

Marco Russo

MERLEAU-PONTY E PLESSNER
UN'AZIONE PARALLELA

MERLEAU-PONTY E PLESSNER UN'AZIONE PARALLELA

di Marco Russo

1. Se si considera la somiglianza delle tematiche e degli sviluppi teorici di Plessner e Merleau-Ponty, viene spontaneo pensare ad un'azione parallela. È un fatto ormai riconosciuto nella letteratura secondaria, anche sulla base di poche ma istruttive indicazioni dei due autori¹. Tuttavia, se si considera l'esito effettivo di questa prossimità, anche nella storia della ricezione dei due pensatori, il termine azione parallela si colora di ironia. Fa pensare a Musil: un'azione ferma, che non porta da nessuna parte, che in realtà lascia i protagonisti distanti e rende il parallelismo non un elemento di convergenza ma di separazione. Ricordo che nell'*Uomo senza qualità* di Musil, l'Azione Parallela è il nome del comitato che deve promuovere una grande celebrazione per i 70 anni di governo dell'imperatore Francesco Giuseppe di Asburgo. Il comitato vede riuniti un gruppo di eminenti personalità, variegato e intellettualmente sofisticato. Il suo enigmatico nome vorrebbe indicare un'azione convergente che, di fatto, non ha luogo. Personaggi e idee restano paralleli, non realizzano nulla, perché nulla di comune si riesce a costruire. Per confrontare l'opera di Merleau-Ponty e di Plessner in questo saggio adotto il termine di azione parallela sia nel senso di vicinanza che di assenza di contatto. Una tale ambigua duplicità mi sembra la giusta chiave per descrivere la vicenda di questi due autori e in generale per descrivere i rischi e le sfide legati al pluralismo della nostra esperienza. Un pluralismo che è stato al centro del lavoro teorico dei due filosofi.

L'aspetto di mancata azione comune, di piani paralleli che non si incontrano, richiama la tormentata storia della diffusione dell'antropologia filosofica tedesca. Una storia che riguarda una certa tendenza "regionale" delle tradizioni filosofiche, ossia un andamento che segue scuole nazionali, *auctores* vecchi e nuovi, predomini linguistici, specializzazioni tematiche, lessicali e metodologiche. Con il risultato che ciascuno resta re-

¹ Nella prefazione all'edizione del 1965 dei *Gradi del mondo organico* e nella *Antropologia dei sensi*, Plessner cita Merleau-Ponty rilevando delle concordanze sorprendenti con le proprie tesi. Nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty cita il lavoro di Plessner e Buytendijk sulla *Interpretazione dell'espressione mimica*, che mostra di aver studiato a fondo. Per una panoramica cfr. M. Asiain, *Sinn als Ausdruck des Lebendigen: Medialität des Subjekts. Richard Höningwald, Maurice Merleau-Ponty und Helmuth Plessner*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

legato nella sua regione. E riguarda, all'interno di tale tendenza, il sospetto ideologico maturato contro l'antropologia in quanto linea teorica ritenuta conservatrice e parte di quell'intreccio di metafisica, teologia e umanismo che avrebbe segnato negativamente la storia occidentale. Ciò ha prodotto ignoranza o condanne sommarie rispetto all'antropologia filosofica, e non solo, basti pensare ai difficili rapporti con le scienze o alla divisione tra "analitici e continentali". Non intendo qui trattare questa vicenda², salvo lasciarne serpeggiare l'eco attraverso il titolo, quasi come un monito. Monito doveroso perché la tensione tra tendenza regionalistica e aspirazione universalistica della filosofia diventa sempre più imbarazzante in un'epoca di dichiarato pluralismo, nell'epoca "globale". E doveroso, poi, perché stiamo parlando di due autori, Plessner e Merleau-Ponty, che molto hanno insistito sul carattere plurale del mondo e della filosofia; molto hanno insistito sul dialogo interdisciplinare, ossia sugli scambi, gli slittamenti e anche i conflitti tra i diversi lati dell'esperienza, che tuttavia va letta unitariamente. Volendo, si potrebbe individuare il senso generale dell'opera Merleau-Ponty e Plessner proprio nella ricerca di una chiave unitaria, ma non riduzionistica, per leggere i molteplici piani paralleli del reale.

È questo anche il senso del presente confronto tra i due autori. Proverò infatti a mettere in evidenza un consistente nucleo teorico comune ai due autori e cioè la critica al riduzionismo, l'elaborazione di una dialettica senza sintesi come modello interpretativo adeguato al pluralismo dell'esperienza. Un adeguato modello interpretativo sarebbe quello che non solo fa riconoscere a pieno il pluralismo ma aiuta ad evitare che esso si trasformi in azione parallela nel senso ironico di Musil, dove il parallelismo diventa regionalismo, ossia ignoranza, sospetto, indifferenza, falsa o impossibile comunicazione. Evidenziato tale nucleo teorico, analizzerò poi il tema della sinestesia, utile a chiarire da una prospettiva specifica come i due autori hanno sviluppato il loro modello interpretativo.

