



Essere grezzo e hyletica fenomenologica: l' eredità filosofica di "Il visibile e l' invisibile"

The wild Being and the phenomenological hyletic
The philosophical inheritance of "The visible and the invisible"

Angela Ales Bello
Pontificia Università Lateranense
Italia

Riassunto

L' articolo confronta i risultati della ricerca filosofica di Merleau-Ponty (specialmente l' opera *Il visibile e l' invisibile*) e la proposta di Husserl. Mostra che Merleau-Ponty coglie l' intenzione della fenomenologia husserliana e si pone sulla scia di Husserl da diversi punti di vista: nell' uso del linguaggio e nell' uso dei concetti. Discute il rapporto fra l' hyletica fenomenologica husserliana e la proposta teoretica di Merleau-Ponty, individuando tre punti di convergenza, riconducibili al grande tema del visibile e dell' invisibile: 1) l' analisi husserliana del corpo con le sue dimensioni tattili e visive, che corrisponde al tema merleau-pontiano della "carne", 2) il rimando alla dimensione hyletica con la sua intenzionalità impulsiva, che trova echi in quella dell' Essere selvaggio, 3) la ricerca di una nuova ontologia che accomuna i due pensatori. Conclude che si tratta di esaminare il contenuto delle due ontologie per coglierne le affinità ed anche le differenze.

Parole Chiave: hyletica; fenomenologia husserliana; Merleau Ponty.

Abstract

The article compares the results of Merleau-Ponty's philosophical research (specially the work *The visible and the invisible*) with Husserl's proposal. It shows that Merleau-Ponty apprehends Husserl's phenomenological intention and puts himself in the same path of Husserl in many points of view: in the use of language and in the use of concepts. It discusses the relationship between Husserl's phenomenological hyletic and Merleau-Ponty's theoretical proposal, distinguishing three convergent points, connect to the big theme of the visible and the invisible: 1) Husserl's analysis of the body with its tactile and visible dimensions, that corresponds to Mearleu-Ponty's theme of the "flesh", 2) The connection with the hyletic dimension in its impulsive intentionality that finds echoes in the intentionality of the wild Being, 3) the search of a new ontology that unites the two thinkers. It concludes that the effort is to examine the content of the two ontologies to harvest the similarities and the differences.

Keywords: hyletic; Husserl's phenomenology; Merleau-Ponty.

Se è vero che la filosofia, non appena si dichiara riflessione o coincidenza, pregiudica ciò che troverà, è necessario che ancora una volta essa riprenda tutto, respinga gli strumenti che la riflessione e l' intuizione si sono date, s' installi in un luogo in cui esse non si distinguano ancora, in esperienze che non siano ancora state "elaborate", che ci offrano contemporaneamente, mescolati, il "soggetto" e l' "oggetto", l' esistenza e l' essenza, e forniscano quindi alla filosofia i mezzi per ridefinirli (Merleau-Ponty, 1993, p. 147).

In quella parte, che Merleau-Ponty è riuscito a portare a compimento, del libro *Il visibile e l' invisibile* - rimasto interrotto a causa della sua morte - l' autore affronta e sviluppa un unico tema fondamentale: che cosa è l' interrogazione filosofica. L' interlocutore principale



in questo silenzioso dialogo è Descartes, esponente della filosofia riflessiva. Si pone subito, allora, la questione riguardante la funzione della riflessione. Se Merleau-Ponty si domanda, in ultima istanza, quale sia il senso e il ruolo della filosofia, deve constatare che questo tipo d'indagine non può prescindere dalla riflessività. Nello stesso tempo si rende conto che il rischio della riflessività è la chiusura della filosofia su se stessa, l'avvitamento del pensiero che perde l'altro da sé.

Di questo paradosso è consapevole Merleau-Ponty. Egli lo esplicita, infatti, scrivendo: «A prima vista questo movimento riflessivo sarà sempre convincente: in un certo senso s'impone, è la verità stessa, e non si vede come la filosofia potrebbe farne a meno» (1993, p.57). E' chiaro che il momento del pensare è un momento fondamentale. E' chiaro anche che l'autocoscienza, di cui parla Descartes, è un aspetto umano imprescindibile, è ciò che è autenticamente umano, ciò che distingue l'essere umano da tutti gli altri esistenti. E' comprensibile anche che si consideri la riflessività e l'autoriflessività come ciò che vale di più in assoluto. Merleau-Ponty lo riconosce, quando afferma che è proprio la comprensione dall'interno di tutto ciò che io vivo che : « ...farà sempre della filosofia riflessiva non solo una tentazione, ma anche un cammino che si deve seguire » (idem).

A questo punto, però, la domanda è radicale: si tratta di appurare se questo tipo di indagine, così come si è tradizionalmente configurata, riesca veramente a cogliere il legame "natale" fra me, che percepisco, e ciò che percepisco. In questa espressione "natale" si coglie l'intenzione profonda dell'autore, direi la sua aspirazione. Perché di un'aspirazione si tratta, quella di trovare un luogo nuovo per un nuovo inizio con una nuova modalità. E il primo "luogo" non è il pensiero, ma la "percezione" che mi mette in contatto con il mondo. Si tratta, allora, di muovere proprio dalla nozione di mondo.

Si è detto che dietro la filosofia riflessiva si trova Descartes, ma, in realtà, si trova anche Kant. La prova di ciò è, secondo Merleau-Ponty, che nell' *Analitica* - ci si riferisce qui alla *Critica della Ragion pura* -, Kant muove dal presupposto di un mondo possibile. In tal modo, l'analisi riflessiva cade in un'ingenuità, perché, per costituire il mondo, si presuppone la nozione di mondo, in quanto preconstituito. Certamente, anche Kant riconosce la validità dell'irriflesso, dichiara di iniziare da esso, ma, allora, è necessario andare fino in fondo su questa via, mettere in crisi la filosofia riflessiva e stabilire una relazione reciproca fra la riflessione e l'irriflesso, fra originario e derivato, fra condizione e incondizionato (1993, p. 60). Per usare i termini dell'autore fra fede percettiva e riflessione.

Il filosofo che sembra essere riuscito a cogliere e superare il punto debole della filosofia riflessiva, secondo Merleau-Ponty, è Husserl. La correlazione o, addirittura, la coincidenza fra riduzione trascendentale e riduzione eidetica, proposta da Husserl nel § 34 delle *Meditazioni cartesiane*, è interpretata da Merleau-Ponty come un nuovo modo di intendere la riflessione: «Riflettere non è coincidere con il flusso dalla sua origine fino alle sue ramificazioni estreme, è far scaturire dalle cose, dalle percezioni, dal mondo e dalla ercezione del mondo, sottoponendoli ad una variazione sistematica, alcuni nuclei intelligibili che le resistano, muoversi dall'uno all'altro in modo che l'esperienza non smentisce, ma che ci dà solo i suoi contorni universali» (1993, p. 70).

La fenomenologia è, dunque, definita come una *superriflessione*, che, da un lato, si pone la questione della genesi del mondo esistente, ma, dall'altro, anche della genesi dell'idealizzazione riflessiva. In tal modo, Husserl affronta il problema eluso dall'atteggiamento riflessivo, stabilendo una correlazione tra spirito e mondo, che per lui sono, paradossalmente si potrebbe aggiungere, troppo perfettamente coestensivi "perché l'uno possa essere preceduto dall'altro e troppo distinti perché l'uno possa involgere l'altro" (1993, p. 71).

In tal modo, Merleau-Ponty coglie veramente l'intenzione della fenomenologia husserliana, secondo la quale non è possibile pensare ad una preesistenza del mondo a me, perché il mondo è sempre un mondo per me; ma non si tratta di una chiusura solipsistica, al contrario, «il mondo privato che indovino all'origine dello sguardo altrui non è tanto privato da impedirmi che, nello stesso tempo, io ne divenga il quasi-spettatore» (idem).



In margine al testo che si sta esaminando, intitolato, appunto, "Riflessione e Interrogazione", scrive l'autore che intende «mostrare che la riflessione sopprime l'intersoggettività». Per mostrare ciò, è necessario ritornare sulla nozione di "mondo" e indagare sulla sua preesistenza, intendendola, però, nel senso che c'è un unico significato e un'unica idealità del mondo, pur essendo le nostre vite non commensurabili. Al livello del significato, la mia percezione e la percezione che un altro ha del mondo sono la stessa e, in tal modo,

...con la correlazione di principio del pensiero e dell'oggetto di pensiero, si stabilisce una filosofia che non conosce né difficoltà, né problemi, né paradossi, né capovolgimenti: una volta per tutte, io ho colto in me, con la pura correlazione di colui che pensa e di ciò che egli pensa, la verità della mia vita, che è anche quella del mondo e quella delle altre vite (Merleau-Ponty, 1993, p. 72).

