atto creativo, il nuovo che esprime «l'essenza emozionale» del mondo ed ha quindi un indice esistenziale. Si può trovare, allora, accanto al significato denotativo un significato *langagiére* nella parola espressa come gesto. Comprendere la parola, quindi, non è cercare dentro di noi i «pensieri puri» che le corrisponderebbero: è sufficiente offrirsi «alla sua vita, al suo movimento di differenziazione o di articolazione, alla sua eloquente gesticolazione» (S 53, 67). Per comprendere appieno il significato *langagiére* della parola bisogna ricondurlo al “sistema totale della lingua”. Nei saggi di Merleau-Ponty sul linguaggio possiamo cogliere, sulla scorta della linguistica saussuriana, un riferimento sempre maggiore al rapporto tra parola e segno. Se intendiamo quest'ultimo come un elemento che rinvia ad un contenuto o, come afferma De Saussure, l'unione di significante e significato, la parola come segno rimanda a qualcosa che è più di ciò che essa può indicare all'interno di un sistema linguistico. Come afferma Kirchmayr nel suo saggio su Merleau-Ponty

Dunque la relazione saussuriana tra significante e significato comporta un ancoraggio al mondo naturale e non può essere definita come completamente arbitraria. Infatti, nella prospettiva di Merleau-Ponty, la tesi dell'arbitrarietà del segno limiterebbe la considerazione del linguaggio al solo aspetto istituzionale,

cioè alla lingua come codice e sistema (*langue*), perdendo di vista invece l'uso concreto che ne viene fatto (*parole*).<sup>18</sup>

Nel contempo la parola come segno non può essere presa isolatamente: essa si pone all'interno di una struttura, sempre in relazione con altre parole. Vi è, insomma, sia l'esigenza di riferirsi all'indice esistenziale della parola come atto di un soggetto parlante nel mondo, sia quella gestaltica di considerare la lingua come un tutto. Di conseguenza si può dire che il linguaggio è strutturale a patto, però, che si rinunci, come Merleau-Ponty ha messo in evidenza nella *Struttura de comportamento*, alla connotazione esclusivamente formalistica di questo termine. La struttura non rappresenta altro che uno sfondo dinamico che muta con il mutare delle parole<sup>19</sup> e non corrisponde «al tutto esplicito e determinato della lingua completa quale è registrata dalle grammatiche e dai dizionari» (S 50, 63). In realtà, come ha fatto notare Madison, Merleau-Ponty intende seguire De Saussure solo nella misura in cui i suoi concetti possono essere utili per integrare una fenomenologia del linguaggio<sup>20</sup>. In questa direzione, come abbiamo già rilevato, il valore espressivo del linguaggio non può emergere dai significati individuali delle parole che lo compongono. Le parole acquisiscono un senso all'interno della struttura, opponendosi alle altre parole. È la differenza, lo scarto (*ècart*) tra i segni che produce il senso della parola:

De Saussure ci ha insegnato che, presi isolatamente, i segni non significano niente: più che esprimere un senso, ognuno di essi indica uno scarto di senso fra sé e gli altri. Poiché anche di questi ultimi si può dire altrettanto, la lingua è costituita di differenze e non di termini: o meglio, nella lingua i termini sono generati dalle differenze che appaiono fra di essi (S 49, 67).

Il segno «reclama» un senso proprio perché è diacritico (*diacritique*). Il senso, però, più che di fronte nasce a lato del segno, nelle intersezioni e negli intervalli tra le parole. Il segno non possiede un senso stabilmente:

---

<sup>18</sup> Kirchmayr 2008, p.119.

<sup>19</sup> Precisa Merleau-Ponty: «In un insieme di tal genere, le parti della lingua già imparate valgono subito come un tutto, e i progressi ulteriori si effettuano grazie all'articolazione interna di una funzione a modo sua completa più che per addizione e giustapposizione» (S 50 ,64).

<sup>20</sup> Su questo argomento vedi le considerazioni di Madison. Madison 1971, pp. 126-27 e la nota 1 p.126.

Si crede che il senso sia trascendente ai segni per principio, così come il pensiero lo sarebbe a indici sonori o visivi, - e lo si considera immanente ai segni in quanto ognuno di essi, avendo il *suo* senso una volta per tutte, non potrebbe insinuare fra noi e se stesso nessuna opacità, e nemmeno darci da pensare: i segni fungerebbero solamente da monito, indicherebbero nell'ascoltatore quale dei *suo*i pensieri deve considerare. In verità non è così che il segno abita la catena verbale, e non è così che se ne distingue. Se il segno vuol dire qualcosa solo in quanto si profila sugli altri segni, il suo senso è tutto inserito nel linguaggio, la parola opera solo su uno sfondo di parola, non è mai altro che una piega nell'immenso tessuto del parlare (S 53, 66-67).

Si può dire che la parola, da una parte, è animata ed è qualcosa di vivo che aggiorna, grazie alla sua creatività, la lingua. D'altra parte il suo significato, come si è visto, è il risultato di un contatto laterale tra i segni. Non è possibile, perciò, riferirsi ad un sistema linguistico come ad un codice in cui è possibile decifrare in modo sicuro tutti i segni. Il linguaggio in questo senso è attraversato da un'intenzionalità fungente e diventa un linguaggio *opérante*. Ma, e questa è la novità dei saggi che stiamo affrontando, l'intenzionalità non è solo riferibile all'attività anonima del corpo. Scaturendo dalla diacriticità del segno, produce il senso *langagier* e fa sì che la parola abbia un significato. Come afferma Mancini: «è la connessione «laterale» del segno col segno a rendere questo significante. [...] Il senso *langagier* è obliquo e laterale come il segno, e rispetto ad esso la significazione diretta va considerata come un suo potere secondo, derivato – così come la parola empirica non è che il risultato della parola autentica». <sup>21</sup> Il senso *langagier*, da una parte scaturisce dall'intenzionalità fungente come operare anonimo del corpo:

Questa azione a distanza del linguaggio, che raggiunge le significazioni senza toccarle, questa eloquenza che le indica in modo perentorio, senza mai tramutarle in parole e senza far cessare il silenzio della coscienza, sono un caso eminente dell'intenzionalità corporea (S 110, 122)

Il mio corpo intenziona gli oggetti del mondo circostante in modo implicito, e non presuppone alcuna tematizzazione, alcuna rappresentazione di se stesso o dell'ambiente. La significazione anima la parola come il mondo anima il mio corpo: mediante una presenza sorda, che suscita le mie intenzioni senza dispiegarsi di fronte ad esse (S 111, 123).

Nel contempo esso è il risultato della differenza e dell'interazione laterale dei segni, si forma all'«intersezione» e negli intervalli tra le parole. La parola si articola e si

---

<sup>21</sup> Mancini 1987, p.55.

differenza, nel suo essere gesto, in una *Gestalt* linguistica: c'è, insomma, un'«imminenza del tutto nelle parti». Non solo. Se il linguaggio bisogna intenderlo come «un equilibrio in movimento», anche la struttura linguistica non va assunta staticamente. Come afferma Costantino: «La lingua sarebbe allora non una *Gestalt* dell'istante, ma una *Gestalt in movimento*, evolvendosi verso un certo equilibrio e capace, d'altra parte, una volta ottenuto questo equilibrio, di perderlo in seguito come per un fenomeno di usura e di cercarne uno nuovo in un'altra direzione».<sup>22</sup> Ponendoci in questa prospettiva, il senso «è il movimento totale della parola» sia come partecipazione all'attività intenzionale fungente del corpo che, appunto, si dirige verso il mondo, sia diacriticamente come movimento laterale, di differenziazione. Queste relazioni, però, non sono sempre trasparenti perché la chiarezza del linguaggio si stabilisce sempre su un fondo opaco. Proprio per questo il linguaggio, per Merleau-Ponty, è indiretto ed è caratterizzato da un'opacità che rispecchia la relazione ambigua tra coscienza e mondo:

C'è dunque un'opacità del linguaggio: esso non si interrompe mai per lasciare il posto al senso puro, non è mai limitato se non da un altro linguaggio e il suo senso è sempre incastonato nelle parole. Come una sciarada, non lo si comprende che per l'interazione dei segni, ciascuno dei quali, considerato isolatamente, è o equivoco o banale: solo riuniti essi hanno senso (S 53, 67).

Da dove nasce, allora, questa opacità? Essa scaturisce dalla “creatività” stessa del linguaggio, dalle novità che emergono dalle continue interazioni dei soggetti parlanti con il mondo e tra di loro.

### 3. SEDIMENTAZIONE E ALTERITÀ

Nella *Fenomenologia della percezione* vi è un capitolo dedicato all'alterità dove, ancora una volta, il confronto è con Husserl. Qui Merleau-Ponty si pone un quesito:

---

<sup>22</sup> Costantino 1999, p. 70.

Ma il problema è appunto questo: come la parola Io può essere messa al plurale, come si può formare un'idea generale dell'Io, come posso parlare di un altro Io che non sia il mio, come posso sapere che ci sono altri Io, come la coscienza che, per principio e in quanto autoconoscenza, è nel modo dell'Io, può essere colta nel modo del Tu e quindi nel mondo del «Si»? (PP 400-01, 453).

Ma questo è proprio il problema che ha travagliato Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*. Qui, infatti, la riduzione trascendentale viene portata alle estreme conseguenze e conduce ad un io che si considera un *solus ipse*. Per superare questa *impasse*, Husserl utilizza un procedimento analogico in base al quale si riconoscono all'altro caratteristiche che sono dell'io. Attraverso l'empatia (*Einfühlung*), cioè quella caratteristica della coscienza che ci permette un rapporto diretto con l'estraneo, l'io può comprendere l'altro in quanto altro io-stesso. Husserl, certamente, riconosce che l'altro non è una produzione dell'io ma ha una sua esistenza propria in quanto fa parte di un mondo intersoggettivo «estraneo» all'io. Nel contempo, però, l'altro si presenta come un *alter-ego* e ciò rende possibile la costituzione di un ambito nel quale si può constatare che gli altri io non sono divisi dall'io trascendentale proprio. In questo processo, che si realizza analogicamente, Husserl attribuisce un'importanza fondamentale al corpo in quanto solo conferendo al “corpo estraneo” le caratteristiche del “corpo proprio” si riesce a fondare l'intersoggettività. Attraverso questo processo, che Husserl definisce di accoppiamento, l'empatia diventa una relazione estetico-corporea e l'*alter ego* è assunto come simile all'*ego*:

Se ora un corpo appare distinto nella mia sfera primordiale e mi si presenta come *simile* al mio essere corporeo, tale cioè da formare un accoppiamento fenomenale col mio corpo, è senz'altro chiaro che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico dal mio corpo stesso mediante un trasferimento di senso (MC 143, 133).

In queste e altre osservazioni Merleau-Ponty intravede un'evoluzione del pensiero di Husserl rispetto alle prime «speculazioni» in cui la corporeità, pur giocando un ruolo fondamentale, risulta pur sempre un aspetto subordinato all'attività di un io

trascendentale e costituente.<sup>23</sup> Nelle *Meditazioni cartesiane*, però, c'è un approfondimento del rapporto tra coscienza e corpo:

Nelle Meditazioni Cartesiane l'esperienza dell'altro mi è insegnata dalla spontaneità del mio corpo. Tutto accade come se il mio corpo mi permettesse di apprendere ciò che la coscienza non saprebbe fare, perché comprende, a suo modo, i comportamenti dell'altro, realizza con essi una sorta di "appaiamento" o ancora una "trasgressione intenzionale" senza la quale non avrei mai la nozione dell'altro come altro. Così il corpo non è più solo un oggetto al quale la mia coscienza si trova legata esteriormente, è per me il mezzo per sapere che vi sono altri corpi animati; ciò vuol dire che il suo legame con la mia coscienza è più essenziale, è legame interiore (SHP 58-59, 78).

Merleau-Ponty compie un passo che, forse, lo stesso Husserl non ha compiuto sino in fondo<sup>24</sup> e assume il corpo come centrale nell'affrontare il problema dell'altro. Punto di partenza, quindi, non è l'*Ego* trascendentale ma, come abbiamo già fatto notare nel III capitolo, la coscienza percettiva, cioè corporea. In questa direzione il problema dell'alterità e del riconoscimento del corpo altrui va risolto inquadrandolo all'interno della dimensione della corporeità. L'intersoggettività, allora, è il risultato dell'attività fungente del corpo che, come abbiamo visto, opera attraverso uno schema. L'intenzionalità corporea è così diretta su altri corpi ed è compresa da loro in un ambito preriflessivo:

Esperisco il mio corpo come potenza di certi comportamenti e di un certo mondo, non sono dato a me stesso se non come una certa presa sul mondo; orbene, è appunto 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. Ormai, come le parti del mio corpo formano un sistema, così il corpo altrui e il mio sono un tutto unico, il rovescio e il diritto di un solo fenomeno; l'esistenza anonima, di cui il mio corpo è in ogni momento la traccia, abita contemporaneamente questi due corpi (PP 406, 459).

---

<sup>23</sup> Come sostiene Merleau-Ponty in *Fenomenologia e scienze umane*: «All'inizio della sua speculazione [Husserl] ha insistito sul fatto che il rapporto del corpo con la coscienza non può che essere esteriore. Quando rifletto sulla coscienza trovo la coscienza pura. Quando penso l'uomo, cioè la coscienza legata al corpo mi trovo di fronte a ciò che egli chiama un'*appercezione*, cioè colgo questa coscienza non secondo ciò che è veramente in se stessa, ma come legata mediante rapporti di causalità con un certo oggetto che si chiama il corpo. Secondo questa prima riflessione sul corpo, il nostro rapporto con l'altro non poteva consistere che nel concepire o "appercepire" dietro il corpo-oggetto altrui, un pensatore che non è mescolato a questo corpo, e che non è alterato dal fatto che è congiunto a un corpo» (SHP 58, 77-78).

<sup>24</sup> Leggendo attentamente le Meditazioni cartesiane, si può constatare che la problematicità della soluzione husserliana non è del tutto colta da Merleau-Ponty. Nonostante i riferimenti di Husserl alla corporeità, il processo empatico si pone tra un ego e un *alter ego*. CFR MC 122-30 e 149-50, 114-121 e 140.

In tal modo l'intersoggettività diventa intercorporeità, uno "scambio" di intenzionalità. Tra il mio corpo e l'altro si attua quella che Merleau-Ponty chiama "trasgressione intenzionale" (*transgression intentionelle*)<sup>25</sup>, poiché nel momento in cui il mio corpo direziona i suoi vettori intenzionali, si trova simultaneamente colpito da quelli emessi dagli altri corpi: «tutto avviene come se le funzioni dell'intenzionalità e dell'oggetto intenzionale si trovassero improvvisamente scambiate. [...] Io sono ghermito da un secondo me stesso fuori di me, percepisco l'altro<sup>26</sup>» (S 113, 129). I corpi, in altri termini, entrano in contatto e si ri-conoscono l'un l'altro in un'esperienza non tetica ovvero in un ambito preriflessivo. Prendiamo un esempio che fa Merleau-Ponty:

Un bambino di 15 mesi apre la bocca se per gioco prendo un suo dito tra i miei denti e fingo di morderlo. E tuttavia egli non ha quasi mai guardato il suo volto in uno specchio, i suoi denti non assomigliano ai miei. Il fatto è che la sua propria bocca e i suoi denti, così come egli li sente dall'interno, sono immediatamente per lui degli apparati atti a mordere e la mia mascella, così come la vede dall'esterno, è immediatamente per lui capace delle medesime intenzioni. Per il bambino il «morso» ha immediatamente un significato intersoggettivo. Egli percepisce le sue intenzioni nel suo corpo, il mio corpo con il suo e di qui le mie intenzioni nel suo corpo (PP 404, 457).