2. Nonostante le differenze di stile e di formazione, il taglio più ontologico del francese, più antropologico del tedesco, il forte legame con Hegel dell'uno, con Kant dell'altro, una panoramica dei lavori di Merleau-Ponty e Plessner esibisce la sorprendente affinità dei loro percorsi. I loro temi sono praticamente uguali: il corpo, il comportamento, la percezione, le espressioni culturali (innanzitutto arte figurativa, musica e linguaggio) la biologia, e poi l'analisi politica, che è il riflesso di una visione filosofica attenta alla storia, alle vicende dell'uomo "in situazione". In altri termini, una filosofia del corpo deve per coerenza interessarsi alle declinazioni concrete delle sue formulazioni, e la scena politico-sociale è quanto di più concreto c'è per osservare in presa diretta, nel loro coinvolgimento esistenziale, i corpi viventi. Uso e disciplina del corpo nei giochi di

² Ampiamente ricostruita da J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des XX. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg-München, 2008.

potere, il corpo simbolico delle istituzioni, le trasfigurazioni e i condizionamenti dell'identità da parte dell'immaginario individuale e sociale. Plessner esordisce con dei libri sul comportamento e la percezione e uno sul radicalismo politico; Merleau-Ponty fa un cammino molto simile. Non è per uno schema stereotipo, ma per intima conseguenza della loro filosofia incarnata se i loro *opera maiora* vanno dall'individuo alla comunità, dal soggetto all'intersoggettività.

Va infine ricordata la loro concezione aperta della filosofia, in continuo dialogo critico con la non-filosofia, con gli altri saperi e forme culturali. In ultima analisi la non-filosofia è il mondo stesso, la molteplicità degli eventi collegata in una prospettiva d'insieme. Possiamo anche dire che, nel suo tratto universalistico, la filosofia è un'enciclopedia che riflette ed esplicita ciò che collega le innumerevoli voci tra loro.

Il filo conduttore dell'enciclopedia filosofica di Merleau-Ponty e Plessner è la natura, di cui il corpo è *organon* essenziale. Perciò essi possono considerarsi precursori del bio-paradigma oggi dominante nel dibattito pubblico e provocato dal vorticoso sviluppo delle scienze e delle tecnologie del vivente, il quale ha riproposto perfino con aggressività la questioni relative al confine tra vita e morte, mente e corpo, artificiale e non-artificiale, libertà e destino. Questioni che oltrepassano la dimensione individuale, s'intrecciano con gli eventi politici e si estendono sino alla vita del pianeta terra. Con particolare precocità e perspicacia nel libro del 1928 Plessner aveva colto la portata diromponente del *bios* e dopo alcuni anni Merleau-Ponty avrebbe fatto lo stesso. In prima istanza, la riflessione sulla natura vivente ha avuto una portata epistemologica, secondo le tipiche domande filosofia moderna: che cosa posso conoscere e con quali mezzi, qual è il fondamento del sapere, chi garantisce la corrispondenza della mente con il mondo, della rappresentazione con la realtà. La riflessione sulla vita biologica induceva a sottrarsi all'alternativa tra empirismo e idealismo, tra approccio misurante-oggettivante e approccio riflessivo-soggettivistico. Anche grazie alla "liberazione dello sguardo" promossa dalla fenomenologia, si poteva mostrare che entrambe le alternative non riuscivano a restituire il carattere unitario e complesso della manifestazioni vitali. L'alternativa secca poggia su un modello lineare: una linea che comincia con la mente e finisce con il mondo; in mezzo ci sono i canali sensoriali. Si cerca il punto di partenza, il fondamento ora da un estremo, ora dall'altro, e si finisce in ogni caso nelle difficoltà di trovare il garante dell'esatta corrispondenza tra gli estremi. Il modello lineare della corrispondenza esige che vi sia un fattore prioritario, mente o mondo empirico, dal quale dipende l'altro fattore. E qui nasce un problema notevole. Per un verso, la dipendenza impone che i due fattori non siano sullo stesso piano e abbiano caratteristiche opposte; per l'altro, la corrispondenza impone invece che in qualche modo i due fattori si eguagliano. Sono le due contrastanti esigenze del modello epistemologico cartesiano, che getta la sua lunga ombra sino a noi. La visione dialettica, di cui parlerò tra poco, è infatti ancora una lotta con questa ombra. Per ora è sufficiente osservare che l'alternativa tra empirismo e idealismo, insieme a tutte le altre alternative su cui si è snodato il dibattito epistemologico moderno (mente-corpo, materiale-immateriale, interno-esterno) appari-

vano ormai estenuate. C'era in primo luogo il dato di fatto che quelle alternative e il modello lineare sottostante non rendeva conto dei fenomeni vitali; e c'era, in secondo luogo, l'avvertimento che non bastava soltanto cambiare modello epistemologico, bensì occorreva superare la prospettiva rigidamente cognitivista. Per capire i fenomeni vitali occorre un'impostazione intellettuale che includa una serie di aspetti che esulano dalla cognizione in senso stretto e che sono particolarmente rilevanti nella sfera della vita umana: la bellezza, la moralità, l'immaginario, l'espressività, i simboli, le emozioni, l'azione, il tempo.

