

Alessandra Scotti

Il mondo del silenzio

Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con un contributo del
Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli
Federico II - Fondo 70% Ricerca Dipartimentale 2013*

© Copyright 2015
Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674454-8
ISSN 2420-9759

Il mondo del silenzio e le città invisibili

Presentazione di un libro su Merleau-Ponty

di Paolo Amodio

Ma allora si potrebbe credere che la fenomenologia si distingue dalla linguistica solo come la psicologia si distingue dalla scienza del linguaggio: la fenomenologia aggiungerebbe alla conoscenza della lingua l'esperienza della lingua in noi stessi, come la pedagogia aggiunge alla conoscenza dei concetti matematici l'esperienza di ciò che essi divengono nella mente di chi li apprende. L'esperienza della parola non avrebbe quindi niente da insegnarci sull'essere del linguaggio, non avrebbe una portata ontologica. Ma ciò è impossibile. Non appena si distingue, accanto alla scienza oggettiva del linguaggio, una fenomenologia della parola, si dà l'avvio a una dialettica per mezzo della quale le due discipline entrano in comunicazione ... il punto di vista "soggettivo" include il punto di vista "oggettivo", la sincronia include la diacronia.

Maurice Merleau-Ponty, *Segni*

Di tutti i cambiamenti di lingua che deve affrontare il viaggiatore in terre lontane, nessuno uguaglia quello che lo attende nella città di Ispazia, perché non riguarda le parole ma le cose.

Italo Calvino, *Le città invisibili*

Il mondo del silenzio è l'altro nome, scelto da Merleau-Ponty, per dire "Natura". E «la Natura è il primordiale, cioè il non-costruito, il non-istituito; di qui l'idea di un'eternità della Natura (eterno ritorno), di una solidità. La Natura è un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi. È il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene», scrive Merleau-Ponty a mo' di incipit.

Da dove cominciare, o meglio, da dove ricominciare allora per riattivare questo *senso* smarrito dalla nostra tradizione filosofica, per sfidare

l'aporia che minaccia ogni discorso sulla Natura?

Alessandra Scotti, in questo bel libro, puntuale nella ricostruzione storiografica, acuto nella ricognizione dei dati sommersi, originale per percorso e che può giovare di materiale inedito (ancora manoscritto), non ha dubbi: Merleau-Ponty sa che c'è un'eredità da spendere, un'eredità "buona", preceduta dal prezioso testamento di Henri Bergson. Nel corpo a corpo tra Merleau-Ponty e la parte "buona" di Bergson – si tratta addirittura di smantellare pressoché tutti i canoni che hanno accompagnato la ricezione bergsoniana (*durata* e *intuizione* incluse) – esplose il senso della possibilità nuova, perché si tratta di ri-fenomenologizzare il fenomeno "vivente", sempre *eccezionale* e sfuggente alle categorie filosofiche da tempo assuefatte e dunque insensibili.

Bergson, allo sguardo di Merleau-Ponty, ha aperto una breccia nel muro che proteggeva la purezza del cogito con i suoi oggetti disincarnati. Al di là di quel muro non c'è posto per la vita, per i vissuti dei corpi, per l'intelligenza della vita: una verticalità abissale che può solo rinviare al trascendentale e/o all'ideale che ha assopito, se non inghiottito, la percezione e la "fede percettiva" del "c'è" del mondo. Ri-fenomenologizzare il vivente significa invece affidarsi al senso orizzontale del tattile e dell'affettivo, aprire costitutivamente il mondo alla differenza e agli *altri* modi: dell'*altro* animale, dell'*altro* da sé. La questione "Natura" diviene, per Merleau-Ponty, filosoficamente accettabile solo a questo patto, cioè a dire "fatto" e "domanda" del tempo della vita e di spazialità primordiale: deve dunque offrirsi, vergine, ai saperi *altri* della filosofia, dalla biologia alla letteratura, dall'arte (si vedano le belle pagine su Cézanne) alla cibernetica.