L'opinione di Merleau-Ponty è che noi non cogliamo l'altro, e l'altro non coglie noi, attraverso un procedimento analogico di tipo empatico poiché esso presuppone sempre l'attività costituente di una coscienza. Non si può aver coscienza dell'altro poiché «ciò equivarrebbe a costituirlo come costituente» (S 117, 128). Certo, Merleau-Ponty assume la valenza estetico-corporea dell'empatia ma la utilizza in un rapporto in cui l'atto costitutivo dell'altro non è trasparente, ma è il risultato dell'attività fungente del corpo:

---

<sup>25</sup> In questo modo Merleau-Ponty traduce il termine husserliano *intentionale Überschreiten*. Cfr *Il filosofo e la sua ombra* (S 213, 222).

<sup>26</sup> Sullo sfondo di queste considerazioni si stagliano le riflessioni sullo sguardo di Sartre, che sicuramente hanno impressionato Merleau-Ponty. Lo sguardo dell'altro è interpretato da Sartre come reificante, fa sentire una persona oggetto tra gli oggetti. L'alter ego, come dice Sartre, aliena l'ego e nel rovesciamento di questa situazione, in cui l'ego cerca di riprendersi la sua posizione di soggetto guardando l'altro, sorge una situazione conflittuale. Il rischio è quello di cadere in un solipsismo che mina alla base la vita sociale. Merleau-Ponty, invece, parte da una teoria dell'intersoggettività come intercorporeità che implica una pre-sintonia con l'altro nella vita fungente della *Lebenswelt*. Non vi è conflitto tra l'io e l'altro, quindi, ma legame intenzionale.



Nell'esperienza dell'altro io colgo inevitabilmente il mio corpo come *una spontaneità che mi insegna ciò che non potrei sapere per altra via*. [...] Questo ordine della spontaneità insegnante - l'«io posso» del corpo, la «trasgressione intenzionale» che dà l'altro, la parola che dà l'idea di una significazione pura o assoluta [...] deve insegnarmi a conoscere ciò che nessuna coscienza costituente può sapere: la mia appartenenza ad un mondo «pre-costituito» (S 117-18,128-129).

Abbiamo assodato che, per Merleau-Ponty, è la trasgressione intenzionale che mi dà il corpo altrui. Questa operazione, però, può avere luogo solo se consideriamo un *medium* imprescindibile: il linguaggio. Nel dialogo, infatti, si «costituisce un terreno comune fra l'altro e me» e si attua una coesistenza nel «medesimo mondo». In tale contesto una fenomenologia che voglia costruire una genesi del senso non può che fare riferimento ad una comunità linguistica intersoggettiva dove le mie esperienze si intrecciano con le esperienze altrui attraverso lo «scambio» intenzionale. L'espressione linguistica, sostiene Mancini, per potersi rinnovare ha bisogno di uno scambio comunicativo proprio perché «l'atto del parlare da parte del soggetto manifesta un potere di trascendenza che apre sull'*altro* e, in questo modo, dischiude un varco istitutivo ad una significazione nuova».<sup>27</sup> Il carattere della novità all'interno del rapporto tra parlanti è dato dall'intenzione comunicativa come senso veicolato dall'espressione. L'intenzione, però, non è vista da Merleau-Ponty come qualcosa di distaccato dall'elemento linguistico, dal segno, ma è strettamente intrecciata alla parola, incarnata dentro di essa come significato. L'intenzione significativa si cristallizza nella parola e rinasce nell'altro che mi ascolta. «La parola è capace di sedimentare e di costituire un'acquisizione intersoggettiva» (PP 221, 261) e si incorpora nella cultura mia e dell'altro. La sedimentazione, allora, diventa condizione indispensabile dell'intersoggettività, poiché la comunicazione può attuarsi solo se io e l'altro condividiamo un patrimonio di significati acquisiti e strutturati. Su questa base comune si innesta l'originalità di un senso nuovo che ci viene dato dalla parola parlante e che valorizza la dimensione intersoggettiva: «non basta che indichi un significato già noto ad entrambi [chi parla e chi ascolta], occorre che lo faccia essere: gli è essenziale [alla parola], dunque, oltrepassarsi come gesto: essa è il gesto che si sopprime come tale e si supera verso un significato»(PDM 196, 143). A questo proposito Merleau-Ponty parla di *virtù* del linguaggio: «è lui a rimandarci a ciò che significa: si dissimula

---

<sup>27</sup> Mancini 1987, p.56.

ai nostri occhi con la sua stessa operazione; il suo trionfo è di cancellarsi e di dare accesso, al di là delle parole, al pensiero stesso dell'autore, in modo che, poi, crediamo di esserci intrattenuti con lui senza parole, da mente a mente» (PDM 16-17, 38.). Si tratta dunque, all'interno della comunicazione linguistica, di coniugare sedimentazione e alterità attraverso la parola nel suo ruolo di mediazione. In questo modo, forse, si può cercare di superare il "dramma" dell'estraneità :«Nella misura in cui ciò che dico ha senso, io sono per me stesso, quando parlo, un altro "altro", e nella misura in cui comprendo, non so più chi parla e chi ascolta»(S 121, 132). La *testimonianza* dell'altro, in altre parole, è essenziale per comprendere il senso della mia esistenza e quindi della mia verità. Ciò che ne emerge, comunque, è il ruolo essenziale del linguaggio e della parola nel definire l'altro e rivelarcene la sua presenza corporea: ma questo è anche un modo per definire me stesso e la mia appartenenza a questo corpo e a questo mondo:

Ognuno, in un certo senso, è per sé la totalità del mondo e, con una grazia di Stato, quando ne è convinto ciò diviene vero, perché allora parla e gli altri lo capiscono e la totalità privata fraternizza con la totalità sociale. Nella *parola* si realizza l'impossibile accordo delle due totalità rivali, non perché essa ci faccia rientrare in noi stessi o perché ci faccia trovare qualche spirito unico al quale parteciperemmo, ma perché ci concerne, ci raggiunge indirettamente, ci seduce, ci trascina, *ci trasforma nell'altro e trasforma l'altro in noi*, perché abolisce i limiti del mio e del non-mio, di ciò che è non-senso per me, di me come *soggetto* e dell'altro come oggetto (PDM 202, 146-47, c.n.).

Il nostro dirigersi verso gli altri, in conclusione, è una trasgressione intenzionale di carattere linguistico che ci rivela la loro presenza. Ciò avviene sempre attraverso un linguaggio fungente e nel diramarsi delle intenzionalità al suo interno. Ma ciò non costituisce, come abbiamo già ribadito, un'attribuzione di senso. I raggi intenzionali che promanano dal corpo fanno "emergere" il senso dall'intersecarsi delle esperienze nel contesto di una comunità linguistica che ha un mondo naturale, sociale e culturale sedimentato. Si tratta, per Merleau-Ponty, di «riafferrare l'intenzionalità totale» facendo emergere dal mondo un senso costituito da intenzioni che si coagulano: «Percepire [...] è veder scaturire da una costellazione di dati un senso immanente»(PP 30, 58). Differenziandosi dalla posizione husserliana che metteva l'accento sul concetto di *Sinngebung* legata ad un io trascendentale, Merleau-Ponty parla, invece, di scoperta del senso che si effettua attraverso il corpo:

Quando dico che ho dei sensi e che essi mi fanno accedere al mondo, io non sono vittima di una confusione, non mescolo il pensiero causale e la riflessione, ma esprimo solo la seguente verità, da cui una riflessione integrale non può prescindere: che per connaturalità io sono capace di trovare un senso a certi aspetti dell'essere senza che io stesso glielo abbia dato con una operazione costituente (PP 251, 294).

La costituzione, come abbiamo visto, è preliminare e va riferita senz'altro al soggetto corporeo. Ma perché ciò avvenga bisogna basarsi sulla relazione tra il mio corpo e quello degli altri, tra le intenzionalità mie e quelle degli altri che si intrecciano e si sedimentano nel tempo.

#### 4. SEDIMENTAZIONE E TEMPORALITÀ

La fenomenologia genetica dell'ultimo Husserl sembra rileggere le sue prime teorie proprio alla luce della temporalità mettendo in secondo piano l'astratta *Wesensschau*. L'analisi di Merleau-Ponty tende proprio ad evidenziare questo aspetto:

Ma ciò che di nuovo vi è negli ultimi scritti [di Husserl], è che pensare filosoficamente, essere filosofo, non è più saltare dall'esistenza all'essenza, uscire dalla fatticità per andare all'idea. Essere filosofo, pensare filosoficamente, è, per ciò che concerne il passato, comprendere questo passato in virtù del legame interiore che esiste fra esso e noi. La comprensione allora diviene coesistenza nella storia, coesistenza che non si estende solo a noi contemporanei, ma anche a Platone, a ciò che è dietro di noi, davanti a noi o lontano da noi. La filosofia è la ripresa di operazioni culturali cominciate prima di noi, proseguite in molteplici maniere, e che noi rianimiamo o riattiviamo a partire dal nostro presente (SHP 67, 86-87).

In queste parole è possibile cogliere la relazione tra il problema del tempo e quello della sedimentazione del senso. Se, come abbiamo già fatto notare, la sedimentazione è un'acquisizione intersoggettiva che si riferisce ad una conoscenza che si è depositata nel tempo e nella storia, ciò è possibile perché essa scaturisce dall'attività di una soggettività corporea:

Colui che percepisce non è dispiegato di fronte a se stesso come deve esserlo una coscienza, ma ha uno spessore storico, riprende una tradizione percettiva ed è confrontato con un presente. Nella percezione noi non pensiamo l'oggetto e non ci pensiamo come pensanti tale oggetto, ma ineriamo all'oggetto e ci confondiamo con questo corpo che ne sa più di noi sul mondo, sui motivi e sui mezzi che abbiamo per farne la sintesi (PP 275-76, 318) .

Il problema della temporalità in Merleau-Ponty parte, quindi, da una premessa fenomenologica, desunta da Husserl, e cioè che il soggetto è temporale e il tempo è l'elemento costitutivo essenziale della coscienza. Certo, Merleau-Ponty condivide l'assunto husserliano per cui senza una soggettività non ci sarebbe tempo ma aggiunge anche che la soggettività è il tempo stesso. La coscienza, in questo senso, non si limita a constatarne lo scorrimento: il tempo nasce dal *mio* rapporto con le cose. Anche nel campo della temporalità, allora, il punto di riferimento fondamentale non è un ego trascendentale, ma una coscienza percettiva che ha nel corpo il suo fulcro dinamico:

In ogni movimento di fissazione, il mio corpo riunisce un presente, un passato e un avvenire, secerne del tempo, o meglio, diviene quel luogo della natura in cui, per la prima volta, anziché spingersi vicendevolmente nell'essere, gli accadimenti proiettano attorno al presente un duplice orizzonte di passato e di avvenire e ricevono un orientamento storico. [...] Il mio corpo prende possesso del tempo, fa esistere un passato e un avvenire per un presente, non è una cosa, fa il tempo anziché subirlo (PP 277, 319).

Merleau-Ponty ci fa appunto notare che il tempo subito rientra nella prospettiva del "pensiero oggettivo" e della scienza. Essa, infatti, lo considera come una «successione di adesso» dispiegati di fronte a noi. Costituire il tempo secondo il prima e il dopo è semplicemente registrarlo, mentre il vero obiettivo è, invece, cogliere il tempo vissuto nel suo scorrere e nelle sue relazioni con la soggettività corporea. In questa analisi Merleau-Ponty si riferisce alle riflessioni di Husserl<sup>28</sup> nelle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* dove il tempo è pensato dinamicamente come rapporto tra il presente vivente, il passato e il futuro. Dal presente si diramano le ritenzioni che conservano dentro di esso le presentazioni percettive e le sensazioni del passato nel presente. La protensione, invece, è l'attesa del futuro sulla cui base si può

---

<sup>28</sup> Le *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* raccolgono le lezioni di Husserl a Göttingen tra il 1904 e il 1905 nonché altri manoscritti fino al 1911. Curato inizialmente da E. Stein, allieva di Husserl, fu pubblicato a cura di M. Heidegger nel 1928.

proiettare in avanti il presente. Le ritenzioni e le protensioni possono essere definite “intenzionalità temporali” in quanto stabiliscono, a partire dalla soggettività corporea, una direzione sia verso il passato, ad esempio i vissuti trascorsi; sia verso il futuro perché dirigendosi verso di esso costituiscono delle anticipazioni possibili del “presente successivo”. Strutturando il tempo in questo modo non lo si pone come una linea di adesso giustapposti di cui, in seguito, sarà possibile una rievocazione fedele. Ogni adesso che affonda nel passato diventa sì una ritenzione attualizzabile in ogni momento ma, nel contempo, subisce un cambiamento. Come dice Husserl:

Ogni «ora» attuale della coscienza sottostà alla legge della modificazione. Si tramuta in ritenzione di ritenzione, e ciò di continuo. Ne risulta quindi un costante *continuum* della ritenzione, sì che ogni punto successivo è ritenzione per ogni precedente. E ogni ritenzione è già *continuum* (PZ 29, 65).

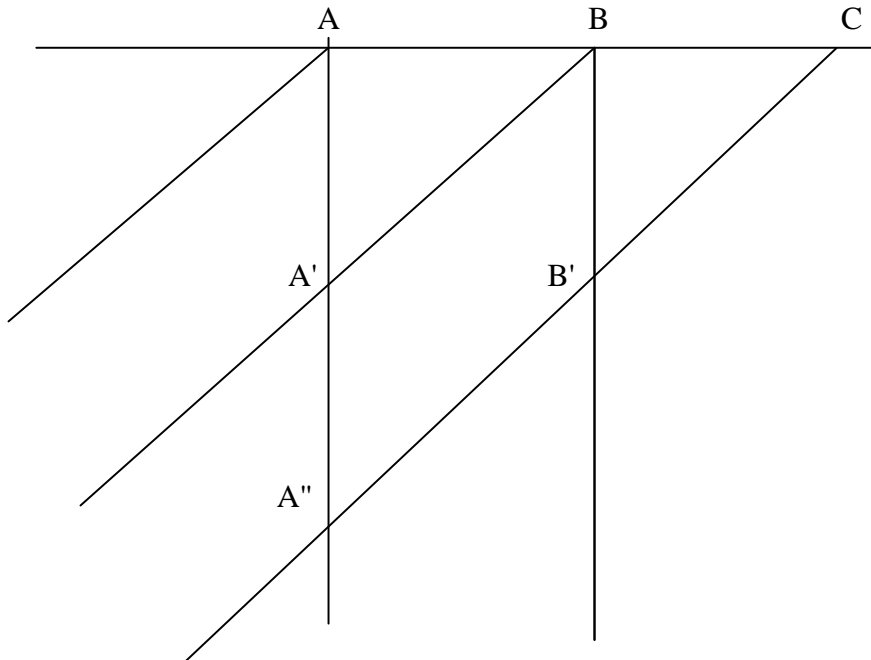
In questa direzione ogni nuova ritenzione, ad esempio nella forma di una percezione sensibile, non si cumula semplicemente con le altre, ma riconfigura tutte le ritenzioni precedenti modificandole. Il presente vivente, a sua volta, per poter “dirigersi” verso il futuro fa leva su un quadro temporale in evoluzione. Il ragionamento di Husserl è, in realtà, articolato e molto complesso<sup>29</sup> e Merleau-Ponty, forse, ha il merito di renderlo più accessibile:

Per ogni momento che sopraggiunge il momento precedente subisce una modificazione: io lo tengo ancora in pugno, esso è ancora là, e tuttavia affonda già, discende al disotto della linea dei presenti: per conservarlo, devo tendere la mano attraverso un sottile strato di tempo. È proprio lui, e io ho il potere di coglierlo quale è appena stato, non ne sono separato; ma in definitiva esso non sarebbe passato se nulla fosse mutato: comincia a profilarsi e a proiettarsi sul mio presente, mentre prima era il mio presente. Quando sopraggiunge un terzo momento, il secondo subisce una nuova modificazione, da ritenzione che ora diviene ritenzione di ritenzione, lo strato di tempo fra esso e me si ispessisce (PP 476, 533-34).