La revisione del modello cartesiano non ha quindi solo una valenza epistemologica ma conduce a una diversa concezione dell'esperienza. Le ambizioni teoriche della *Fenomenologia della percezione* (1945) e dei *Gradi del mondo organico* (1928) sono una prova evidente di questo. La fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty e la fenomenologia della posizionalità di Plessner non servono dunque a spiegare meglio come conosciamo il mondo, in che modo elaboriamo le informazioni fornite dai sensi; servono invece a elaborare un modello ontologico nel quale la relazione soggetto-oggetto non sia dualistica ma interazionistica, di reciproco scambio e influenza. Il punto decisivo è capire in cosa consista l'interazione. Ma per fare questo occorre prima decostruire il modello secondo cui soggetto e oggetto, mente e corpo siano due entità distinte che poi entrano in rapporto. Il modello secondo cui i sensi sono dei canali in cui passano degli stimoli esterni elaborati da un *black box* detto spirito, il quale organizza gli stimoli in rappresentazioni mentali che si deve poi riuscire a fare collimare di nuovo con l'esterno. Per Merleau-Ponty e Plessner i sensi, in quanto modi di manifestarsi delle cose, sono invece autentiche scene del mondo, poiché il mondo non esiste in un "formato originale" concluso e autonomo, ma si mostra appunto secondo dei contesti, delle prospettive, con degli adombramenti, delle tonalità, secondo determinati tagli e profili che sono innanzitutto di tipo percettivo. Per questo i sensi non si limitano a fornire informazioni, ma rivelano cosa c'è, mostrano il tessuto molteplice di una realtà della quale facciamo organicamente parte e non sta solo lì di fronte. Una realtà che noi contribuiamo a fare e trasformare mediante i nostri comportamenti corporei, dalle espressioni mimiche alla fabbricazione di strumenti. Nella misura in cui non siamo dei soggetti precostituiti che devono inserirsi in un contesto pre-definito, a guisa di rotelle in un congegno meccanico, noi non registriamo semplicemente colori, suoni, odori, linee, volumi, ma addirittura *siamo* colore, suono, odore, linee, volumi: per questo abbiamo un aspetto ed è così che ci percepiamo e siamo percepiti. Del resto, perfino il pensiero più astratto, che già sorge da più o meno remote matrici corporee, si traduce in materia sensibile, in segni percepibili, siano essi suoni, scritture, immagini, gesti, manufatti, costruzioni. Il soggetto percettivo di Merleau-Ponty e il soggetto posizionale di Plessner sono dei centri attivi che modellano una realtà in movimento; centri che generano campi di forze con continue interferenze reciproche all'interno di quel più ampio campo gravitazionale che è la realtà. Qui, l'insistenza sul soggetto ha come ascendente non tanto Cartesio e la tradizione egologica moderna, quanto il paradigma di essere vivente, paradigma che non a

caso, fin dalla *Critica del Giudizio* di Kant, ha richiesto categorie diverse da quelle legate a una mente che deve conoscere le proprietà matematiche e fisiche degli oggetti. L'essere vivente è organismo, insieme di parti che costituiscono un'unità, un'unità dinamica che afferma se stessa distinguendosi dall'esterno, cioè dal *suo* ambiente. Un pesce non sta semplicemente nell'elemento chimico acqua; esso contribuisce a creare e modificare l'ambiente marino; può fare questo perché ha un suo *progetto* vitale che in parte aderisce in parte si oppone all'ambiente. L'inscindibile relazione che lega e oppone un organismo al suo ambiente è la base per una rilettura della soggettività cartesiana. Il corpo, i sensi, il comportamento, la gestualità, la comunicazione, la conformazione dell'ambiente, la compresenza di altri esseri, devono essere inclusi in questa rilettura. Tale inclusione trasforma il lessico mentalistico e cognitivistico della tradizione cartesiana: la mente come specchio, come elaboratore di informazione, il pensiero come rappresentazione, il corpo come mezzo esteriore, i sensi come canali, la distinzione tra qualità primarie e secondarie. La formula *In der Welt sein*, essere nel mondo, condensa forse nella maniera più rapida e concisa il senso e la portata di questa trasformazione. La formula, presa da Heidegger ma riletta con le lenti di Merleau-Ponty e Plessner, i quali la immettono nel quadro di una filosofia del vivente, dove il soggetto è innanzitutto un organismo e il mondo un ambiente corporeamente vissuto, contiene quanto segue. 1) Essere nel mondo significa che non c'è il soggetto da un lato e l'oggetto dall'altro; i due termini sorgono insieme, si co-determinano (la conoscenza è *con-naissance*: nascita in comune, entrare in relazione). Il mondo c'è prima del soggetto, ma senso e valore di questo "prima" dipendono dal "dopo", dalla presenza attiva del soggetto. Dinanzi a un fiume, noi risaliamo alla sua origine a partire dal punto in cui lo vediamo passare e sfociare; noi siamo il punto in cui il prima e il poi si distribuiscono in direzioni opposte. 2) Il mondo non è un luogo definito e concluso in cui si viene calati, ma un campo relazionale che ha delle sue linee di forza in cui si inseriscono i soggetti attivi, ora in armonia ora in collisione, e sempre producendo delle "perturbazioni" che non sono puramente accessorie ma contribuiscono al profilo d'insieme, alla evoluzione dinamica del sistema. 3) Il soggetto non è neanche descrivibile senza la scena mondana di cui è spettatore e *insieme* attore. 4) Mente e coscienza non stanno né al di qua né al di là della scena, né solo davanti né solo sulla scena, ma sono esattamente il punto di transizione tra l'una e l'altra posizione. Questa transitività o medialità, la possibilità e talora la necessità di "scivolare" da una posizione all'altra, dall'interno all'esterno, dal fronte al retro, è quanto sfugge ai modelli lineari e oppositivi di ogni tipo. 5) La formula *In der Welt sein* intende esprimere tale transitività della mente evitando un linguaggio mentalistico e soggettivistico. Un linguaggio, cioè, che ha già diviso e bloccato il soggetto da un lato e il mondo dall'altro. 6) La comprensione dello *In der Welt sein* implica una molteplicità di livelli descrittivi correlati, la cui efficacia si misura dalla capacità di render conto delle varie manifestazioni dell'uomo, da quelle più elementari a quelle più sofisticate. Senza una gerarchia precostituita e però secondo dei fili conduttori riconoscibili. Un modello a rete, integrato. Per comprendere la nostra esperienza, un gesto o una emozione non han-