E allora, Alessandra Scotti si domanda con Merleau-Ponty, *Pourquoi la Nature?*: «Che cosa rintraccia Merleau-Ponty di così innovativo nel concetto di natura tale da imporsi alla nostra riflessione? E come quest'interrogativo, a distanza di decenni, possa dirci ancora qualcosa e guidare la nostra ricerca? La Natura è un paradigma pre-teorico o caratterizzata dall'attributo di aseità, come scrive nelle lezioni del corso del '56-'57 al *Collège de France*, che articolano il programma di rintracciare nell'ambito naturale qualcosa il cui statuto sia indipendente dal potere costitutivo dell'uomo. Per Merleau-Ponty la natura è dotata di senso immanente, è senso allo stato nascente. E il legame tra natura e ontologia è così stretto che non è possibile riflettere sull'una senza farlo anche sull'altra: "Delle due l'una: o s'incomincia dalla soggettività libera e allora non sussiste più il problema ontologico, l'essere è di fronte a essa, l'oggetto puro che la soggettività alternativamente contempla e assume ciecamente, – oppure si concepisce davvero una libertà concreta e in-

carnata, e allora bisogna smettere di pensare l'essere unicamente come essere costituito". Per questa ragione l'evoluzione del concetto di natura è una propedeutica, e la possibilità di una *philosophie aujourd'hui* va di pari passo con la meditazione sulla natura. Essi non sono percorsi paralleli ma metafora di un unico *cheminement* o *voyage*».

Il dettato merleau-pontiano circa la Natura può così scorrere libero e aperto nella lettura dell'autrice che rilancia la questione al di là di quel muro. Si tratta appunto, afferma con sicurezza Scotti, di colmare lo iato tra vita e filosofia, di correggere l'effetto strabico delle categorie filosofiche quando si tratta del vivente e dell'alterità. Merleau-Ponty con Nietzsche (e con la Arendt), Merleau-Ponty dentro la scienza e la filosofia del suo tempo ma soprattutto Merleau-Ponty ispiratore di nuovi paradigmi che possono dire di una filosofia della vita: alterità, animalità e autopoiesi. Tutta la produzione merleau-pontiana viene dunque riletta alla luce di questa scansione: Alessandra Scotti recupera con intelligenza le incursioni del filosofo francese nel mondo animale di von Uexküll e soprattutto le note, del sempre incuriosito e affascinato Merleau-Ponty, su Adolf Portmann, la cui biologia gli appare buona e promettente fenomenologia, dialogo dell'alterità e della differenza, che dice, in altre parole e immediatamente, dell'essere umano come costitutivamente – e “telepaticamente” – aperto all'altro da sé, all'altro animale e al mondo circostante. Ancora: a partire dalla stessa ammissione di alcuni “biologi della complessità” che ritengono Merleau-Ponty l'unico filosofo che fornisce lo spunto “filosofico” e “metodologico” su cui costruire la scienza, la biologia e l'antropobiologia dei nostri tempi, l'autrice indaga con Maturana e Varela, autopoiesi e cognizione. “Tutto ciò che è detto è detto da un osservatore” – che è il cardine su cui ruota il dettato dei biologi cileni – è la regola aurea della fenomenologia dei sistemi viventi e qui Merleau-Ponty sembra essere sintonizzato sulla stessa frequenza della biologia. E dunque il “corpo” merleau-pontiano, che trova una sua riformulazione nella nozione di *embodiment*: insieme struttura fisica e struttura esperienziale vissuta, entità esterna e interna, biologica e fenomenologica. E proprio come per il filosofo francese qui non c'è contrapposizione. C'è piuttosto una sorta di movimento circolare (che, sia detto per inciso, rinvia lo stesso Merleau-Ponty agli esercizi della cibernetica) che pretende l'indagine circa l'asse portante, cioè a dire “percezione”, “corporeità della conoscenza”, “corporeità della cognizione”, “corporeità dell'esperienza”. Corporeità che è sempre, e nel contempo, “struttura” dell'esperienza vivente e “ambiente” del meccanismo cognitivo.

Soltanto la lingua considerata come un tutto permette di comprendere in che modo il linguaggio lo attiri a sé e in che modo egli [il bambino] riesca a entrare in questo dominio le cui porte, si direbbe, non si aprono se non dall'interno. Il segno ha un'interiorità e finisce per reclamare un senso proprio perché è diacritico sin dall'inizio, proprio perché si compone e si organizza con se stesso. Questo senso nasce al margine dei segni, questa imminenza del tutto nelle parti, si ritrovano in tutta la storia della cultura.

Maurice Merleau-Ponty, *Segni*

Non mi restava che interrogare i filosofi. Entrai nella grande biblioteca mi persi tra scaffali che crollavano sotto le rilegature in pergamena, seguii l'ordine alfabetico d'alfabeti scomparsi, su e giù per corridoi, scalette e ponti. Nel più remoto gabinetto dei papiri, in una nuvola di fumo, mi apparvero gli occhi inebetiti d'un adolescente sdraiato su una stuoia, che non staccava le labbra da una pipa d'oppio.

