

Premessa (tentativo di connettere il mio intervento a quelli che lo hanno preceduto): problematizzazione della nozione di percezione. Breve richiamo a Husserl e poi esposizione sintetica delle tesi di Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione*.

Esame del concetto di corpo vissuto: implicazioni per la questione della percezione e in generale della concezione fenomenologica del senso.

Aspetti fondamentali del soggetto percipiente come corpo vissuto: spazio, tempo, anonimato dell'esperire, peculiarità del mondo esperito rispetto al mondo appreso concettualmente; ruolo dell'affettività e della sessualità; problema dell'alterità; problema della patologia.

Approfondimento: il radicamento vitale del soggetto come corpo vissuto: dalla fenomenologia del mondo sensibile all'ontologia della natura.

Prospettiva genetica radicale: genealogia del soggetto corporeo nel mondo naturale. Il concetto di natura come processo vivente e il divenire delle forme viventi. Il ruolo del mutamento e della visibilità generalizzata (precedente il vedente e il visto).

Implicazioni ontologiche della filosofia della natura. Concetti fondamentali dell'ultima fase del pensiero di Merleau-Ponty: chiasma, reversibilità, carne.

Trascrizione integrale dell'intervento di Luca Vanzago del 13 Dicembre

Farò più riferimento alla seconda parte della produzione di Merleau-Ponty, piuttosto che alla prima più nota e studiata. È noto che egli parte da un punto fondamentale della fenomenologia, la percezione, titolo della sua opera *Fenomenologia della percezione* del '45, che è anche il suo lavoro di dottorato per la Sorbona, dove fa della percezione non più solo una modalità della relazione intenzionale, ma un registro ontologico in quanto la percezione è una struttura relazionale che vede coinvolti da una parte un soggetto corporeo e dall'altra parte un mondo fatto innanzitutto di entità fisiche e materiali, rispetto alle quali il soggetto percipiente è uno di esse, rispetto a cui la percezione si configura come terzo termine tra i due poli e, in linea di principio, dovrebbe superare anche la distinzione tra soggetto ed oggetto, derivato del *prius* che è la relazione. In definitiva si delinea una ontologia della esperienza percettiva: ciò che è viene

compreso dal suo manifestarsi inteso dal punto di vista di una relazione incarnata. Atto percettivo per Husserl è atto intuitivo, cioè non è un atto che ha bisogno di una mediazione intellettuale, intuitivo che è a fianco di altri atti legati alla immaginazione, ma in M.P. percezione ha una valenza più ampia, nel senso che ha valenze al di là, per esempio, del fatto che su quel tavolo c'è un registratore, come modalità di configurazione di ciò che è presente, ma anche di ciò che non è presente ma concorre a costituire la presenza, per esempio nel caso del registratore distinguerlo da altri oggetti tecnici e da altri che non sono oggetti tecnici, più in generale qualcosa che sia un oggetto e qualcosa che non sia un oggetto; insomma, la percezione non è solo un modo di vedere ciò che c'è, ma è una messa in questione della stessa domanda che qualcosa c'è e ancor più che si dia qualcosa in generale. Statuto ontologico ovvero: immaginare che ci sia un mondo costituito che poi con la percezione sia ri-costituito è la pregiudiziale che la fenomenologia dovrebbe mettere tra parentesi, cioè non dobbiamo assumere per certo che ci sia un mondo esistente e poi lo vediamo, cioè o che esiste un mondo in sé –realismo- o la coscienza lo costituisce in sé –idealismo-, che Husserl dice essere come lui veniva letto in maniera classica tradendo lo spirito più autentico della fenomenologia husserliana. Non dobbiamo percepire un mondo percettivo secondo altre modalità che non sono comprese entro quelle percettive, la percezione cioè è una modalità originaria, l'errore che si fa generalmente è di ricostruire la percezione a partire dal percepito, che è sempre riguadagnato con altri mezzi, concettuali, per esempio, immaginate che ci sia un mondo trimensionale, noi lo sappiamo in quanto ci hanno insegnato a scuola con altezza, larghezza e profondità, questa è la concezione che riteniamo più vera, come una modalità soggettiva di pensare il mondo, M.P. dice che non è necessario pensare così e che probabilmente è vero il contrario, per capire la fundamentalità della percezione dobbiamo essere in grado di sospendere quest'atteggiamento di fiducia naturale e ingenua del mondo come dato secondo criteri razionali e oggettivi, questo non è facile perché a tutti capita di dire che sì io vedo il registratore in una certa prospettiva che è data dal fatto che io sono qui, ma il registratore non cambia la sua essenza se io mi sposto lì oppure non ci sono (ora M.P. non vuole dire che il registratore non esiste se io non lo vedo, ma vuol dire che la percezione fa sì che noi siamo abituati a pensare un mondo fatto di cose stabili indipendenti da noi, ma per arrivare a questo tipo di concezione di realtà, occorre compiere tutta una serie di passaggi che vengono in qualche modo elisi dalla comprensione della realtà che noi riteniamo canonica e giusta e che la percezione deve essere in grado di portare alla luce. Noi siamo portati all'apparizione di un mondo che appare in modo scontato, mentre la fenomenologia tende a riaccendere una sorta di meraviglia, di stupore verso il mondo, il "perturbante" di cui