Sembra, allora, che l'aspirazione si sia realizzata: si è giunti ad una filosofia in cui la riflessione è, in senso husserliano, riflessione speculare, sguardo. Merleau-Ponty a questo punto scrive in margine che avrebbe voluto dedicare un paragrafo alla riflessione nel senso di Husserl. In realtà rimangono solo poche righe, ma molto eloquenti, perché il modo di intendere la riflessione da parte del fenomenologo tedesco si distacca dal "collegante" kantiano, che rintraccia solo le condizioni di possibilità, e «trova all'origine di ogni riflessione una presenza a sé massiccia, il *Noch im Griff* della Ritenzione e, attraverso esso, l' *Urimpression*, e il flusso assoluto che li anima. Questa riflessione presuppone la riduzione della Natura alle unità immanenti» (idem, p. 73). Si tratta, pertanto, di procedere alla «Tematizzazione dell'immanenza psicologica, del tempo interno» (idem).

Già da queste indicazioni si può constatare che nella ricerca di una nuova dimensione Merleau-Ponty si pone sulla scia di Husserl da diversi punti di vista: nell'uso del linguaggio e nell'uso dei concetti.

Movendo da domande quotidiane e banali quali: dove sono? Che ora è? Egli osserva che è necessario indagare che cosa siano lo spazio e il tempo, passare, cioè, dal piano dei "fatti" a quello dell'essenze, ma, giunti a questo punto, si è percorsa solo una parte del cammino che deve essere prolungato fino alla domanda riguardante il rapporto fra spazio e tempo e la loro essenza. Ciò significa passare dallo spazio e dal tempo, come "esseri", all'Essere. Sembrerebbe questa un'indagine metafisico-ontologica e in parte lo è, anche se il termine Essere, benché scritto con la maiuscola, perda il carattere di Assoluto che ha avuto nella tradizione. Tuttavia, esso mantiene una sua absolutezza, collocandosi al di là, al di sotto dei fatti e delle essenze e aprendo una nuova prospettiva ontologica. La novità sta nell'aggettivo che lo designa, "selvaggio" o "grezzo". E credo che per comprendere questa novità sia necessario cercarne l'origine non esplicita, bensì remota nella scoperta della dimensione passiva proposta da Husserl.

Nell'opera che si sta esaminando, il riferimento a questo aspetto fondamentale dell'indagine husserliana c'è e non c'è. Ci sono luoghi in cui appare la ripresa di alcuni suggerimenti provenienti dalle opere di Husserl, altri in cui le espressioni sono così diverse o originali che sembra essere lontani da lui. Tuttavia, si può supporre che l'intera argomentazione sia ispirata alla lettura dei testi husserliani, soprattutto ad alcuni manoscritti.

Una prova di ciò si trova nelle "Note di lavoro" pubblicate come appendice al testo già elaborato, in particolare in un appunto del febbraio del 1959, riguardante il primo abbozzo dell'ontologia. Il progetto è chiaro: si tratta di stabilire una continuità fra i risultati della *Fenomenologia della percezione* e la nuova ontologia e, più precisamente, dello "Svelamento dell'Essere selvaggio o grezzo mediante il cammino di Husserl e della *Lebenswelt*, in cui si viene a sbocciare" (idem, p. 200) e ritorna la domanda «Che cosa è la filosofia? Il dominio del *Verborgen* (φ e occultismo)» (idem).

Il termine *Lebenswelt* in Husserl rimanda ad un territorio che comprende, al suo interno, una complessità che richiede una paziente analisi, contenendo in se stesso tutte le



operazioni e sedimentazioni culturali e, nello stesso tempo, la sfera precategoriale che consente di descrivere la genesi di quelle formazioni.

Di ciò è consapevole Merleau-Ponty: infatti, a suo avviso, l'indagine si deve svolgere su due versanti, quello della descrizione essenziale dei fenomeni e quello della loro genesi precategoriale. Pertanto, la risposta che si cerca è «...più in alto dei "fatti" e più in basso delle "essenze", è nell'Essere selvaggio in cui essi erano indivisi e in cui, dietro o sotto le scissure della nostra cultura acquisita, continuano ad esserlo» (1993, p. 200) e questo è veramente il programma husserliano, anche se condotto con una modalità peculiare che si cercherà di illustrare. Dico subito che quello che determina la differenza fra le due posizioni è l'atteggiamento critico assunto da Merleau-Ponty nei confronti della riduzione trascendentale; tuttavia, è necessario approfondire il significato della riduzione stessa, per cogliere le eventuali possibili convergenze.

Un primo motivo di vicinanza fra i due pensatori è rintracciabile nell'accettazione sostanziale, da parte di Merleau-Ponty, del § 34 delle *Meditazioni Cartesiane* di Husserl, in cui è trattato il rapporto fra la riduzione eidetica e quella trascendentale. Si tratta, quindi, in primo luogo, del tema delle essenze, tema considerato imprescindibile da Merleau-Ponty. Husserl scrive nel paragrafo citato:

Se noi dunque pensiamo la fenomenologia formata puramente secondo il metodo eidetico come scienza intuitiva a priori, tutte le ricerche di essenze non sono altro che rilevazioni dell'universale *ego transcendente in generale*, che contiene in sé tutte le pure variazioni di possibilità del mio io esistente di fatto e quest'io stesso come possibilità (Husserl, 1931/1960, p. 120).

Pur non accettando la validità della sfera trascendentale, credo che Merleau-Ponty si interessi all'operazione che conduce al trascendentale. In fondo, si tratta dell'operazione regressiva che va dal fatto all'essenza, da un lato, ma, dall'altro, ad un essere grezzo. Particolarmente significativo è, a mio avviso il seguente brano che si trova nel capitolo dedicato a "Interrogazione e intuizione":

Quando la filosofia cessa di essere dubbio per farsi svelamento, esplicitazione, in quanto si è staccata dai fatti e dagli esseri, il campo che essa dischiude è di fatto sì di significati o di essenze, ma che non sono autosufficienti, che manifestamente si riferiscono ai nostri atti di ideazione e, grazie a questi, sono prelevati da un essere grezzo in cui si tratta di ritrovare allo stato selvaggio i corrispondenti delle nostre essenze e dei nostri significati (Merleau-Ponty, 1993, p. 130).

E' proprio qui che Merleau-Ponty coglie il senso delle proposta husserliana nel movimento che va dall'alto al basso e dal basso in alto. Ciò induce a constatare che il percorso può essere così delineato: 1) la ricerca filosofica è un processo di disvelamento; 2) essa muove dai fatti per esplicitarne i significati o le essenze; 3) le essenze sono nostri atti di ideazione che rimandano non direttamente ai fatti, ma in senso fenomenologico-trascendentale ad una dimensione "grezza" o "selvaggia".

E' opportuno, allora, fermarsi, in primo luogo ad esaminare la presa di posizione del fenomenologo francese sul tema dell'essenza.

La questione delle essenze

I due livelli dell'alto e del basso si delineano con riferimento alla dimensione esperienziale del visibile, che è l'Essere attuale, di cui le essenze costituiscono le varianti possibili. Ma, poiché l'ideazione è un fatto importante e ineludibile, per dirla con Husserl, si può muovere dall'ideazione stessa per domandarci che cosa sia e come si determini e, quindi, "scendere" verso l'Essere grezzo per poi risalire, con maggiore consapevolezza, da quest'ultima dimensione verso l'alto, verso l'ideazione.

Il visibile, dal quale Merleau-Ponty prende le mosse, apre verso l'invisibile che, mi pare di capire, diverge in una doppia direzione: verso l'essenza, l'idealità, e verso la regione selvaggia. Ma, nonostante la divaricazione, non c'è una separazione, tutto è unito e connesso fino al punto che egli considera l'ambito in cui viviamo «l'ambito dell'esistenza e dell'essenza grezza» (1993, p. 135), definizione che sembra paradossale se riferita alle



essenze, ma con la quale si intende dire che fatticità e idealità sono indivise. Si tratta, piuttosto, di un'architettura, di una stratificazione, di livelli d'essere in cui noi siamo sempre immersi, immersi come corporeità. Il movimento non può essere quello del decentramento dell'io in una realtà "meta", una *Wesensschau* senza luogo e senza tempo, perché anche i pensieri sentono la pressione dello spazio e del tempo e «dell'Essere che essi pensano» (Idem, p. 134).

Questa sembrerebbe essere una critica alla "visione d'essenza" di cui parla Husserl, ma, al contrario, si tratta di riconoscere che «lo stesso Husserl non ha mai ottenuto una sola *Wesensschau* che poi non abbia ripresa e rielaborata, non per smentirla, ma per farle dire ciò che dapprima essa non aveva detto completamente» (idem, p. 135).