– Dov'è il sapiente? – Il fumatore indicò fuori della finestra.

Era un giardino con giochi infantili: i birilli, l'altalena, la trottola.

Il filosofo sedeva sul prato. Disse: – I segni formano una lingua, ma non quella che credi di conoscere –.

Capì che dovevo liberarmi dalle immagini che fin qui avevano annunciato le cose che cercavo: solo allora sarei riuscito a intendere il linguaggio di Ipazia.

Italo Calvino, *Le città invisibili*

Un'ultima parola prima di immergersi nella lettura. Alessandra Scotti ama molto la letteratura e riesce a farla giocare, in virtù di una prosa suggestiva, nei più svariati contesti: ci sono, ad esempio, alcune pagine dedicate a Merleau-Ponty e Italo Calvino – lo si sarà intuito e mi è piaciuto giocarci – sembra un azzardo, e invece il testo resta in equilibrio. E perciò senza timori di sorta, l'autrice sente di poter concludere il suo lavoro a cavaliere tra rigore filosofico e suggestione letteraria: «Questo archetipo silente di ogni linguaggio attecchisce nel corpo, è esso stesso *corpo vivente*, è mappa geografica con vene di strade e arterie di *ramblas*, fatta d'intersezioni e crocevia. Merleau-Ponty attraversa la filosofia così

come Marcovaldo – uno dei personaggi che affolla l’universo letterario di Calvino – amava attraversare le strade: in diagonale, percorrendo trasversalmente la realtà senza presumere di poterne afferrare l’ultimo segreto».

Certo anche a Ipazia verrà il giorno in cui il solo mio desiderio sarà partire. So che non dovrò scendere al porto ma salire sul pinnacolo più alto della rocca ed aspettare che una nave passi lassù. Ma passerà mai? Non c’è linguaggio senza inganno.

Italo Calvino, *Le città invisibili*

“La Natura è al primo giorno”: vi è oggi. Ciò non significa: mito dell’indivisione originaria e coincidenza come ritorno ... In che senso il paesaggio visibile sotto i miei occhi non è esteriore a, e legato sinteticamente agli... altri momenti del tempo e del passato, ma li ha veramente dietro di sé in simultaneità, dentro di sé, senza essere giustapposto a essi “nel” tempo ... Silenzio della percezione = l’oggetto in fil di ferro di cui non potrei dire che cos’è, né quanti lati ha ecc. e che tuttavia è qui (...). C’è un silenzio analogo nel linguaggio i.e. un linguaggio che non comporta atti di significazione riattivati più di quanti ne comporti questa percezione – e che tuttavia funziona, e inventivamente è tale linguaggio a intervenire nella fabbricazione di un libro –

Maurice Merleau-Ponty, *Note di lavoro*
a *Il visibile e l’invisibile*

Introduzione

Un homme pensait ou sentait qu'il n'y a pas de semblables, que rien ne se répétait, ne s'égalait. Une liqueur bue ne donnait pas deux gorgées indentiques. Il ne trouvait que trois et quatre n'avaient aucun rapport et que deux fois un n'avait aucun sens. Tout neuf et vierge à chaque coup.

– S'il lui venait un souvenir, il le percevait comme création; il en percevait l'originalité – ce en quoi le souvenir n'est pas le passé, mais l'acte du présent.

C'est sans doute ainsi que se développe la "Nature". Pas de passé pour elle, ni de redite, ni de semblables, que notre grossièreté de perception nous fait admettre, notre petit nombre de moyens et notre nécessité de simplification. Mais sans cette pauvreté et cette nécessité et cette falsification, il n'y aurait pas d'intelligence, pas d'analogies, pas d'universalité.

P. Valéry, *Mélange Etrangetés*

In *Le doute de Cézanne*, meditando sull'arte dell'espressionista francese, Merleau-Ponty affermava che «il senso della sua opera non può essere determinato dalla sua vita»¹. E tuttavia, se è vero che ciò che facciamo e disfiamo non è iscritto nella nostra biografia, è vero anche che la nostra attitudine, una certa curvatura dello sguardo orienta il nostro cammino. C'è un piccolo aneddoto ma denso di significato che in tal senso può illuminare l'opera di Merleau-Ponty. Quando un infarto, nel maggio del 1961, stroncò prematuramente la vita del filosofo, un libro era ancora aperto sul suo tavolo da lavoro: la *Dioptrique* di Descartes². Ciò sta a indicare non solo un profondo e serrato dialogo con la tradi-

¹ M. Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*, in *Sens et non sens*, Nagel, Paris 1948, trad. it. di P. Caruso, *Il dubbio di Cézanne* in *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 29.