parlerebbe Freud, ovvero il fatto che anche nella relazione percettiva più ovvia si nasconde una serie di strutture particolari che per il fatto di non essere notate non sono meno importanti. L'esempio della illuminazione: esse viene considerata una struttura oggettiva, cioè adesso è sera, dobbiamo accendere la luce per vedere gli oggetti in maniera normale, solo che la ricostruzione oggettiva del fenomeno della luce dovrebbe portarci ad attribuire una variazione degli oggetti, dovremmo vederli diversamente, se stessimo alle leggi dell'ottica e della fisica, in realtà quello che succede è che la illuminazione integra la scena, ed allora vediamo e ci fa vedere il mondo normalmente. Questo per M.P. è significativo del fatto che noi in realtà integriamo ciò che vediamo con una struttura di senso che è tale da accogliere gli eventi fisici e di renderli parte integrante del nostro mondo, e noi continuiamo a vedere lo stesso mondo, quindi in realtà la descrizione fisica dovrebbe farci vedere le cose diversamente da come le vediamo, se non le vediamo diversamente con la luce naturale o artificiale è perché senza rendercene conto il nostro corpo si adatta al mondo, interagisce con il mondo in modo tale da costruirne un senso che tendenzialmente non varia e non deve variare, per cui la percezione quel che cerca di fare è di stabilizzarlo e renderlo familiare. Questo vuol dire due cose: innanzitutto che c'è un senso percettivo che non è né soggettivo né oggettivo, né una coscienza senza mondo che configura gli oggetti, né un mondo che sta lì senza di noi che lo percepiamo, questo senso si configura nella relazione vissuta di un corpo percipiente con un mondo percepito. Secondo punto: se la percezione è più complessa di quello che tendenzialmente siamo abituati a pensare, quello che la fenomenologia e più in generale la filosofia deve fare non è spiegare, in quanto non è una scienza che parte da premesse e arriva a conseguenze, non deve rendere noto l'ignoto, ma viceversa deve rendere strano ciò che sembrava noto, portare a guardare con occhi nuovi ciò che vedevamo con occhi ingenui, ma senza renderci conto della ingenuità di questa visione. Questo è lo sfondo teorico della *Fenomenologia della percezione*. A partire da qui la riflessione di M.P. si complica e diventa più approfondita. Infatti se si pensa e si riflette fino in fondo che il soggetto percipiente è un soggetto corporeo, che sta lì nel mondo, allora bisogna approfondire l'incarnazione, la corporeità di questo soggetto. La seconda fase dell'autore rimane incompiuta per la precoce morte a 53 anni ma nelle note distintive accluse a *Il visibile e l'invisibile* scrive che nella prima fase "rimanevo ancorato a un lessico basato sulla distinzione tra soggetto ed oggetto", ma come si deve interpretare questa autocritica? Evidentemente non aveva in mente di denunciare una incongruenza che non c'è, probabilmente – e qui entriamo nel campo delle interpretazioni –, aveva in mente qualcosa di più radicale, che questa radicalità va a mio avviso intesa se si considera l'incarnazione del soggetto alla luce di una

