

BENIAMINO FORTIS

## MERLEAU-PONTY E L'“ÄSTHETISCHES DENKEN”

*Abstract:* L'istanza anticartesiana che anima la filosofia di Merleau-Ponty si sviluppa, attraverso fasi successive, in direzione di un radicale ripensamento della nozione di *percezione*. Ampliandone, infatti, l'orizzonte di senso tradizionale, si approda a una concezione che fonde in sé caratteri tanto sensibili, quanto intelleggibili – svincolandosi, in questo modo, da logiche dualistiche e mostrando, al contempo, una certa prossimità all'*ästhetisches Denken* di Wolfgang Welsch.

Un confronto tra la *Visibilità*, in Merleau-Ponty, e la cosiddetta *cultura dell'ascolto*, in Welsch, rivela come, nonostante la diversa natura degli elementi in questione, una profonda affinità emerga tra le dinamiche e le modalità di pensiero che questi plasmano.

Il transito epocale che segna l'entrata nella modernità filosofica si sviluppa attraverso un radicale mutamento di paradigma, dall'oggettivismo realista che imperniava la metafisica antica, all'assunzione della nozione di *soggetto* come punto focale in grado di chiamare a sé la totalità del senso dell'essere.

È nella riflessione cartesiana che si riconoscono i motivi originari di un simile spostamento di prospettiva, e nelle *Meditazioni metafisiche* che la nozione di soggettività trova articolazione concettuale matura come *residuo indubitabile*, refrattario a ogni tentativo di messa in questione: “Così dunque, dopo avervi parecchio riflettuto, si deve infine ritenere con sicurezza che questa affermazione, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera, ogni qual volta la pronuncio, o la mente la concepisce”<sup>1</sup>.

Assumere il *cogito* come *fundamentum inconcussum* in virtù della certezza introiettiva che lo contraddistingue comporta, però, la disposizione in subordine, rispetto alla soggettività, di quanto a un simile grado di trasparenza autoreferenziale non può assurgere: il corpo, dunque, meramente esteso e non pensante, non può che apparire al soggetto nella lontananza di un'incolmabile *estraneità*<sup>2</sup>.

La *ricomposizione* della profonda frattura aperta dal pensiero cartesiano nell'ambito del reale, dunque, è problematica che, nel corso della storia filosofica, ha assunto forme e sviluppi diversi e che, fin dagli esordi, occupa un posto di primo piano anche nella filosofia di Maurice Merleau-Ponty.

In una prima parte, più propriamente *destruens*, dell'argomentazione qui proposta vengono messe in rilievo le aporie cui vanno incontro le opposte parzialità di un pensiero concentrato esclusivamente sul *versante oggettivo* del reale, da un lato, e di una riflessione chiusa nell'*orizzonte della soggettività*, dall'altro (§ I).

La medesima esigenza di superamento del dualismo cartesiano trova, inoltre, anche nei risvolti più teoreticamente pregnanti dell'opera merleaupontiana, forme d'espressione differenti. La reciproca compenetrazione dei domini cartesianamente etichettati come *soggettivo* e *oggettivo* costituisce il risultato ultimo di una prima fase meno matura dell'elaborazione (§ II.1). L'oltrepassamento dell'intero piano della contrapposizione, in direzione di un più originario orizzonte ontologico, è invece la prospettiva offerta da una seconda fase più avanzata (§ II.2).

Sviluppando il nucleo centrale dell'anticartesanesimo merleaupontiano è possibile giungere a una semantizzazione della nozione di *percezione*, in termini che ne esprimano la radicale presa di distanza da ogni retaggio proveniente da una tradizione ancora plasmata da logiche dualistiche (§ II.3). E contestualizzando tale operazione

nell'ambito dei più recenti sviluppi dell'estetica tedesca, diviene avvertibile una profonda affinità tra i punti salienti della concezione estetica merleau-pontiana e le istanze principali sollevate da una prospettiva di pensiero come l'*ästhetisches Denken* di Wolfgang Iser (§ III).

Un confronto tra Merleau-Ponty e Iser, condotto alla luce della coppia *visivo-uditivo*, ha infine lo scopo di delineare quel complesso di similitudini e divergenze che connota il rapporto dei due (§ IV).

### I. Le aporie della scissione

La problematica a partire dalla quale si sviluppano i motivi più critici della riflessione di Merleau-Ponty si fonda sulla considerazione delle difficoltà cui va incontro il pensare nel tentativo di istituire un sapere sull'originaria *fece percettiva*. Cioè, sulla convinzione, congenita all'uomo, di trovarsi *in un mondo*.

“Noi vediamo le cose stesse, il mondo è ciò che noi vediamo: formule di questo genere esprimono una fece che è comune all'uomo naturale e al filosofo dacché apre gli occhi, rinviano a un sostrato profondo di ‘opinioni’ mute implicate nella nostra vita. Ma tale fece ha questo di strano, che se si cerca di articolarla in tesi o enunciato, se si chiede che cos'è *noi*, che cos'è *vedere* e che cos'è *cosa o mondo*, si entra in un labirinto di difficoltà e di contraddizioni”<sup>3</sup>.

Quasi la riflessione, nel semplice accostarsi alla fece percettiva, ne guastasse irrimediabilmente la genuinità. In tal senso, simmetriche e opposte, si rivelano entrambe fallimentari le soluzioni proposte da *scienza e riflessione filosofica*.

“Il vero è l'*oggettivo*, ciò che sono riuscito a determinare mediante la misura o più in generale mediante le operazioni autorizzate dalle variabili o dalle entità che ho definito a proposito di un ordine di fatti”<sup>4</sup>.

Già nell'identificazione di principio del vero con l'*oggettivo* si manifesta il vizio di fondo della scienza. L'intrinseca problematicità della fece percettiva consiste nell'ambiguità, nell'oscillazione tra la convinzione di accedere alle cose stesse e, insieme ad essa, il dubbio che il contatto con esse le trasformi inevitabilmente in *cose-per-me*<sup>5</sup>.

La scienza *sceglie*<sup>6</sup> di eliminare le aporie interne alla fece percettiva, eliminando uno degli elementi che ne determina la problematica oscillazione. Liquidato sotto l'etichetta di *soggettivo*, viene scartato a priori tutto ciò che procede dal *contatto* con le cose. Sarebbe più corretto dire, tuttavia, si *tenta* di scartare: l'approfondimento nella sfera dell'*oggettivo*, infatti, sfocia necessariamente nella reintroduzione del *soggettivo*, o, per lo meno, nella messa in discussione della legittimità della scissione stessa tra soggetto e oggetto.