Per chiarire che il tempo è una rete di intenzionalità, Merleau-Ponty riproduce, con alcune modifiche, un diagramma<sup>30</sup> utilizzato da Husserl:

<sup>29</sup> L'analisi di Husserl è molto particolareggiata e presenta, a tratti, dei punti oscuri. cfr (V 21-25, 63-69).

<sup>30</sup> Il diagramma è riportato nelle lezioni sul tempo (PZ 28, 64).



### DIAGRAMMA 1

Linea orizzontale: serie degli «adesso». Linee oblique: «ritenzioni» (*Abschattungen*) degli stessi «adesso» visti da un «adesso» successivo. Linee verticali: successive *Abschattungen* di un medesimo «adesso» (PP 477, 534).

Come si può notare è il presente vivente che è il fulcro della vita intenzionale della soggettività corporea poiché si ha in esso, contemporaneamente, una contrazione e una distensione del *continuum* temporale. Tutto ciò avviene grazie al moltiplicarsi delle

---

intenzionalità temporali, le protensioni e le ritenzioni, che si originano non a partire da un coscienza trascendentale, ma nel campo percettivo.<sup>31</sup> Anch'esse, come le intenzionalità corporee e linguistiche, operano al di sotto della coscienza tetica e quindi in una dimensione passiva dell'attività corporea. Questo è proprio ciò che Husserl vorrebbe mettere in evidenza attraverso il diagramma 1. Se concepiamo tale schema come una successione di adesso e, conseguentemente, di ritenzioni, rientriamo nella prospettiva dell'analitica intenzionale di "ricostruzione" delle intenzionalità fungenti attraverso la «*esplikationen von implikationen*» di cui parla Fink. Ma questo non è l'obiettivo di Merleau-Ponty:

In realtà non c'è un presente, un passato, un'avvenire, non ci sono istanti discreti A, B, C, non ci sono *Abschattungen* A', A'', B' realmente distinte, non c'è una moltitudine di ritenzioni e dall'altra pare una moltitudine di protensioni. Lo scaturire di un nuovo presente non *provoca* un ispessimento del passato. (PP 479, 536).

È del tutto evidente, allora, che in questo quadro opera un'intenzionalità temporale di tipo fungente che Merleau-Ponty cerca di ricondurre, contemporaneamente, sia ad Husserl che ad Heidegger.

In linguaggio husserliano: sotto la «intenzionalità d'atto», che è la coscienza tetica di un oggetto e che, per esempio, nella memoria intellettuale converte il questo in idea, dobbiamo riconoscere un'intenzionalità «fungente» (*fungierende Intentionalität*), che rende possibile la prima e che Heidegger chiama trascendenza. (PP 478, 535-36).

Nonostante questo riferimento, Merleau-Ponty non sembra sviluppare le intuizioni heideggeriane sull'intenzionalità poiché, altrimenti, avrebbe notato che esse mal si conciliano con la posizione di Husserl. L'intenzionalità per Heidegger, infatti, si inserisce in un contesto di tipo ontologico ancora in gran parte inesplorato, almeno fino al 1945, da parte del filosofo francese<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Husserl chiama protensioni e ritenzioni le intenzionalità che mi ancorano in un mondo circostante. Esse non partono da un Io centrale, ma in un certo qual modo dal mio stesso campo percettivo che si trascina dietro il suo orizzonte di ritenzioni e fa presa sull'avvenire grazie alle sue protensioni (PP 476, 533).

<sup>32</sup> Le occasionali citazioni heideggeriane di Merleau-Ponty non tengono ancora conto del complesso contesto ontologico in cui si inseriscono. Heidegger, infatti, sviluppa un concetto di intenzionalità come trascendenza in senso ontologico. Il concetto di intenzionalità di Merleau-Ponty, nonostante tutto, sembra

Il tempo, dunque, è una «rete di intenzionalità»<sup>33</sup> fungenti che operano anonimamente su uno sfondo temporale perennemente in movimento e contribuiscono, insieme agli altri aspetti della vita intenzionale, a far emergere il senso e sedimentarlo in una comunità linguistica intersoggettiva. Le ritenzioni e le protensioni, però, non possono essere riunite con un «atto intellettuale», ma hanno una «unità naturale e primordiale» e contribuiscono a dispiegare il tempo come un «movimento unico». Per questo motivo non è possibile attuare una sintesi di identificazione che ci permetta di separare le singole ritenzioni e protensioni per comprenderle, poi, come parte di un progetto complessivo della coscienza. O, meglio, ciò è effettuabile nella misura in cui una di esse, ad esempio un ricordo, si inserisce in un ordine “causale” di eventi. Se, ad esempio, guardo questo mobile antico che ho di fronte mi vengono in mente le circostanze in cui l’ho acquistato: mi sono trovato, passeggiando, di fronte ad un negozio di antiquariato e lì ho notato un armadio adatto per l’arredamento della mia camera. Così, collegando alcuni eventi al mio ricordo, riesco a collocarlo in una catena parziale di avvenimenti. In questo modo, però, non colgo effettivamente il passato, non ritrovo il «tempo perduto». Posso fare ciò solo se l’azione che ho compiuto si riallaccia ad una serie di ritenzioni che fanno venire alla luce l’origine concreta del ricordo e le vere motivazioni che mi hanno spinto all’acquisto del mobile: il suo stile, un’emozione, un episodio della mia vita e così via: «Non c’è una molteplicità di fenomeni collegati, ma solo un fenomeno di flussione. Il tempo è l’unico movimento che faccia tutt’uno con se stesso in ogni sua parte, così come un gesto implica tutte le contrazioni muscolari necessarie per realizzarlo» (PP 479, 536). Il legame tra le ritenzioni, quindi, non è opera di una sintesi di identificazione poiché le immobilizzerebbe in una fase del tempo. È, invece, una sintesi di transizione che riesce a connettere le intenzionalità temporali del passato perché esse «escono l’una dall’altra». Riprendendo una suggestione da Heidegger, Merleau-Ponty afferma che il tempo è un’«e-stasi».<sup>34</sup> In questo passaggio

---

essere vicino ad Husserl più di quanto egli stesso abbia creduto. Non è nostro scopo, in questa sede, affrontare questo spinoso problema. Per un approfondimento cfr. Fabris 1984 e Bourgeois 1994.

<sup>33</sup> Anche qui Merleau-Ponty riprende Husserl. I vissuti si organizzano temporalmente secondo una struttura dinamica a forma di rete, in cui Husserl osserva il fluire di una intenzionalità longitudinale (costituita dalla successione delle impressioni effettive nei successivi ora) e una intenzionalità trasversale (costituita dagli orizzonti ritenzionali e protensionali relativi a ogni ora). Cfr (PZ 80-83, 106-08)

<sup>34</sup> Heidegger, in *Essere e tempo*, afferma che: «Perciò chiamiamo i fenomeni caratterizzati come avvenire, esser-stato e presenza, le *estasi* della temporalità: Questa non comincia con l’essere un ente per poi, in un



Merleau-Ponty utilizza la terminologia heideggeriana<sup>35</sup> per rafforzare l'idea che ogni istante che passa non va perso, non viene privato dell'essere:

In breve, poiché nel tempo essere e passare sono sinonimi, divenendo passato l'evento non cessa di essere. L'origine del tempo oggettivo con le sue posizioni fisse sotto il nostro sguardo non deve essere ricercata in una sintesi eterna, ma nell'accordo e nel recupero del passato e dell'avvenire attraverso il presente. Il tempo conserva ciò che ha fatto essere nel momento in cui lo allontana dall'essere: infatti, il nuovo essere, era annunciato come imminente da quello precedente e per esso era la medesima cosa divenire presente ed essere destinato a passare (PP 480,537-38).

Vi è ancora un riferimento ad Heidegger quando Merleau-Ponty dice che la "temporalizzazione" non è un susseguirsi di estasi ma una contrazione del tempo nel presente: «Ciò equivale a dire che ogni presente riafferma la presenza di tutto il passato che allontana, anticipa quella di tutto l'a-venire e che, per definizione, il presente non è chiuso in se stesso, ma si trascende verso un avvenire e un passato» (PP 481, 538). La presenza del passato, tuttavia, si riferisce sempre ad un soggetto che non è semplice spettatore dello scorrere del tempo, ma vivendolo vi inerisce profondamente. Ecco perché Merleau-Ponty dice «io stesso sono il tempo», coinvolto in una sintesi di transizione di cui «non sono l'artefice».

Per comprendere appieno questi aspetti bisogna tornare dal punto da cui siamo partiti. Così, infatti, possiamo capire come la sedimentazione sia la base della sintesi di transizione in quanto costituisce una componente della dialettica tra il nuovo e l'acquisito che si attua nella comunicazione linguistica formando il contesto culturale a cui continuamente ci riferiamo. La novità come creazione di un nuovo senso, come si è già visto, è introdotta dalla parola parlante e ci illumina per un istante, crea una presenza istantanea ma poi si condensa in uno strato sedimentario, diventa, nell'ottica di

---

secondo momento, uscire da *sé*, a sua essenza è invece la temporalizzazione nell'unità delle *estasi*» v (Heidegger 2001, p. 329, 925).

<sup>35</sup> Nel capitolo riguardante il tempo della *Fenomenologia della percezione* possiamo trovare numerosi riferimenti ad Heidegger, a partire già dalla citazione posta all'inizio: «Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit». Non vi è, tuttavia, da parte del filosofo francese un discorso approfondito o una ripresa organica del tema del tempo in Heidegger né di gran parte della terminologia che si collega ad esso: la temporalità come senso della Cura, la temporalità dell'esser-ci, le strutture dell'esistenza e così via. Alla base della riflessione di Merleau-Ponty c'è un altro aspetto, di derivazione husserliana, che lo distanzia da Heidegger: la soggettività. Quest'ultima, come sostiene Madison, è un valore specifico e irriducibile per Merleau-Ponty (cfr. Madison 1971, p. 263) mentre è ostracizzata, com'è noto, da Heidegger. Si può quindi sostenere che gran parte dell'impianto dell'argomentazione di Merleau-Ponty sul tempo è di derivazione husserliana laddove alcuni argomenti vengono "rinforzati" da suggestioni heideggeriane.

Merleau-Ponty, una verità. È da quest'ultima che poi ripartiamo, che ci poniamo in tensione verso qualcosa che non è stato ancora espresso. In questa direzione mi sembra molto appropriato il riferimento che fa Enzo Paci a *L'origine della geometria* di Husserl. Nell'Appendice III della *Crisi* c'è il più chiaro esempio che Husserl fa per mostrare come la "scienza obiettiva", nel caso specifico la geometria, si fonda sul terreno prescientifico della *Lebenswelt*. A questo proposito il filosofo italiano ci fa notare che le operazioni che compivano i primi geometri quando misuravano le distanze e facevano calcoli costituivano, in quel preciso istante, una presenza che si è fissata e sedimentata. Chiunque, allora, può pensarla oggi come attuale rendendola di nuovo viva e discernendola dalle altre sedimentazioni. Si può fare ciò che Husserl e Merleau Ponty chiamano una *riattivazione*. Il sedimentato, quando viene ri-presentificato, esce da quell'alone di passività e staticità in cui lo ha collocato il tempo e diventa una sedimentazione che "parla" e ci dice qualcosa, ridiventa linguaggio parlante. Per cui la sedimentazione non è semplicemente un contenitore di vita "spenta" ma orienta, in qualche modo, le nostre intenzioni: «Il linguaggio si sedimenta, si libera, si trasforma in corpo morto ma risorge, e risorge come è stato quando era presenza, pur rinnovandosi attraverso le continue sedimentazioni e i continui risvegli, pur mutando, divenendo nuovo».<sup>36</sup> Ogni essere *parlante*, dice Husserl, ha la facoltà di riattivare le sedimentazione e quindi di riprodurre l'evidenza originaria in modo attivo. La riattivazione, sostiene Derrida, «permette di mettere al vivo, sotto le scorze sedimentarie delle acquisizioni linguistiche e culturali, il senso nudo dell'evidenza fondatrice. Questo senso è rianimato in quanto lo restituisco alla sua dipendenza rispetto al mio atto e lo riproduco in me come è stato per la prima volta prodotto da un altro».<sup>37</sup> Ma la sedimentazione non è un semplice accumulo di sapere ma coinvolge le intenzionalità dei soggetti che hanno contribuito a sviluppare le forme culturali entro cui oggi noi ci muoviamo e che hanno come matrice quel mondo della vita entro cui i corpi percipienti hanno agito. Ma i sensi intenzionali, afferma Derrida,

non si sovrappongono solamente nel divenire interno del senso, ma si implicano nella loro totalità (...) ad ogni tappa o ad ogni piano. L'immagine geologica della *sedimentazione* traduce efficacemente lo stile di questa implicazione. Essa riunisce l'immagine del *livello*, dello *strato* che un'invasione o una

---

<sup>36</sup> Paci 1965, p. 221.

<sup>37</sup> Derrida 1987, p. 155.

progressione depositano dopo la novità radicale di una irruzione o di una *insorgenza*: ogni avanzata, ogni pro-posizione (*Satz*) di un senso nuovo è *nello stesso tempo* un *balzo* (*Satz*) e una ricaduta *sedimentaria* (*Satzartig*) del senso; [...] tutto ciò nell'unità strutturale e *interna* di un sistema, di una "regione" entro la quale tutti i depositi, solidali ma distinti, sono all'origine diretta di una *archi-tettonica*.<sup>38</sup>

Bisogna tener conto, poi di tutte le direzioni temporali: si deve guardare al passato per cogliere le intenzioni originarie ma, nello stesso tempo, occorre aprirsi al futuro per poter aggiungere nuove espressioni che, un istante dopo, diventeranno nuove sedimentazioni. E' proprio qui che si situa la riflessione di Merleau Ponty quando asserisce che:

nel presente affondiamo per così dire un cuneo, una pietra miliare attestante che in questo momento ha avuto luogo qualcosa che l'essere attendeva o voleva dire da sempre, e che non finirà mai, se non di essere vero, per lo meno di significare e di stimolare il nostro apparato pensante, traendone all'occorrenza, verità più comprensive di quella data. In questo momento qualcosa è stato fondato come significazione, un'esperienza è stata trasformata nel suo senso, è divenuta verità. La verità è un altro nome di sedimentazione, che a sua volta è la presenza di tutti i presenti nel nostro(S 120, 131).

Quello che si realizza, insomma, è una dialettica temporale tra le significazioni nuove, autentiche che si inseriscono in un contesto già istituito, quello delle significazioni già sedimentate che costituiscono il terreno comune dove gli uomini si confrontano e si possono comprendere. Contesto che viene continuamente arricchito e si ristrutturava e che costituisce l'orizzonte storico dell'uomo. In questo senso noi possiamo riprendere tutto il passato nel nostro presente vivente, ma il nostro presente non può esaurire la storia e la sedimentazione non può costituire la sua fine:

Non vi è storia se non resta nulla di tutto ciò che è trascorso e se ogni presente, proprio nella sua singolarità, non si iscrive una volta per tutte nel quadro di ciò che è stato e continua ad essere. Ma non vi è più storia se questo quadro non si forma in una prospettiva temporale, se il significato che vi compare non è il significato di una genesi, accessibile solo a un pensiero aperto come la genesi stessa (PDM 155, 118).