nuova fenomenologia della natura, che poi è un filosofia della natura, ma in ogni caso è una interrogazione della natura, questo non sorprende se si considera quel che dice del soggetto incarnato (del resto già Husserl parlava di *erlebnis*, evento, e il tardo Husserl di *Welterfahrendes Leben*, cioè "vita che esperisce il mondo"), qui la parola vita diventa più importante che nel lessico husserliano, una vita che deve essere compresa in una ottica fenomenologica adeguata e qui sta il problema fondamentale, ora la fenomenologia ha ripetutamente sfiorato il tema della vita, ma in qualche modo non è mai arrivata ad accettare che **la vita è una struttura dell'essere, che è quanto meno originale, se non addirittura originaria**. Questo si vede bene nel secondo volume delle *Idee* di Husserl, dove la vita effettivamente ha una sua autonomia (Husserl parla di "animalia", nel senso che l'animal è il livello di costituzione che ancora non si porta al livello di soggetto spirituale, cioè *l'ego-cogito-cogitata*, il fondamentale soggetto trascendentale) Per Husserl la percezione dell'*animal*, la vita esperiente, è ancora una fase che deve essere completata, integrata a livello spirituale, perché noi sappiamo di essere sì corpi viventi, ma anche cosa diversa, superiore, da corpi viventi. Sempre più M.P. è orientato a vedere il livello vitale come il livello fondamentale dell'esperienza umana a prescindere dal porre il problema in relazione all'animale, problema posto con forza da Derrida nei suoi Seminari, ma già di M.P. esplicitamente poste nelle *Lezioni* tenute al Collège de France dal 1952 al 1961 – era un insegnamento al alto livello libero da impegni didattici, in genere si trattava di insegnamento di 2 corsi in contemporanea, ma lui per tre anni li unificò sul tema della natura a segnalarne l'importanza, quindi raddoppiò il corso rinunciando al tema complementare che i docenti erano tenuti a svolgere. Dunque, il problema della natura viene posto a livello fenomenologico, con valenza ontologica. Teniamo conto che per molti la fenomenologia non aveva questa valenza, per lui sì, cioè il modo con cui vediamo il mondo manifestarsi ha delle implicazioni ontologiche, come il mondo si manifesta dice qualcosa su come il mondo è, mentre per Husserl la fenomenologia non è una ontologia, salvo che diventi un filosofia prima mediante una radicalizzazione fenomenologico-trascendentale, a differenza di Heidegger che si muove verso una filosofia dell'essere, posizione nota a M.Ponty, che appronta una ontologia che è ontologia della vita, **ontologia giocata su processo, evento, divenire, temporalità, sintetizzabili con la nozione di mutamento**. Questi 4 concetti nominano l'essere quale si manifesta per un soggetto corporeo vivente. Accettare questo significa fare in maniera ancor più radicale che in Heidegger una ricostruzione della ontologia classica giocata sull'essere come sostanza, mediante la mossa di mettere in primo piano il fatto che l'essere viene giocato su un piano verbale, un essere che non nomina l'Essere (con la maiuscola), ma una processualità dell'essere in quanto mutante,

tanto che Brague traduce l'espressione che si trova nel secondo Heidegger, *Wesen*, come *essere* verbale, non l'*essenza* così come si traduce normalmente, in francese *est-être* in quanto il verbo *è* implica processualità, in italiano *e-stare* sarebbe altrettanto poco grammaticale come il francese *est-être*, ma serve a mettere in rilievo la forzatura logica/ontologica che anima questo progetto. Ma "mutare" per l'essere non significa passare da uno stato all'altro, intesi come prioritari e fondamentali, al contrario gli stati sono soltanto delle modalità transitorie di un essere, di una realtà generale che come tale è invece incompiuta. Mutamento è la categoria ontologica fondamentale che serve a nominare il concetto di essere in chiave fenomenologica/ontologica. Dire questo – vedi *Il visibile e l'invisibile* – implica rinunciare all'apparato categoriale che l'accompagna la filosofia da Aristotele fino a Husserl incluso, per il fatto che, se prendiamo seriamente la idea che la percezione ci svela un mondo che è autonomo rispetto al mondo ricostruito dal pensiero, questo ha implicazioni categoriali, ossia che il pensiero opera secondo una struttura, quella soggetto-predicato, che a sua volta rispecchia la struttura sostanza/attributi: si veda Aristotele, per il quale logica/linguistica/ontologia sono sostanzialmente uniti, per cui la comprensione linguistica del mondo veicolata dalla struttura soggetto/predicato rispecchia la struttura ontologica del mondo, ossia la metafisica della sostanza. Quello che invece viene fuori dalla interrogazione del mondo così come si manifesta è che dobbiamo abbandonare questa idea che la realtà sia espressa da qualcosa di sostanziale. Faccio un esempio linguistico che traggio da Deleuze che a sua volta riprende M.P.: parlare degli eventi, cioè di qualcosa di processuale richiede una emendazione della lingua, per cui noi per esempio usiamo la espressione "la foglia è verde" per cui scandiamo la realtà con qualcosa che è sostanza, la foglia, che ha l'attributo di essere verde, ma se capiamo che questo modo di esprimerci copre la realtà così come si presenta nella percezione e ad esso sovrappone una descrizione che viene da un altro registro che è quello linguistico, categoriale/logico, sostanza/soggetto e predicati/attributi, allora dovremmo cambiare il nostro modo di parlare perché dovrebbe essere adeguato al modo in cui si manifesta la realtà e dire "la foglia verdeggia", cioè spostare l'attenzione da una struttura soggetto/copula/complemento oggetto a una struttura in cui il verbo si fa carico di esprimere la condizione ontologica dell'ente stesso nominato, o meglio per essere ancora più radicale bisognerebbe dire "la foglia foglieggia", cioè per intendere l'essenza della foglia dobbiamo rendere verbalmente il manifestarsi processuale dell'oggetto di cui si sta parlando. Questo ricorda "il mondo mondeggia" che già si trova in Heidegger cioè l'idea che, se la realtà è processuale, nel senso del divenire, dell'evento, del mutamento, allora diventa necessario trovare delle modalità espressive diverse fedeli a quello che si esperisce veramente ma che il