“Talune verità che non dovrebbero lasciare immune la sua [della scienza] idea dell'Essere sono ritradotte nel linguaggio dell'ontologia tradizionale, a costo di gravi difficoltà di espressione e di pensiero, – come se la scienza avesse bisogno di sottrarre se stessa alla relatività che essa stessa stabilisce, di mettersi fuori gioco, come se la cecità per l'Essere fosse il prezzo che essa deve pagare per il suo successo nella determinazione degli esseri. Le considerazioni di scala, per esempio, se fossero veramente prese sul serio, dovrebbero non già far passare tutte le verità della fisica dalla parte del ‘soggettivo’, ciò che confermerebbe l'idea di una ‘oggettività’ inaccessibile, ma contestare il principio stesso di questa scissura, e far entrare nella definizione del

‘reale’ il contatto fra l’osservatore e l’osservato”<sup>7</sup>.

A decretare la fragilità del presupposto su cui si regge la scienza, cioè, arriva un momento in cui lo sviluppo interno al sapere scientifico fa vacillare l’ontologia su cui esso si regge. *La strada dell’oggettivo conduce al soggettivo*: il sapere scientifico stesso si estende secondo il senso di una torsione su di sé che lo porta a riversarsi nel suo opposto – o *presunto* tale – e a colpire, in questo, le sue stesse fondamenta.

Altrettanto distaccata dalla fede percettiva, ma in un senso contrario a quello delineato per le scienze, la *riflessione* pende, totalmente sbilanciata, verso il polo soggettivo. “[...] le antinomie della fede percettiva sembrano rimosse; è ben vero che noi percepiamo la cosa stessa – *giacché la cosa non è altro che ciò che noi vediamo* –, ma non la percepiamo in virtù del potere occulto dei nostri occhi: essi non sono più soggetti della visione, sono passati nel novero delle cose viste, e ciò che si chiama visione dipende dalla *potenza di pensare*”<sup>8</sup>.

Tra le *cose stesse* e le *cose-per-me*, la riflessione *sceglie*<sup>9</sup> le seconde, riconducendo ad esse anche le prime.

“[...] la cosa è ormai ciò stesso che noi pensiamo di vedere – cogitatum o noema. Essa non esce dalla cerchia dei nostri pensieri più di quanto lo faccia l’immaginazione, anch’essa pensiero di vedere, ma pensiero che non cerca l’esercizio, la prova, la pienezza, e che quindi confida in se stesso e si pensa solamente a metà. Così il reale diventa il correlato del pensiero”<sup>10</sup>.

La realtà fatta di cose stesse alle quali, nell’ambito della fede percettiva, si crede di approdare, non è altro che correlato del pensiero, la percezione dell’esterno viene ricondotta – anzi, ricacciata a forza – all’interno: ciò che si percepisce come realtà esteriore è *altro* solo rispetto al corpo, non al pensiero e *ciò che appare esterno al pensiero*, in realtà, non è altro che *pensiero di ciò che appare esterno al pensiero*. Quindi, daccapo, pensiero.

Merleau-Ponty acutamente schematizza il movimento della riflessione come moto di riconquista di un centro perduto: “Alla filosofia riflessiva è quindi essenziale ricollocarci, al di là della nostra situazione di fatto, in un centro delle cose, da cui noi procedevamo, ma in rapporto al quale eravamo decentrati”<sup>11</sup>.

Una volta raggiunto tale centro, la riflessione si pone come onnicomprensiva, in grado di rendere conto di ogni cosa, *tranne* del movimento necessario a ricollocarla in tale centro, e della posizione decentrata che ne costituisce l’avvio.

“[...] la riflessione recupera tutto salvo se stessa come sforzo di recupero, illumina tutto tranne la sua propria funzione. Anche l’occhio dello spirito ha il suo punto cieco”<sup>12</sup>.

La riflessione, quindi, come movimento secondo, moto di risposta che trae spunto da quella posizione decentrata che, fuor di metafora, è la frequentazione originaria del mondo: bisogna pur avere sentore, per quanto vago e opaco, del fatto che il mondo *c’è*, prima di apprestarsi a illuminarlo con la luce onnipervasiva della riflessione. Se il dominio del *soggettivo* coincide con ciò che il pensiero riesce a illuminare razionalmente, allora scorgere la presenza di una dinamica presuppositiva equivale, in quest’ambito, a riconoscere i limiti del soggetto dinanzi a ciò di cui esso non riesce a rendere pienamente conto. Prerogativa del *presupposto*, infatti, è quella di mostrarsi come ciò che il soggetto non può dominare e da cui, piuttosto, è dominato. Opponendo resistenza a ogni tentativo di riconduzione nello specchio della razionalità, il presupposto non può che presentarsi con le caratteristiche del residuo irriducibile e, in definitiva, dell’*oggettività* opaca impenetrabile.

Anche la riflessione, dunque, come la scienza, sua simmetrica e opposta, portata alle estreme conseguenze, si mostra incapace di articolare un autentico sapere della realtà, e in tale incapacità tornano ad affacciarsi in tutta la loro problematicità le aporie della fede percettiva che, ingenuamente<sup>13</sup>, si credeva di aver messo a tacere.

L'inconsistenza di scienza e riflessione non fa che rivelare quella segreta derivazione che ognuna delle due tenta goffamente di rinnegare.

Percorrere la via del soggetto, nel caso della riflessione, come quella dell'oggetto, nel caso della scienza, equivale – metaforicamente parlando – a seguire due archi di una medesima circonferenza: questi non possono che confluire l'uno nell'altro, confondersi, facendo così emergere indirettamente ciò da cui entrambi, implicitamente, derivano: la circonferenza stessa.

Dal piano *dell'essere* – che vede fronteggiarsi i paradigmi ontologici del *soggetto* e dell'*oggetto* – a quello *della conoscenza* – sul quale *riflessione* e *scienza* rappresentano la declinazione gnoseologica della medesima contrapposizione – si assiste al profilarsi di una dinamica circolare che assevera il rifluire l'uno nell'altro degli opposti. L'*oggettivo*, sviluppandosi in linea con le sue peculiarità, conduce al *soggettivo*. Quest'ultimo, coerentemente esplicitato, finisce per imbattersi nel primo.

Tuttavia, lungi dal considerare tale circolarità come un ostacolo, il pensiero scorge in essa la fonte di *fruttuose aporie*, a partire dalle quali, solo, è reso possibile un autentico superamento del dualismo cartesiano.

## II. Oltre il dualismo

*Coscienza e natura, mente e corpo, soggetto e oggetto, interno e esterno.* Sono queste le coppie concettuali rilevanti, le diverse forme assunte da una medesima divaricazione, avvertibile al fondo di gran parte delle speculazioni della modernità.

È precisamente nello spazio aperto dalla separazione che l'intera opera merleau-pontiana trova ambito di applicazione. Dedita, in tutte le varie fasi del suo sviluppo, a una costante opera di *ricomposizione delle scissioni*. La posizione *idealistico-riflessiva* del soggetto si contrappone a quella *realistico-scientifica* dell'oggetto e, nello scenario offerto dal divergere delle due linee di pensiero, l'assunzione di un punto di vista in grado di fornire una prospettiva di congiunzione, lontana da unilateralismi di sorta, viene a delinarsi come “la più importante acquisizione della fenomenologia”<sup>14</sup>: “[...] l'aver congiunto – cioè – l'*estremo soggettivismo* e l'*estremo oggettivismo*”<sup>15</sup>.