no minore rilevanza di un atto intellettuale, così come la poesia o la danza non hanno minore rilevanza di una dimostrazione matematica. Occorre indebolire il primato del modello cognitivo oppure cambiare in profondità il concetto di cognizione. O si associano alla cognizione altri tipi di esperienza non cognitiva, oppure la cognizione non va intesa solo come rappresentazione astratta, manipolazione di simboli matematici o linguistici, correttezza delle inferenze, e va intesa in senso allargato come molteplicità di modi con cui diamo senso agli eventi, con cui incontriamo le cose e gli altri.

3. Nel lessico di Merleau-Ponty e Plessner lo *In der Welt sein* prende anche il nome di *chair* e *Verkörperung*, carne e incorporazione, per rimarcare una volta di più l'inerenza corporea al mondo e il fatto che anche la sfera spirituale, sia sul piano genetico sia sul piano strutturale, è intimamente connessa con la corporeità e dunque a quella trama molteplice di eventi vissuti che chiamiamo mondo.

Un'altra coppia di termini è *entrelacs* e *Verschränkung*, intreccio, ovvero *chiasme* e *Doppelaspektivität*, chiasmo e duplicità di aspetto. È utile soffermarci su di essi, anche per mettere in evidenza una sottile differenza tra Merleau-Ponty e Plessner. Ricordo che il chiasmo è una figura retorica che dispone in ordine inverso le parole di due frasi parallele. Una stessa parola o due parole simili si rimandano specularmente da una frase all'altra. Il chiasmo indica per Merleau-Ponty la condizione originaria dell'essere al mondo, una condizione di coappartenenza, di reciproca compenetrazione. Siamo «esseri che rivoltano il mondo su se stesso e che passano dall'altra parte, e che si vedono vicendevolmente, che vedono l'uno con gli occhi dell'altro»³.

Più che di interiorità ed exteriorità conviene parlare di un diritto e un rovescio del corpo, come i due lati di un medesimo foglio: ecco la *Doppelaspektivität*, ossia la dialettica tra presenza e assenza, identità e differenza, organismo e ambiente, dove la “e” indica passaggio, oscillazione, assenza di un centro assoluto. Dunque indica transizione (quella sfuggente “proprietà” che sopra avevamo attribuito alla nostra mente e che Merleau-Ponty chiama spesso reversibilità) la quale determina un permanente sottofondo di ulteriorità, di latenza, che però si attua come lato, parte, prospettiva, e perciò mai si risolve in un tutto unitario, in una presenza completa. Transizione come reversibilità degli opposti, potenza come inarrestabile ulteriorità e atto come momento prospettico, disegnano una ontologia non lineare e non perfetta, diversa da quella di matrice aristotelica (Hegel incluso).

Come la figura che si stacca sullo sfondo è fatta di linee, di luci, di colori, che sono anche elementi costitutivi dello sfondo, come non è altra da esso, così il corpo si stacca dalla materia sensibile perché è una sua concretizzazione. Il mondo percepito e i miei organi di senso sono formati della stessa carne, sono elementi di uno stesso essere. Un essere non compatto, non conchiuso e definito, ma aperto, fatto di livelli e dimensioni

³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, ed. it. a c. di M. Carbone, Bompiani, Milano 1994, p. 170.