² Si veda C. Lefort, *L'idée d'«être brut» et d'«esprit sauvage»*, in «Les Temps Modernes», numéro spécial, n. 184-185, 1961, pp. 253-286, p. 257.

zione filosofica, in special modo con Cartesio «il più difficile degli autori [...]. Il più radicalmente ambiguo»³, ma anche che Merleau-Ponty non ha mai smesso d'interrogarsi sul senso della visione. Cosa significhi vedere l'altro da sé, lo scandalo della propria carne riflessa nell'altro, vedere questo mondo che abitiamo.

Il tema della visione ha attraversato la sua intera produzione filosofica. Se già nell'*Avant Propos* di *Fenomenologia della percezione* assegnava alla vera filosofia il compito di «reimparare a vedere il mondo»⁴, nell'incompiuto *Il visibile e l'invisibile* asseriva che «non è solamente la filosofia, ma anzitutto lo sguardo a interrogare le cose»⁵. Tale sguardo incarnato, che vede sempre *a partire da*, la cui limitatezza non è ostacolo bensì condizione della visione stessa, non è mai pago: esercita senza sosta l'interrogazione come organo ontologico.

La piega ontologica che caratterizza l'ultima filosofia merleau-pontiana va pensata non solo come ontologia indiretta e negativa, ma anche interrogativa: «l'interrogativo non è un modo derivato per inversione o capovolgimento dell'indicativo e del positivo, né affermazione, né negazione [...], ma un modo originale di aver di mira qualcosa [...], forse il modo proprio del nostro rapporto con l'Essere»⁶. L'atto dell'interrogazione filosofica si mostra sempre come duplice, «interroga questo essere preliminare e interroga se stessa sul suo rapporto con esso»⁷. Per sua natura la domanda filosofica pone in revoca l'affermazione piena: essa si dà la cosa e, al tempo stesso, il vuoto che la sostiene, consentendoci di non averla ancora o di averla come desiderio. Questa sospensione, che è una aberrazione agli occhi della filosofia costituita, consente a Merleau-Ponty di esercitare la riflessione filosofica, in ossequio al dettato husser-

³ Il «*larvatus prodeus*» di cartesiana memoria è divenuto un *topos* della storiografia filosofica. A tal proposito Merleau-Ponty, nel corso del 1960-61 al Collège de France, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, commenta: «Descartes è il più difficile degli autori: perché è il più radicalmente ambiguo, quello che dice in maniera più indiretta, in virtù della sua avversione per l'Essere, e che è di conseguenza sempre mal compreso, rettificato sempre presuntivamente [...]. È quello che ha il massimo di contenuto latente»; Id., *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996, a cura di M. Carbone, trad. it. di F. Paracchini e A. Pinotti, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 251.

⁴ Id., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 30.

⁵ Id., *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, trad. it. di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2009, p. 123.

⁶ *Ivi*, p. 146.

⁷ *Ivi*, p. 141.

liano⁸, come *perenne inizio*: il filosofo è un eterno principiante e vive l'esperienza rinnovata del proprio cominciamento⁹ come un Sisifo felice.

Domandare diviene allora sinonimo di frequentare, incontrare l'alterità radicale nella domanda, nella parola, al fine di dimorare l'indicibile attraverso il linguaggio e come linguaggio. L'intelletto, ancora sedotto dal fantasma dell'*adequatio*, deve rinunciare alla chimera di poter coincidere col tutto. Se nessuna espressione coincide con la verità, con l'Essere che porta alla superficie, è perché ognuna ne è una frequentazione e nessuna verità potrebbe mai darsi al di fuori delle figure nelle quali s'incarna: non è malgrado ma proprio mediante esse che l'Essere si dà. Nell'espressione – che costituirà imprescindibile oggetto di riflessione merleau-pontiana – la filosofia interroga l'Assoluto, uno strano Assoluto che smaschera proprio la contingenza radicale di ogni sua espressione.