E tuttavia, pur essendo sollecitate da una problematica comune, è il diverso modo in cui ad essa si risponde, a marcare il discrimine tra le varie fasi dell'evoluzione di pensiero merleau-pontiano. L'intuizione, cioè, di un orizzonte di *inespresso* e *inesprimibile* – come *irriducibile alterità* rispetto a logiche dualistiche – trova una prima articolazione parziale nei risultati della *Fenomenologia della percezione*, per raggiungere poi la piena maturità nella *svolta ontologica* che orienta gli scritti più tardi – *Il visibile e l'invisibile* e *L'occhio e lo spirito*.

### II.1. “Fenomenologia della percezione”: pur sempre soggetto-oggetto

Le istanze antidualistiche sollevate dalla *Fenomenologia della percezione* si articolano attraverso i concetti-chiave di *confusione*, *simultaneità*, *impersonalità*. In aperta

controtendenza, quindi, rispetto a condizioni di centratezza autocosciente e di rigore scientifico oggettivo.

“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”<sup>16</sup>. Ma nell’affermazione di tale *confusione percettiva* risultano già minate le basi stesse di ogni possibile dualismo: nel non concedere nemmeno il prerequisito di una delimitazione precisa tra soggetto e oggetto, infatti, restano interdette proprio *chiarezza* e *distinzione* delle parti in gioco e con esse, dunque, anche la *conditio sine qua non* di ogni polarità contrappositiva. Calata in una dimensione di promiscuità, “la percezione è sempre nel modo del ‘Si’”<sup>17</sup>, nella forma dell’impersonalità, cioè, nella quale confluiscono momenti di carattere oggettivo, così come attimi di soggettività, disciolti, ormai, nell’indistinzione di ciò che “*si* percepisce in me e non che io percepisco”<sup>18</sup>.

Al modo d’essere proprio dell’*impersonale* fa inoltre da necessario *pendant* lo sviluppo di dinamiche di pensiero fondate sulla *simultaneità*. L’*evento*<sup>19</sup> della percezione si presenta infatti come *accadere simultaneo di una pluralità di elementi*, che non tollera distinzioni interne di alcun tipo, mostrandosi piuttosto sotto l’aspetto della *continuità omogenea*, per natura refrattaria ai gesti del *distinguere* e del *classificare*. “Il senziente e il sensibile non stanno di fronte come due termini esteriori e la sensazione non è un’irruzione del sensibile nel senziente. [...] fra il soggetto della sensazione e il sensibile non si può dire che l’uno agisca e l’altro patisca [...]”<sup>20</sup>.

Tuttavia, la prospettiva di *commistione*, che, in questa prima fase del pensiero di Merleau-Ponty, emerge come fronte avanzato della critica a ogni dualismo ontologico, presenta l’intima ambiguità di ciò che, da un lato, *sembra* in grado di sfuggire alla strettoia dell’alternativa *soggetto-oggetto*, ma, dall’altro, non riesce a prendere adeguatamente le distanze dalla logica della scissione<sup>21</sup>.

È pur vero, infatti, che “la percezione è [...] quel genere d’atto in cui sarebbe fuori luogo separare l’atto stesso dal suo oggetto”<sup>22</sup>, ma affidare il superamento del dualismo alla *sola* immagine di *fusione* che qui si profila significa abbattere la separazione, permanendo, però, sullo stesso livello ontologico che prima l’accoglieva. Un annullamento del dualismo che avvenga attraverso la riaffermazione di simultaneità e fusione è gesto speculativo che rimane comunque confinato alla dimensione, nella quale *prima* si sviluppava la scissione. Soggetto e oggetto si vengono incontro confondendo i rispettivi confini fino a una completa fusione, ma è pur sempre lo stesso piano che ne osservava il contrapporsi, a consentirne, ora, l’incontro.

Passo in avanti, allora, compiuto dalla meditazione merleaupontiana successiva, consisterà nel riuscire a ripensare *simultaneità* e *fusione* come collocate su di un piano *altro*, rispetto a quello del conflitto *soggetto-oggetto*. Si tratta, cioè, di contestualizzare i risultati della *Fenomenologia della percezione*, al di là della mera esautorazione della linea divisoria tra i domini dell’oggettivo e del soggettivo, verso l’approdo a una dimensione più originaria, *ontologicamente* precedente quella della dicotomia.

In definitiva, allora, il passaggio dalla prima alla seconda fase del pensiero merleaupontiano comporta l’estensione dell’opera di delegittimazione, dalla sola linea di confine tra soggetto e oggetto, all’intero piano che dei due ospita l’opposizione. L’assunzione del punto di vista di una dimensione pre-categoriale, dal quale la demarcazione dei due domini risulti definitivamente svalutata, è lo snodo decisivo per l’approfondimento di tali tematiche in direzione di un maggiore *radicalismo ontologico*.

## II.2. “Il visibile e l’invisibile”: radicalizzazione ontologica ed estetica

L’arte occupa un ruolo di primo piano nell’economia interna all’opera di Merleau-Ponty. La costitutiva ambiguità dell’esperienza estetica, infatti, mostra un’essenziale vocazione all’alternativismo che, sola, trova via d’accesso al sostrato di senso depositario della verità dell’Essere primordiale.

Quest’ultimo rimarrebbe inaccessibile a una *forma mentis* scientificamente improntata e, a fronte dell’inadeguatezza di *scienza e riflessione filosofica*, il pensiero stesso formula il proprio compito nell’orientarsi all’accoglimento delle sollecitazioni provenienti dall’arte – in special modo di quella pittorica. Il pensiero, cioè, deve fare proprio l’enigma della visione, attorno al quale gravitano tutti i problemi che assillano la pittura: solo in questo modo sarà aperta la via del *ritorno* a quel contesto primordiale – *Être brut*, Essere grezzo, secondo Merleau-Ponty – col quale è necessario ritrovare l’originario contatto, *oltre* ogni impostazione riflessiva di dualistica memoria.

“La scienza manipola le cose e rinuncia ad abitarle. Se ne costruisce dei modelli interni e, operando su questi indici e variabili le operazioni consentite dalla loro definizione, si confronta solo di quando in quando con il mondo effettuale. Essa è ed è sempre stata quel pensiero mirabilmente attivo, ingegnoso, disinvolto, quel partito preso di trattare ogni essere come ‘oggetto in generale’, cioè come se non fosse niente per noi e tuttavia si trovasse predestinato ai nostri artifici”<sup>23</sup>.

Queste le battute iniziali de *L’occhio e lo spirito*.

Nell’emancipazione della scienza, votata alla manipolazione dell’oggettivo, si consuma la perdita di contatto con le cose.

L’attitudine dispositiva che caratterizza la scienza nel suo rapportarsi al mondo, da un lato, assicura la precisa sistemazione degli aspetti del reale all’interno di categorie definite, dall’altro però, preclude irrimediabilmente la possibilità di una presa effettiva e concreta su di esso.