diverse, in un continuo rinvio dal soggetto all'oggetto, dal percepito al percipiente, dal basso all'alto, da un lato all'altro, dal visibile all'invisibile: «c'è inserimento reciproco e intreccio dell'uno nell'altro. O meglio, se come è ancora una volta necessario si rinuncia al pensiero fatto di piani e prospettive, ci sono due cerchi o due vortici o due sfere, concentrici quando io vivo ingenuamente e, non appena mi interrogo, appena decentrati l'uno rispetto all'altro»⁴. Ebbene, tale idea di unità sdoppiata, del rimbalzo interno-esterno, del doppio aspetto di ogni cosa, trova corrispondenza nella *Verschränkung* di cui parla Plessner. L'eccentricità – termine plessneriano che possiamo associare alla *ambiguité* di Merleau-Ponty – come chiave dell'umano, per cui ciascuno è dentro e fuori dei propri limiti corporei, al di qua e al di là della propria situazione attuale, è solo un'altra declinazione dell'intreccio ontologico mente-corpo, organismo-mondo. I termini che abbiamo richiamato, carne/incorporazione, intreccio, doppia aspettività/chiasmo, eccentricità/ambiguità, sono le figure concettuali con cui Merleau-Ponty e Plessner rileggono il dualismo cartesiano in termini dialettici, come è necessario quando si parte dal paradigma dell'essere vivente. Una dialettica, tuttavia, che non vuole ripetere Hegel; una dialettica *senza sintesi*, senza un Terzo che media e compone gli opposti⁵. Essa risponde all'esigenza di trovare un modello di interpretazione adeguato alla complessità del vivente umano; i molteplici piani paralleli devono restare molteplici, non vanno ricondotti ad una unità presa quale stato o dimensione reale. Tale irriducibilità non significa per forza caos o mera aggregazione di parti sconnesse. Significa piuttosto che i nessi, le unità, i rapporti, sono modulari, plastici, in movimento. Questo comporta una certa instabilità e indefinitezza, comporta una rete labirintica che può anche portare alla dispersione, a dei salti, dei vuoti. Ma proprio qui sta la sfida del nuovo modello teorico: riuscire a mostrare che anche nell'incompiutezza e nella precarietà vi sono criteri di orientamento, costellazioni di ordine e di senso. Anzi, che queste costellazioni, se guidate da adeguati modelli interpretativi, schiudono a delle forme di vita più ricche e sfaccettate: più vere, ossia più corrispondenti alla motilità, all'inquietudine costitutiva del vivente. L'ambiguità, dice Merleau-Ponty, non è una mera imperfezione della coscienza e dell'esistenza, bensì la sua fedele definizione.

Va tuttavia notato che Merleau-Ponty tende ad accentuare gli elementi d'integrazione, di qui la predilezione per termini come piega, sfumatura, intersezione, mentre Plessner tende ad accentuare gli elementi contrastivi, di qui la predilezione per termini come iato, scissione, scarto. Nell'ambito di un comune rifiuto della sintesi, del Terzo che “toglie” gli opposti, li unifica, che sussume e completa le parti in una superiore quadro d'insieme, direi tuttavia che Merleau-Ponty resta più vicino a Hegel, a una dialettica armonizzante, mentre Plessner si avvicina a Sartre, a una dialettica conflittua-

⁴ M. Merleau-Ponty, *ivi*, cit., p. 155.

⁵ È Merleau-Ponty a parlare espressamente di dialettica senza sintesi o «iperdialettica», cfr. *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 115.

le, sempre minacciata dalla possibile estraneità dei membri dialettici. Gli opposti, scrive Plessner:

non si pongono l'uno insieme con l'altro, né uno evoca logicamente l'altro. Non sono depositari l'uno dell'altro. Essi non sono la stessa cosa osservata da due parti diverse. Tra loro si spalanca il vuoto. Il loro collegamento è un collegamento al modo dell'*e* e al modo dell'*anche* [...]. [Essi] collidono costituendo nel collegamento al modo dell'*e* quel composto che è l'uomo, il quale fissa nella trasparenza l'unità, mediata dal nulla, della sua essenza aperta⁶.

Non a caso, le pagine in cui Plessner introduce il concetto di intreccio riguardano il rapporto tra l'individuo vivente e il suo sviluppo biologico, ossia l'invecchiamento e la morte. A un certo punto Plessner si chiede se la morte appartiene alla vita. La vita è fatta per vivere, ha un carattere affermativo, sicché non può contenere la sua negazione assoluta – «la morte vuole che la si muoia non che la si viva», la vita «le si volge incontro naturalmente, e *tuttavia*, per morire, deve essere sopraffatta da essa». Il processo della vita è simbolizzato dalla spirale dove:

ogni punto che si collochi su questa linea si trova più in alto del precedente e non istituisce una relazione rettilinea con nessuno degli altri punti. Il processo, senza realmente implicare la direzione contraria, conduce necessariamente a questa direzione contraria, e inverte la rotta⁷.

Ma allora come avviene per così dire il “contatto” tra morte e vita, come è logicamente concepibile? La risposta sta appunto nell'intreccio degli opposti, in quel legame a distanza, legame generato dalla distanza, per cui non si può parlare che di una «separazione tra due entità che tuttavia sono realmente collegate l'una all'altra per *hiatum* [...]». Un contatto che avviene mediante la differenziazione reciproca dei membri del contatto l'uno dall'altro per *hiatum irrationalem*»⁸, e che è tipico del rapporto del corpo con se stesso, giacché ciascuno di noi è esattamente il proprio corpo eppure non coincide mai del tutto con esso, va oltre, e da questo oltre il corpo appare una cosa che abbiamo, una cosa che sta “fuori” o “attorno” all'io. Il centro, il punto mediano di contatto tra essere e avere corpo, come di tutto quanto facciamo esperienza, è in verità una labile linea di confine che contemporaneamente congiunge e separa. Una zona di ribaltamento delle prospettive, che talora, come nel caso della morte, diventa divaricazione assoluta, ovvero punto di irrimediabile collisione dove ogni distanza viene meno.

⁶ H. Plessner, *Potere e natura umana*, trad. it. a c. di B. Accarino, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 130, 138 (trad. mod.).