---

<sup>38</sup> Derrida 1987, p.154.

È l'attività intenzionale fungente, nei suoi vari aspetti (corporei, linguistici, temporali) che forma la sedimentazione come stratificazione momentanea del sapere. In questo modo si può di preservare il senso nella storia e noi abbiamo la possibilità di riattivarlo e di farlo nostro, di esprimerlo attraverso le parole e quindi di ri-eventificarlo.

Questo aspetto del problema getta un po' di luce su un punto che Merleau-Ponty tratta nella premessa alla *Fenomenologia della percezione* ma che poi non ha sviluppato: il rapporto tra intenzionalità d'atto e intenzionalità fungente. La seconda, si è detto, è condizione della prima. Ma in che senso? Qui può venirci in aiuto la stessa nozione di "sedimentazione". Abbiamo già fatto notare come il sapere sedimentato si costituisca grazie alle molteplici intenzionalità fungenti che scaturiscono dalle relazioni intersoggettive in direzione di una stratificazione di "sensi" atti, poi, a crearne di nuovi. La ri-attivazione, allora, può essere intesa come il riprendere la conoscenza acquisita e passiva del mondo riponendola sotto il nostro sguardo. Ciò equivale a dire che almeno una parte delle cose che intenzionamo in modo fungente possono passare da una dimensione passiva a una dimensione attiva, ovvero il mondo irriflesso può essere portato a riflessione. Certo rimane l'ambiguità di fondo del rapporto tra coscienza e mondo che non sempre ci permette di riattivare in modo chiaro una relazione anonima con una cosa o con una persona, un desiderio e così via. È evidente, direbbe Merleau-Ponty, che il senso scaturito dal fungere del nostro corpo non può essere tutto riaffermato poiché si produce sempre in un'atmosfera di generalità. Può essere utile pensare, nel segno di Fink, che la riattivazione sia in parte possibile. Le riflessioni ontologiche dell'ultimo Merleau-Ponty, però, si allontanano sempre di più da questa prospettiva

## CAPITOLO V

## INTENZIONALITÀ ED ESSERE

*1. IL CORPO COME ESSERE AL MONDO: L'INTENZIONALITÀ COME TRASCENDENZA VERTICALE*

Si è già fatto notare come, dopo la pubblicazione della *Fenomenologia della percezione*, il pensiero di Merleau-Ponty si allarga sempre di più verso le scienze umane e da esse cerca di ricavare “suggerimenti” per affrontare i problemi lasciati irrisolti dalle due prime grandi opere. In questo senso, come abbiamo visto per la linguistica di De Saussure e per la psicoanalisi, Merleau-Ponty cerca di trarre argomenti che possano permettergli di affrontare adeguatamente il problema dei “dualismi”: idealismo-realismo, soggetto-oggetto, essenza-esistenza e così via. Questo perché si era reso conto che la prospettiva in cui si muoveva era ancora troppo legata ad un punto di vista trascendentale, seppure slegata dalla soggettività, e incentrata, invece, sull’esperienza esistenziale del corpo. Ma questa, probabilmente, non era la risposta adeguata alle domande che si poneva. La soluzione, inoltre, andava cercata in un’altra direzione parallela a quella dell’indagine sulle scienze umane: l’ontologia. I temi ontologici cominciano a intravedersi già nella stessa *Fenomenologia della percezione*, seppure in una forma implicita. Però, è solo a partire dalle riflessioni dei primi anni cinquanta, contenute nella *Prosa del mondo* e nei corsi sulla natura tenuti al *College de France*<sup>1</sup>, che si delinea un discorso propriamente ontologico che arriverà, comunque, a

---

<sup>1</sup> Ci riferiamo sia ai *Résumés des cours* scritti da Merleau-Ponty (MP 1968), che agli appunti delle lezioni sulla natura, dal 1956 al 1960, redatti dai suoi studenti e pubblicati nel 1995 (MP 1995).

compimento solo in *Segni*, pubblicato nel 1960, e, soprattutto, nel *Visibile e invisibile*. Il tema dell'intenzionalità, pur rintracciabile nei testi pubblicati dopo il 1952 e nelle lezioni, non è più affrontato con profondità sino al 1959. Nei propositi di Merleau-Ponty l'intenzionalità, pur assunto come concetto unitario, si coniuga in vari modi a seconda del contesto di riferimento. Così c'è un'intenzionalità del corpo che è anche affettiva, un'intenzionalità linguistica che è anche intenzionalità diretta verso l'altro e, infine, un'intenzionalità temporale che marca tutte le altre in quanto le caratterizza come fungenti. In tutti questi aspetti si cerca di superare l'impostazione noetico-noematica di Husserl ma, probabilmente, non ci si riesce del tutto. Teniamo conto, come fa notare De Saint Aubert, che dopo il 1945 Merleau-Ponty non usa più la coppia concettuale "intenzionalità d'atto-intenzionalità fungente" e il significato di intenzionalità fungente «si fa più inglobante che mai: l'intenzionalità fungente tende a confondersi con il registro generale della "vita intenzionale" e della "vita" *tout court*». <sup>2</sup> Merleau-Ponty, insomma, tende ad usare il termine in un senso poco tecnico e sempre più lontano sia dall'iniziale accezione husserliana che da quella contenuta nella *Fenomenologia della percezione*. A questo proposito, nella prefazione al testo di Hesnard su Freud, il filosofo francese riprende brevemente la questione mostrando come sia già mutata la sua prospettiva:

Né il corpo che è "soggetto-oggetto", né il passaggio del tempo interiore, che non è un sistema di *atti* di coscienza, né l'altro, che nasce o per prelevamento su di me o per espansione di me, come Eva nacque da una costola di Adamo, né la storia che è la mia vita nell'altro e la vita dell'altro in me, che è per principio come l'altro un "oggetto" "inesatto, si lasciano ricondurre sotto la correlazione della coscienza e dei suoi oggetti, della noesi e del noema. [...] Ogni coscienza è coscienza di qualcosa o del mondo, ma questo *qualcosa* questo *mondo* non è più, come sembrava insegnare il "positivismo fenomenologico", un oggetto che è ciò che è, esattamente adattato agli atti della coscienza. La coscienza è ora "l'anima di Eraclito" e l'essere, che è intorno piuttosto che davanti ad essa, è un essere onirico, per definizione nascosto; Husserl talvolta dice: un "pre-essere" (PH 7-8, 10).

La direzione presa dal filosofo francese, come si può evincere dal passo citato, va verso una nuova concezione dell'intenzionalità dove tale concetto viene sempre più assorbito dai temi dell'Essere e della carne (*chair*). Si può notare questo processo a partire da *Il filosofo e la sua ombra*, cioè in un contesto dove il riferimento all'ontologia si fa

---

<sup>2</sup> De Saint Aubert 2005, p. 147.

preponderante. L'intenzionalità fungente, come tutti gli altri temi fenomenologici a cui è collegata, si trasforma perciò in una categoria ontologica. Questo passaggio, naturalmente, non è brusco poiché in questa evoluzione del concetto giocano motivazioni presenti implicitamente già nelle prime opere di Merleau-Ponty. Per questo motivo riprendiamo il discorso dalla *Fenomenologia della percezione* per mostrare come il punto di arrivo delle riflessioni del filosofo francese abbia le radici nel quadro fenomenologico-esistenziale sposato inizialmente.

Abbiamo sostenuto che il corpo, per Merleau-Ponty, è il fulcro dell'attività intenzionale fungente, quindi ciò che apre ad una dimensione irriflessa della coscienza. Contrariamente a quanto affermava Husserl, non è l'io che dà significato al mondo attraverso un atto costitutivo ma è il corpo, nelle sue relazioni sensibili e motorie inconscie, che pre-constituisce e permette perciò di far emergere il senso. Da queste premesse Merleau-Ponty ricava un assunto importante: è grazie al corpo che il soggetto è un essere-al-mondo (*être-au-monde*). Dobbiamo fare del corpo fenomenico «un corpo conoscente e come soggetti della percezione dobbiamo sostituire la coscienza con l'esistenza, cioè l'essere al mondo attraverso il corpo» (PP 357, 447). Con questo Merleau-Ponty non vuole certo caratterizzare il corpo ontologicamente, ma mettere in rilievo che esso, in quanto corpo vissuto, è dimensione dell'esistenza. C'è da precisare, tuttavia, che l'essere-al-mondo di Merleau-Ponty non è tanto legato all'*in-der-Welt-sein* heideggeriano<sup>3</sup> ma, più che altro, alla *Lebenswelt* di Husserl. A questo proposito Landgrebe, nel suo importante saggio sul rapporto tra Merleau-Ponty e Husserl<sup>4</sup>, sostiene che «l'ultimo passo della fenomenologia non può essere altro che descrivere questo insopprimibile “essere al mondo”, cioè, nelle parole di Husserl, il ritorno al “mondo della vita”». <sup>5</sup> Esso, come abbiamo già rilevato, si riferisce all'ambito preriflessivo in cui opera il corpo proprio:

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 preoggettiva e, sempre per questo motivo, potrà realizzare l'unione dello “psichico” e del “fisiologico” (PP 95, 128).

<sup>3</sup> Vedi Bonomi, nota del traduttore a *Fenomenologia della percezione*, p.11.

<sup>4</sup> Landgrebe L., *La posizione di Merleau-Ponty sulla fenomenologia di Husserl*.

<sup>5</sup> Landgrebe 1972, p. 231.

Non c'è dubbio, però, che la concezione del corpo come «veicolo dell'essere al mondo» (PP 163, 210) conduce Merleau-Ponty a definirlo come il portatore di una relazione “originale” con il mondo, come coscienza percettiva. In questa direzione le ricerche nel campo della psicologia, psichiatria e fisiologia, come abbiamo già visto, hanno messo in evidenza la difficoltà di distinguere l'attività della mente da quella del corpo, la rappresentazione dalla percezione. Questo vuol dire che nel mondo opera il corpo proprio come soggettività incarnata, legata ad esso da un rapporto preriflessivo. Il problema è proprio quello di stabilire di che natura sia questo rapporto. Nei capitoli iniziali di questo lavoro abbiamo sostenuto che è, soprattutto, gnoseologico in quanto la conoscenza preriflessiva è concepita da Merleau-Ponty come praktognosia. Non si tratta, certo, di una gnoseologia basata sulla “riflessione” o su una teoria della conoscenza di tipo kantiano o fenomenologico-intenzionale, come nell' Husserl di *Idee I*. È pur vero, però, che nella misura in cui si riferisce sia ad un mondo naturale che a un mondo culturale in cui si sedimentano le intenzionalità significative, si tratta sempre di conoscenza, anche se si pone ad un livello passivo e irriflesso. Altre interpretazioni, però, sono possibili. Barbaras, per esempio, sostiene che già nella *Fenomenologia della percezione*, il rapporto corpo-mondo è di tipo ontologico:

Un esame attento della nostra esperienza evidenzia che c'è una coscienza corporea, anonima o «prepersonale» che non si distingue dalla sua attività effettiva, che è connivenza con l'oggetto piuttosto che rappresentazione; correlativamente, c'è un mondo per il corpo che è come l'ambiente (*milieu*) che egli proietta attorno a lui, polo non tematico delle sue iniziative piuttosto che oggetto di conoscenza.<sup>6</sup>

Nell'interpretazione di Barbaras il rapporto che si stabilisce tra corpo e mondo non è di conoscenza, ma di connivenza<sup>7</sup> ed ha un significato pratico e non teorico. Il corpo proprio, allora, come io incarnato è essere-al-mondo in senso ontologico. In questo senso l'ontologia non si contrappone alla fenomenologia ma ne è, secondo questa interpretazione, un completamento, poiché porta fino in fondo il compito che si era proposto Husserl, cioè di pensare sino in fondo la *Lebenswelt*.<sup>8</sup> A questo proposito ci si può porre una domanda: l'intenzionalità fungente costituisce un particolare rapporto conoscitivo con il mondo, la praktognosia, o piuttosto un legame ontologico? Non ci si

---

<sup>6</sup> Barbaras 1997, p. 18.

<sup>7</sup> Barbaras 1991, p. 281

<sup>8</sup> Barbaras 1991 p. 99.



può nascondere che, nella *Fenomenologia della percezione*, non si trova una risposta chiara a questo interrogativo. Diversi studiosi di Merleau-Ponty, come Madison e Barbaras, sembrano intravedere già nel testo del '45 un'impostazione ontologica. Di conseguenza, anche l'intenzionalità fungente può essere vista all'interno di un approccio non esclusivamente gnoseologico e ciò sembra condurre ad una sua caratterizzazione ontologica. Questa è, infatti, l'interpretazione che Madison dà dell'intenzionalità in Merleau-Ponty. Egli sostiene, innanzitutto, che l'articolazione della nozione merleau-pontiana di intenzionalità ricalca sostanzialmente quella husserliana in quanto «si può caratterizzare la relazione tra corpo proprio e cosa percepita come una relazione intenzionale dove il corpo conoscente rappresenta il lato noetico e la cosa percepita il lato noematico».<sup>9</sup> Il proposito di Merleau-Ponty è, invece, di rifiutare le implicazioni idealiste di questa concezione mettendo l'accento sulla corporeità fungente piuttosto che su un io trascendentale costitutivo. Il mondo, allora, «non è più il correlato di una coscienza trascendentale, è invece il polo della nostra esistenza precosciente, corporea».<sup>10</sup> In questo ambito l'intenzionalità non è più tematica ma diventa fungente e va riferita al corpo. Ma qual è la natura del “grande legame” tra il soggetto-corpo e il mondo? Per Madison è un «rapporto d'essere», quindi di carattere essenzialmente ontologico. Il corpo stesso deve essere compreso come «inerenza al mondo». L'esistenza sarà, quindi, una *ex-sistence* e il soggetto un *ex-stase*: «Per Merleau-Ponty questa parola d'«esistenza» acquista un senso del tutto speciale perché dire che l'uomo esiste vuol dire che egli e-siste – che si trascende verso ciò che non è, e questo atto di trascendenza che lo costituisce e lo definisce, è la sua stessa essenza».<sup>11</sup> Il soggetto, quindi, è un *être-au-monde* in virtù del suo corpo e il concetto di intenzionalità va chiarito su questa base. Ciò è possibile, infatti, solo se si interpreta esistenzialmente e ontologicamente l'intenzionalità come «relazione vissuta» piuttosto che come relazione conoscitiva su un piano di trascendenza: «Dire che il corpo proprio costituisce, con il mondo percepito, un sistema rigoroso e che non si può concepirlo al di là di questa relazione intrinseca, è dire che *si trascende* e che questa trascendenza è la sua stessa definizione».<sup>12</sup> Si può interpretare, seguendo le indicazioni di Madison, la

---

<sup>9</sup> Madison 1971, p. 50.

<sup>10</sup> Ivi, p. 52

<sup>11</sup> Ivi, p. 64.