Sempre di più, infatti, la scienza si configura come tecnica costruttiva indipendente che trova nelle cose solo quanto essa vi ha immesso previamente per via di artificiale operazione: pensiero *di sorvolo* – dice Merleau-Ponty – sempre più astratto dalle cose del mondo e impegnato nello studio di “fenomeni altamente ‘elaborati’ che i nostri apparecchi, *più che registrare, producono*”<sup>24</sup>.

Si baratta un’opacità autentica con una trasparenza ottenuta in laboratorio. Da tale diagnosi, si delineano chiaramente il compito che spetta ora al pensiero e i termini nei quali questo dovrà riconfigurarsi per adempiervi: “È necessario che il pensiero scientifico – pensiero di sorvolo, pensiero dell’oggetto in generale – si ricolloch in un ‘c’è’ preliminare”<sup>25</sup>. Per farlo, però deve abbandonare l’ideale dello sguardo complessivo, della visuale *dall’alto* che contempla il mondo senza compromettervisi, e tornare alle cose, riguadagnare il contatto con esse, mettendo da parte la propria intrinseca scientificità e *facendosi arte*. “L’arte invece, e la pittura in particolare, attingono a quello strato di senso bruto che l’attivismo preferisce ignorare e son le sole a farlo in tutta innocenza. [...] Il pittore è l’unico ad aver diritto di guardare tutte le cose senza alcun obbligo di valutarle”<sup>26</sup>.

Ciò che conferisce alla pittura la capacità di penetrare nell’essere bruto e segna, in questo, il suo vantaggio nei confronti della scienza, è la posizione centrale che essa riserva al corpo<sup>27</sup>. Non si tratta qui del corpo ridotto a *oggetto* di studio della fisica e dell’anatomia, bensì di un inestricabile intreccio di vedente e visibile, di visione e movimento. Sono questi intrecci sui quali la pittura continuamente è chiamata a

interrogarsi – senza mai intravedere, del resto, la possibilità di venirne definitivamente a capo.

Il quadro *organizza una visione*: “Giacché non lo guardo come si guarda una cosa, non lo fisso lì dove si trova, il mio sguardo erra in lui come nei nimbi dell’Essere, più che vedere il quadro, io vedo secondo il quadro o con esso”<sup>28</sup>.

La visione che il quadro richiede non è semplice sguardo di sorvolo votato all’esteriorità, ma è *vedere* che contemporaneamente implichi anche il *muoversi nel quadro*. E si tratta, quindi, di un rapporto che sempre già presuppone l’intreccio di visione e movimento.

La visione non è asettica operazione di pensiero: in essa è sempre coinvolto il corpo come compagine di vedente, visibile e movimento. Lontano da una concezione che pone il *soggetto* della visione di fronte, *contro*, l’*oggetto* di tale visione, il corpo, con la sua *faccia* e il suo *dorso*, è un “sé che è preso nelle cose”<sup>29</sup>, un sé che si riscopre fundamentalmente *solidale* con gli elementi del mondo, che li riconosce congeneri, fatti cioè della stessa *carne*<sup>30</sup> di cui esso stesso è composto: “Siamo in presenza di un corpo umano quando, fra vedente e visibile, fra chi tocca e chi è toccato, fra un occhio e l’altro, fra una mano e un’altra mano, avviene una sorta di reincrociarsi. [...] Una volta dato questo strano sistema di scambi, tutti i problemi della pittura sono presenti. Essi illustrano l’enigma del corpo, e tale enigma li giustifica”<sup>31</sup>.

Sul filo dell’incrocio tra vedente, visibile e movimento, si riscopre, dunque, la comunanza tra quadro e corpo. Ma, d’altro canto, proprio tale scambio è anche ciò che installa il corpo nel mondo, riaccogliendolo nell’essere primordiale dal quale la scienza lo aveva distaccato.

Alla congenere natura di quadro e corpo, quindi, fa da eco quella fra corpo ed essere primordiale, al punto da far emergere, qui – coniugando le due osservazioni –, una sorta di *triade quadro-corpo-essere grezzo*, i reciproci rimandi della quale costituiscono precisamente la sfida per cui una “filosofia ancora tutta da fare”<sup>32</sup> è chiamata a *pensare in pittura*.

Dall’essere grezzo alla pittura, attraverso il terreno mediano della corporeità, che partecipa di entrambi.

Dalla visione prosaica, intrisa di pregiudizi scientifici, il pittore si rivolge all’essere grezzo, penetra in esso, aprendo così l’accesso alla visione autentica di quel terreno originario percorso da tensioni tra loro incompontibili. In esse tornano a farsi presenti le problematiche della fede percettiva e la conflittualità della secca alternativa sulla quale essa si regge – *cose stesse* o *cose-per-me*. Ciò che cambia, però, ora, sono le modalità di approccio: non più un sapere scientifico, o riflessivo, obbligato per sua stessa natura a sacrificare uno dei due poli in questione; ma *pensiero che si esprime in pittura*, immune dalla coazione a *risolvere* il conflitto e in grado, piuttosto, di *sostenerlo* in tutta la sua ampiezza.

Dice Merleau-Ponty, nel saggio dedicato a Cézanne: “La sua pittura sarebbe un paradosso: ricerca della realtà senza abbandono delle sensazione, senza altra guida che la natura dell’impressione immediata, senza precisare i contorni, senza circoscrivere il colore nel disegno, senza comporre la prospettiva, né il quadro. Ecco appunto quel che Bernard chiama il suicidio di Cézanne: egli ha di mira la realtà e si vieta gli strumenti per raggiungerla”<sup>33</sup>.

Ricerca delle *cose stesse*, senza abbandono delle *cose-per-me*: ciò che Cézanne tenta di portare sulla tela non è altro che la realtà della fede percettiva in tutta l’ampiezza della sua paradossalità. In questo, la difficoltà di un pensiero in pittura, ciò che Bernard

chiama *suicidio*: l'impossibilità di fare ricorso ai tradizionali strumenti di approccio alla realtà. Quasi Cézanne sentisse che il precario equilibrio delle due alternative che convivono nella fede percettiva sfumerebbe sotto il contatto di tali strumenti.

“Cézanne avrebbe, dice Bernard, sprofondato ‘la pittura nell’*ignoranza* ed il suo spirito nelle tenebre”<sup>34</sup>.

E in effetti, Bernard non sbaglia la sua valutazione, se col termine *ignoranza* si intende il rifiuto di un rapporto alla realtà che avvenga alla luce di un’attitudine scientifica, persa nell’attività di una schematizzazione determinante.

“Non serve a nulla contrapporre qui le distinzioni fra anima e corpo, o fra pensiero e visione, poiché Cézanne ritorna appunto all’*esperienza primordiale* donde tali nozioni sono tratte e ce le presenta inseparabili”<sup>35</sup>.