A tal proposito, nelle interviste concesse a Georges Charbonnier nel maggio del 1959, Merleau-Ponty ci consegna una bella immagine di come intendesse la filosofia. Alla domanda "pourquoi, en profondeur, le gout immédiat pour la philo?" egli risponde così:

la philosophie m'est apparue d'emblée comme quelque chose d'extremement concret, pas du tout comme construction de concept, de système, mais plutôt comme expression, élucidation, explicitation de ce qui nous vivons, tous, et de ce que nous vivons plus concret. Je crois que certains deviennent philosophe parce que ils sentent le siège du conflit. Parce que il y a en eaux des tendances contradictoires, alors ils éprouvent à arbitrer ces tendances ou de choisir entre elles, ça n'est pas du tout mon cas. J'ai conçu la philosophie pas comme un drame, mais plutôt comme quelque chose d'assez apparentée à l'art. Comme une tentative d'expression rigoureuse de faire passer en mot ce qui d'ordinaire ne ce met pas en mot et ce qui, meme quelque fois, est considéré comme de l'ordre de l'inexprimable. Voilà le genre d'intérêt que la philosophie a suscité chez moi d'emblée¹⁰.

⁸ Nella prima delle *Meditazioni cartesiane* Husserl esordisce così: «noi cominciamo di nuovo, con la decisione di filosofi che si pongono in un cominciamento radicale, di porre innanzitutto fuori causa tutte le convinzioni finora ritenute valide, comprese tutte le nostre scienze»; cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950, trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1994, p. 43.

⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 23.

¹⁰ «La filosofia mi è apparsa, fin da subito, come qualcosa di estremamente concreto, non come costruzione di concetto, di sistema, piuttosto come espressione, delucidazione, esplicazione di ciò che viviamo, tutti, e di ciò che viviamo di più concreto. Credo che alcuni divengano filosofi perché avvertono l'assedio del conflitto. Perché sono presenti in loro due tendenze contraddittorie, allora provano ad arbitrarle o a scegliere tra esse; non si tratta del mio caso. Ho conosciuto la filosofia non come un dramma, bensì come qualcosa di apparentato all'arte.

Interrogare la propria origine, per la filosofia come per l'arte, significa, in ultima analisi, stabilire che l'unico contatto possibile con l'Essere è la *creazione*: questo contatto non è fusione, intuizione, saturazione ma insorgenza e proliferazione d'immagini senza le quali dell'Essere non potremmo avere alcuna esperienza. Pertanto, tale movimento che reintegra l'Essere e ne ritrova l'origine, non è da considerarsi puramente regressivo ma a tutti gli effetti *creativo*: non ripristina un passato dileguato – un passato mitico e senza tempo – ma lo istituisce qui e ora, lo prepara alla sua “inserzione nell'Essere”, innesca l'interrogazione filosofica.

Questo studio prende avvio dal dialogo tra la filosofia bergsoniana e merleau-pontiana nell'intenzione di ricostruire – genealogicamente – le tappe di questa *mutazione dello sguardo*, che induce il fenomenologo a raccogliere l'“eredità buona” di Bergson, evidenziandone gli aspetti innovativi e quelli più affini alle proprie preoccupazioni filosofiche¹¹. Tale confronto si snoda lungo i luoghi prototipici della produzione merleau-pontiana, da *Fenomenologia della percezione* a *Il visibile e l'invisibile*, passando per le lezioni sul concetto di Natura del 1956-57 che riservano uno spazio non irrilevante alla figura di Bergson e alla sua concezione della natura come vita. Nella ricostruzione proposta assume un ruolo centrale il corso su *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* che Merleau-Ponty tenne all'indomani di *Fenomenologia della percezione*, nell'anno accademico 1947-48 e che rappresenta, pertanto, un crocevia importante nella maturazione del giudizio merleau-pontiano sull'opera di Bergson. In quella sede, infatti, Merleau-Ponty riconosce a Bergson il merito di aver *restaurato il corpo nel suo dibattito col mondo*, sebbene – come si vedrà – questa riqualificazione del corpo non sia condotta fino alle estreme conseguenze. Inoltre, l'attenta rilettura di *Materia e memoria* da parte del fenomenologo lo induce a riconoscere la peculiarità della proposta gnoseologica bergsoniana. In essa, la cosa e la coscienza della cosa sono legati, ma non come dei correlati bensì in quanto assolutamente simultanei, senza alcuna priorità.