Se distinguiamo le due riduzioni, che Husserl, in verità, tiene sempre connesse, pur dando a ciascuna di esse una sua specificità, notiamo che l'esigenza husserliana di accentuare fortemente il ruolo gnoseologico della visione d'essenza nasce dall'insufficienza, da lui messa in evidenza, della chiusura positivista in un mondo puramente fattuale. La grande battaglia, che egli ingaggia con l'atteggiamento naturalistico, lo conduce ad evidenziare che anche chi ritiene che le scienze siano l'unica fonte valida di conoscenza è costretto ad usare giudizi e principi formali, tratti dalla logica formale. Pertanto, ogni scienza pienamente sviluppata è, secondo Husserl, «vincolata all'essenza dell'oggettualità in generale» (Husserl, 1977/2002, p. 25) sia dal punto di vista *ontologico-formale* (logica formale, aritmetica, analisi matematica, ecc) sia dal punto di vista *eidetico-materiale*, perché «ogni verità eidetica relativa alle essenze pure ivi incluse deve fornire la legge cui è vincolata quella data singolarità di fatto, come ogni altra possibile singolarità in generale» (idem). Come si vede, il legame con la fattualità è ritenuto necessario da parte di Husserl, soprattutto nel campo delle scienze empiriche, che solo apparentemente possono essere considerate prive del riferimento a ciò che è essenziale.

Merleau-Ponty comprende molto bene il legame che Husserl aveva individuato fra la fattualità e l'eidetica; meno valida rispetto all'intenzione di Husserl, come si evince nel testo ora indicato delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, è l'altra sua affermazione, secondo la quale la variazione eidetica è frutto dell'immaginazione e della visione solitaria del filosofo «mentre essa è il supporto e il luogo stesso di quella *opinio communis* che chiamiamo scienza» (Merleau-Ponty, 1993, p. 135).

Riguardo alla prima parte dell'obiezione, si può notare che nel § 4 del I libro delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* Husserl collega l'ideazione, che è intuizione d'essenza, alla libera fantasia, la quale fornisce la possibilità di foggiate variazioni rispetto alle figure spaziali, agli avvenimenti sociali, alle melodie e così via; non si tratta di attribuire l'ideazione alla fantasia, piuttosto, di un lavoro in comune fra fantasia e intuizione intellettuale, che non si riduce, come intende Merleau-Ponty, all'immaginazione del filosofo, ma è presente in tutti gli esseri umani, appartenente, pertanto, alla nostra struttura trascendentale, che il filosofo si limita a porre in evidenza. Per quanto riguarda il rapporto fra variazione eidetica e scienza, si è già indicato che è proprio Husserl ad osservare che le scienze si fondano sulla visione d'essenza e anzi, egli aggiunge:

De facto, il positivista rifiuta le conoscenze essenziali, solo quando riflette 'filosoficamente' lasciandosi ingannare dai sofismi dei filosofi empiristi, ma non quando, nell'atteggiamento normale delle scienze naturali, pensa e giustifica le sue asserzioni come ricercatore scientifico della natura. In quest'ultimo caso si lascia largamente guidare da evidenze eidetiche (Husserl, 1977/2002, p. 53).

Quindi, Husserl sarebbe pienamente d'accordo con il pensatore francese e, pertanto, l'obiezione di quest'ultimo non è valida.

Passiamo ora ad esaminare la seconda riduzione: quella fenomenologico-trascendentale. Anche in questo caso si può notare una certa vicinanza, ma, come si accennava sopra,



più nei contenuti che non nel procedimento metodologico. In fondo, la grande differenza risiede nel fatto che Merleau-Ponty non accetta la scoperta della dimensione coscienziale con i suoi *Erlebnisse* (1993). Tuttavia, egli è d'accordo con Husserl nell'individuare uno stretto rapporto fra passività e attività nella conoscenza, perché ciò consente alla filosofia stessa di tener conto della verità e dell'essere, ma anche del mondo e quindi, sostanzialmente, a considerare necessaria la regressione fenomenologica, lo scavo che conduce alla *Lebenswelt*, ad una sfera passiva, grezza, che è scoperta muovendo dalla corporeità e dalle sue cinestesi, come direbbe Husserl, dalla carne, come dice Merleau-Ponty. Punto questo di straordinaria coincidenza, ma anche di lontana, come cercherò di indicare. Si tratta, allora, di entrare nella sfera della passività hyletica e stabilire un rapporto con la dimensione dell'Essere grezzo o selvaggio.

Che cosa significa "corpo vivente": uno sguardo dall'interno

L'ingresso nella dimensione hyletica, per Husserl, avviene attraverso la corporeità; altrettanto accade per l'ingresso nell'Essere grezzo da parte di Merleau-Ponty. Allora, è questa che è necessario esaminare. Iniziamo da Husserl.

Una tentazione alla quale non si riesce a resistere è quella di porsi di fronte al corpo per analizzarlo quasi girando "intorno" ad esso, come fosse un oggetto esterno. E' chiaro che la filosofia occidentale è nata proprio grazie alla possibilità che ha l'essere umano di "oggettivare", cioè di trattare tutto ciò che ci si presenta come oggetto di riflessione e di indagine. E questo è, in effetti, realizzabile. Anche l'essere umano è stato oggettivato, più o meno esplicitamente; si è colto fin dalla speculazione greca che egli o ella - diremmo oggi - si trova in una situazione paradossale, per usare l'espressione cara a Husserl (1), di essere contemporaneamente colui che fa l'analisi e colui che la subisce. I termini che ormai usiamo come consolidati tradizionalmente per indicare tale situazione, quelli, cioè, di soggetto e oggetto, debbono essere esplicitati e la loro esplicitazione consente di comprendere che l'essere umano è inteso come qualche cosa su cui è possibile esercitare la riflessione, quindi *ob-jectum* e come luogo dal quale inizia la riflessione stessa, luogo profondo che si trova "sotto", nel senso che è all'origine di tutte le sue capacità e determinazioni, il *sub-jectum*, appunto. Tale definizione ha nella tradizione filosofica, in particolare da Boezio, il senso di una realtà meta-fisica: infatti con l'espressione *subjectum* si traduce il termine aristotelico di *upokeimenon*, cioè il nucleo profondo soggiacente a tutte le determinazioni contingenti.

Il termine soggetto, ormai entrato nel linguaggio filosofico, non si riferisce sempre ad un'entità che possiede tale spessore. Lo troviamo anche in Kant e in Husserl, i quali non muovono da una definizione metafisica. Ma entrambi sono interessati a penetrare in questa realtà per sondarla, analizzarla, sezionarla si potrebbe aggiungere, riconoscendone il ruolo attivo, perché ciò che sta al fondo di tutte le determinazioni è, anche per la filosofia classica, non un momento di assoggettamento o di passività, come potrebbe far ritenere il termine per la sua assonanza con ciò che è "assoggettato", al contrario un centro di attività. Ciò sarà sempre più tenuto presente e specificato nella speculazione moderna che si impegna, come è stato detto, in un'opera di penetrazione analitica.

In questo contesto è opportuno inserire la posizione della fenomenologia classica, la quale procede ad uno scavo *sui generis* muovendo non dalla superficie, ma dall'interiorità. La via di accesso è individuata a iniziare dal modo stesso in cui noi essere umani cogliamo noi stessi e il mondo circostante, dalla dimensione e dal terreno della nostra consapevolezza di noi stessi e di ciò che è fuori di noi. Questa è la dimensione degli atti, delle operazioni di cui abbiamo consapevolezza, che "viviamo" in ogni momento della nostra esistenza, questi sono gli atti che sono da noi vissuti, i nostri "vissuti", parola con la quale traduciamo in italiano il termine tedesco *Erlebnisse*, non possedendo la nostra lingua un sostantivo equivalente.

Gli atti che viviamo sono da noi colti coscienzialmente, ciò vuol dire che ci rendiamo conto di viverli; esemplificando si possono indicare quello della percezione, del ricordo, dell'immaginazione, del pensiero, e così via. Particolare importanza riveste l'atto percettivo, perché ci pone in modo diretto e immediato in contatto con il mondo esterno;



la percezione, pertanto, è il vissuto dal quale muovere per iniziare un'indagine che conduce successivamente ad esaminare la vasta gamma degli altri vissuti. A sua volta la percezione può essere sottoposta ad analisi ed a questo punto che ci rendiamo conto di compiere tale atto attraverso il *medium* della sensibilità ed è a questo punto che diventa esplicito il tema della corporeità. Proprio perché Merleau-Ponty consente nel considerare la percezione come l'avvio dell'indagine, possiamo definire il suo approccio fenomenologico.