*È l’arte, dunque, ad aprire una via d’accesso privilegiata all’originario, costituendo, così, il perno di una radicalizzazione in chiave ontologica della critica al dualismo soggetto-oggetto.*

Dal moto di penetrazione nella *carne dell’essere*, il movimento si inverte, la visione si prolunga oltre il pittore, fino al quadro. Il *vedere* dell’occhio si fa *movimento* del braccio, fino a sfociare nel quadro finito, in un’inversione che non ha nulla del salto, ma al contrario, si concepisce come passaggio fluido e graduale tra ciò che già da sempre si trova unito nell’originario.

La pittura di Cézanne fa parlare, rende il primordiale. Ma questo significa porsi lungo la sottile linea che separa *visibile* e *invisibile*, mostrandone, in definitiva, la permeabilità e rivelando, quindi, le due dimensioni come intimamente solidali, avvolte dal medesimo elemento. Ne *L’occhio e lo spirito* scrive Merleau-Ponty: “[La pittura] dona esistenza visibile a ciò che la visione profana crede invisibile”<sup>36</sup>.

L’arte e, in maniera esemplare, la pittura riescono a farsi portavoce di quella costitutiva doppiezza – il *chiasma*, dirà Merleau-Ponty<sup>37</sup> – che lega indissolubilmente le diramazioni della fede percettiva primordiale.

L’arte porta alla visibilità ciò che resta celato nell’invisibile. La scienza, al contrario, può *rendere* visibile solo ciò che lo è già perché essa stessa lo ha posto come tale (e si rivela, a questo punto, come l’utilizzo del verbo *rendere* risulti, in questo caso, inadeguato).

La scienza trova nella realtà, né più né meno di quanto essa stessa non vi abbia posto ed è precisamente in questo che la distanza dall’arte si fa massima: “L’espressione non può essere allora la traduzione di un pensiero già chiaro, perché i pensieri chiari sono quelli che sono già stati detti in noi stessi o da altri”<sup>38</sup>. Pensiero *chiaro* significa necessariamente *chiarito*, cioè passato al vaglio dalla scienza, convertito alla comprensibilità e, in questo, inevitabilmente tradito.

Un pensiero, che sia veramente in grado di superare le ristrettezze imposte dalla fedeltà alle sfere del *logico* e del *razionale*, dovrà configurarsi, infine, come *concezione profondamente ispirata in senso estetico*. Riflessione, cioè, che ormai guardi all’universo dell’arte per trarre da esso i motivi di una maggiore aderenza all’autenticità dell’essere.

### II.3. Riformulazione del concetto di percezione

Le due principali linee di pensiero dell’età moderna – razionalismo ed empirismo – avevano posto in evidenza, rispettivamente, la *natura fuorviante* e il *valore veritativo* della percezione. Quanto una simile dicotomia risulti, del resto, surrettiziamente

derivante da un primato concesso al polo del soggetto, nel primo caso, o a quello dell'oggetto, nel secondo, costituisce lo stimolo critico per un ripensamento della nozione di percezione, che ne qualifichi lo statuto in termini di *forma di sapere maggiormente solidale* all'ontologia merleau-pontiana della *carne*.

L'insistenza sull'interiorità soggettiva comporta un'accentuazione degli aspetti mistificanti e occultatori delle dinamiche percettive, mentre una decisiva focalizzazione sull'oggettività esteriore propone, al contrario, un'immagine di percezione come *canale di trasmissione trasparente*, fedele al *percepito* e in grado di restituirne i connotati senza distorsioni. Ma al di là di superficiali schieramenti, emerge, alla base di tali differenze, quanto, sia la fiducia dell'empirismo, sia la diffidenza del razionalismo, implicino già un *partito preso* per quello, fra i due poli del soggetto e dell'oggetto, che da ognuna delle due divergenti posizioni viene assunto a paradigma.

Anziché asseverare un rapporto *non preconcelto* all'autenticità di una percepibilità generalizzata, al fondo di ogni esperienza percettiva si scorge solamente ciò che una ben determinata posizione filosofica vi ha previamente inserito: la propensione per la chiusura riflessiva del soggetto o, sul versante opposto, per l'attitudine all'esteriorità di un oggettivo *essere-in-sé*. Simili gesti speculativi, tuttavia, per quanto apparentemente distanti, non possono dissimulare una profonda, implicita affinità, derivante dalla condivisione di una medesima *forma mentis* plasmata in senso dicotomico.

Una percezione che, estranea ad ogni pregiudizio dualistico, possa invece assurgere al rango di forma espressiva privilegiata dell'essere grezzo deve porsi come *momento originario di una correlazione ontologica*, come disposizione verso una *fenomenalità originaria* che, come tale, non può certo essere adeguatamente colta attraverso processi logico-razionali. Al contrario, essa può concedersi in tutta la sua portata solo a un *pensiero in grado di percepire*.

La modalità riflessiva che qui viene a delinarsi come *dotata di capacità percettive*, però, può continuare a essere definita *pensiero*, solo a costo di una radicale riconnotazione dell'attività del pensare in direzione di un ampliamento di senso, che non ne limiti la connotazione semantica a *prerogativa della coscienza e del soggetto*, ma ne ribadisca, complementare a quella *intellegibile*, anche una natura *corporea*, fino alla configurazione di un vero e proprio *pensiero percipiente* – o, nell'indifferenza dell'indistinzione, di una *percezione pensante*.

*Anche il corpo, dunque, pensa*. Lo fa in virtù dell'emergere di una nuova conformazione gnoseologica che è un *percepire* e un *pensare* allo stesso tempo – a patto che, evitando anche l'estremismo opposto a quello intellettualista, si intenda la percezione non come *meramente sensoriale*, ma come semantizzata in *senso ampio e generalizzato*. Percezione, cioè, che ricomprenda in sé connotazioni tanto sensibili quanto intellettive, a decretare, quindi, nelle sue stesse estensione e conformazione, la definitiva insostenibilità della linea separatoria, che una prospettiva ancora dicotomica traccerebbe tra i due ambiti.

Si tratta, in ultima analisi, di una disposizione verso la realtà che depone l'asettica trasparenza delle cartesiane *chiarezza e distinzione* per rendersi anche *sensibile*, e porsi così in *sintonia* con *sfumature di senso carnalmente dense*, nelle quali, sole, è custodito il valore *genuino e autentico* della realtà. Che il sorgere di simili istanze, infine, incontri quell'indirizzo teorico che, sotto il nome di *ästhetisches Denken*, trova in Wolfgang Iser il proprio capostipite, è tesi che si intende proporre nei paragrafi successivi.

### III. Prospettive estetiche: Merleau-Ponty e l'“*ästhetisches Denken*”

“C'è inserimento reciproco e intreccio dell'uno nell'altro. O meglio: se, come è ancora una volta necessario, si rinuncia al pensiero fatto di piani e prospettive, ci sono due circoli, o due vortici, o due sfere, [...] debolmente decentrati l'uno rispetto all'altro”<sup>39</sup>.