Come un tentativo di espressione rigorosa di tradurre in parole ciò che di solito non si riesce a dire e che, spesso, inerte all'ordine dell'inesprimibile. Ecco il genere d'interesse che immediatamente la filosofia suscitò in me»; cfr. *Entretiens avec Merleau-Ponty. Une émission de George Charbonnier*, diffusa il 22 maggio 1959, documento inedito consultato agli “Archives I.N.A.” della Bibliothèque Nationale de France, Cote PDC12-1103 (4) Entr. n.1, trad. mia.

¹¹ Come sostiene Geraets, è il ripensamento della tradizione bergsoniana ad aver attirato il giovane Merleau-Ponty «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»; cfr. T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente*, Martinus Nijhoff, La Haye 1971, p. 6.

Questa *naïveté*, come la definirà Merleau-Ponty, ha per esito un empirismo altrettanto ingenuo, quell'ultima impresa di cui parla Bergson nel capitolo conclusivo di *Materia e memoria*: andare a cercare l'esperienza alla sua fonte sorgiva, prima che si fletta in senso meramente utilitaristico. Una tale impresa mira, altresì, a ritrovare il legame preumano della vita col vivente, che sarà poi lo stesso tentativo compiuto da Merleau-Ponty nella sua ultima produzione filosofica.

Quest'analisi del dialogo fra Merleau-Ponty e Bergson, tra sincronie e diacronie, spiana una via d'accesso privilegiata all'esame del concetto di Natura nella filosofia merleau-pontiana. Al fine di comprendere come nasca – in Merleau-Ponty – l'urgenza del “problema natura”, occorre soffermarsi intorno alla problematica della spazialità come questione preliminare. L'interrogativo guida è stato il seguente: come porre in relazione quella spazialità primordiale, la natura come orizzonte del pre-categoriale, ciò che Merleau-Ponty chiamerà in altri luoghi *la profondeur*, con lo spazio regolato dai principi della fisica? Si tratta, in un certo senso, di un problema analogo a quello bergsoniano apparso con la sua critica al tempo oggettivo delle scienze esatte. La questione natura si mostra, sin da subito, come strettamente connessa al ripensamento del fenomeno vitale e alla creazione di nuovi paradigmi interpretativi in grado di rimodulare, altresì, la dialettica tra scienza e filosofia. Ecco perché si è cercato di far chiarezza sul concetto di “spazio topologico”, desunto dalle scienze matematiche, e utilizzato in maniera personalissima da Merleau-Ponty quale metafora dell'Essere naturale.

E allora, ci domandiamo con Merleau-Ponty: *Pourquoi la Nature?* Che cosa rintraccia Merleau-Ponty di così innovativo nel concetto di natura tale da imporsi alla nostra riflessione? E come quest'interrogativo, a distanza di decenni, possa dirci ancora qualcosa e guidare la nostra ricerca? La Natura è un paradigma pre-teorico o caratterizzata dall'attributo di aseità, come scrive nelle lezioni del corso del '56-'57 al *Collège de France*, che articolano il programma di rintracciare nell'ambito naturale qualcosa il cui statuto sia indipendente dal potere costitutivo dell'uomo. Per Merleau-Ponty la natura è dotata di senso immanente, è senso allo stato nascente. E il legame tra natura e ontologia è così stretto che non è possibile riflettere sull'una senza farlo anche sull'altra:

Delle due l'una: o s'incomincia dalla soggettività libera e allora non sussiste più il problema ontologico, l'essere è di fronte a essa, l'oggetto puro che la soggettività alternativamente contempla e assume ciecamente, – oppure si con-

cepisce davvero una libertà concreta e incarnata, e allora bisogna smettere di pensare l'essere unicamente come essere costituito¹².

Per questa ragione l'evoluzione del concetto di natura è una prope-deutica, e la possibilità di una *philosophie aujourd'hui* va di pari passo con la meditazione sulla natura. Essi non sono percorsi paralleli ma metafora di un unico *cheminement* o *voyage*.