linguaggio ordinario copre, per cui il linguaggio ordinario ha questo difetto che si parla, ma non è detto che quello che si dice riferisce fedelmente l'esperienza, ma questa lezione ermeneutica che va da Heidegger a Gadamer deve essere radicalizzata, per cui è vero con Gadamer che "l'essere di cui si può avere esperienza si manifesta nel linguaggio", sì ma non si è detto ancora abbastanza quando si riferisce questo detto gadameriano perché si può usare un linguaggio diverso dalla tradizione, ma a livello di esperienza se è vero che come si parla così si esperisce, però possiamo prendere atto che mutando il linguaggio possiamo cogliere questa evenemenzialità, ovvero questa esperienza dell'essere che è sì accessibile, ma nascosta, se viene detta con un linguaggio sostanzialistico. Ciò significa che l'esperienza non è immediatamente linguistica, perché noi possiamo avere strutture linguistiche diverse che dicono più o meno bene come si dà la manifestazione, la fenomenologia è in grado di andare al di sotto e al di qua del linguaggio e raggiungere quel pre-linguistico che tante incomprendimenti ha suscitato, per M.P. pre-linguistico non significa immaginare un mondo in cui il linguaggio non ci sia in quanto il mondo quale noi esperiamo è già da sempre connotato linguisticamente, e noi siamo nati in un mondo linguistico che ci precede, così il bambino impara a parlare non nel senso che impara a fare delle cose, ma impara ad avere una esperienza. Non possiamo sognare di esperire un mondo in cui il linguaggio non ci sarebbe ancora, possiamo però attraverso una operazione di pensiero riflessiva cogliere il fatto che la manifestatività dell'essere- ciò che si può dare – può essere compresa anche diversamente, in questo senso la interpretazione di M.P. della riduzione di Husserl è radicalmente differente, comunque differente (Ricordiamo che la riduzione husserliana significa sospendere la fiducia ingenua nel fatto che c'è un mondo di cose, persone, anche idee e diamo per scontato l'esistenza di questi enti perché c'è un soggetto trascendentale che rende questo possibile. Di contro all'idea ingenua viene portato in luce il soggetto trascendentale). Questo a M.P. non basta, perché rimanere ancorati alla posizione del soggetto è inadeguato, il che non significa negare Husserl, ma andare oltre, la riduzione deve essere portata al di là perché Husserl è rimasto fedele a una logica aristotelica (sostanza/predicato/attributi), indipendentemente dai risultati che egli stava conseguendo nella analisi e negli esempi e che andavano al di là della sua auto-interpretazione teoretica. Husserl si sarebbe fermato troppo presto per M.P. Questo si traduce in concetti che appartengono alla filologia merleau-pontiana, quali chiasma e reversibilità. Chiasma nell'ultimo M.P. indica qualcosa che in fondo era già implicito nella sua concezione di percezione, cioè questa struttura biunivoca per cui io che percepisco una cosa percepita siamo i poli di una bilateralità, ma chiasma è una figura che viene dalla retorica che è una struttura a quattro, cioè io soggetto