<sup>12</sup> Ivi, p. 63.

trascendenza in due modi. Vi è una trascendenza verticale «dove l'esistenza si trascenderebbe verso una più grande perfezione e verso un più-di-essere (*plus-être*)». La trascendenza orizzontale, invece ammette solo il rapporto intenzionale tra l'uomo e il mondo. Merleau-Ponty, dice Madison, vuole cercare di riunire questi due tipi di trascendenza a partire da una analisi concreta del fenomeno umano e attribuendo un primato a quella verticale. Solo in questo modo si può capire appieno il concetto di intenzionalità: «Bisogna sottolineare che questa intenzionalità costitutiva tra il corpo e il mondo esiste perché l'esistenza corporea incarna un movimento di trascendenza verticale verso il mondo e l'essere naturale».<sup>13</sup> Se la trascendenza orizzontale, quindi, non è altro che l'espressione di una trascendenza verticale, allora l'intenzionalità fungente non può che caratterizzarsi ontologicamente e confondersi con l'esistenza stessa: «L'intenzionalità tra il soggetto corporeo e il mondo percepito (questa trascendenza orizzontale) non è dunque che l'espressione di una trascendenza che il corpo proprio realizza verso se stesso: è l'espressione di una trascendenza verticale».<sup>14</sup> L'intenzionalità fungente, in conclusione, è essenzialmente trascendenza verticale, espressione di un «radicamento» del corpo al cogito e al mondo «ed esprime un legame essenzialmente organico tra il soggetto pensante e il suo corpo e tra il corpo e il mondo».<sup>15</sup> L'intenzionalità, quindi, può operare preriflessivamente, prima che vi sia l'attività intellettuale di significazione, grazie al legame ontologico tra soggetto corporeo e mondo<sup>16</sup>.

## 2. VERSO L'ONTOLOGIA

Merleau-Ponty torna ad affrontare gli aspetti teorici del problema dell'intenzionalità nel saggio *Il filosofo e la sua ombra*, pubblicato nel 1959<sup>17</sup>, e ne *Il*

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 63.

<sup>14</sup> Ivi, p. 65.

<sup>15</sup> Ivi, p. 71.

<sup>16</sup> L'interpretazione ontologica di Madison, pur legittima, si fonda sulla tesi che la non chiarezza di molti passaggi della *Fenomenologia della percezione* sono dovuti alla mancata esplicitazione del fondamento ontologico della sua filosofia. Vi è una lettura "retroattiva" che parte, in realtà, dall'ultimo Merleau-Ponty e che tracura, a nostro avviso, gli aspetti della sua gnoseologia pratica.

<sup>17</sup> Il saggio *Le Philosophe et son Ombre*, è stato pubblicato in *E. Husserl. 1859-1959*, Ed Nijhoff, L'Aia, 1959, poi ripubblicato in Segni, pp.211-238.

*visibile e l'invisibile*, uscito postumo nel 1964.<sup>18</sup> Quest'ultima opera doveva essere, nei propositi dell'autore, uno sviluppo della prima<sup>19</sup> e per questo motivo cercheremo, il più possibile, di affrontarle congiuntamente per metter in evidenza le relazioni con il nuovo contesto ontologico entro il quale Merleau-Ponty riconsidera i principali temi fenomenologici.

Nel saggio del 1959 Merleau-Ponty, ancora una volta, si confronta con il pensiero di Husserl riprendendo molte argomentazioni che aveva iniziato già dalla *Fenomenologia della percezione*. Una di queste è la rivalutazione dell'atteggiamento naturale:

Se Husserl dice con insistenza che la riflessione fenomenologia inizia nell'atteggiamento naturale [...] non si tratta solo di un modo per dire che bisogna pure ricominciare, e passare per l'opinione prima di arrivare al sapere: la doxa dell'atteggiamento naturale è una *Urdoxa*, oppone all'originarietà della coscienza teorica l'originarietà della nostra esistenza (S 207, 216).

L'*Urdoxa*, come *Lebenswelt* o esistenza originaria portata alla luce dalla riduzione, non è il risultato di una riflessione che tiene a distanza<sup>20</sup> l'irriflesso per farne emergere la coscienza, i suoi atti e gli oggetti intenzionali. Come abbiamo già fatto notare, nella riduzione non c'è, in una prospettiva immanentistica, riassorbimento del mondo nella coscienza:

Quando Husserl dice che la riduzione supera l'atteggiamento naturale, è per aggiungere immediatamente che questo superamento conserva "tutto il mondo dell'atteggiamento naturale". La trascendenza stessa di questo mondo deve serbare un senso rispetto alla coscienza "ridotta", e l'immanenza trascendentale non può esserne la semplice antitesi. (S 205, 215).

---

<sup>18</sup> Il saggio *Le visible et l'invisible*, iniziato nel 1959, è incompleto poiché Merleau-Ponty è morto improvvisamente nel 1961. C. Lefort ha ordinato il manoscritto e molte delle note di lavoro, pubblicandolo nel 1964.

<sup>19</sup> Cfr nota di lavoro del gennaio 1959 (VI 219, 183)

<sup>20</sup> Così si esprime, a questo proposito, Merleau-Ponty: «Riflettere, egli ha detto in *Idee I*, è svelare un irriflesso che è a distanza, poiché noi non siamo più, ingenuamente questo irriflesso, e di cui non possiamo però dubitare che sia raggiunto dalla riflessione, poiché ne abbiamo nozione grazie a quest'ultima» (S 204, 214).

È evidente che, nel contesto del mondo della vita, l'intenzionalità d'atto non riesce a cogliere completamente la dimensione dell'irriflesso e quindi è necessario ricorrere all'intenzionalità fungente:

[...] Husserl evocava altrove una costituzione che non procederebbe cogliendo un contenuto come esemplare di un senso o di un'essenza (*Auffassungsinhalt-Auffassung als ...*), una intenzionalità fungente o latente come quella che anima il tempo, più vecchia dell'intenzionalità degli atti umani. E' necessario che ci siano per noi esseri che non sono ancora portati nell'essere dall'attività centrifuga della coscienza, significati che essa non conferisce spontaneamente ai contenuti, contenuti che partecipano obliquamente ad un senso, che lo indicano senza raggiungerlo, e senza che questo senso sia ancora leggibile in essi come il monogramma o l'impronta della coscienza tetica. (S 209, 218).

Possiamo constatare come queste riflessioni siano coerenti con quanto Merleau-Ponty già dice nella *Fenomenologia della percezione*. L'intenzionalità non può essere inscritta in un'attività noetico-noematica poiché non è ben definito il "bersaglio" dei raggi intenzionali che partono dal corpo. Il mondo non è un insieme di *noemata* impliciti che possono essere portati alla luce da un'analisi intenzionale. C'è, però, anche un senso di insoddisfazione verso la definizione di intenzionalità fungente come intenzionalità corporea. Se analizziamo l'opera del 1945 si può rilevare, come in parte abbiamo già fatto, che Merleau-Ponty voleva superare la concezione husserliana di intenzionalità d'atto operando in due direzioni. Da una parte riferendo l'intenzionalità non ad una coscienza ma al corpo. Dall'altra articolando l'intenzionalità nei vari settori della vita umana: spazio, sessualità, linguaggio, tempo, alterità. Rimaneva però, sullo sfondo, lo "spettro" della coscienza che, pur coniugata alla corporeità, operava in un modo simile al *cogito* husserliano e lasciava irrisolto il problema del dualismo. A questo proposito, in una nota di lavoro di *Il visibile e l'invisibile*, Merleau-Ponty assume un atteggiamento autocritico: «I problemi posti in *Ph. P.* sono insolubili perché in quest'opera, io parto dalla distinzione "coscienza" – "oggetto"» (VI 253, 215). Merleau-Ponty, allora, cerca un legame ancora più stretto tra soggetto-corporeo/mondo superando il rapporto dialettico che emergeva dalle prime opere in direzione di un intreccio (*entrelac*) più profondo che ha la sua ragione in una dimensione ontologica. Bisognerà, allora, ridefinire i termini chiave della fenomenologia nella nuova prospettiva sposata da Merleau-Ponty e, in questa direzione, tentare di ridefinire il concetto stesso di intenzionalità

Innanzitutto bisogna ripartire dalla percezione che è ancora considerata, come nel testo del 1945, quale apertura e iniziazione al mondo, fenomeno originario ed esperienza primordiale dell'uomo. Anche ne *Il visibile e l'invisibile*, la percezione fa leva su una teoria della comprensione dove «comprendere è cogliere per coesistenza» e per questo la percezione deve restituire l'attività vivente del mondo. Nella *Fenomenologia della percezione*, l'attività percettiva, però, pur concepita in modo unitaria, doveva, basarsi su una relazione tra una coscienza e il mondo. Nella prospettiva ontologica dell'ultimo Merleau-Ponty ciò non accade perché essi sono parte di una medesima carne (*chair*), ovvero di un solo Essere. In questo caso non c'è, allora, un io che percepisce perché, altrimenti, percipiente e percepito, soggetto e oggetto sarebbero ontologicamente divisi: «Noi escludiamo il termine percezione nella misura in cui esso sottintende già uno smembramento del vissuto in atti discontinui o un riferimento a “cose” il cui statuto non è precisato, o semplicemente un'opposizione del visibile e dell'invisibile»(VI 209, 174). Si può capire, a questo punto, perché Merleau-Ponty non parla più di percezione ma di fede percettiva (*foi perceptive*) nel segno di uno spostamento della riflessione verso una dimensione metafisica. In questo senso il filosofo francese afferma:

Per noi, la “fede percettiva” involge tutto ciò che si offre genuinamente all'uomo naturale in un'esperienza-fonte, con il vigore di ciò che è inaugurale e presente di persona [...] La percezione come incontro delle cose naturali è in primo piano nella nostra ricerca, non come una semplice funzione sensoriale che spiegherebbe le altre, ma come archetipo dell'incontro originario, imitato e rinnovato nell'incontro del passato, dell'immaginario, dell'idea (V 209-10, 175).

Pensare il mondo nel registro della fede percettiva vuol dire che la cosa percepita non può né essere pensata all'interno di una localizzazione spazio-temporale, né dentro un rapporto ambiguo corpo-cosa, così come era delineato nelle prime riflessioni di Merleau-Ponty. Le cose e i corpi sono «giustapposti nel mondo, e la percezione, che non è forse “nella mia testa”, non è in nessun altro luogo se non nel mio corpo come cosa del mondo» (VI 25, 37). Non vi è più, allora, un corpo percipiente che agisce nel mondo e lega, anche se in modo fungente, ciò che ci appare. Non si tratta neanche di eliminare il corpo dalla percezione, ma «si deve riesaminare la definizione del corpo come oggetto puro per comprendere come esso può essere il nostro legame vivente con

la natura» (VI 47, 53). Si dovrà dire, pertanto, che a percepire «non è del tutto il mio corpo: io so soltanto che esso può impedirmi di percepire, che non posso percepire senza il suo permesso; nel momento in cui giunge la percezione il corpo si cancella di fronte ad essa, ed essa non lo coglie mai nell'atto del percepire» (VI 24, 36). Il corpo, quindi, è costruito intorno alla percezione e la percezione si attua in esso: il percepire non è distinguibile da chi percepisce. Questo aspetto del problema non è intellegibile alla luce della *Fenomenologia della percezione*, dove pure era stata sottolineata la dimensione attiva (senziente) e passiva (sensibile) del corpo. Ora, invece, c'è l'intenzione di stabilire il rapporto corpo percipiente e cosa percepita in un contesto ontologico che ne evidenzia l'unità e l'indivisibilità. In questo senso, pur non essendo più il fulcro della vita intenzionale, il corpo riveste ancora una funzione decisiva nell'ontologia di Merleau-Ponty: «Il corpo ci unisce direttamente alle cose in virtù della sua propria ontogenesi, saldando l'uno all'altro i due abbozzi di cui è fatto, le sue due labbra: la massa sensibile che esso è e la massa del sensibile in cui nasce per segregazione e alla quale, come vedente, rimane aperto» (VI 179, 152). Si può notare come l'obiettivo sia simile a quello prospettato nel testo del '45: andare al di là del dualismo tra soggetto corporeo e mondo. Ora, però, Merleau-Ponty non si accontenta più di tematizzare questo superamento nell'ambito di un mondo precategoriale, dove l'esperienza assume il carattere di trascendentalità e sia il corpo che il mondo hanno una medesima natura esistenziale. Essi, dice Merleau-Ponty, sono confusi (*brouilles*): «Se nel mio corpo la distinzione fra il soggetto e l'oggetto è confusa (e senza dubbio quella della noesi e del noema) essa lo è anche nella cosa, che è il polo delle operazioni del mio corpo, il termine in cui finisce la sua esplorazione, e che quindi è presa nello stesso tessuto intenzionale del corpo» (S 211, 220). Per riconfigurare il problema della corporeità in senso ontologico, Merleau-Ponty riporta l'esempio della mano toccante-toccata:

Quando la mia mano destra tocca la mia mano sinistra, io la sento come una "cosa fisica", ma nello stesso tempo, se voglio si produce un evento straordinario: ecco che anche la mano sinistra si mette a sentire la mano destra, *es wird Leib, es empfindet*. [...] Pertanto io mi tocco toccante, il mio corpo compie una specie di "riflessione". Nel corpo non c'è un rapporto a senso unico di colui che sente con ciò che egli

sente: il rapporto si inverte, la mano toccata diventa toccante, ed io sono obbligato a dire che in questo caso il tatto è diffuso nel corpo, che il corpo è “cosa senziente”, “soggetto-oggetto” (S 210, 219).<sup>21</sup>

Qui Merleau-Ponty esclude che la relazione soggetto corporeo-mondo sia di correlazione o di rimando reciproco. Vi è, come sottolinea Barbaras, un rapporto di connivenza che si esprime in una co-appartenenza ad uno stesso “essere”: «Così comprendere il toccare è dire che il soggetto del toccare può lui stesso essere toccato, è riconoscere che non c’è esperienza senza che il soggetto faccia parte di ciò di cui fa esperienza, sia situato dalla stessa parte».<sup>22</sup> Questo vuol dire che vi è una doppia natura del corpo, che si presenta simultaneamente come soggetto-oggetto e che, quindi, si è abbandonata definitivamente la prospettiva di una filosofia della coscienza, ancora albergante nella *Fenomenologie*. Questa linea di pensiero conduce Merleau-Ponty ad una «riabilitazione ontologica del sensibile» poiché esso non è più solo una caratteristica del mondo ma anche del soggetto stesso: entrambi sono fatti della stessa stoffa (*texture*). Proprio per rimarcare l’appartenenza comune ad uno stesso Sensibile di corpo e mondo, Merleau-Ponty usa il termine esser-ne (*en-être*). Se il corpo appartiene sia all’ordine del soggetto che a quello dell’oggetto «non si tratta certo di una casualità incomprensibile. Esso ci insegna che uno richiede l’altro. Infatti se il corpo è cosa tra le cose, lo è in un senso più forte e più profondo che esse: infatti, come dicevamo, il corpo *ne è*, e ciò significa che si staglia su di esse e, in questa misura, se ne stacca» (VI 181, 153). È proprio in virtù di questo *en est* che corpo e mondo, soggetto e oggetto appartengono ad un medesimo Essere. Come afferma Madison:

Questo “ne è” è una delle espressioni preferite dell’ultimo Merleau-Ponty perché esprime non solamente una corrispondenza tra soggetto e oggetto, ma la loro appartenenza essenziale l’uno all’altro e il fatto che il soggetto che vede le cose è lui stesso compreso tra loro ed è uno di esse; e il fatto che il corpo vedente e le cose visibili sono di una stessa *carne*.<sup>23</sup>

Ciò che emerge da questo discorso è che Merleau-Ponty tende ad identificare il Sensibile non tanto con l’Essere *tout court*, ma con un Essere grezzo (*brut*) o selvaggio.

<sup>21</sup> L’esempio della mano toccante-toccata è tratto da *Idee 2* di Husserl (ID 2 145-46, 539-40) e ripreso da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* (PP 108, 143).