⁷ H. Plessner, *I gradi del mondo organico e l'uomo*, t. it. a c. di V. Rasini, Bollati-Boringhieri, Torino 2007, pp. 175-176.

⁸ H. Plessner, *I gradi del mondo organico*, cit., p. 180.

Leggiamo ora due passaggi eloquenti di Merleau-Ponty, dove ben emerge il tratto “fusionale” della sua ontologia.

Noi siamo condannati al senso [...]. Vi è razionalità, cioè: le prospettive si incontrano, le percezioni si confermano, un senso appare. [...]. In ogni istante assistiamo al prodigio della connessione delle esperienze, e nessuno sa meglio di noi come esso avviene giacché noi siamo questo nodo di relazioni». Invece di pensare al mondo come una somma di stati discreti, di parti, pensiamo «a un tempo e a uno spazio di ammuccamento, di proliferazione, di sopravanzamento, di promiscuità – perpetua gravidanza, perpetuo parto, generalità e generatività, essenza grezza ed esistenza grezza, che sono i ventri e i nodi della medesima vibrazione ontologica⁹.

Per Plessner il livello umano entra in un rapporto di ulteriore complicazione dialettica con la dialettica del vivente, producendo delle «leggi antropologiche» eccentriche alla logica lineare, ossia la mediata immediatezza, la naturale artificiosità, e la localizzazione utopica. Sicché la relazione tra gli opposti è una costruzione, un ponte materiale e immaginario destinato a vacillare ed essere costruito ogni volta. Per Merleau-Ponty, invece, la relazione tra gli opposti è già data, opera naturalmente nella trama ontologica delle cose; a noi tocca soprattutto rimuovere gli ostacoli dovuti a strumentali restringimenti di prospettiva, oppure a visioni di sorvolo, a rassicuranti quanto superficiali semplificazioni che non vogliono o non riescono a sintonizzarsi con l'infinita, a tratti sconcertante, mescolanza della carne del mondo.

4. Il punto di maggiore divergenza tra Merleau-Ponty e Plessner sta probabilmente nel tema della sinestesia. Qui, la loro filosofia del corpo sembra prendere strade differenti, sebbene io ritenga che se si facesse un'analisi approfondita emergerebbe più il loro carattere complementare che quello di incommensurabilità. Ad ogni modo, si tratta di un tema importante perché riguarda direttamente tre campi di studio. Riguarda l'estetica, cioè l'interpretazione dell'arte soprattutto contemporanea; riguarda la concezione della nostra esperienza della natura, e riguarda infine le tecnologie multimediali. Oggi costituisce anche un campo specifico di ricerca neurofisiologica.

Il termine “sinestesia” significa percezione integrata, la contemporaneità e la reciproca solidarietà di più ambiti percettivi. Si parla anche di inter-sensorialità o di *cross-modal perception*. Per un lungo periodo ha designato un'esperienza sensoriale quasi patologica, allorché alcuni soggetti dichiaravano di ascoltare i colori e vedere i suoni. Un'esperienza particolarmente ricorrente sotto influsso di alcol e droghe, o in soggetti ritenuti disturbati. Ancora oggi, sul piano medico e neurofisiologico, non c'è accordo se si tratti di normalità o di eccezione. In campo artistico, tuttavia, perlomeno a partire dal

⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 29-30; Id. *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 134.

Romanticismo (si pensi al *Gesamtkunstwerk* wagneriano alle *Correspondances* di Baudelaire) e dal Simbolismo, e poi con le avanguardie del Novecento, la sinestesia è stata perseguita e teorizzata con forza. L'idea è che i diversi sensi si richiamano reciprocamente, si collegano, si sovrappongono, si confondono; insomma non sono mai isolati, così come non lo sono i generi artistici. Del resto, anche nel parlare quotidiano usiamo spesso un linguaggio sinestetico. Parliamo della morbidezza di un profumo, della dolcezza di una melodia, del ritmo di un colonnato. Le recenti tecnologie confermerebbero una tale sovrapposizione; perciò la multimedialità risulta un tipo di esperienza familiare, se non naturale. Parlando dei nuovi media, McLuhan ha osservato:

Tutte queste massicce estensioni dei nostri sistemi nervosi centrali hanno fornito all'uomo occidentale una ragione quotidiana di sinestesia. Il sistema di vita dell'Occidente, al quale si era pervenuti qualche secolo fa con la rigorosa separazione e specializzazione dei sensi e con la vista al vertice di questa scala gerarchica, non è in grado di resistere alle onde della radio e della TV [...], che implica un massimo di azioni reciproche tra tutti i sensi¹⁰.

Nondimeno, se la cosa fosse così ovvia poco ci sarebbe da discutere. Ad una più attenta analisi, la sinestesia si scontra con due dati di fatto. Sul piano neurofisiologico sappiamo che la percezione è specializzata, ciascun campo sensoriale è relativamente autonomo. Sul piano culturale e dei comportamenti abituali noi constatiamo una permanente differenza tra i campi sensoriali, perché alla fine ascoltare, vedere, toccare, odorare, danno sensazioni e vissuti differenti; percepire e comprendere grafici o formule è diverso che percepire e comprendere una melodia. Se per esempio pensiamo ai test di ammissione delle varie facoltà universitarie o per l'esercito, per un'accademia musicale o per una industria cosmetica, abbiamo conferma della diversità delle prestazioni percettive e delle abilità mentali.