percipiente mi relaziono all'oggetto percepito in tanto in quanto l'oggetto percepito si dà a me come qualcosa da percepire, quindi non c'è né il soggetto percipiente che si dirige in maniera centrifuga, come l'immagine del fascio di luce dovrebbe farci pensare, verso l'oggetto, ma non c'è neanche una pura, mera passiva recettività del soggetto che riceve l'impressione dell'oggetto, ma si danno entrambe le cose e questo darsi incrociato nelle due direzioni nomina in maniera più efficace la relazione percettiva. Ora nelle *Meditazioni Cartesiane* Husserl dice due parole, *Sinngebung* e *Selbstgegebenheit*, ovvero la prima "donazione di senso", cioè il soggetto dà senso all'oggetto, che non ha nessun senso, in quanto il senso lo conferisco io, la seconda "auto datità dell'oggetto stesso", cioè il fatto che dà senso all'oggetto non significa che lo costruisco, ma che ad esso conferisco senso in quanto si dà a me originariamente; questa relazione tra i due termini non è temporalmente articolata, ovvero non è che c'è prima una cosa e poi l'altra, forse questo è l'errore di Husserl che intende una intenzionalità vuota che in seguito viene riempita, mentre per M.P. questa struttura è istantanea, questo non vuol dire che non ci possano essere delle perturbazioni, quali illusioni, allucinazioni, ma anche esse entrano in questa struttura chiasmatica. Reversibilità nomina in modo più radicale un'altra idea già presente in *Fenomenologia della percezione*, ossia la coimplicazione tra soggetto corporeo e mondo incarnato, ma con una punta in più rispetto all'opera precedente, cioè in quell'opera diceva che io percepisco perché già sono in questo mondo che si dà, cioè io posso percepire perché sono già dentro questo mondo, non sono una coscienza acosmica che si inserirebbe in un mondo inspiegabile nel mondo materiale, ma il secondo M.P. sostiene in più che non solo percepisco in quanto sono già dentro al mondo, ma lo percepisco in quanto sono percepito dal mondo, ed è curioso che posso percepire qualcosa proprio in quanto sono a mia volta percepibile, va sottolineato questo nesso del percepibile che è percepito, solo che la nostra concezione "normale" della percezione oscura questo fatto, cioè da noi si esteriorizza un fascio che illumina le cose, ma noi siamo già esposti da una percezione che proviene dalle cose, una luce radiante che viene dall'essere, cioè se noi prendiamo la nota illustrazione dell'occhio come una palla che fa uscire un cono, se noi unissimo in cerchio i due punti del cono, la sezione del cerchio che non è contenuta tra le due retti uscenti dall'occhio è quello che sta dietro, ovvero la percezione derivante dal mondo, e questa percettibilità che io non vedo è invisibile ma conta nel mio stesso percepire; io sono visibile e vedo in quanto mi sento visibile, ora questa visibilità appare a sua volta articolata, cioè non è la stessa cosa dire che mi sento visibile in quanto c'è qualcosa che dal dietro mi vede – questo è Sartre che fa l'esempio del tizio che sta guardando dal buco della serratura ed a un certo punto arriva uno e lo vede per cui egli si vede

visto e imbarazzato viene scagliato nel mondo come un oggetto dello spettacolo- , ma questo non è M.P. che è più radicale di questa posizione sartriana, non è solo una questione di essere visibile da un altro soggetto, è la nostra incarnazione, il nostro essere esposti, noi siamo soggetti percipienti perché siamo immersi in una visibilità generale, che non deve essere ricondotta ad un soggetto umano, è un visibilità che ci precede, naturale, in-umana. Nelle *Lezioni sulla natura* fa esempi interessanti, come quello tratto da Roger Caillois sul mimetismo animale basato sulla specie che finge di non essere quel che è come nel caso della farfalla che ha sulle ali degli occhi di animali molto più grandi e che servono a trarre in inganno i predatori, per cui il predatore vede questo occhio tanto grosso, si spaventa e si tiene alla larga dalla farfalla; questo fatto non è spiegabile come adattamento della teoria darwiniana, bisogna vedere cosa vuol dire l'ambiente in quanto Darwin considera l'ambiente in maniera del tutto passiva per cui la selezione naturale seleziona l'individuo che si adatta meglio all'ambiente, che però come tale non cambia, non fa nulla, ma il mimetismo mette in crisi il concetto darwiniano perché fa dell'ambiente un principio attivo, di azione da cui si trae la lezione che l'ambiente vede in modo diverso dal nostro modo "normale" di vedere, in quanto in-umano, ma è un vedere di cui alcuni si sono resi conto. Ne *L'occhio e lo spirito* si parla di alcuni pittori che hanno detto di sentirsi visti dall'oggetto che stavano ritraendo, come Cezanne che dipinge decine di volte la montagna Sainte-Victoire con l'intento di cogliere lo sguardo della montagna in quanto è la montagna che guarda il pittore, di essere interrogato da essa, Cezanne voleva esprimere il fatto che c'è una visione che viene dalle cose, portare a visibilità il fatto di essere visto. Non si tratta soltanto di una visione contingente, ovvero qualcuno che mi vede. Si tratta più radicalmente di portare a visibilità il fatto stesso di vedere e di essere visto, cioè io vedo ma non vedo il mio vedere, se vedessi il mio vedere – dice M.P.- vedrei anche il mio essere visto, il mio visibile e questo fa parte dell'essere, siamo noi che facciamo conto che siano fenomeni soggettivi e con ciò nascondiamo la portata ontologica della visione, che c'è, circola. Lacan nel 64' cambia il tema progettato e nel suo *Seminario XI – I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* cerca di commentare l'analisi dedicata da *Il visibile e l'invisibile* portando in luce la valenza psicoanalitica di ciò che M.P. aveva descritto e coglie alcuni dei modi verso cui M.P. aveva indirizzato la sua ricerca ontologica in senso radicale, cioè questa visibilità che è nell'essere, ne fa parte, che è condizione dell'essere nel senso verbale di cui si diceva sopra, per cui il fatto che io possa vedere è solo un fatto contingente e transeunte di un darsi manifestativo delle cose in quanto visibilità che circola e rispetto alla quale io sono parte dello spettacolo. Ognuno di noi quando pensa al suo vedere si pensa come origine dello spettacolo e con ciò nasconde il fatto che