<sup>22</sup> Barbaras 1997, p. 29.

<sup>23</sup> Madison 1971, 188-189.

Con questo termine Merleau-Ponty intende designare il mondo vissuto inteso come mondo grezzo, rivelando ancora il legame con l'originario mondo della vita husserliano. L'analisi, di fatti, è sempre nel solco della fenomenologia quando Merleau-Ponty afferma che l'Essere grezzo è il «mondo percepito» (VI 223, 187) o il «mondo vissuto» che si oppone al mondo della scienza. Essa costruisce «un universo che non può dirci nulla di ciò che è vissuto da noi» (VI 208, 174) e quindi lascia irrisolto «l'enigma del mondo grezzo» (VI 207,173). Come si può notare, Merleau-Ponty usa ancora la terminologia della *Crisi* per andare, però, in una direzione diversa:

Tutto ciò che affermeremo circa il mondo deve provenire non già dal mondo abituale – in cui la nostra iniziazione all'essere e i grandi tentativi intellettuali che l'hanno rinnovata nella storia sono iscritti solo allo stato di tracce confuse, svuotate dal loro senso e dei loro motivi -, ma da quel mondo presente che vigila alle porte della nostra vita e in cui troviamo di che animare l'eredità e, all'occorrenza, farla nostra (VI 208-09, 174).

Ciò che si attua, allora, è una metamorfosi della *Lebenswelt* che, pur conservando le caratteristiche di presenza vivente e mondo precategoriale della nostra vita pre-scientifica, si trasforma in Essere grezzo che è «mescolanza del mondo e di noi» e di cui si propone di fondare un ontologia prima (VI 253, 215-216). «Non ammetteremo - sostiene Merleau-Ponty - un mondo precostituito, una logica, se non per averli visti sorgere dalla nostra esperienza dell'essere grezzo, che è come il cordone ombelicale del nostro sapere e l'origine del senso per noi» (VI 209, 174). Sulla base di queste premesse si può qualificare l'ontologia di Merleau-Ponty come “indiretta” e distinguerla, per esempio, da quella heideggeriana: «Se l'ontologia ha il senso di una scienza o di una conoscenza dell'Essere, quella che è sposata da Merleau-Ponty non è dominata, come nel caso di Heidegger, dal problema dell'Essere. Essa non può essere, come dice Merleau-Ponty, che *indiretta*, nel senso che cerca sempre l'Essere negli essenti».<sup>24</sup> La “nuova ontologia” di Merleau-Ponty tende a ricomprendere il soggetto e l'oggetto, il corpo e il mondo all'interno di un unico concetto: la carne (*chair*): «Quando si dice che la cosa percepita è colta “in persona” o “nella sua carne” (*leibhaft*), questa espressione

---

<sup>24</sup> Barbaras 1997, p. 61. Merleau-Ponty parla de «l'Essere di questo essente» ne *Il visibile e l'invisibile* (VI 198, 166). Nella nota di lavoro del febbraio 1959 afferma anche: «Non si può fare ontologia diretta. Il mio metodo “indiretto” (l'essere negli essenti) è l'unico conforme all'essere» (VI 233, 196). Vedi anche Mancini 1987, pp.137-38.



va presa alla lettera: la carne del sensibile, questa fitta grana che ferma l'esplorazione, questo *optimum* che la termina riflettono la mia incarnazione e ne sono la contropartita» (S 211, 220). Il concetto di carne è il perno della nuova ontologia verso cui Merleau-Ponty vuole dirigersi e che sviluppa soprattutto nell'opera postuma *Il visibile e l'invisibile*. La carne è un essere di indivisione del corpo e del mondo o, come usa dire il filosofo francese, una stoffa comune del corpo vedente e del mondo visibile. Questi ultimi non possono essere più concepiti come divisi, poiché si avviluppano reciprocamente in un intreccio indissolubile. La carne, insomma, è «l'indivisione di questo essere sensibile che io sono e di tutto il resto che si sente in me» (VI 309, 267), indivisione (*indivision*) dell'essere del mondo e dell'essere del corpo poiché il corpo e il mondo appartengono allo stesso Essere che è carne. Ma non vi è, dal punto di vista ontologico, un concetto simile nella tradizione filosofica. Tutt'al più si può paragonare la carne al concetto di "elemento" presente nella tradizione filosofica presocratica:

La carne non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine di "elemento", nel senso in cui lo impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra, ed del fuoco, cioè nel senso di una *cosa generale*, a mezza strada fra l'individuo spazio-temporale e l'idea, specie di individuo incarnato che introduce uno stile d'essere in qualsiasi luogo se ne trovi una particella. In questo senso la carne è un "elemento" dell'Essere (VI 184, 156).

In quanto elemento, la carne è possibilità o latenza poiché, come sostiene Carbone, si pone quale «fodera di latenza che intesse i visibili, connettendoli in una trama unitaria fra le cui maglie affiora un invisibile che non è appunto assenza assoluta ma la profondità inesauribile cui essi rinviano e che li fa essere».<sup>25</sup> Qui Merleau-Ponty non rinnega completamente le sue prime riflessioni fenomenologiche, in quanto la carne è l'evoluzione del concetto di "corpo" (*Leib*) nei suoi aspetti esistenziali: corpo vissuto, corpo percipiente, motorio, desiderante e così via. Tendendo conto di questi ultimi, Merleau-Ponty sviluppa, su nuove basi, il concetto di relazionalità, che è l'essenza stessa della fenomenologia e della sua filosofia. La carne, perciò, è in grado di rapportare il corpo proprio alle altre realtà dell'ambiente che lo circonda.

---

<sup>25</sup> Carbone 1991, p. 129.

Abbiamo già evidenziato come nella *Fenomenologia della percezione* non era del tutto eliminata la differenza tra corpo-soggetto e corpo-oggetto, tra soggettività e mondo. Solo in una riflessione ontologica, infatti, questo iato può essere superato: «È il corpo e il corpo soltanto, poiché è un essere a due dimensioni, che può condurci alle cose stesse, che non sono a loro volta degli esseri piatti, ma degli esseri in profondità, inaccessibili ad un soggetto di sorvolo, aperte solo a quello, se è possibile, che coesiste con esse nel medesimo mondo...»(VI 179, 152). L'obiettivo, come si può notare, è ancora nel registro fenomenologico del "ritornare alle cose stesse". Ma queste non sono cose per un soggetto che possa "sorvolare" né per un corpo intenzionante che lascia intatta la distanza con il mondo. Vi è invece un intreccio (*entrelacs*) indissolubile che Merleau-Ponty denomina "chiasma" (*chiasme*).<sup>26</sup> Questa figura retorica viene utilizzata per risaltare proprio l'intrecciarsi di aspetti della realtà che, altrimenti, vengono considerati distinti: vedente e visibile, corpo e mondo, toccante e toccabile, io-altri, interiore ed esteriore e così via. È dunque l'unità dei poli e non la loro differenza che Merleau-Ponty vuole porre in primo piano e ciò è possibile solo riportando le polarizzazioni verso l'Essere:

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. Di questo duplice chiasma non si può rendere conto dalla parte del Per Sé e dalla parte dell'In Sé. Occorre un rapporto all'Essere che si formi *dall'interno dell'Essere*. (VI 268, 229)

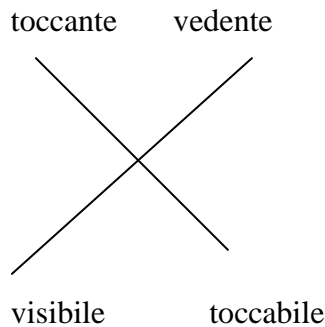
Merleau-Ponty incrocia, nello spazio "magico" del chiasma, toccante e vedente con visibile e toccabile<sup>27</sup>, per evidenziare il legame ontologico tra corpo e mondo, tra

---

<sup>26</sup> Chiasma (o chiasmo) è una figura retorica che consiste nella disposizione incrociata delle parti che costituiscono due proposizioni fra loro collegate. Es.: Le donne, i cavalieri, l'arme, gli amori. Il rapporto fra i primi due termini (Le donne: A, i cavalieri: B, è ripreso e rovesciato negli altri due (L'arme B', gli amori A', rompendo il comune parallelismo sintattico semantico.

<sup>27</sup> Su questo argomento Merleau-Ponty aggiunge: «Quando ritrovo il mondo attuale, così com'è sotto le mie mani, sotto i miei occhi, contro il mio corpo, io ritrovo molto di più che un oggetto: un essere di cui la mia visione fa parte, una visibilità più vecchia delle mie operazioni o dei miei atti. Ma ciò non significa, fra me e questo Essere, fusione e coincidenza: viceversa, ciò si effettua perché una specie di discesa apre in due il mio corpo, e perché fra il corpo guardato e il corpo guardante, fra il corpo toccato e il corpo toccante, c'è ricopimento e sopravanzamento, cosicché si deve dire che le cose passano in noi nello stesso modo in cui noi passiamo nelle cose» (VI 164-65, 141-42)

interno ed esterno: «La vera filosofia = cogliere ciò che fa sì che l'uscire da sé sia rientrare in sé e viceversa» (PP 252 , 215).



Nell'esempio vi sono quattro nozioni in gioco: il toccante, che rappresenta la soggettività percipiente, e il toccabile riferito al corpo; il mondo come contenente il corpo, il visibile, e il mondo come appare al corpo: «In virtù di questo chiasma (o “*entrelacs*”) cioè essenzialmente della parentela ontologica del mio corpo e del mondo, il movimento attraverso il quale la mia coscienza s'incarna è l'inverso di quello attraverso il quale il mondo accede alla fenomenalità».<sup>28</sup> In questa sua funzione dialettica il chiasma può aiutare ad inquadrare il nuovo concetto di intenzionalità ontologica.

### 3. L'INTENZIONALITÀ COME CONCETTO ONTOLOGICO

Nel passaggio dalla fenomenologia all'ontologia, il concetto di intenzionalità subisce un'evoluzione diventando una vera e propria categoria ontologica. Le radici di questa trasformazione, come abbiamo fatto notare nell'interpretazione di Madison, possiamo già rintracciarle nella *Fenomenologia della percezione*, dove l'intenzionalità può essere pensata come legame ontologico con il mondo piuttosto che “proprietà” della coscienza. Teniamo conto che la *pars destruens*, e cioè la critica all'accezione husserliana di intenzionalità che Merleau-Ponty fa ne *Il filosofo e la sua ombra*, è simile

<sup>28</sup> Barbaras 1997, p. 53.

a quella della *Fenomenologia della percezione*. Si avverte, però, che il contesto è mutato:

L'intenzionalità che collega i momenti della mia esplorazione, gli aspetti della cosa, e queste due serie l'una all'altra, non è l'attività di collegamento del soggetto spirituale, né le pure connessioni dell'*objectum*, bensì la transizione che io effettuo come soggetto carnale da una fase del movimento ad un'altra, sempre possibile per me, per principio, poiché io sono quell'animale di percezioni e di movimenti che si chiama corpo (S 211, 220).

Ora l'intenzionalità fungente non è più l'intenzionalità corporea della *Lebenswelt* ma è riferita all'ontologia dell'essere grezzo. Qui Merleau-Ponty si pone una domanda avvertendo, forse, il rischio di "snaturare" il significato del termine "intenzionalità":

Certo, qui c'è un problema: che cosa sarà l'intenzionalità, se non è più l'apprensione, da parte di uno spirito, di una materia sensibile come esemplare di un'essenza, il riconoscimento nelle cose di ciò che vi abbiamo messo? [...] La soluzione – ammesso che ce ne sia una – consiste esclusivamente nell'interrogare questo strato del sensibile, o nel renderci familiari i suoi enigmi (S 211-212, 220-221).

Nel nuovo orizzonte ontologico, l'intenzionalità non può non assumere caratteristiche diverse sia rispetto alla originaria definizione husserliana, sia rispetto all'accezione contenuta nelle prime opere del filosofo francese. L'unico aspetto della definizione originaria che, in un certo senso, viene salvato è quello della "direzionalità". Esso permane anche nelle ultime opere di Merleau-Ponty, dove "i fili intenzionali", per riportare una metafora già presente dai primi testi, si tramutano in un legame ontologico vero e proprio ed assumono, in modo sempre più marcato, la temporalità come caratteristica peculiare:

[Grazie a ?] questa intenzionalità *latente*, l'intenzionalità cessa di essere ciò che è in Kant: *attualismo puro*, cessa di essere una proprietà della coscienza, dei suoi "atteggiamenti" e dei suoi atti, per divenire *vita intenzionale* – Essa diviene il filo che collega p.e. il mio presente al mio passato nella sua sede temporale, così come fu (e non così come lo riconquistò grazie a un *atto* di evocazione) la possibilità di questo atto riposa sulla struttura primordiale di ritenzione come reciproco incassarsi dei passati + coscienza di questo incassarsi come *legge* (VI 227, 190-91).

Il riferimento a Kant non è nuovo e riprende, in parte, quello già contenuto nella conclusione della *Struttura del comportamento* (SC 241, 358) e nella premessa alla *Fenomenologia della percezione* (PP XII, 26). Interessante notare l'accento posto sul concetto di "vita intenzionale" che, per Merleau-Ponty, non è altro che l'intenzionalità fungente stessa depurata, nell'opera del '45, dalla coscienza, e ne *Il visibile e invisibile* dal corpo. Per quanto riguarda la prima, abbiamo già evidenziato che, nella visione husserliana, l'atto intenzionale è un atto conferente di senso che si stabilisce nell'immanenza della coscienza. Ma questo, fa notare Barbaras «non rispetta il vero significato di intenzionalità: fondarla su un atto noetico è reintegrare alla coscienza ciò che è presunto sfuggirle, o piuttosto è impedire di comprendere come la coscienza può uscire da se stessa».<sup>29</sup> Se, come abbiamo già fatto notare, l'intenzionalità è il dirigersi verso qualcos'altro che trascende la coscienza, questo "qualcosa" è completamente assorbito dalla coscienza stessa. Ma ciò, nell'interpretazione di Barbaras, vuol dire «raddoppiare l'atto per mezzo del quale la coscienza si porta verso il suo altro attraverso un movimento, di senso contrario, attraverso il quale l'altro è reintegrato nella coscienza come unità di senso».<sup>30</sup> Ma questo, sottolinea Barbaras, è ciò che Merleau-Ponty vuole evitare interpretando la trascendenza in modo «non oggettuale e non positivo». L'intenzionalità, in questo senso, non va riferita ad una rappresentazione o ad un'apprensione di senso. Solo così «si può salvare il suo movimento centrifugo e la trascendenza del polo intenzionale. Se la trascendenza è profondità non positiva, "differenza di identici", allora il dirigersi del percipiente verso il mondo è senza ritorno, il suo possesso uno spossamento e il percepito si dà al percipiente come ciò che lo chiama (*l'appelle*) o lo strappa (*déchire*)».<sup>31</sup> Nella posizione di Barbaras c'è, evidentemente, un "pregiudizio ontologico" che impedisce un confronto equilibrato con la nozione husserliana e che lo avvicina, invece, alla posizione heideggeriana.<sup>32</sup> Questa,