Detto in modo schematico, Merleau-Ponty opta per la sinestesia, Plessner per la differenziazione e la relativa autonomia delle modalità sensoriali. Si tenga conto, comunque, che un riferimento decisivo per entrambi è Herder, il quale parlava dell'uomo come di un perpetuo *sensorium commune* ma ha sviluppato, al tempo stesso, una dettagliata logica delle diverse modalità sensoriali¹¹. Il quadro specifico entro cui si inserisce la sinestesia è quello della riflessione sull'arte e in generale sulle produzioni culturali. Il giovane Plessner ha dedicato la sua prima grande opera, significativamente intitolata *L'unità dei sensi* (1923), proprio al rapporto tra sensi e cultura. Anche Merleau-Ponty si riferisce spesso all'estesiologia, specie nei corsi sul concetto di natura. Già usato da

¹⁰ M. McLuhan *Gli strumenti del comunicare*, t. it. di E. Capriolo, Garzanti, Milano 1967, pp. 332, 352. Per una panoramica sulla sinestesia cfr. M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia*, Quodlibet, Macerata 2005.

¹¹ Cfr. M. Russo, *Critica dei sensi e critica dello schematismo trascendentale*, in Id. *Al confine*, Mimesis, Milano 2007, pp. 145-168.

Husserl, questo termine indica in Plessner una sorta di grammatica delle sensibilità, lo studio dei modi e delle forme in cui noi viviamo i sensi, e cioè operiamo con essi producendo significati di vario tipo. «Una scienza dei modi con cui i contenuti spirituali vengono resi sensibili e delle ragioni per cui ciò accade. Essa mostra che determinati conferimenti di senso richiedono determinati materiali, e mostra perché ciò non sarebbe possibile con altri materiali»¹².

A un primo approccio la posizione di Merleau-Ponty è più convincente, e innanzitutto perché la comunicazione tra i sensi è più coerente con il modello interazionistico tra corpo e mondo. Una sua celebre affermazione dice:

I sensi si traducono reciprocamente senza aver bisogno di un interprete, si comprendono reciprocamente senza dover passare per l'idea. I sensi comunicano tra di essi aprendosi alla struttura della cosa [...]. La sinestesia è la regola [...]. Si vede la rigidità e la fragilità del vetro e quando esso si rompe con un suono cristallino, questo suono è vibrato dal vetro visibile. Si vede l'elasticità dell'acciaio, la duttilità dell'acciaio rovente, la durezza della lama di una pialla, la mollezza dei trucioli. La forma degli oggetti non è il loro contorno geometrico, ma ha un certo rapporto con la loro propria natura, e, mentre parla alla vista, parla a tutti i nostri sensi¹³.

Merleau-Ponty parla di una sintesi corporea che avviene a livello pre-logico. È vero che i sensi hanno ciascuno una propria struttura, al punto che ogni senso costituirebbe «un piccolo mondo all'interno di quello grande», ma nella nostra esperienza abituale essi si fondono poiché tale esperienza è olistica, integra sensi, corpo, movimento e ambiente in un'unica «melodia» continua. La comunicazione intersensoriale non avviene per associazione o giustapposizione di atomi percettivi, ma all'interno di un sistema sinergico che si fonda su uno strato originario di inerenza al mondo, su un sentire precedente a ogni divisione dei sensi e dei sensi rispetto al mondo. Per questo le diverse sfere sensoriali e le varie cose che incontriamo muovendoci nell'ambiente sono in costante risonanza tra loro¹⁴. Lo spaesamento che proviamo vedendo un film doppiato in cui parole e gesti non si adattano bene, evidenzia in negativo la norma sinestetica.

¹² H. Plessner, *Die Einheit der Sinne*, in Id. *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1980, vol. III, p. 278.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 314, 308. Per un'attenta analisi di questo argomento cfr. E. Lisciani-Petrini, *Per un 'dérèglement de tous les sens'. Merleau-Ponty: le sinestésie e l'impersonale*, in "Chiasmi International", 10, 2008, pp. 109-127. Si veda inoltre anche E. Lisciani-Petrini, *Risonanze*, Mimesis, Milano 2007, dove si fa un confronto anche con Plessner (p. 35 sgg.).

¹⁴ B. Waldenfels ha efficacemente parlato di «responsività»; la nostra esperienza si snoda sullo schema della domanda e risposta, già prima dell'espressione linguistica, cfr. *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994.

5. Ho parlato di maggiore coerenza della sinestesia con il modello interazionistico. Ciò risulta ampiamente confermato dalle principali ricerche che si ispirano ad un tale modello. Il neurobiologo Ramachandran sottolinea la «iperconnettività diffusa» tipica del cervello umano, che emerge con particolare evidenza nei cervelli di artisti, musicisti e scienziati¹⁵. Egli ritiene che l'incrocio delle aree corticali sia la base della fondamentale funzione metaforica dell'immaginazione, che a sua volta è coinvolta nel processo sinestetico da cui si sviluppa il linguaggio. Il linguaggio ha una base intersensoriale; l'intersensorialità si collega e trova conferma nella nozione di *exaptation* (cioè il riadattamento di una certa struttura o abilità ad una diversa struttura o abilità), la quale svolge un ruolo centrale nella storia della filogenesi e della ontogenesi.