L'esame dell'idea di natura sfocia in una domanda tanto scomoda quanto inevitabile: il pensiero allontana dalla vita? Vale a dire, una volta dato per buono il suo strabismo, il suo ritardo costitutivo di fronte alla vita, alla natura, al mondo, la filosofia è ancora in grado di dire qualcosa che li riguardi, che non sia un balbettio mite? Si tratta di un tema che ha attraversato la filosofia contemporanea e che, sebbene declinato in forme diverse, si ritrova anche in autori come Nietzsche e Arendt. La proposta che avanzo è di declinare la possibilità di una filosofia della vita attraverso tre paradigmi fondamentali: alterità, animalità e autopoiesi. Alterità e animalità sono due categorie presenti e operanti nell'universo merleau-pontiano: l'incontro con gli studi di Portmann e von Uexküll consente a Merleau-Ponty di ripensare il fenomeno vivente come arricchito dal dialogo con l'alterità. L'essere umano è costitutivamente *aperto* all'altro da sé, all'altro animale e al mondo circostante. La categoria di autopoiesi è invece desunta dal lessico delle contemporanee biologie della complessità, che, nei suoi esponenti di spicco – i biologi cileni Maturana e Varela – riconoscerà in Merleau-Ponty una fonte e un'ispirazione. Il ripensamento del fenomeno vivente alla luce di queste tre categorie consente, se non di pronunciare *le dernier mot*, quanto meno d'indicare una strada, con Merleau-Ponty, oltre Merleau-Ponty.

Iniziamo dunque, con la consapevolezza che ogni viaggio filosofico assomiglia a quello intrapreso dal *Bateau ivre* di Rimbaud, e che Gadda, nella sua *Meditazione milanese* ricordava così:

il terreno del filosofo è la mobile duna o la savana deglutitrice: o meglio la tolda di una nave trascinata dalla tempesta: è il «bateau ivre» delle dissonanze umane, sul cui ponte, e non che osservare e riferire, è difficile reggersi. Questa nave viaggia mari strani e diversi: ed ora la stella è termine di riferimento, ed ora, nella buia notte, il «metodo» non potrà riferirsi alla stella. Mobile è il riferimento conoscitivo iniziale; diverso, continuamente diverso, il processo¹³.

¹² M. Merleau-Ponty, *La Nature ou le monde du silence*, sous la direction d'E. de Saint Aubert avec un texte inédit de Maurice Merleau-Ponty, Hermann, Paris 2008, p. 51, trad. mia.

¹³ C. E. Gadda, *Meditazione milanese*, Garzanti, Milano 2002, p. 246.

Ringraziamenti

I ringraziamenti più sentiti vanno al Prof. Paolo Amodio, che ha fortemente sostenuto il mio lavoro, non facendomi mai mancare il confronto intellettuale e i sorrisi. A Renaud Barbaras e a Emmanuel de Saint Aubert, per i loro preziosi consigli nel mio soggiorno di studio parigino. Ad Alessandro Pagnini, che ha accolto con entusiasmo il libro in questa collana. Un grazie di cuore, infine, a chi mi è stato accanto nell'elaborazione e nella stesura del presente lavoro, non c'è bisogno di fare nomi, sono sicura che vi riconoscerete.

Questo libro è dedicato a mia madre e a mio padre.

Indice

<i>Presentazione</i> a cura di P. Amodio	5
<i>Introduzione</i>	11
<i>Parte I</i>	
Bergson: quale eredità?	19
1.1. Bergson <i>déjà institué</i>	21
1.2. Il giudizio severo di <i>Fenomenologia della percezione</i>	23
1.3. Temporalità vs. Spazialità: ancora su <i>Fenomenologia della percezione</i>	29
1.4. L'unione dell'anima col corpo: le lezioni del 1947-48	36
1.5. L'elogio del divenire	42
1.6. La critica al concetto di nulla ne <i>L'evoluzione creatrice</i> e l'ontologia indiretta	53
1.6.1. Bergson e la natura	59
<i>Parte II</i>	
La Natura	65
2.1. Premessa	67
2.2. Topologia della carne, topologia dell'essere	68
2.2.1. Weizsäcker e l'impossessarsi del mondo come gioco creativo	73
2.3. <i>Pourquoi la nature?</i> Un paradigma pre-teorico	78
2.4. Natura e corpo	86
2.4.1. " <i>Je désire</i> ": archetipo di un rapporto col mondo	92
2.5. Natura e nuove ontologie	96
<i>Parte III</i>	
La vita. Alterità, animalità, autopoiesi	99
3.1. Lo strabismo filosofico: il pensiero allontana dalla vita?	101

3.2. Alterità o essere-per-altri	105
3.3. Animalità	113
3.4. Autopoiesi	121
3.5. <i>Le dernier mot</i>	129

Bibliografia

Letteratura di riferimento	133
----------------------------	-----

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di dicembre 2015