ognuno degli altri lo vede come parte dello spettacolo. Riuscire a integrare fenomeno logicamente ontologicamente questo fatto in quanto inseriti in una visibilità che ci precede e ci supera vuol dire proporre una fenomenologia che si apre ad una manifestatività più ampia di quella husserliana. Per usare una metafora finale la concezione "normale" della visione si può assimilare alla musica tonale, cioè una musica fatta secondo regole per cui la melodia segue alcune particolari leggi e l'armonia deve essere strutturata in certi modi per cui si possono dare certe combinazioni tra note e non altre ovvero gli accordi, ora la concezione merleau-pontiana dell'essere come visibilità è una concezione atonale, dodecafonica, di cui la tonalità è solo una sottospecie, ma la visibilità è qualcosa che trascende la visione del soggetto e di cui il soggetto è parte, visione che precede e oltrepassa la singola percezione del singolo soggetto.

Discussione (in sintesi).

Franco Sarcinelli: Avevi parlato di registratore sul tavolo. Ma l'oggetto va poi contestualizzato con domande tipo: Chi è il soggetto che l'ha posto lì e con che intenzione? Come si distingue dagli altri oggetti?

Risposta di Luca. Se mi chiedi perché l'oggetto è lì, a livello d'oggetto ci sono spiegazioni naturali per una struttura causalistica, se si tratta di eventi di natura umana poniamo motivazioni di tipo razionale, per esempio rispetto a chi ha posto sul tavolo il registratore. Il perché dell'esser lì dell'oggetto in fenomenologia si intende nel senso del perché si manifesti così e allora si indaga sui livelli di costituzione. Ora M.P. si interessa del piano della natura dove l'esperienza si configura in progressione e M.P. parla di organismi semplici che hanno esperienze molto limitate e cita von Uexküll che parla del mondo ambiente della zecca che se ne sta ferma e immobile come ibernata fin quando i suoi recettori individuano delle variazioni termico-chimiche che solo certi animali producono quel punto si lascia cadere sulla pelle dell'animale e questo è tutto il suo mondo, ora gli animali hanno esperienze diverse per cui ci sono animali capaci di istituire differenza tra esterno ed interno, che a sua volta accade nell'essere ma a un certo punto della storia naturale, questo significa che l'essere non si dà immutabile ma in un divenire che ha prodotto l'uomo e per capire l'uomo occorre tener conto degli stadi intermedi e l'uomo appare come un effetto imprevisto di questo processo, non necessitato in senso causalistico e non teleologicamente determinato. Quindi

bisogna comprendere il divenuto a partire dal diveniente, non viceversa, e questo mette in discussione le categorie tradizionali della filosofia e, anche, quelle spontanee del pensiero. Dunque: abbiamo a che fare con una contingenza radicale dell'essere e con una incapacità del principio assolutamente antropico di pensare il nuovo, l'evento nella sua imprevedibilità.

Giacomo Zerilli: In *L'occhio e lo spirito* fa subentrare all'uomo l'artista, ora possiamo cancellare la parola artista e porre la parola Filosofo?