Tornando a Husserl, per procedere nell'indagine ci può aiutare l'analisi da lui compiuta nel secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, trascritto dagli appunti stenografici da Edith Stein (Husserl, 1977/2002); infatti, la percezione in quanto atto da noi vissuto ci rimanda alle sensazioni che la costituiscono e fra queste importanza primaria hanno le sensazioni tattili e visive. Esse si distinguono perché le prime sono localizzate e le seconde non lo sono. In ogni caso, entrambe sono fondamentali per la conoscenza delle cose fisiche, ma anche per il loro rimando al corpo proprio. Quest'ultimo, da un lato, si presenta come una cosa fisica, dall'altro come un corpo senziente (*Leib*); molto diverse anche in quest'ultimo caso sono le sensazioni attraverso le quali cogliamo un oggetto fisico inanimato e quelle che riguardano il corpo proprio:

E così – scrive Husserl – il mio corpo proprio, entrando in una relazione fisica con altre cose materiali (colpo, pressione, spinta, ecc.), non offre soltanto l'esperienza di eventi fisici, in riferimento col corpo proprio e con le cose, bensì anche specifici eventi somatici del genere che abbiamo denominato sensazione localizzata. Simili eventi non si danno nelle cose "meramente" materiali (Husserl, 1977/2002, p. 148).

Alla percezione della cosa fisica va aggiunta la percezione del corpo proprio che è in contatto con la cosa fisica. Si delinea, in tal modo, una serie di percezioni che assumono un'importanza straordinaria, perché costituiscono la ragione per cui sentiamo il nostro corpo e lo consideriamo come proprio. Le sensazioni tattili in questo caso hanno un'assoluta precedenza rispetto alle altre sensazioni, ad esempio quelle visive, perché possiedono il doppio riferimento che si è indicato: «Quello che chiamo corpo proprio visto, non è una cosa che è vista e che vede, mentre il mio corpo proprio, quando lo tocco, è qualcosa che tocca e che è toccato» (Idem, p. 150). Ciò significa che il ruolo della sensazione visiva è diverso da quello della sensazione tattile; la vista da sola non dà il corpo proprio e neppure l'udito, se non ci fosse il tatto non avremmo la sensazione del corpo che possediamo.

L'analisi, che si è condotta, è solo la base per ulteriori sviluppi estremamente significativi. Le sensazioni localizzate, insieme con quelle che derivano dagli altri sensi, ci danno la possibilità di cogliere gli oggetti nello spazio, «esercitano una funzione costitutiva per la costituzione delle cose sensoriali» (Idem, p. 154), come si esprime Husserl; siamo in quella sfera che egli definisce largamente hyletica, usando la parola greca nel tentativo di indicare una dimensione che non è stata esaminata in tutta la sua potenzialità e che è la base per formazioni di grado superiore come, appunto, la costituzione di oggetti fisici. Tale sfera non riguarda solo il rapporto del corpo proprio con ciò che è esterno, ma comprende anche altri gruppi di sensazioni che sono definiti "sentimenti sensoriali", come il piacere, il dolore, la tensione e il rilassamento, il benessere e il malessere che sono alla base della vita dei sentimenti e delle valutazioni.

Che cosa è la hyletica fenomenologica

Se l'individuazione dei vissuti costituisce la geniale scoperta husserliana e ciò che caratterizza la sua indagine, l'analisi dei vissuti stessi pone in evidenza la duplicità fra il momento noetico intenzionale e il momento hyletico o materiale. La descrizione di questa duplicità, già contenuta nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura*, è approfondita, come si è detto sopra, nel secondo volume in correlazione con l'analisi del corpo vivente (*Leib*), il quale non ha soltanto localizzazioni relative alle sensazioni



sensoriali, che esercitano una funzione costitutiva per gli oggetti che appaiono nello spazio, ma anche relative a sensazioni di gruppi completamente diversi e l'esemplificazione è efficace, perché Husserl si riferisce ai sentimenti sensoriali e questo è un punto particolarmente importante.

Che tale argomento continui ad essere presente nelle sue ricerche è confermato da un cospicuo numero di manoscritti degli anni Trenta dei gruppi C e D, nei quali i due momenti sopra indicati sono presenti. In particolare, nel Ms. trans. C 10, senza titolo del 1931 (Husserl, 1931/1973) , si coglie il nesso fra le unità hyletiche e le affezioni, perché anche se l'universo hyletico è un universo non egologico, in quanto si costituisce senza l'intervento dell'io, tuttavia, l'io è sempre presente, come luogo delle affezioni, e sempre attivo.

Una preziosa esemplificazione in questa direzione è contenuta in un testo nel quale non si sospetterebbe certamente di trovare una simile applicazione, *La struttura della persona umana*, che raccoglie le lezioni tenute da Edith Stein nel semestre invernale 1932-33 presso l'Istituto di Pedagogia Scientifica di Münster. Riflettendo sul tema dello spirito, l'autrice afferma che il mondo dello spirito abbraccia l'intero mondo creato.

Per dimostrare ciò Edith Stein esamina un blocco di granito. Indubbiamente, a suo avviso, si tratta di una formazione materiale nella quale, tuttavia, si rivela un senso, essa è *piena di senso*, perché, anche se non percepiamo una spiritualità personale, tale formazione è costituita secondo un principio strutturale proprio, del quale sono parte essenziale il suo peso specifico, la sua consistenza, la sua durezza; anche la massa, il fatto che "si presenti" in blocchi enormi, non in granelli o frammenti (Stein, 1992/2004, p. 166), ma ciò che è importante per noi e che vale sul piano delle affezioni di cui parlava Husserl, consiste nel fatto che esso «richiama la nostra attenzione in modo singolare». Infatti, la sua irremovibile consistenza e la sua massa non sono solo qualcosa che cade sotto i nostri sensi e che la ragione constata come una realtà. I sensi e la ragione sono colpiti interiormente; in essi si rivela a noi qualcosa; in questa realtà leggiamo qualcosa. Il "qualcosa", che viene a questo punto individuato, non è soltanto un senso *simbolico*, che pure è presente, ma ecco emergere il momento hyletico del vissuto, perché il blocco ci parla di un'imperturbabile stabilità e di una sicura affidabilità come qualità ad esso adeguate; l'imperturbabilità, la stabilità, l'affidabilità sono risonanze interiori, danno un senso di benessere o malessere, quello descritto da Husserl a proposito dell'aspetto hyletico del vissuto, senso che non è lo stesso che può essere suscitato dall'argilla o dalla sabbia.

Per continuare il paragone con le analisi husserliane e cogliere le assonanze, le quali, nel reciproco rimando, chiariscono i risultati ai quali giungono i due fenomenologi, è opportuno riprendere alcuni passi del manoscritto husserliano sopra citato. Si tratta del riferimento a quei gruppi di sensazioni localizzate, che svolgono un ruolo analogo, di materiali appunto, a quello delle sensazioni primarie per gli atti vissuti intenzionali, quali la durezza, la bianchezza ecc. Questi gruppi di sensazioni, in quanto sensazioni localizzate, - secondo Husserl - hanno un'immediata localizzazione somatica, talché per ogni essere umano riguardano in modo immediatamente intuitivo il suo corpo vivente (*Leib*) in quanto suo corpo proprio, come un'oggettività soggettiva, che si distingue dalla cosa puramente materiale "corpo proprio" attraverso lo strato di sensazioni localizzate (Husserl, 1977/2002, p. 155). Queste ultime «difficili da analizzare e da illustrare» - continua Husserl - formano la base della vita del desiderio, della volontà, le sensazioni di tensione e di rilassamento dell'energia, le sensazioni dell'inibizione interna, della paralisi, della liberazione (idem). Con questo strato si connettono, però, le funzioni intenzionali, i materiali assumono una funzione spirituale, così come accade per le sensazioni primarie che vengono a far parte di percezioni, sulle quali, poi, si costituiscono giudizi percettivi, ecc. (idem). Si indica, pertanto, una stratificazione, che ha un doppio versante: uno conoscitivo, formato dalle sensazioni primarie, percezioni, giudizi percettivi e uno psichico-reattivo, formato da sentimenti sensoriali e valutazioni. Il livello percettivo, giudicativo e valutativo sta dalla parte della noetica.

Si delinea così chiaramente il rapporto fra hyletica e noetica, ma il momento hyletico sembra trascinare quello noetico, da qui la perentoria affermazione husserliana: «



...l'intera coscienza di un uomo è in un certo modo legata al suo corpo vivo attraverso la sua base hyletica » (idem), tuttavia la duplicità non è eliminata; infatti, gli atti vissuti intenzionali non sono localizzati e non costituiscono uno strato del corpo proprio. L'autonomia del momento spirituale rispetto a quello materiale, che pure ne consente la manifestazione, è, in tal modo, ribadita; la percezione, in quanto afferramento tattile della forma, non sta nel dito che tocca, in cui sono localizzate le sensazioni tattili; il pensiero non è veramente localizzato intuitivamente nella testa come le sensazioni localizzate di tensione (idem). Husserl osserva che spesso ci esprimiamo così, e ci si può domandare perché ciò avvenga; si potrebbe rispondere che la forza attrattiva della localizzazione hyletica fa concentrare l'attenzione sul corpo proprio, dove il termine hyletica non sta ad indicare la materia nel senso tradizionale, ma un tipo nuovo di materialità, già da lui proposto nel § 85 del I libro delle *Idee*, (1952/2002) per il quale, chiaramente, egli è alla ricerca di un termine nuovo e crede di poterlo trovare nel vocabolo greco *hyle*. Si tratta dell'individuazione di una dimensione prima mai ben delineata e per questo mancano anche le parole per esprimerla.