*Scambievole inserimento e intreccio transitivo* sono dunque i termini chiave, attraverso i quali Merleau-Ponty articola il superamento dell'*impasse ontologica* dualistica della modernità. Al contempo, però, la medesima dinamica di *sopravanzamento e sconfinamento* reciproci, avvertibile nell'ambito dell'essere, deve trovare corrispondenza *gnoseologica* in un'analogia commistione fra le forme di sapere tradizionalmente ascritte ai due domini metafisici dell'intellettuale e del corporeo. Ed è, infatti, proprio dall'accoglimento di tale esigenza che viene adombrato, nella proposta merleau-pontiana, il chiasmatico incrociarsi di *pensiero percipiente e percezione pensante*.

Il passaggio da una prospettiva di *divisione* a una di *compenetrazione* – di natura tanto ontologica quanto gnoseologica –, che in Merleau-Ponty trova una prima approfondita messa a tema, diviene, nel panorama dell'estetica più recente – soprattutto tedesca –, il *Leitmotiv* per la formulazione di un vero e proprio *pensiero estetico* (*ästhetisches Denken*). Il comporsi di attività razionale e di moto di ritorno dell'estetica alla radice greca *aisthesis*, percezione, può infatti essere considerato come *declinazione originale* di una dinamica riflessiva già intuita dall'impostazione anticartesiana di Merleau-Ponty.

*Ästhetisches Denken* è espressione di Wolfgang Iser, che, in un passo dalla forte connotazione programmatica, scrive: “Affinché sia possibile parlare di ‘*ästhetisches Denken*’, è necessario che l'*estetico* non sia semplicemente oggetto della riflessione, ma esso deve riguardare anche il nucleo del pensiero stesso. È il pensiero *in quanto tale* a dover esibire un contrassegno estetico, a mostrarsi, cioè, *di taglio estetico*. Ciò significa, in modo eminente, che il pensiero deve essere in contatto prevalentemente con la percezione – *aisthesis*. Quello *estetico* è un pensiero, per il quale le percezioni sono di primaria importanza, tanto come fonti d'ispirazione, quanto in funzione di linee direttive o di mezzi attuativi”<sup>40</sup>.

Del resto, un'attitudine che non si limiti ad assumere a oggetto le problematiche dell'estetica tradizionale, ma si rapporti piuttosto all'universo artistico per trarne spunti, motivi e, in generale, ispirazione, è ciò che contraddistingue essenzialmente anche l'atteggiamento merleau-pontiano nei confronti dell'arte. Non si tratta, qui, di dare *forma filosofica* a un *contenuto* artistico, poiché se così fosse, la stessa dicotomia *forma-contenuto* non potrebbe che rivelarsi *riflesso diversamente declinato* di consueti, e ormai inattuali, dualismi. Nel confondersi e annebbiarsi di ogni linea di demarcazione, “arte e filosofia sembrano insomma intrattenere nel pensiero di Merleau-Ponty un rapporto chiasmatico analogo a quello che egli arriva a descrivere fra il visibile e l'invisibile, dove il secondo termine si profila come il rovescio del primo”<sup>41</sup>.

La caduta della scissione fra soggetto e oggetto produce come contraccolpo la radicale messa in crisi di tutte le altre divisioni che da essa derivavano. Ed è precisamente nel prospettarsi di un simile scenario che diviene *indifendibile* un purismo del razionale, così come anche un purismo del sensibile. Il carattere *spurio* della nuova fisionomia del pensare, dunque, comporta un'affinata recettività nei confronti di aspetti finora trascurati da un'attività riflessiva improntata al rigore logico-razionale: “Tutto ciò

riguarda contrassegni del pensiero che devono essere percepiti, per i quali si devono *aprire i sensi*. Si può addirittura dire che i nuovi pensatori *coinvolgono i sensi nel pensiero*, che essi praticano un pensiero che dispone dei sensi e che solo con essi ha senso<sup>42</sup>.

La prospettiva aperta dall'*ästhetisches Denken* è, inoltre, di natura *ampliativa* e non *sostitutiva*: la direzione in cui essa indica non è quella di un ingenuo elogio della sensibilità, intesa come contraltare di riflessione, logica, razionalità. Ciò cui si tende, piuttosto, è il pieno sviluppo di un “vivace rapporto tra percezione e pensiero”<sup>43</sup>, che, come moto di reazione contro cadenti dualismi, si costituisca nucleo centrale di una proposta teorica in grado “di mobilitare i potenziali percettivi del pensiero e di dispiegare gli impulsi riflessivi della percezione”<sup>44</sup>.

Istanze di opacità, lontane da prospettive di netta demarcazione, e prossime, invece, a dinamiche di fusione, rappresentano il *punto di contatto* tra l'avvertimento di una sorta di *orizzonte estetico pre-categoriale* al fondo del reale, in Merleau-Ponty, e la contestualizzazione della realtà presente nell'ambito aperto da una nozione di *percepibilità generalizzata*, per quanto concerne, invece, i *pensatori estetici odierni*<sup>45</sup>. In entrambi i casi, a guidare le fila del pensiero è la sempre più pressante necessità di un'aderenza al reale, maggiore di quella che riflessioni di natura astrattiva non potrebbero garantire.

Vale, dunque, tanto per l'*ästhetisches Denken*, quanto per il pensiero di Merleau-Ponty – che del primo, quindi, può rappresentare antecedente storico e presupposto teorico – una connotazione in termini di *autentico realismo*: un pensiero di questo tipo, infatti, “è oggi quello autenticamente realista: quello che, con ogni probabilità, almeno in parte, si dimostra all'altezza della realtà contemporanea (della quale, del resto, quasi nulla sembra più all'altezza). Le prospettive estetiche, considerate un tempo di natura equivoca, si qualificano, in misura sempre maggiore, come quelle più vicine alla realtà, nonché superiori per potere rivelativo”<sup>46</sup>.

#### IV. *Visione e ascolto*

Va tuttavia puntualizzato che la qualifica, in relazione all'*ästhetisches Denken*, può essere, per Merleau-Ponty, solamente quella di *pensatore estetico ante litteram* e non a *pieno titolo*. Poiché – oltre a ovvi motivi di ordine cronologico – l'accento posto sulla pittura, e quindi su un'arte che, per sua stessa natura, conferma il tradizionale privilegio concesso alla dimensione del *visivo*, connota la riflessione di Merleau-Ponty nel segno di una sostanziale consonanza con i motivi provenienti dall'orizzonte culturale greco, i limiti del quale, invece, costituiscono per l'*ästhetisches Denken stricto sensu* uno degli obiettivi polemici primari<sup>47</sup>.

E tuttavia, nonostante la critica – anche esplicita<sup>48</sup> – di Welsch a Merleau-Ponty, i connotati, in virtù dei quali al privilegio del vedere si contrappone una rinnovata attualità dell'acustico, nella welschiana *cultura dell'ascolto*, segnano anche il distacco della nozione merleaupontiana di *Visibilità*<sup>49</sup> da modalità di visione, plasmate ancora in senso cartesiano.