Risposta di Luca: Sì, in molti punti M.P. vuole mostrare che c'è un logos del mondo estetico, della natura prima dell'uomo, che ha già un senso che però non è linguistico dal punto di vista concettuale. In *L'occhio e lo spirito* mette in luce il mondo della pittura, un mondo di folli in cui tutti gli altri sensi sono soppressi in favore della visione. M.P. parla spesso della relazione tatto-visione, e non è d'accordo con Bergson per cui la pittura vuole restituire valori tattili e ci fa immaginare di toccare ciò che si vede, al contrario per M.P. essa vuole tradurre in mondo visivo ciò che tocchiamo. Ora nella esperienza c'è un altro registro molto peculiare che non ha approfondito, la voce (vedi Derrida) e l'udito. Da notare è la mediazione di Lacan che parla di due pulsioni parziali di fondo, l'occhio -quindi lo sguardo- e l'orecchio- quindi l'udito -criticando la concezione delle pulsioni parziali freudiana ridotta a quelle infantili (orale, anale, genitale). Vi è un modello duplice del mio essere sonoro (io sono l'unico per cui mi sento parlare sia dal di dentro che all'esterno) come il registro duplice del tatto, quando con una mano tocco l'altra, o le dita tra loro). Queste sono alcuni modi per esprimere il precategoriale nel registro della visione e del tatto.

Vittorio Tallarico: Si può distinguere una fenomenologia husserliana proiettata all'esterno da una hegeliana più incentrata sull'interno?

Risposta di Luca: Forse si può affermare in un certo senso che M.P. sia il più hegeliano dei fenomenologi. Hegel parla dell'interiorità, ma bisogna intendersi su interiorità. La fenomenologia non si oppone a priori ma contesta la distinzione preventiva interiorità/esteriorità in quanto data per scontata ma la stessa distinzione deve essere fondata. In Hegel si parte dalla coscienza, dalla certezza sensibile che è esteriorità che trova la interiorità come suo risultato, ma che per M.P. è già in qualche modo presupposto, prefigurato e tutta l'analisi hegeliana serve a giustificare questo risultato. Hegel vuole evitare ciò, la sua fenomenologia tende al superamento del presupposto, ma per lui c'è quel presupposto dell'interiorità che non è dialettizzato.

Maria Regina Brioschi: Io incontro una difficoltà a seguire M.P. per il fatto che egli, partito dalla esperienza umana incarnata, porta avanti le considerazioni sulla vita animale e sulla storia naturale lasciando sempre più sfumata la posizione che riserva all'uomo. Vorrei chiarezza su questo punto.

Risposta di Luca: C'è in primis un limite invalicabile riguardante lo stato incompleto dei testi a nostra disposizione, Lefort non ha fatto un buon lavoro filologico, poi M.P. ,che aveva pure una scrittura difficilmente decifrabile, scriveva sulla carta velina che all'epoca serviva per la riproduzione delle copie mediante la carta carbone, quindi molti testi sono rimasti illeggibili. Il problema teorico sta nella sua tendenza alla de-umanizzazione dell'uomo, se per umanità si pensa un essere separato, autonomo, privilegiato mentre M.P. reinscrive la specificità dell'umano in ciò che lo precede e forse lo supera (secondo alcuni studiosi, per esempio a Lovanio, ha spunti che possono essere intesi metafisicamente e inaugurano un nuovo assoluto),per cui essa si presenta sempre più impalpabile. Ora si nota che il suo progetto in *Visibile e l'invisibile* punta a ricostituire l'umano rivedendone le basi ontologiche, non solo togliendolo, ma regredendo nel pre-umano per guardare in faccia l'umano con occhi nuovi adeguati, questo era il telos di M.P. che non è riuscito a conseguire. Questo è un problema di riflessione per la critica che studia il suo pensiero. Rilevante, in questo senso, è la sua posizione sul linguaggio: per lui il linguaggio costituisce forse la cifra dell'umano, ma in primo luogo si tratta di decostruire la immagine fisica del linguaggio e poi tornarci su, reinterrogarlo cogliendo la sua ambiguità, la necessità di ricomprenderne la valenza ontologica – il linguaggio dell'evento rispetto al linguaggio della sostanza- e solo a questo punto indagare che cosa introduce nell'essere prelinguistico, che è esattamente il passaggio che interrompe i capitoli del desiderio del visibile ed il resto non c'è, nelle Lezioni degli ultimi due anni ci sono ulteriori riflessioni tutte nella direzione di decostruire il linguaggio come noi lo intendiamo classicamente, si veda la sua differenza rispetto ad Heidegger, il quale fa del linguaggio la differenza, la casa dell'essere mentre la sua visione è speculare e contraria, per cui il linguaggio ci allontana dall'essere, poi forse c'è un altro linguaggio, un linguaggio tutto da fare.

Anna Ciniselli: M.P. mi pare problematico ed alle prese con il dubbio e non vedo tanto il collegamento con il pensiero di Hegel.