Hyletica e intenzionalità

Se la hyletica si manifesta in modo preminente nell'ambito gnoseologico, numerosi accenni di Husserl ne indicano una più ampia funzione. La hyletica coinvolge, come si è visto, in primo luogo la sfera affettiva e impulsiva che è alla base - e in questo senso si può parlare di hyle, cioè di materia - della valutazione noetica. Analizzando gli atti umani nella loro stratificazione, Husserl afferma che in essi è presente un'entelechia "cieca" e "organica" che agisce a livello impulsivo, essa diventa esplicita a livello volontario, passando da un'intenzionalità impulsiva ad una consapevole. Seguendo la via del comportamento pratico-etico e non di quello puramente gnoseologico, è possibile approfondire il tema dell'entelechia e il suo senso teleologico.

Certamente più nota è l'insistenza di Husserl sulla teleologia della storia, da intendersi come scoperta di un fine immanente in essa e come appello etico alla realizzazione del fine stesso. Ma le ragioni ultime dell'esistenza di questa dimensione sono da rintracciarsi in quello che egli definisce necessario «rinvio ai fatti originari della hyle» (Husserl, 1973, p.386), che sembrerebbe incomprensibile se non si fosse messa in risalto l'intenzionalità presente a livello impulsivo. Si manifesta anche in questo caso il rimando, sempre attuato da Husserl, dalla sfera della consapevolezza, conoscitiva ed etica, quella da lui definita categoriale, alla sfera pre-categoriale. E' il cammino da lui indicato che, sulla via della logica, va da quella formale a quella trascendentale (*Logica formale e trascendentale*) (Husserl, 1929/1966) e, sulla linea della gnoseologia, dalla coscienza alle sintesi passive (*Lezioni sulle sintesi passive*) (Husserl, 1966/1993), le quali sono, come si noterà più avanti, alla base della formazione di ogni conoscenza nell'intreccio fra soggetto e oggetto, prima che questi due momenti siano effettivamente distinti.

Non a caso, in appendice alle *Lezioni sulla sintesi passiva*, si trovano le considerazioni preliminari alle lezioni sulla logica trascendentale. Si è già detto che, attraverso l'analisi genetica, Husserl scende nelle formazioni di senso fino ad arrivare ai gradi più nascosti della passività. Questo cammino a ritroso proprio di quella che egli chiama *Rückfrage*, è una regressione che è difficile operare, perché gli esseri umani vivono alla superficie del processo, dove si danno già i risultati e per "sciogliere" tali risultati e cogliere la loro genesi è necessario uno sguardo attento, consapevole, "scientifico", ma di una scientificità che non è di tipo costruttivo, bensì decostruttivo, non perché rinunci alla ricerca di senso, ma perché scava per trovare sempre sensi ulteriori.

La dimensione hyletica è quella che beneficia di più da questo scavo, perché, mentre le sedimentazioni culturali, come prodotti noetici, si presentano ben strutturate, anzi strutturate in un modo che è comunemente considerato definitivo, e che cresce attraverso continue ulteriori stratificazioni, la via genetica, che conduce alla sfera della passività, rimane ignorata per un duplice motivo: chi vive a livello prescientifico, che in questo caso vuole dire acritico e ingenuo, non si accorge del processo genetico presupposto da ogni conoscenza e da ogni risultato ottenuto a livello della prassi; d'altra parte, chi vive a livello scientifico, proprio a causa della sempre maggiore



specializzazione del sapere, della sua ramificazione e della sua complessità - naturalmente qui ci si riferisce in particolare alla cultura occidentale -, crede di giustificare tutto attraverso questo tipo di sapere e non si pone la questione della stessa genesi del sapere.

E' in questo contesto che la filosofia ha assunto fin dalla cultura greca antica un ruolo critico, ma non è ancora riuscita, secondo Husserl, a smascherare l'origine delle sedimentazioni. Ciò è chiaramente espresso in quello che si può chiamare il suo testamento spirituale (Husserl, 1992/2004).

La fenomenologia husserliana è nata con l'intento di procedere a questo smascheramento e ha esaminato le scienze matematiche, fisiche e quelle riguardanti la sfera umana, allora chiamate scienze dello spirito. Accanto a queste e all'interno di queste, i problemi dei procedimenti logici, cioè dell'organizzazione del pensiero assumevano per Husserl un ruolo sempre più importante e si erano sedimentati nella logica formale, certamente di origine aristotelica, ma sempre più raffinata ed astratta come stavano dimostrando i neopositivisti. Husserl è d'accordo che questo tipo di logica possa essere utile strumento nell'elaborazione delle scienze, ma il problema si sposta: come si sono elaborate le scienze e la stessa logica formale?

Questa domanda è stata sempre presente nel percorso husserliano e la risposta, seguendo il filone delle sue opere sulla logica - filone molto importante perché confinante con quello delle scienze matematiche, con le quali era avvenuta la sua prima formazione intellettuale - è data non sul terreno della stessa logica, ma su quello più profondo della genesi delle operazioni logiche all'interno della struttura trascendentale dei vissuti. I due scritti più significativi in questa direzione sono *Logica formale e trascendentale*, in cui si muove dal terreno già costituito della logica formale, per retrocedere fino alle operazioni e agli atti che, pur non essendo tutti di tipo conoscitivo, debbono essere studiati sotto un profilo conoscitivo, quindi sul piano gnoseologico, ed *Esperienza e Giudizio* (Husserl, 1948/1995), in cui si percorre il cammino che va dal primo cogliimento percettivo delle cose al livello giudicativo. In realtà, si tratta di un duplice lavoro ascendente e discendente compiuto correlativamente, con grande capacità di andare dalle formazioni già costituite alla loro genesi e, viceversa, di ripercorrere dalle prime operazioni costitutive il processo fino a raggiungere i livelli più alti.

Nel lavoro di scavo si inseriscono, come si è già indicato, le *Lezioni sulla sintesi passiva*, che studiano le operazioni preliminari rintracciabili per la formazione della conoscenza percettiva, la quale non è il primo gradino della conoscenza, ma è già il risultato di un processo anteriore basato essenzialmente sull'associazione, cioè sulle operazioni primitive che, attraverso il contrasto, la successione e la coesistenza consentono di definire, in prima istanza, i campi percettivi. In questa fase, soggetto e oggetto sono ancora indistinti e solo a livello percettivo avviene la distinzione.

In tale prospettiva, il problema della "sensazione" e della sua origine è rivisitato ed anche il rapporto fra la noesi intenzionale e la hyle, materia che si presenta. E', perciò, possibile rintracciare due modi in cui si parla di questo particolare materiale della sensazione interna ed esterna, che si chiama hyle. Secondo l'analisi statica, condotta nelle *Idee per una fenomenologia pura*, la hyle è la materia a cui la noesi dà un significato, e diventa materia per ulteriori operazioni, ad esempio la piacevolezza data dalla visione di un colore mi spinge a scegliere quel colore, a valutarlo positivamente e, quindi, diventa "materia" di un giudizio. Al contrario, nella prospettiva genetica, che mette in evidenza la sfera passiva, la hyle possiede già una sua struttura intenzionale, che consente ad essa di presentarsi in modo configurato.

Più in generale lo scavo "archeologico", che qui si tenta di ricostruire muovendo dalle sparse analisi di Husserl, serve alla scoperta delle "ragioni ultime", che si congiungono con le ragioni prime o più palesi. Per comprendere tale scavo, è opportuno esaminare un testo scritto nel 1931, intitolato "Teleologia" (Husserl, 1931/1973), che compendia tutto il cammino finora descritto, aggiungendo nuovi ed inediti elementi. Il sottotitolo suona "Implicazione dell'eidos: intersoggettività trascendentale nell'eidos: io trascendentale".

Il manoscritto inizia con una tensione riscontrata a livello trascendentale fra l'orientamento dell'essere umano verso la perfezione, verso l'autoconservazione e la



presenza di sempre nuove contraddizioni. Ma l'idea di perfezione si presenta, secondo Husserl, come un'idea-guida nella sua valenza etica. Si tratta di una "nozione" preontologica, cioè presente fin dall'inizio, che acquista valore ontologico attraverso la riflessione e può assumere un valore trainante per la volontà «che in tal modo ha il suo fine esplicito e la forma esplicita della meta, dello scopo, della totalità di tutti gli scopi individuali e sopraindividuali (intersoggettivi, riguardanti tutta l'umanità) » (Husserl, 1931, p. 379). Ed è qui che si innesta il tema della storia e del suo senso e bisogna ricordare che per Husserl la storia ha un senso e un fine, essa è percorsa da una volontà "metafisica", che produce un processo infinito o meglio tendente all'infinito. Ogni elemento finito, pur nella sua oscurità, vive nella forma dell'infinità. E l'infinità appare nella forma temporale come successione temporale di momenti finiti, ma la sua ultima vera natura è quella del *nunc stans*, quindi dell'eternità qualitativamente diversa dal tempo.