---

<sup>29</sup> Barbaras 2003, p. 11.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> La lettura di Barbaras, come si può notare, mette al centro l'aspetto ontologico. Non a caso lo studioso di Merleau-Ponty fa riferimento più ad Heidegger che ad Husserl: l'intenzionalità deve essere compresa come «modo d'essere ultimo e irriducibile dove l'identità stessa del soggetto e dell'oggetto si fondono. L'intenzionalità non è una proprietà ma un senso d'essere specifico che è quello di un dinamismo: l'intenzionalità esiste come compimento (*accomplissement*) e costituisce la sua realizzazione. L'intenzionalità non è rapporto di un soggetto ad altra cosa da sé ma, piuttosto, l'essere come rapporto, vale a dire l'esistenza come poter-essere, *être-en-avant-de soi*. Pertanto è a buon diritto che Heidegger può vedere nell'essere-al-mondo, costituzione fondamentale del *Dasein*, il vero significato dell'intenzionalità» Barbaras 2003, p. 14. Questo passaggio "brusco" verso un'interpretazione ontologica

d'altra parte, sembra essere proprio la strada che ha preso l'ultimo Merleau-Ponty. Resta però, un problema. Se, come abbiamo visto, si elimina sia la coscienza che, come vedremo, il corpo dall'attività intenzionale, cosa ne rimane? La posizione di Merleau-Ponty, infatti, si allontana sempre di più dall'analitica intenzionale di Husserl in quanto non vi è più attività noetica che si dirige verso un noema, ma un trascendersi, nell'Essere, verso nuclei di senso: «Il passo decisivo è quello di riconoscere che una coscienza è in realtà intenzionalità senza atti, *fungierende*, che gli "oggetti" stessi della coscienza non sono qualcosa di positivo *davanti* a noi, ma dei nuclei di significazione sui quali si impernia la vita trascendentale, dei vuoti specificati» (VI 292, 251). L'ambito, per eccellenza, in cui si traduce questa intenzionalità senza atti è quello temporale in cui molteplici fili collegano il presente al passato. Essi non hanno origine né dalla coscienza, né dal corpo ma, bensì, dall'Essere stesso come Sensibile. In questa direzione Merleau-Ponty ribadisce la sua critica alla temporalità husserliana espressa nella *Fenomenologia della percezione*: «Il diagramma di Husserl è subordinato a questa convenzione: che si possa rappresentare la serie di adesso mediante dei punti su una linea» (VI 248, 211).<sup>33</sup> La rappresentazione "spaziale" del presente e delle sue ritenzioni, che Husserl aveva proposto nelle sue *Lezioni sul tempo*, non riesce a dar conto della complessità del problema del tempo e rappresenta, per Merleau-Ponty, una «proiezione positivista del vortice della differenziazione temporale» (VI 284, 244). Il presente per Merleau-Ponty è un «inglobante» e il passato non è sequenziale ma deve essere preso tutto nel presente. Per questo motivo un'analisi del tempo dall'esterno è destinata al fallimento:

Il sorgere del tempo sarebbe incomprendibile come *creazione* di un supplemento di tempo che respingerebbe al passato tutta la serie precedente. Questa passività non è concepibile. Viceversa ogni analisi del tempo che lo sorvola è insufficiente. Occorre che il tempo *si costituisca*, - sia sempre osservato dal punto di vista di qualcuno che *ne è*. Ma ciò sembra contraddittorio, e ricondurrebbe ad uno dei due termini dell'alternativa precedente. La contraddizione è rimossa se il nuovo presente è esso stesso un trascendente: si sa che esso non è qui, che è appena stato qui, non si coincide mai con esso. - Esso non è un segmento di tempo dai contorni definiti che verrebbe a mettersi a posto» (VI 237-38, 200-01).

---

dell'intenzionalità, che Heidegger fonda sulla trascendenza del *Dasein*, cambia completamente l'originaria accezione husserliana e indirizza la riflessione verso un ambito estraneo alla prospettiva fenomenologica.

<sup>33</sup> Il diagramma è riportato da Husserl nelle lezioni sul tempo (PZ 28, 64).

Di conseguenza il concetto di “temporalità”, come altri termini fenomenologici, subisce una modificazione in senso ontologico e va riferita non più al soggetto corporeo, ma all’Essere grezzo. Le stesse ritenzioni, come intenzionalità fungenti temporali, non possono essere dispiegate poiché sono intrecciate con la carne del mondo e formano un unico Essere. Il diagramma husserliano è definitivamente superato poiché, come afferma Barbaras, «la ritenzione in realtà non può appoggiarsi sul presente concepito come puntiformità (*ponctualité*)». <sup>34</sup> Se così fosse, continua lo studioso di Merleau-Ponty, si reintrodurrebbe all’interno della ritenzione, la divisione tra materia e forma. Il rapporto tra il presente e il passato non può essere posto in forma analitica, ma chiasmatica: «il presente avvolge il passato perché il passato si presenta come tale, e perché il passato designa una modalità della presenza». <sup>35</sup> Per questo «l’analisi *intenzionale* che tenta di comporre il campo con dei fili intenzionali non vede che i fili sono emanazioni e idealizzazioni di un tessuto, differenziazioni del tessuto» (VI 284, 244). L’intenzionalità, quindi, nella sua caratterizzazione ontologica, è ottenibile solo come differenziazione nella carne.

Per comprendere pienamente questo aspetto dobbiamo misurarci con un altro concetto: la dimensione (*dimension*). Merleau-Ponty lo trasforma da termine spaziale a filosofico-ontologico e in questo modo diventa un aspetto basilare del Sensibile e ci permette di comprendere l’intenzionalità in chiave ontologica. A questo proposito analizziamo la nota di lavoro del novembre del 1959:

Ogni “senso” è un “mondo”, *i.e.* assolutamente incommunicabile per gli altri sensi, e nondimeno costruisce un *qualcosa* che, per la sua struttura *sbocca* (*ouvert*) immediatamente nel mondo degli altri sensi e forma con essi un sol Essere. La sensorialità: p. e. un colore, il giallo; esso si supera da sé: non appena diviene colore d’illuminazione, colore dominante del campo, cessa di essere il tale colore, ha dunque di per sé una funzione ontologica, diviene idoneo a rappresentare tutte le cose [...]. Con un sol atto esso si impone come particolare e cessa di essere visibile come particolare. Il “Mondo” è quell’insieme in cui ogni “parte”, quando la si prende per se stessa, apre di colpo delle dimensioni illimitate, - diviene *parte totale*.

Orbene, questa particolarità del colore, del giallo, e questa universalità non sono *contraddizione*, sono *insieme* la sensorialità stessa: è per la medesima prerogativa che il colore, il giallo, soffre come un *certo* essere e al tempo come una *dimensione*, l’espressione di *ogni essere possibile* – La peculiarità del

---

<sup>34</sup> Barbaras 1991, p. 255.

<sup>35</sup> Ivi, p. 257

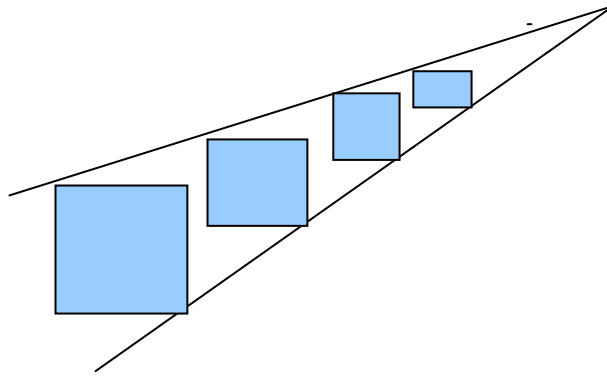
sensibile (come del linguaggio) è di essere rappresentativo di tutto non in virtù del rapporto segno significazione o dell'immanenza di ogni parte all'altra e al tutto, ma perché ogni parte è *strappata* al tutto, viene con le sue radici, invade il tutto, oltrepassa le frontiere delle altre. È così che le parti si ricoprono (trasparenza), che il presente non si ferma ai limiti del visibile (dietro le mie spalle). La percezione mi dischiude il mondo come il chirurgo dischiude un corpo, appercependo, attraverso l'apertura che ha praticato, degli organi in pieno funzionamento, presi *nella loro attività*, visti di sbieco. È in questo modo che il sensibile mi inizia al mondo, come il linguaggio all'altro: per sopravanzamento (*empiétement*), *Ueberschreiten*. La percezione non è in primo luogo percezione di *cose*, ma percezione degli *elementi* (acqua, aria...), di *raggi di mondo*, di cose che sono dimensioni, che sono mondi, io scivolo su questi "elementi" ed eccomi nel *mondo*, passo dal "soggettivo" all'Essere. (VI 271, 231-32).

Abbiamo voluto riportare per intero gran parte di questa nota di lavoro perché in essa troviamo l'intrecciarsi di diversi piani di analisi che ci permettono di comprendere meglio la nuova accezione di intenzionalità. La dimensionalità, in questa direzione, diventa una proprietà primordiale della carne e appartiene al senso d'essere del corpo: «Con il nostro corpo, i nostri sensi, il nostro sguardo, il nostro potere di comprendere la parola e di parlare, abbiamo dei misuranti per l'Essere, delle *dimensioni* in cui possiamo riportarlo: non un rapporto di adeguatezza o di immanenza» (VI 140,123). Un concetto spaziale, quindi, ma, nello stesso tempo, riferito al senso d'essere del mondo: «Il "Mondo" è quell'insieme in cui ogni "parte", quando la si prende per se stessa, apre di colpo delle dimensioni illimitate, - diviene *parte totale*» (VI 271, 231) Usando un'altra metafora Merleau-Ponty, afferma che le cose del mondo hanno un carattere dimensionale nella misura in cui appartengono ad un «raggio di mondo»:

La percezione non è in primo luogo percezione di *cose*, ma percezione degli *elementi* (acqua, aria...), di *raggi di mondo*, di cose che sono dimensioni, che sono mondi, io scivolo su questi "elementi" ed eccomi nel *mondo*, passo dal "soggettivo" all'Essere. (VI 271, 231-32).

es. elementare: tutte le percezioni sono implicate nel mio io posso attuale –





Il raggio di mondo non è qui rappresentato: ciò che io raffiguro qui è una serie di “quadri visivi” e la loro legge – Il raggio di mondo non è né questa serie di possibili logici, né la *legge* che li definisce [...] È lo sguardo nel quale essi (serie di possibili logici) sono tutti simultanei, frutti del mio io posso – È la visione stessa della profondità – Il raggio di mondo non è suscettibile di un’analisi noema- noesi. E ciò non vuol dire che esso presupponga *l’uomo*. Esso è un foglio dell’Essere (VI 295, 254).

È da supporre che il raggio di mondo<sup>36</sup> non sia altro che l’intenzionalità fungente che si genera nell’Essere grezzo. Il sensibile, allora, è dimensionale proprio perché lo sono tutte le cose in quanto «raggi di mondo» che si legano tra loro, o sono intessuti, simultaneamente. In tal senso ogni cosa del mondo, per esempio il «giallo dimensionale», ricopre e sconfina in tutte le altre. Ed è questa operazione di *empiètement* che si identifica con l’intenzionalità fungente:

La peculiarità del sensibile (come del linguaggio) è di essere rappresentativo di tutto non in virtù del rapporto segno significazione o dell’immanenza di ogni parte all’altra e al tutto, ma perché ogni parte è *strappata* al tutto, viene con le sue radici, invade il tutto, oltrepassa le frontiere delle altre. È così che le parti si ricoprono (trasparenza), che il presente non si ferma ai limiti del visibile (dietro le mie spalle) (VI 271, 232).

Tutto ciò, come si è detto, accade simultaneamente e l’intreccio (tra il mio corpo e le cose, con quello degli altri, delle cose tra di loro attraverso di me) è ancora con la

<sup>36</sup> Qui è evidente la parentela terminologica con i raggi intenzionali husserliani. Questi ultimi, come abbiamo già fatto notare, hanno una chiara origine nell’io trascendentale.

temporalità: anche il presente ha la caratteristica della dimensionalità poiché il passato è nello stesso momento il presente. Ecco perché, allora, la ritenzione di un adesso (A) nell'adesso successivo (B) non sprofonda, non svanisce ma costituisce sempre un presente, non è una rappresentazione di un passato, ma designa una presenza pura. C'è, quindi, un presente-adesso e un presente-ritenuto che sono simultanei e in un rapporto intenzionale. La simultaneità (*simultanéité*), allora, è proprio ciò che caratterizza l'intenzionalità "ontologica" distinguendola dall'intenzionalità fungente corporea. Per cui qualsiasi sia l'ambito di riferimento (corporeo, linguistico, intersoggettivo) è sempre implicato l'aspetto temporale. Nel desiderio come intenzionalità affettiva è implicito il suo calarsi in un orizzonte temporale che pone simultaneamente tutte le ritenzioni sotto il nostro sguardo nello stesso istante in cui c'è desiderio. È impossibile, husserlianamente, descrivere il decorso di tutte le intenzionalità in gioco come rapporto *noesi-noema*. La simultaneità, proprio per questo, è metaintenzionale e non può essere riferita ad un soggetto corporeo, altrimenti si ricadrebbe in una visione «positivista del tempo»:

Che cosa vale nei suoi confronti [del passato], l'analisi intenzionale? Essa ci dà: ogni passato *sinngemäß* è stato presente, *i.e.* il suo essere di passato è stato fondato in una presenza - E certo è tanto vero di esso [di?] esso che esso è *ancora presente*. Ma per l'appunto c'è qualcosa qui che l'analitica intenzionale non può cogliere, giacché essa non può innalzarsi (Husserl) a questa "simultaneità" che è metaintenzionale (VI 297, 255)

La simultaneità, quindi, è la caratteristica precipua di ogni intenzionalità fungente e bisogna comprenderla all'interno dell'Essere sensibile. Sia l'analitica intenzionale husserliana che la definizione del primo Merleau-Ponty non riescono a cogliere questo aspetto: «L'analitica intenzionale sottintende un luogo di contemplazione assoluta *da cui* si fa l'esplicitazione intenzionale e che possa abbracciare presente, passato e anche apertura verso l'avvenire – È l'ordine della "coscienza" delle significazioni, e in questo ordine non c'è simultaneità passato-presente, c'è evidenza del loro scarto». Ciò che invece va messo in evidenza è il legame tra la simultaneità e la dimensionalità all'interno di un prospettiva ontologica:

Viceversa, l'*Aublaufsphänomen* che Husserl descrive e tematizza contiene in se stesso ben altro: contiene la "simultaneità", il *passaggio*, il *nunc stans*, la corporeità proustiana come custode del passato, l'immersione in un Essere di trascendenza non ridotto alle "prospettive" della "coscienza" – contiene un rinvio intenzionale che non è solamente dal passato al presente di fatto empirico, ma anche e reciprocamente dal presente di fatto a un presente dimensionale o *Welt* o Essere, in cui il passato è "simultaneo" con il presente in senso ristretto. Questo rinvio intenzionale *reciproco* segna il limite dell'analitica intenzionale. Il punto in cui essa diviene filosofia della trascendenza. Noi incontriamo questo *Ineinander* (l'uno nell'altro mescolarsi) ogniqualvolta il riferimento intenzionale non è più quello di una *Sinngebung* a una *Sinngebung* che la *motivi*, ma di un "noema" a un "noema". (VI 297-98, 255-56)

È evidente, allora, che il rinvio intenzionale non è altro che lo svelamento di una rete di legami ontologici che costituiscono il tessuto dell'Essere. Distinguendosi ancora una volta dall'intenzionalità husserliana<sup>37</sup>, Merleau-Ponty afferma che:

Tutta l'analisi husserliana è bloccata dalla cornice degli *atti* che la  $\phi$  della *coscienza* le impone. Si deve riprendere e sviluppare l'intenzionalità *fungierende o latente* che è l'intenzionalità interna all'essere. Ciò non è compatibile con la "fenomenologia", ossia con una ontologia che assoggetta tutto quello che non è un niente a *presentarsi* alla *coscienza* attraverso delle *Abschattungen* e come derivante da una donazione originaria che è un *atto i.e.* un *Erlebniss* fra altri [...].Ciò che va assunto come primario non è la coscienza e il suo *Aublaufsphänomen* con i fili intenzionali distinti, ma il vortice che questo *Aublaufsphänomen* schematizza, il vortice spazializzante-temporalizzante ( che è carne e non coscienza di fronte a un noema) (VI 298, 256)