La proposta di Merleau-Ponty, infatti, pur collocandosi nell'orizzonte di senso del vedere, non ne assimila, per questo, l'impianto tradizionale, ma, al contrario, ne deforma a tal punto le coordinate convenzionali, da dimostrarsi in grado di prendere da esso le distanze, almeno quanto lo scenario prospettato dall'*ästhetisches Denken*.

Le caratteristiche tipologiche, ad esempio, fatte valere da una prospettiva acustica contro quelle proprie a un pensiero visivamente improntato, richiamano puntualmente quegli aspetti della *Visibilità* merleau-pontiana, che ne determinano la carica di rottura rispetto a una visione canonica, fondata sull'astratta regolarità di un'idea cartesiana di spazio.

Nella fattispecie, la natura essenzialmente *fluida* della *Visibilità* e le dinamiche di *reversibilità* che l'attraversano sono tratti distintivi di una modalità d'essere refrattaria ad ogni sorta di cristallizzazione categoriale, “[...] la *Visibilità* sfugge quindi alle categorie oppositive su cui si è andata costruendo la tradizione filosofica occidentale”<sup>50</sup>. Per conformazione ontologica, cioè, il divenire, proprio a reversibilità e reciprocità, non può che rigettare la fissità di una determinazione precisa, orientata da logiche di oggettivazione. Ed è proprio in questo, allora, che il divario teoretico prodottosi tra visione tradizionale e *Visibilità* si ripropone anche a separare le dimensioni del *vedere* e dell'*udire*, nelle riflessioni dell'*ästhetisches Denken*: “il modo d'essere di visibile e udibile è fundamentalmente diverso. Il visibile permane nel tempo, l'udibile al contrario trascorre nel tempo. Vedere ha a che fare con il costante, con l'ente duraturo, udire invece con il fuggevole, l'effimero, l'eventuale”<sup>51</sup>.

Quel che si può osservare, dunque, in entrambe le concezioni, è l'esigenza di far valere istanze di fluidità contro le ristrettezze di irrigidimenti categoriali, troppo distaccati dal reale per poterne rendere pienamente conto.

Ma, se la posta in gioco consiste nell'assunzione di un'attitudine verso la realtà, che deponga ogni tendenza al distacco strumentale, per accedere, viceversa, al contatto originario e genuino col mondo, allora, oltre a *rigidità* e *fluidità*, anche la coppia concettuale *distanza-prossimità* offre uno scorcio, dal quale la problematica in questione può essere considerata – marcando, del resto, un ulteriore punto d'intersezione tra dinamiche riflessive consonanti, in Merleau-Ponty e in Welsch.

A differenza del *tenere a distanza*, implicato da un esercizio di oggettivazione, la dimensione della *Visibilità* risulta piuttosto imperniata su un chiasmatico intreccio di *vicinanza* e *lontananza* tra vedente e visibile, che, lungi dal condurre a esiti di contraddizione, si pone invece come condizione stessa della possibilità di visione: “questa distanza non è il contrario di questa prossimità, ma concorda profondamente con essa, ne è il sinonimo. [...] non è un ostacolo che si interponga fra di essi [vedente e visibile], ma il loro mezzo di comunicazione”<sup>52</sup>.

Schematizzando, dunque, lo schieramento delle parti in causa: da un lato si assestano distanza e prossimità reciprocamente coinvolte l'una nell'altra, mentre tendenze al distacco asettico e oggettivante campeggiano sul versante opposto.

È, allora, il medesimo movimento di co-implicazione, tra i poli concettuali della prima alternativa, ciò che fa da sfondo anche al confronto sviluppato da Welsch tra *vedere* e *udire*. “Tanto l'udire, quanto il vedere sono sensi della lontananza (*Fernsinne*), ma [...] il vedere porta le cose a distanza e le blocca al loro posto. [...] Non così l'udire, che non tiene il mondo a distanza, bensì lo lascia entrare. Mentre la vista è un senso di dissociazione, l'udito è un senso di connessione”<sup>53</sup>.

Relazionalità e incontro ribaditi, quindi, criticamente contro divisione e distacco.

Se dunque il passaggio, da una cultura confinata all'orizzonte visivo, verso un ampliamento di prospettiva che accolga in sé anche motivi di natura acustica, viene auspicato in virtù del guadagno che esso comporterebbe in termini di fluidità e potenzialità connettive, allora è possibile rilevare la medesima istanza critica anche alla base delle nozioni merleau-pontiane di *Visibilità* e di *carne*.

Riguardo alla welschiana *cultura dell'ascolto* e alla merleau-pontiana *ontologia della carne*, in definitiva, al di là di differenze oggettive comunque difficili da ignorare, ciò su cui si vuole, in questo caso, focalizzare la questione non riguarda tanto la natura – visiva o acustica – degli elementi considerati, quanto piuttosto la forma del pensiero e, con essa, i modi d'approccio al reale, che tali concezioni sono in grado di prospettare.

Elaborare la nozione di *Visibilità* nel senso di una profonda riorganizzazione delle linee direttive dall'ambito del visivo, fino a stravolgerne i confini tradizionali e ad alterarne la fisionomia, è gesto speculativo che solo per una questione di *modalità critica* differisce da quello rivolto, invece, alla designazione della dimensione acustica come piano alternativo, che funga da contraltare a logiche di determinazione oggettivante.

Sia attraverso un'opera di modificazione, sia per via di rivolgimento ad altro, infine, ciò cui in entrambi i casi si approda è una dimensione di radicale *fluidità ontologica* riscoperta al di là di *irrigidimenti razionalistici*, che, consolidati da secoli di cartesianesimo filosofico, della prima avevano occultato e oppresso l'autentico fluire.