Tutto il discorso di Husserl ruota intorno ad una realtà profonda che guida la storia, manifestandosi come volontà infinita, giustificante i vari gradi di volontà; infatti, ogni essere umano dapprima sente un'oscura volontà di vivere, poi, tende verso mete di perfezione, anche se non giunge mai a realizzare tale perfezione; in altri termini, come si evince dai testi husserliani rivolti alle questioni etiche, come mai l'essere umano vede ciò che è buono e riconosce ciò che è male? Perché ha una sorta di nostalgia di una situazione migliore di quella in cui è costretto a vivere? A questo punto della sua riflessione Husserl ipotizza una situazione di comprensione collettiva di ciò che è buono e positivo e si domanda che cosa accadrebbe se tutti i soggetti potessero destarsi in senso etico, cioè comprendere ciò che è positivo. E si chiede, ancora, come può accadere la diffusione di ciò che è stato colto in modo genuino da alcuni, e si riferisce al ruolo di alcune comunità, ad esempio le Chiese, sottolineando la funzione che esse hanno nella diffusione di ciò che è buono, oppure si pone su un piano etico-religioso, quando pensa all'opera missionaria o alla spinta verso l'*imitatio* e, presumibilmente, si tratta dell'*imitatio* di Cristo.

Accanto al livello etico-religioso, si delineano quello pedagogico e quello etico-politico. Tutte queste dimensioni tendono ad un fine e si tratta di stabilire perché e se sono connesse ad un elemento sotterraneo unitario, costituente la "forma di tutte le forme". Tutti i livelli di realizzazione umana lungo il cammino storico trovano la loro giustificazione in Dio. Scrive Husserl:

La volontà assoluta universale che vive in tutte le soggettività trascendentali e che rende possibile l'essere individuale-concreto della soggettività totale trascendentale, è la volontà divina, la quale presuppone però tutta l'intersoggettività non nel senso che quest'ultima preceda la prima e sia possibile senza di essa (e neppure nel senso in cui l'anima presuppone il corpo) ma come strati strutturali, senza i quali questa volontà non può essere concreta (Husserl, 1931/1973, p. 381).

In tal modo si stabilisce una correlazione profonda fra gli esseri umani e la divinità, che non si presenta lontana ed estranea, ma vicina e attiva.

Il testo, che si sta esaminando, è particolarmente significativo, perché in esso si medita ancora di nuovo sul rapporto fra la dimensione esistenziale umana, la capacità, sempre umana, di cogliere ciò che è essenziale e, quindi, di individuare la sfera trascendentale, la "lastra trasparente", come mi sembra di poterla definire, su cui si imprimono i vissuti in un processo di continuo rimando. Husserl osserva che, mentre, in generale, è possibile cogliere il momento essenziale o eidos di qualunque realtà, prescindendo dall'essere o dal non essere della realizzazione dei momenti essenziali, nel caso dell'essere umano «l'eidos: io trascendentale è impensabile senza l'io trascendentale come fattuale» (Husserl, 1931/1973, p. 385). Questo significa che si stabilisce una correlazione fra l'ontologia mondana e l'ontologia assoluta, cioè fra le strutture esistenziali del mondo e quelle essenziali, e la correlazione trova il suo nesso proprio nell'essere umano.



Ed è proprio a livello della sfera trascendentale che si chiarisce la struttura del "fatto". Il "fatto" essere umano, attraverso la ricerca regressiva, è individuato nelle sue strutture originarie che si configurano in un primo momento a livello hyletico; la hyle originaria si presenta con le cinestesi, cioè con i movimenti originari, con i sentimenti originari, con gli istinti originari. E tutto questo materiale originario si trova in una forma di unità, che è la forma essenziale prima della mondanità. Proprio perché questo si mostra nell'essere umano immediatamente, appare già indicato a livello "istintivo", la costituzione di tutto il mondo, che è contenuto nella sua "grammatica essenziale", nel suo alfabeto essenziale nei livelli profondi dell'essere umano stesso, e ciò che è indicato, non è solo una struttura passiva, inconscia, istintiva unitaria, ma anche possedente una sua finalità. La teleologia si manifesta a livello trascendentale, ma ha la sua origine nei fatti «...originari della hyle (nel senso più ampio); senza essi nessun mondo sarebbe possibile e nessuna soggettività totale trascendentale. Stando così le cose si può dire che questa teleologia, con la sua fatticità originaria, ha il suo fondamento in Dio? Perveniamo alle ultime "questioni di fatto" – alle questioni di fatto originarie, alle ultime necessità, alle necessità originarie » (Husserl, 1931/1973, p. 385).

Non solo si dice genericamente che tutte le cose hanno un fine, ma si analizza partitamente la stratificazione della realtà attraverso la stratificazione presente nell'essere umano per giungere alla conclusione, secondo la quale non solo le opere culturali o quelle dello spirito, i processi volontari, che caratterizzano gli esseri umani, non solo l'esame degli organismi e dei loro livelli di sviluppo e di perfezione – come si legge nel testo citato delle *Idee* –, ma anche quel mondo oscuro, degli istinti originari, dei sentimenti, dei movimenti fisici e psichici inconsapevoli hanno un senso. E senso e fine, causa formale e causa finale, come direbbe Aristotele, sono correlativi, perciò la teleologia è definita "la forma di tutte le forme": infatti, è riscontrabile a tutti i gradi della realtà.

E se tutto, non solo i livelli di razionalità, le opere dello spirito, ma anche le dimensioni considerate caotiche e magmatiche, nonostante l'apparente irrazionalità, hanno un senso, allora non si può fare a meno di attribuire l'origine di questo senso a Dio.

Nel caso di questo percorso, che si potrebbe definire come quello della hyletica, l'inizio si ha, come sempre in Husserl, nella dimensione dell'esperienza vissuta, ma si esce da essa perché le "ragioni ultime" anche sul piano della hyletica, si trovano nel fatto che nulla è "a caso", al contrario è necessario rintracciare fin dalle dimensioni più profonde una "teleologia", una finalità e, quindi, il rimando ad una "fatticità originaria" può essere compreso fino in fondo, se si constata che essa ha il suo fondamento in Dio (Husserl, 1931/1973, p. 385).

Hyletica fenomenologica ed Essere grezzo

In quale senso si può stabilire un rapporto fra i risultati delle analisi husserliane sopra indicati e la proposta teoretica di Merleau-Ponty? A mio avviso si possono individuare tre punti, riconducibili al grande tema del visibile e dell'invisibile: 1) l'analisi husserliana del corpo con le sue dimensioni tattili e visive, che corrisponde al tema merleau-pontiano della "carne", 2) il rimando alla dimensione hyletica con la sua intenzionalità impulsiva, che trova echi in quella dell'Essere selvaggio, 3) la ricerca di una nuova ontologia che accomuna i due pensatori. Si tratta, in ultima analisi, di esaminare il contenuto delle due ontologie per coglierne le affinità ed anche le differenze.

Si è visto che per Husserl fondamentale è la dimensione trascendentale come luogo di individuazione di strutture universali che si declinano, però, sempre in modo singolare ed empirico.

Negli appunti preparati per la prosecuzione della stesura del suo libro, Merleau-Ponty individua la sua nuova ontologia come capace di mettere in crisi le nozioni di soggettività trascendentale, di soggetto, di oggetto in favore della presa di coscienza della filosofia come pre-scienza, «...in quanto espressione di ciò che è prima dell'espressione e *che la sostiene a tergo*» (Merleau-Ponty, 1993, p. 185); infatti, « tutte le analisi particolari sulla Natura, sulla vita, sul corpo umano, sul linguaggio ci faranno entrare nella *Lebenswelt* e nell'essere "selvaggio"; e, cammin facendo, io non dovrò astenermi dall'entrare nella loro



descrizione positiva, e nemmeno nell'analisi delle diverse temporalità – dirlo sin dalla introduzione» (Idem, p. 185).

Si possono notare, pertanto, due cose, sulle quali è necessario soffermarsi: in primo luogo che la regressione, di cui parla Husserl, non si risolve in una contrapposizione fra soggettività trascendentale e *Lebenswelt*, perché i due termini si comprendono solo attraverso un reciproco rimando e, in secondo luogo, che Merleau-Ponty stabilisce un' identità fra *Lebenswelt* ed essere selvaggio. D'altra parte, mi sembra che ci sia una vicinanza nel modo di intendere la *Lebenswelt* da parte di Merleau-Ponty: «La ricerca della visione "selvaggia"» (Idem, p. 199).