Che cosa intende Merleau-Ponty quando dice che l'intenzionalità fungente è l'intenzionalità interna all'essere? Naturalmente è difficile ricostruire la riflessione di Merleau-Ponty basandosi solo su questa incompleta e frammentaria nota di lavoro. In ogni caso si può senz'altro sostenere che l'intenzionalità non è legata ad una coscienza o a un corpo, ma scaturisce dall'interno dell'essere come riferimento di un noema ad un noema. Si può ipotizzare, tenuto conto dell'incompletezza delle riflessioni di Merleau-Ponty, che quando egli parla di intenzionalità all'interno dell'essere si riferisca alle tre caratteristiche fondamentali che abbiamo descritto sopra: simultaneità, dimensionalità e sopravanzamento. Si parla, evidentemente, di un essere di trascendenza in cui

---

<sup>37</sup> I distinguo che fa Merleau-Ponty sono così numerosi e ossessivi quasi a sottolineare, nello stesso tempo, il legame e il distacco da Husserl.

l'intenzionalità viene a identificarsi con il carattere dimensionale delle cose, la loro appartenenza ad un "raggio di mondo". Questo problema ha un altro aspetto importante in quanto nello stesso momento in cui una cosa, ad esempio il colore giallo, si irradia su altre cose, sconfinava o sopravanza su di esse assumendo la funzione ontologica della dimensionalità. La relazionalità, che è la caratteristica fondamentale della fenomenologia, assume anch'essa carattere ontologico e diventa dimensionalità. Ogni cosa, allora, non è separata dalle altre cose ma, anzi, può essere dimensione di tutte e ciò avviene nell'ambito dell'Essere grazie al sopravanzamento (*empiétement*). Al di là dell'alternativa tra esteriorità corporea e interiorità spirituale, l'Essere è «sopravanzamento di tutto su tutto, essere di promiscuità»(VI 287, 247). Non si è lontani dal vero se, in questa ricostruzione, si può assimilare l'intenzionalità a questo sconfinamento che non prevede possesso da parte di una coscienza ma semplice "rinvio" intenzionale. Certo, ciò che Merleau-Ponty afferma è ben lontano dalla definizione canonica brentiana di intenzionalità che è ripresa, poi, da Husserl. Probabilmente si ostina a chiamare intenzionalità ciò che non è più definibile con questa parola e si avvicina, forse, all'intenzionalità come trascendenza di Heidegger. Questo perché, da una parte, il discorso si fa sempre più speculativo e rarefatto, dall'altra, perché vi sono, forse, troppi concetti in gioco senza che nessuno di essi assuma un ruolo centrale. L'ambito ontologico, difatti, ha così dilatato il campo semantico di tale termine da includervi dentro aspetti che debordano dal significato originario: «O l'intenzionalità non è nient'altro che il rapporto di intendimento a un oggetto possibile, o è apertura, transizione, sopravanzamento».<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Nota di lavoro dell'ottobre 1960, citata da De Saint Aubert 2005, p. 154.

## BIBLIOGRAFIA

## OPERE DI MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY M., 1933, *Projet de travail sur la nature de la Perception*, in Geraets 1971, pp. 9-10.

MERLEAU-PONTY M., 1934, *La nature de la perception*, tr. it. di F. Negri e R. Pezzo, *La natura della percezione*, Medusa, Milano 2004.

MERLEAU-PONTY M., 1935, compte rendu de *Christianisme et ressentiment*, in P, pp.9-33.

MERLEAU-PONTY M., 1936, compte rendu de *L'imagination*, in P, pp. 45-54.

MERLEAU-PONTY M., 1936, compte rendu de *Être et avoir*, in P, pp.35-44.

MERLEAU-PONTY M., 1942, *La structure du comportement*, PUF, Paris, tr. it di G.D. Neri, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963.

MERLEAU-PONTY M. ,1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it.di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003.

MERLEAU-PONTY M., 1946, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, in Bulletin de la société française de philosophie, XLI, octobre-décembre 1947, pp. 119-153, trad. it. Di F. Negri e R. Pezzo, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004.

MERLEAU-PONTY M., 1947, *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris, tr. it. di A. Bonomi, *Umanismo e terrore*, Sugarco, Milano, 1965.

MERLEAU-PONTY M., 1968, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure (1947-1948)*, note raccolte e redatte da J. Deprun, Vrin, Paris.

MERLEAU-PONTY M., 2002, *Causeries 1948*, Éditions de Seuil, Paris.

- MERLEAU-PONTY M., 1948, *Sense et non-sense*, Nagel, Paris, tr. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2004.
- MERLEAU-PONTY M., 1988, *M. Merleau-Ponty à la Sorbonne (1949-1952). Résumé des cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même*, Cynara, Grenoble.
- MERLEAU-PONTY M., 1975, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, CDU, Paris, tr. it. di M.C. Liggieri, *Fenomenologia e scienze umane*, La Goliardica, Roma 1985.
- MERLEAU-PONTY M., 1962, *Un inédit de Merleau-Ponty*, datato 1952, a cura di M. Gueroult, in «Revue de Méthaphysique et de Morale», n. 4, pp.401-409, tr. it. di G. D. Neri, *Autopresentazione*, in «Aut Aut», n. 232-233, 1989, pp. 5-12.
- MERLEAU-PONTY M., 1968, *Résumés de cours 1952-60*, Gallimard, Paris, tr. it. di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura*, Bompiani, Milano 1995.
- MERLEAU-PONTY M., 1953, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, tr. it di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1984.
- MERLEAU-PONTY M., 1955, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, tr. it. di F. Madonia, *Le avventure della dialettica*, Sugarco, Milano 1965.
- MERLEAU-PONTY M., 1960, *Signes*, Gallimard, Paris, tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- MERLEAU-PONTY M., 1964, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, tr.it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Se, Milano 1989.
- MERLEAU-PONTY M., 1964, *Le visible et l'invisible*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris, tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993.
- MERLEAU-PONTY M., 1969, *La prose du monde*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984.
- MERLEAU-PONTY M., 1995, *La nature*, texte établi et annoté par D. Séglaard, Éditions de Seuil, Paris, tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura*, Cortina Milano 1996.
- MERLEAU-PONTY M., 1996, *Notes de cours 1959-1961*, a cura di S. Menasé, Gallimard, Paris, tr. it. di M. Carbone, *E' possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano 2003.

- MERLEAU-PONTY M., 1997, *Parcours. 1935-51*, Verdier, Lagrasse.
- MERLEAU-PONTY M., 2000, *Parcours deux. 1951-61*, Verdier, Lagrasse.
- MERLEAU-PONTY M., 2003, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin

#### BIBLIOGRAFIA CRITICA

- BARBARAS R., 1991, *De l'être du phenomene. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble.
- BARBARAS R., 1993, *Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty*, in Carbone-Fontana 1993, pp. 105-125.
- BARBARAS R., 1994, *La perception. Essai sur le sensible*, Hatier, Paris, tr. it. di G. Carissimi, *La percezione. Saggio sul sensible*, Mimesis, Milano 2002.
- BARBARAS R., 1997, *Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris.
- BARBARAS R., 2003, *Intentionnalité et vie*, Vrin, Paris.
- BERGSON H., 1968, *Matière et Mémoire*, PUF, Paris, tr.it. di A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Bari 1996.
- BONOMI A., 1967, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore.
- BOURGEOIS P.L., 1994, *Merleau-Ponty and Heidegger: the Intentionality of Transcendence, the Being of Intentionality*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», Vol. 25, N° 1, pp. 27-33.
- BRAND G., 1955, *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, tr. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960.
- BRENA G. L., 1969, *La struttura della percezione. Studio su Merleau-Ponty*, Vita e pensiero, Milano.
- BRENTANO F., 1971, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Meiner, Hamburg, tr.it. di G. Gurisatti, a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Bari 1997.
- CALABRÒ D., 2002, *L'infanzia della filosofia*, Utet, Torino.

- CARBONE M. , 1990, *Ai confini dell'esprimibile*, Guerini, Milano.
- CARBONE M., 1996, *Il sensibile e l'eccedente*, Guerini, Milano .
- CARBONE M., 2001, *La parola dell'àgure. Merleau-Ponty e la «filosofia del freudismo»*, in Mistura S. (a cura), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino, pp. 262-291.
- CARBONE M.- FONTANA C., 1993, *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco.
- COSTA V. – E. FRANZINI – P. SPINICCI, 2002, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino.
- COSTA V., 2002, *La fenomenologia fra soggettività e mondo*, in «Leitmotiv», n. 3.
- COSTANTINO S., 1999, *La testimonianza del linguaggio*, Franco Angeli, Milano.
- DERRIDA J., 1987, *Introduzione ad Husserl. L'origine della geometria*, Jaka Book, Milano.
- DERRIDA J., 1992, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaka Book, Milano.
- DE SAINT AUBERT E., 2005, *Le scénario cartésien*, Vrin, Paris.
- DILLON M. C., 1971, *Gestalt theory and Merleau-Ponty's concept of intentionality*, in «Man and World», Vol. 4, N° 4, pp. 436-459.
- M. C. DILLON, 1997, *Merleau-Ponty's Ontology*, North Western University Press, Evanston, Illinois.
- FABRIS A., 1984, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, in «Teoria», IV, pp. 99-123.
- FERRI G., 2002, *Note sulla filosofia del linguaggio di Merleau-Ponty*, in A. Nardi, a cura, *Identità e contaminazioni*, Armando, Roma, pp. 95-109.
- FERRI G., 2008, *L'intenzionalità fungente come intenzionalità corporea nella Fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty*, in Pirillo N., a cura, *Sartre e la filosofia del suo tempo*, Labirinti, Trento, pp.243-257.
- FINK E., 1966, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag, tr.fr. di Didier Franck, *Le probleme de la phénoménologie d' Edmund*



- Husserl, in. Fink E., *De la phénoménologie*, Les Editions de Minuit, Lonrai, 1994, pp.199-242.
- FREUD S., 2004, «*Il caso di Dora* ». frammento di analisi di un caso di isteria, in Id., *Psicoanalisi dell'isteria e dell'angoscia*, Newton Compton, Roma.
- GAMBAZZI P., 1989, *Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*, in «Aut Aut», 232-33, pp. 105-129.
- GELB A. - GOLDSTEIN K., 1920, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, Barth.
- GERAETS T. F., 1971, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- HASS L. – D. OLKOWSKI , 2000, *Rereading Merleau-Ponty*, Humanity Books, New York.
- HEIDEGGER M., 2001, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen, tr. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006.
- HESNARD A., 1960, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Payot, Paris, tr.it. di A. Mori e F. Izzo, *L'opera di Freud. Storia della psicoanalisi dalle origini al 1960*, Sansoni, Firenze, 1971.
- HONDA H., 2004, *Intencionalidade e sobredeterminação: Merleau-Ponty leitor de Freud*, «*Psicologia em estudo*», Vol 9 N° 3, pp. 417-427.
- HUSSERL E., *Ideen zur einer reiner Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, vol. III, IV e V della «*Husserliana*», Martinus Nijhoff, Den Haag 1950 e 1952, tr. it di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 3 voll., Einaudi, Milano 1976.
- HUSSERL E., 1966, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Angeli, Milano 1981.
- HUSSERL E., 1973, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag, tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2002.
- HUSSERL E., 1976, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, tr. di E. Filippini,

- La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1975.
- HUSSERL E., 1974, *Formale und transzendente Logik*, Martinus Nijhoff, Den Haag, tr. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966.
- KANISZA G. – LEGRENZI P. – MEAZZINI P., 1978, *I processi cognitivi*, Il Mulino, Bologna.
- KELKEL A. L., 1988, *Le probleme de l'intentionnalité corporelle*, in *Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, a cura di T.A. Tymieniecka, Aubier, Paris.
- KELLER. K.D., 2001, *Intentionality in perspectival structure*, in «Chiasmi » 3.
- KIRCHMAYR R., 2008, *Merleau-Ponty*, Marinotti, Milano.
- LAMBERTINO A., 1996, *Max Scheler: fondazione fenomenologia dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze.
- LANDGREBE L., 1972, *La posizione di Merleau-Ponty sulla fenomenologia di Husserl*, in, id., *Fenomenologia e storia*, Il Mulino, Bologna, pp.215-234.
- LANFREDINI R.,1997, *Intenzionalità*, La Nuova Italia, Firenze.
- LANGER M., 1989, *Merleau-Ponty's phenomenology of perception*, Macmillan, Basingstone and London.
- LEVINAS E., 1971, *Préface*, in Geraets 1971, pp IX-XV.
- LEVINAS E., 1984, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, tr. it di Perego V., *La teoria dell'intuizione nella filosofia di Husserl*, Jaka Book, Milano 2002.
- LINGIS A., *Intentionality and corporeity*, in *Analecta Husserliana*, Vol I ,1971.
- MADISON G.B - GERAETS T. F., *Autour de Merleau-Ponty : Deux lectures de son oeuvre*, «Philosophiques», vol. 2, n° 1, 1975, p. 103-123.
- MADISON G.B., 1973, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Klincksieck, Paris.
- MANCINI S., 1987, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milano, Franco Angeli.
- MARCEL G. , 1966, *Giornale metafisico*, Abete, Roma.
- MARCEL G., 1984, *Reply to Paul Ricoeur*, in Schilpp 1984, pp. 495-498.
- J. N. MOHANTY, 1970, *Husserl's concept of intentionality*, in *Analecta Husserliana*, pp. 100-129.

- NEGRI F., 2004, *A scuola di percezione*, postfazione a Merleau-Ponty 1946, tr. it., pp. 95-114
- O'CONNOR T., 1975, *Behaviour and perception: a discussion of Merleau-Ponty's problem of operative intentionality*, in *The Human Context* 7, pp. 39-48.
- PACI E., 1965, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, IL Saggiatore, Milano
- PACI E., 1987, *Il senso delle parole*, Bompiani, Milano.
- M. REUTER., 1999, *Merleau-Ponty's notion of prereflective intentionality*, in *Synthese* 118, Kluwer Academic Publisher, 69-88.
- RODRIGO P., 2002, *Merleau-Ponty et la psychanalyse*, in *Chiasmi International* N°4, pp 27-48.
- SCHILPP P. A. – LEWIS E. H (a cura), 1984, *The philosophy of Gabriel Marcel*, La Salle, Illinois.
- SAINT AUBERT E. DE, 2005, *Le scénario cartésien*, Vrin, Paris.
- SARTRE J.P., 1965, *La transcendance de l'ego*, Paris, tr. it. di N. Pirillo, *La trascendenza dell'ego*, Berisio, Napoli 1972.
- SARTRE J.P., 1939, *Une idée fondamentale de la Phénoménologie d'Husserl: l'intentionnalité*, «La Nouvelle Revue Française», 304, pp. 129-31 ripreso in *Situations I, Essais critiques*, Gallimard, Paris 1947, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 139-143.
- SCHILD P., 1995, *Immagine di sé e schema corporeo*, F. Angeli, Milano.
- SPIEGELBERG H., 1976, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- SPINICCI, P., 2000, *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino Bologna.
- THIERRY Y., 1987, *Du corps parlant*, Ousia, Bruxelles.
- ZANER R. M., 1971, *The Problem of Embodiment*, Nijhoff, The Hague.