Risposta di Luca: Sono d'accordo, il suo approccio è sicuramente problematico e, per così dire, straniante. Si tenga presente che Hegel considera lo scetticismo uno strumento della filosofia, non si fa filosofia se quello che pensiamo sia da ritenere giusto ed adeguato, quindi esso è un riferimento amico da accogliere, non un nemico da combattere. Ma anche nella Fenomenologia

dello spirito qualsiasi figura fenomenologica è una totalità che sa di non essere tale, quindi parziale, non è piena e si dialettizza portando in sé la sua negazione perché la realtà si incarica di smentire la nostra credenza; a partire dalla certezza sensibile è la stessa esperienza ad incrinare le nostre certezze. In questo le due fenomenologie – di Hegel e di Husserl- sono conciliabili in quanto indagini su ciò che non si manifesta nel manifestarsi, differenza del concetto greco del fenomeno come ciò che appare. Il darsi del registratore non è dello stesso ordine dell'oggetto stesso ma non possiamo negare che sia una componente del suo manifestarsi. Vi è un doppio binario sul piano fenomenologico: l'oggetto che appare e l'apparire dell'oggetto che non è un oggetto.

Franco Sarcinelli: Tra le molte questioni, ne presento una, sulla quale M.P. non si è cimentato e che presento con un esempio: fino a un certo punto l'uomo naturale è quell'essere che immerso nell'acqua galleggia, ma a un certo punto l'uomo si differenzia dall'animale in quanto entrambi possono sì galleggiare, ma l'uomo può muoversi in essa imprimendo al corpo una direzione che risponde ad un suo proposito riflessivo, assume una intenzionalità guidata da una progettualità. Nel rapporto interno/esterno si determina una forte valenza dell'interno che prende decisioni che si traducono in azione. Mi sembra che su questo M.P. non si soffermi.

Risposta di Luca. In realtà, M.P. aveva già affrontato il tema dell'azione in *La struttura del comportamento* del 1942. Egli sostiene che la forma di comportamento umana da un lato riesce ad istituire un rapporto con l'ambiente stabile che non muta nella relazione, dall'altro l'uomo riesce a comprendere se stesso come un invariante. Si veda lo studio del comportamento della scimmia di Köhler che posto di fronte al compito di raggiungere una cassa in cui c'è il cibo con un bastone dopo tentativi ed errori ci riesce ma per essa bastone e cassa non sono il "bastone" e la "cassa" ma tali in base alle circostanze specifiche (la cassa è abitualmente ciò su cui poggarsi), per noi "la cassa è la cassa in quanto cassa" e noi siamo in grado di raddoppiare l'oggetto naturale con il suo senso, ed in quanto c'è una invarianza del senso anche l'oggetto non varia, si ha la *stessità* dello stesso, questa caratteristica fa dell'uomo un uomo. La differenza sta nel fatto che l'uomo elabora progetti ha un senso del futuro in quanto il mondo per lui è stabile, invariante (io progetto di prendere tra un'ora il treno perché so che la stazione c'è e rimane lì). Questo accade perché egli distingue in maniera irreversibile se stesso dall'ambiente consolidando qualcosa che già si presentava in qualche misura nell'animale, ciò significa che il suo essere naturale persiste e non si trasferisce in un mondo di pure idee e non perché non sia adeguato ad esso ma perché non

sarebbe il suo, e tuttavia, pur rimanendo essere naturale non è più soltanto questo, quindi c'è una differenza nella continuità.

Giorgio Giovannetti: Si è parlato di atonalità, ma c'è un primo Schönberg che pratica la atonalità senza ordine ma come strumento espressivo e successivamente lui stesso e Webern scoprono la dodecafonìa che pone tutti i dodici toni sullo stesso piano e possiede una grammatica. Mi chiedo se il *telos* di M.P. fosse a partire da una atonalità tendere a ricostruire una grammatica che uscisse dagli scogli del linguaggio e che in qualche modo rendesse conto della totalità così da non lasciarci soltanto in una mera atonalità.

Risposta di Luca: Sì, mentre negli stessi anni il suo amico Albert Camus parlava di assurdo, gli risponde che parlare di assurdo significa ribaltare l'ordine da cui non segue che una nostalgia dell'ordine, mentre egli propone un diverso ordine, una restaurazione del mondo, che non risponde più alla logica classica, che è di tipo normativo. Propone questa metafora di psicoanalisi della natura dal momento che la natura è qualcosa che eccede come l'Es la nostra coscienza, ma non perché essa sia più ristretta, ma perché è il mare da cui emerge e da cui è circondata.