La critica di Merleau-Ponty contro il trascendentale non è esplicitamente rivolta a Husserl, potrebbe essere, piuttosto, rivolta a Kant, ma, in ogni caso, anche Husserl considera la soggettività trascendentale come un punto di partenza e di arrivo imprescindibile. La novità, come si è visto, è costituita dall'individuazione della sfera coscienziale con i suoi vissuti, che non è presa in considerazione da Merleau-Ponty.

Ciò consente di capire come mai egli proceda dall'individuazione dell'importanza della corporeità, ma come non possa cogliere il senso ultimo della dimensione hyletica. Eppure le analisi husserliane su di essa hanno straordinarie affinità con quelle condotte dal fenomenologo francese sul tatto e sulla vista.

Vale la pena soffermarsi su queste per procedere ad un paragone.

Si può prendere l'avvio dall'analisi del colore rosso, condotta da Merleau-Ponty nel capitolo dedicato a "L'intreccio – Il chiasma". Dall'analisi di molteplici oggetti che offrono il colore rosso egli ricava, in primo luogo, che esso è « ... una specie di stretto fra orizzonti esterni ed interni sempre aperti, qualcosa che viene a toccare dolcemente e fa risuonare a distanza diverse regioni del mondo colorato o visibile, una certa differenziazione, una modulazione effimera di questo mondo, e quindi meno colore o cosa che differenzia fra cose e colori, cristallizzazione momentanea dell'essere colorato o della visibilità» (Merleau-Ponty, 1993, p. 149). Ed è rivelativo, pertanto, di un tessuto che foderà i visibili, che li sostiene, che è *carne*.

Ciò accade, in verità, perché, se ci si pone dalla parte del vedente – e qui c'è lo spostamento verso il soggetto proprio dell'indagine fenomenologica –, si nota che lo sguardo "avvolge, palpa, sposa le cose visibili" non a caso, ma secondo una "legalità" direbbe Husserl, che stabilisce una correlazione per cui non si può dire chi comanda, se il soggetto o le cose. Tale correlazione è comprensibile attraverso la palpazione, perché è lì che l'interrogante e l'interrogato sono più vicini. Se leggiamo le analisi husserliane sul tatto, si coglie il senso di tale correlazione. Infatti, nel tatto non solo è coinvolto il corpo, ma si costituisce il corpo stesso, perché imprescindibile è il riconoscimento delle sensazioni legate alla mano, ma anche a tutta la corporeità. Il tatto diffuso sul corpo è, in realtà, l'origine dell'esperienza dei confini del corpo e, quindi, della consapevolezza del corpo stesso; infatti, posso dire che ho un corpo, perché c'è un'esperienza tattile diffusa e localizzata. Come si è visto sopra, la localizzazione è fondamentale per comprendere il senso della sfera hyletica nel doppio versante egologico e non egologico, tatto delle cose esterne o di quella cosa che chiamo il mio corpo, che risponde con le sue sensazioni alla mia mano senziente e senso della gradevolezza o meno nel caso del liscio o del ruvido, che si manifesta, allora, come reazione psichica, facente parte anch'essa della sfera hyletica.

Mentre Husserl afferma la supremazia della sensazione tattile su quella visiva per la costituzione del corpo proprio, Merleau-Ponty, che pur riconosce il sorgere di un sentimento passivo – così egli lo chiama – del corpo e del suo spazio attraverso il tatto, stabilisce una sorta di parità o addirittura di scambio di validità fra tatto e vista: « Dobbiamo abituarci a pensare che ogni visibile è ricavato dal tangibile, ogni essere tattile è promesso in un certo qual modo alla visibilità; e che c'è sopravanzamento, sconfinamento, non solo fra il toccato e il toccante, ma anche fra il tangibile e il visibile che è incrostato in esso, così come reciprocamente, il tangibile stesso non è un nulla di visibilità, non è privo di esistenza visiva. Poiché il medesimo corpo vede e tocca, visibile e tangibile appartengono al medesimo mondo» (Merleau-Ponty, 1993, p. 151-152).



Indubbiamente non si tratta di stabilire semplicemente la circolarità fra i due tipi di sensazioni. Anche Husserl accetta che il medesimo corpo vede e tocca e che visibile e tangibile appartengono al medesimo mondo, si tratta, piuttosto di individuare le caratteristiche essenziali dei due ordini di esperienze e, quindi, sulla base delle sue analisi sempre rigorose, si può dire che non accetterebbe che la visione sia palpazione con lo sguardo se non in senso metaforico, ma accetterebbe che «occorre che anch'essa si iscriva nell'ordine d'essere che essa ci svela, occorre che colui che guarda non sia estraneo al mondo che guarda» (Merleau-Ponty, 1993, p. 151).

A proposito di tale estraneità si può dire che Husserl, scavando nella sfera passiva, constata l'indistinzione originaria fra soggetto e oggetto, esplicitando analiticamente ciò che Merleau-Ponty pone solo come rimando al terreno indistinto dell'Essere "grezzo".

Alcuni tratti fondamentali dell'ontologia di Merleau-Ponty

Poiché il fenomenologo francese non è riuscito a completare il suo lavoro, non possiamo pretendere un'analisi della regione dell'Essere grezzo. Ci sono, tuttavia, alcune "Note di lavoro", che possono essere indicative. In particolare, un brano che potrebbe essere accostato alla descrizione condotta da Husserl. Si è notato che quest'ultimo si riferisce ad una sfera profonda, istintiva, la quale, tuttavia, possiede una sua intenzionalità. Merleau-Ponty individua un'intenzionalità latente che identifica con la struttura fondamentale della *Zeitigung*. L'intenzionalità latente cessa di essere vita della coscienza per diventare *vita intenzionale*. Si tratta di quello che Husserl chiamava *Triebintentionalität*? Di questa, in realtà, non parla Merleau-Ponty, è come se non conoscesse quest'aspetto delle analisi di Husserl, non coglie lo scavo archeologico che egli ha compiuto, se lo accusa di essersi fermato alla coscienza immanente senza aver individuato «...il doppiofondo della mia vita di coscienza» (Merleau-Ponty, 1993, p. 191).

Husserl, al contrario di quanto ritiene Merleau-Ponty, lo ha individuato tanto è vero che paragona questo sottofondo addirittura all'inconscio, di cui parla la psicoanalisi, nelle sue *Lezioni sulle sintesi passive* (2). D'altra parte, Merleau-Ponty sembra riconoscere ciò, soprattutto commentando le *Meditazioni cartesiane*. Un punto di convergenza rispetto al trascendentale di cui parla Husserl è rappresentato, infatti, dalla nota del febbraio 1959, in cui egli riconosce, rimanendo all'interno delle *Meditazioni cartesiane*, la validità del campo trascendentale come superamento, da parte di Husserl, della concezione cartesiana della *mens sive anima*, ma anche del superamento della stessa soggettività trascendentale sulla linea della sintesi passiva che in quell'opera di Husserl è legata alla conoscenza dell'alterità, che inizia, secondo Husserl, come egli si esprime nel § 51, dalla *ursprüngliche Paarung*, l'appaiamento originario. Pur non facendo riferimento esplicito a tale espressione, Merleau-Ponty individua la dimensione passiva attraverso il tema dell'intersoggettività, piuttosto che quello della conoscenza del mondo fisico, in altri termini tiene conto, come si è detto, delle *Meditazioni cartesiane* e non dei manoscritti husserliani che sono, in seguito, stati pubblicati sotto il titolo di *Sintesi passive*.

L'analisi delle *Meditazioni* gli consente di cogliere attraverso l'intersoggettività uno degli itinerari che Husserl privilegiava, come è stato indicato sopra, quello che conduce alla storia. Nei suoi appunti Merleau-Ponty scrive:

Il passaggio all'intersoggettività è contraddittorio solo nei confronti di una riduzione insufficiente, Husserl ha ragione a dirlo. Ma una riduzione sufficiente conduce al di là della pretesa "immanenza" trascendentale, conduce allo spirito assoluto inteso come *Weltlichkeit*, al *Geist* come *Ineinander* delle spontaneità, esso stesso fondato sull'*Ineinander* estesiologico e sulla sfera della vita come sfera dell'*Einfühlung* e di intercorporeità (Merleau-Ponty, 1993, p. 189).

Si apre, come si è già visto in Husserl, anche per il fenomenologo francese la questione della storia riconducibile al tessuto connettivo dell'*Ineinander*, che costituisce la dimensione mondana dello spirito (Idem, p. 191). Lo spirito rimanda, pertanto, alla sfera del tessuto connettivo intersoggettivo, fondato sul rapporto fra le corporeità dei singoli.