## NOTE

- 1 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1641, tr. it. di L. Urbani Ulivi, *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2001, p. 163.
- 2 “E per quanto forse (o meglio, come dirò in seguito, certamente) io abbia un corpo, che è a me unito molto strettamente, poiché però da un lato ho un'idea chiara e distinta di me stesso, in quanto sono solo una cosa pensante, non estesa, e dall'altro lato [ho] un'idea distinta del corpo, in quanto è soltanto una cosa estesa, e non pensante, è certo che io sia effettivamente distinto dal mio corpo, e che possa esistere senza di esso” (*ibidem*, p. 269).
- 3 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi, rev. di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993, 2003<sup>4</sup>, p. 31. Si assume, in questo caso, come opera di riferimento, *Il visibile e l'invisibile*, perché in essa si raggiunge il più avanzato grado di maturità, nella trattazione di queste tematiche. Tuttavia questioni analoghe impegnano Merleau-Ponty fin dalla fase di pensiero rappresentata da *Fenomenologia della percezione*. Le medesime domande ricorrono, infatti, in ogni passaggio dell'elaborazione merleau-pontiana. A differenziare i vari stadi, allora, è piuttosto la profondità speculativa delle risposte. A tal proposito, cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, 2005<sup>5</sup>, pp. 17 ss.
- 4 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 41.
- 5 “La credenza e l'incredulità sono qui così strettamente collegate che troviamo sempre l'una nell'altra, e in particolare un germe di non-verità nella verità: la certezza che io ho di essere innestato sul mondo mediante il mio sguardo mi promette già uno pseudo-mondo di fantasmi, se lascio errare questo sguardo” (*ibidem*, p. 53).  
La fede percettiva, costantemente esposta, in quanto fede, all'incredulità, vive dell'oscillazione che la fa pendere, talvolta, verso la convinzione di raggiungere le cose stesse (polo oggettivo), talvolta, verso l'idea di un *mondo-per-me* (polo soggettivo).
- 6 “[...] questo ci permette di affermare – indipendentemente dalla sorte che in seguito toccherà alla teoria microfisica – che nessuna ontologia è esattamente *richiesta* dal pensiero fisico al lavoro, e che in particolare l'ontologia classica dell'oggetto non può appellarsi a questo pensiero, né rivendicare un privilegio di *principio*, mentre, in coloro che la conservano, essa non è altro che una *preferenza*” (*ibidem*, pp. 43-44).
- 7 *Ibidem*, pp. 42-43.
- 8 *Ibidem*, p. 55 (corsivo mio).
- 9 È evidente qui l'analogia con la scienza, nell'indifferenza della preferenza accordata a uno dei due poli, piuttosto che all'altro. Cfr. la nota numero 6.
- 10 *Ibidem*.
- 11 *Ibidem*, p. 58.
- 12 *Ibidem*.
- 13 “Tutta l'analisi riflessiva non è falsa, bensì ingenua, finché nasconde a se stessa il suo proprio movente e il fatto che, per costituire il mondo, è necessario avere nozione del mondo in quanto preconstituito” (*ibidem*, p. 59).
- 14 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 29.
- 15 *Ibidem* (corsivi miei).
- 16 *Ibidem*, p. 318 (corsivi miei).
- 17 *Ibidem*, p. 320.

- 18 *Ibidem*, p. 292.
- 19 “[...] la mia riflessione è riflessione su un irriflesso e non può ignorare se stessa come evento” (*ibidem*, p. 18).
- 20 *Ibidem*, p. 291.
- 21 *Autocritica*: “I problemi posti in *Phénoménologie de la perception* sono insolubili perché, in quest’opera, io parto dalla distinzione ‘coscienza’-‘oggetto’” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 215).
- Attenuante*: Nonostante la dimensione della soggettività rimanga centrale in *Phénoménologie de la perception*, tale opera “spostava già profondamente la definizione filosofica classica del soggetto come coscienza costituente” (B. Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Grasset, Paris 1982, p. 27).
- 22 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 483.
- 23 M. Merleau-Ponty, *L’Œil et l’Esprit*, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di A. Sordini, *L’Occhio e lo Spirito*, SE, Milano 1989, p. 13.
- 24 *Ibidem* (corsivo mio).
- 25 *Ibidem*, p. 15.
- 26 *Ibidem*, pp. 15-16.
- 27 “Il pittore ‘si dà con il suo corpo’. [...] È prestando il suo corpo al mondo che il pittore trasforma il mondo in pittura” (*ibidem*, p. 17).
- 28 *Ibidem*, p. 21.
- 29 *Ibidem*, p. 18. Altrove, in forma ancora più esplicita, si legge: “Dopotutto, il mondo è intorno a me, non di fronte a me” (*ibidem*, p. 42, corsivi miei).
- 30 “Il concetto fondamentale è qui quello di ‘carne’, che, per Merleau-Ponty, è innanzitutto un concetto *ontologico* che dice la natura dell’Essere, e non una metafora antropomorfa. ‘Carne’, ‘essere carnale’ ecc. dicono la non-identità dell’essere con se stesso, la sua intrinseca natura di differenziazione [...]” (P. Gambazzi, *Lo specchio di Platone e gli specchi di Merleau-Ponty. Sul “fondo immemoriale del visibile”, l’onorismo della percezione e il pensiero della pittura*, in S. Vitale (a cura di), *Il dubbio di Merleau-Ponty. L’arte e l’invisibile*, Clinamen, Firenze 2005, p. 56). Sulla nozione di carne, punto cardine della riflessione merleau-pontiana, cfr. anche R. Barbaras, *The ambiguity of the flesh*, “Chiasmi International”, 4, 2002, pp. 19-26, e M. Carbone, *Flesh: Towards the History of a Misunderstanding*, “Chiasmi International”, 4, 2002, pp. 49-64.
- 31 *Ibidem*, p. 20.
- 32 *Ibidem*, p. 43.
- 33 M. Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne* [1945], in Id., *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, tr. it. di P. Caruso, *Il dubbio di Cézanne*, in Id., *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962, 1967<sup>2</sup>, p. 31.
- 34 *Ibidem*.
- 35 *Ibidem*, p. 34.
- 36 M. Merleau-Ponty, *L’Occhio e lo Spirito*, cit., p. 23.
- 37 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., pp. 147 ss.
- 38 M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, cit., p. 37.
- 39 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 155.
- 40 W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Reclam, Stuttgart 1990, 2003<sup>6</sup>, p. 46 (corsivo mio).
- 41 M. Carbone, *Ai confini dell’esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini e Associati, Milano 1990, p. 10.
- 42 W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, cit., p. 47 (corsivi miei).
- 43 *Ibidem*, p. 53.
- 44 *Ibidem*, p. 55.
- 45 Oltre a Welsch, nel novero dei *pensatori estetici*, sono da considerare, ad esempio, anche Dietmar Kamper, con i suoi studi dedicati alla dimensione dell’immaginario (cfr. D. Kamper, *Unmögliche Gegenwart: zur Theorie der Phantasie*, Fink, München 1995), e Peter Sloterdijk, per la messa a tema della nozione di *cultura della percezione*. Scrive quest’ultimo: “[...] cade la separazione tra il logico e l’estetico. [...] Avvertire qualcosa è percezione, è estetica nel senso più ampio, e resta, fin nella sua istanza più estrema, una questione del pensiero” (P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und tolemäische Abrüstung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, p. 125).
- 46 W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, cit., p. 110.
- 47 “Per prima cosa è importante pensare a percezioni che non siano solamente di carattere visivo. Proprio il tradizionale privilegio del vedere risulta qui delegittimato. I fenomeni uditivi sono qui rilevanti quanto quelli visivi” (*ibidem*, p. 46).
- 48 Cfr. W. Welsch, *Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?* [1993], in Id., *Grenzgänge der Ästhetik*, Reclam, Stuttgart 1996, p. 240, n. 16.
- 49 Cfr. M. Carbone, *Ai confini dell’esprimibile*, cit., pp. 126-136.
- 50 *Ibidem*, p. 128.
- 51 W. Welsch, *Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?*, cit., p. 247. E poco oltre: “Nel vedere, il mondo si rapprende in oggetto. Ogni sguardo ha qualcosa dello sguardo di Medusa” (*ibidem*, p. 249).
- 52 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 151.
- 53 W. Welsch, *Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?*, cit., p. 249.