Appare, a questo punto, un termine che finora non era stato usato, quello di *Geist*, da ricondurre sempre, e in questo caso esplicitamente, alle analisi husserliane. Gennaio 1959, scrive Merleau-Ponty: « Husserl: i corpi umani hanno un "altro lato", un lato "spirituale"» (Idem, p. 185) ed espone il suo progetto: «Nel 1° volume, - dopo natura fisica e vita, fare un 3° capitolo in cui il corpo umano sarà descritto come dotato di un lato "spirituale"» (Idem, p. 186). Si tratta di un ampio progetto che riprende e approfondisce « i miei primi due libri» dice Merleau-Ponty, nella prospettiva dell'ontologia. *Il visibile e l'invisibile* rappresenta, come si è già potuto constatare, un compimento del cammino di ricerca iniziato nella *Fenomenologia della Percezione*.

Sempre descrivendo il suo progetto di una nuova ontologia, Merleau-Ponty propone di mettere in evidenza tutte le radici ed apre la via all'analisi del linguaggio. Il trascendentale è, allora, inteso come evidenziazione dell'agente sensoriale che è il corpo e l'agente ideale che la parola (Idem, p. 189).

Le parole conclusive della parte dell'opera elaborata da Merleau-Ponty sono dedicate al ruolo del linguaggio. « In un certo senso, come dice Husserl, tutta la filosofia consiste nel restituire un potere di significare, una nascita del senso o un senso selvaggio, una espressione dell'esperienza attraverso l'esperienza che illumina specialmente la sfera particolare del linguaggio» (Idem, p. 170). Due punti sono particolarmente significativi in questo brano: il fatto che ciò che è selvaggio ha un senso - e questo troverebbe una conferma nel tema dell'intenzionalità latente, alla quale ci si è già riferiti - e che ci sia un nesso fra senso e linguaggio e quest'ultimo non è solo linguaggio articolato; citando Valéry, infatti, Merleau-Ponty sostiene che «... il linguaggio è tutto, perché esso non è la voce di nessuno, perché è la voce stessa delle cose, delle onde e dei boschi» (Idem, p. 170). Lo stretto legame, ma ancora meglio l'identità fra senso e linguaggio rimanda anche, all'interno della corrente fenomenologica, alle analisi di Hedwig Conrad-Martius, la quale afferma nei suoi *Dialoghi Metafisici* (Conrad-Martius, 1921/2006 e Ales Bello, 2006) (3) che le cose parlano perché esprimono la loro essenza, il loro senso, anche se non si tratta di un linguaggio articolato, e che il linguaggio articolato è l'espressione propria del senso dell'essere umano che è un essere corporeo, psichico, ma soprattutto spirituale.

Anche per Merleau-Ponty il tema del linguaggio è legato alla questione del senso e quest'ultimo a quello dello spirito. La spia di ciò è la sua affermazione, secondo la quale non basta la linguistica per capire il linguaggio. Se le parole hanno un senso ciò non è finalizzato al fatto che il linguista lo scopra, ma: «...la Parola operante è la regione oscura dalla quale proviene la luce istituita, allo stesso modo in cui la sorda riflessione del corpo su se stesso è ciò che noi chiamiamo luce naturale» (Merleau-Ponty, 1993, p. 169). L'intreccio, il chiasma si istituisce fra la significazione e la molteplicità dei mezzi fisiologici e linguistici della elocuzione così come la visione porta a compimento il corpo estesiologico. Merleau-Ponty lancia un'esortazione a seguire più da vicino il passaggio dal mondo muto al mondo parlante. Credo che questo dia la possibilità di legare "senso" a "selvaggio", da un lato, ma anche senso e spirito, dall'altro.

La nuova ontologia, che, in tal modo, è delineata da Merleau-Ponty, assume i caratteri di un nuovo umanesimo (Idem, p. 186), ma anche di una nuova metafisica, che si fonda sulla constatazione di una *Offenheit*, di un'infinità che si presenta diversa dall'apertura "classica" verso la trascendenza proposta, come si è detto sopra, da Husserl, ma che in entrambi i pensatori è intesa come superamento della fattualità, la quale, però, non esclude la fattualità stessa. Maggio 1960: « Io sono contro la finitezza nel senso empirico, esistenza di fatto che *ha dei limiti*: ecco perché sono per la metafisica. Ma essa non è nell'infinito più che nella finitezza di fatto » (Idem, p. 163).

Non è facile procedere ad un bilancio senza correre il rischio di schematizzare troppo la ricchezza concettuale delle analisi dei due fenomenologi. La lettura dei loro testi rivela un'aria di famiglia, che consente di ritenere Merleau-Ponty, per alcuni aspetti, uno fra i più sensibili eredi di Husserl.



Riferimenti

- Ales Bello, A. (2006). Binswanger erede di Husserl. In L. Binswanger, *Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro: I margini di un'esplorazione fenomenologico-psichiatrica* (S. Besoli, ed.) (pp.261-282). Macerata: Quodlibet Edizioni.
- Conrad-Martius, H. (2006). *Dialoghi metafisici* (A. Caputo, trad., A. Ales Bello, pref.) Lecce: Besa. (Originale pubblicato in 1921).
- Husserl, E. (1960). *Meditazione Cartesiane e i Discorsi Parigini* (F. Costa, trad.). Milano: Bompiani. (Original publicado em 1931).
- Husserl, E. (1966). *Logica formale e trascendentale* (G. Neri, trad.). Bari: Laterza. (Original publicado em 1929)
- Husserl, E. (1973). Teleologie: Die Implikation des Eidos transzendentale Intersubjektivität im Eidos transzendentales Ich. (aufgrund von Noten vom 5 November 1931). Em E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. (Husserliana, XV; I. Kern, Ed.; pp. 378-386). La Haya: Martinus Nijhoff. (Original de 1931).
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil* (Husserliana, Vol. 15).Teh Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (E. Filippini, trad.). Milano: Il Saggiatore. (Originale pubblicato em 1976).
- Husserl, E. (1993). *Lezioni sulla sintesi passiva* (V. Costa, trad.). Milano: Guerini e Associati. (Originale pubblicato in 1966)
- Husserl, E. (1995). *Esperienza e Giudizio* (F. Costa & L. Samonà, trad.). Milano: Bompiani. (Originale pubblicato in 1948)
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (vol.1; V. Costa, trad.). Torino: Einaudi. (Originale pubblicato in 1952).
- Husserl, E. (2004). *La storia della filosofia e la sua finalità* (N. Ghigi, trad., A. Ales Bello, pref.). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1992).
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Il visibile e l'invisibile* (A. Bonomi, trad.). Milano: Bompiani. (Originale pubblicato in 1964)
- Stein, E. (2004). *La struttura della persona umana* (M. D'Ambra, trad.). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1994).

Note

(1) «Ma come può una struttura parziale del mondo, la soggettività umana del mondo, costituire l'intero mondo, costituirlo come sua formazione intenzionale?» - scrive Husserl - « (...) Ma questo è un controsenso! O si tratta forse di un paradosso che può essere ragionevolmente dipanato, un paradosso addirittura necessario, che sgorga cioè necessariamente dalla tensione esistente tra la forza dell'ovvietà dell'atteggiamento naturale obiettivo (la forza del *common sense*) e l'atteggiamento opposto dell' "osservatore disinteressato"? » (Husserl, 1988, p. 206). «Ma il grande problema è appunto quello di capire questa "ovvietà". Il nostro metodo esige ora che l'ego si



interroghi sistematicamente a partire dal concreto fenomeno del mondo e che venga a conoscere se stesso, l'ego trascendentale, nella sua concrezione, nella sistematica dei suoi strati costitutivi e delle sue fondazioni di validità inesprese e occulte. (...) Attraverso questo procedimento sistematico si attinge dapprima la correlazione del mondo e della soggettività trascendentale obiettivata dell'umanità» (*Ivi*, § 55, p.213).

(2) Mi sono interessata di questo argomento e del rapporto Husserl - Freud in *Binswanger erede di Husserl* (*Binswanger, 2006*)

(3) Si tratta di un dialogo sull'analisi fenomenologica della costituzione della natura e del suo significato spirituale, condotto con originalità e fine stile letterario. Il libro è il primo delle opere dell'autrice tradotto in una lingua straniera.

Nota al riguardo dell'autrice

Angela Ales Bello é docente di storia della filosofia contemporânea presso la Pontificia Università Lateranense, Roma, Italia. Dirige il *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*. Integra il corpo editoriale de diverse riviste scientifiche italiane e straniere, tra cui: "*Per la filosofia*", "*Segni e Comprensione*", "*Analecta Husserliana*", "*Phenomenological Inquiry*"; collabora con "*Recherches Husserliennes*" e "*Studien zur interkulturellen Philosophie*". *Contatto*: Pontificia Università Lateranense, Facoltà di Filosofia, Piazza San Giovanni in Laterano n.4, Città del Vaticano (00120). E-mail: alesbello@tiscali.it.

Data de recebimento: 30/07/2007

Data de aceite: 15/10/2008