Similmente, i neo-cognitivisti Lakoff e Johnson¹⁶ definiscono la metafora come un transfert euristico grazie a cui un dominio dell'esperienza viene mappato tramite immagini, schemi, regole e concetti prelevati da un altro dominio più concreto, familiare e conosciuto della nostra esperienza. Schemi senso-motori o linguistici già consolidati in un determinato ambito esperienziale vengono utilizzati per scopi e funzioni nuove.

Ricordo infine le ricerche di un altro studioso¹⁷, il quale ha sostenuto con argomenti neurobiologici e neuropsicologici la centralità anche evolutiva della sinestesia. La sinestesia è involontaria, proiettiva, di lunga durata, tipologica, con forti vissuti emozionali. Sebbene la tendenza evolutiva del cervello sia quella della specializzazione funzionale, è tuttavia vero che sin dal livello cellulare la risposta alle stimolazioni non è rigida ma relativamente aperta e plastica.

Di fronte a questo stato di cose, la posizione di Plessner appare debole. Ancora nel suo tardo *resumé* estesiologico¹⁸ egli respinge il carattere essenzialmente sinestetico della nostra sensibilità. La fusione dei sensi manifesta solo una «unità negativa dei sensi». La sinestesia è «il sogno di una unità passiva dei sensi» quale si manifesta specialmente sotto l'effetto di droga e alcol. E insiste nel respingere le pretese, da parte delle avanguardie artistiche, di arrivare a una fusione totale dei sensi, di una «musicalizzazione dei sensi», per cui l'arte visiva si libera da ogni forma di referenza agli oggetti. La posizione di Plessner appare quindi un po' invecchiata oltre che incoerente con la sua filosofia interazionistica del corpo. Eppure la cosa non è così semplice. L'insistenza sulla differenziazione sensoriale mira a descrivere in cosa consiste il nostro legame con la materia-mondo a partire dalla pluralità delle forme culturali. Invece di parlare genericamente di spirito e di cultura, torna utile guardare che cosa facciamo, con quali tipi di

¹⁵ V. Ramachandran - E. M. Hubbard, *Synaesthesia: A window into perception, thought and language*, in "Journal of Consciousness Studies", 8, 2001, pp. 3-34.

¹⁶ Cfr. G. Lakoff- M. Johnson, *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, Chicago-London 1980.

¹⁷ R. B. Cytowic, *Synaesthesia. A Union of Senses*, New York et. al., MIT Press, Cambridge 2002, p. 75.

¹⁸ H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, t. it. di M. Russo, Cortina, Milano 2008. Siano ricordati anche gli scritti raccolti in H. Plessner, *Studi di estesiologia*, t. it. di A. Ruco, Clueb, Bologna 2007.

materiali noi operiamo, in quali forme sensibili restituiamo – incarniamo - le nostre idee, concetti, immaginazioni, sentimenti. E torna utile esplorare il nesso sistematico tra certe qualità materiali (materia ottica, uditiva, tattile ecc.) e i modi con cui diamo senso, ordine, configurazione ad essi. Insomma va rinvenuto il nesso che lega le *performances* culturali con le modalità sensoriali.

Perché, in fin dei conti, c'è un nesso così stretto tra visione e scienza, e, all'opposto, tra ascolto e movimento corporeo? Perché, in fin dei conti, vi sono dei limiti invalicabili alla traduzione intersensoriale per cui gli eventi o segni sonori, tattili, olfattivi, gustativi, non riescono ad avere lo stesso grado di precisione degli eventi o segni visivi? Con la musica non dimostriamo teoremi; nessuna rappresentazione grafica, nessuna verbalizzazione ci restituisce o sostituisce la pregnanza delle sensazioni sonore, tattili, olfattive, gustative. Perché? Evidentemente sia la traduzione delle percezioni in moduli concettuali, e di questi moduli tra loro, sia la traduzione intersensoriale hanno dei limiti. L'idea di Plessner è di non intendere tali limiti come ostacolo all'astrazione, alla verbalizzazione o alla comunicazione sensoriale, bensì come traccia del nostro legame con un mondo materiale differenziato cui corrispondono tanti modi diversi di essere al mondo. Quando si parla di un radicamento materiale, biologico, della cultura non si parla di un percorso verticale da-a, dalla materia allo spirito, dai sensi all'intelletto, ma di un processo orizzontale di perpetuo coinvolgimento con la materia sensibile. A più livelli, a più dimensioni e mai riassorbito in sintesi superiori, siano esse intellettive o intersensoriali. Qualunque cosa accada nella mente, se si rende segno, espressione, dovrà seguire i vincoli materiali di questo o quel segno specifico: segno sonoro, gestuale, grafico, mimico. C'è una grammatica materiale che non possiamo eludere. La materia sensibile non sta solo all'origine della cultura e delle elaborazioni mentali, ma anche dopo, nei suoi esiti, nell'uso differenziato che facciamo dei campi sensoriali. Ogni elaborazione mentale si re-incorpora in segni materiali differenziati che sono alla base dei sistemi simbolici, titolo con cui intendiamo la cultura umana in senso allargato, dal linguaggio verbale a quello scritto, dalle rappresentazioni grafiche ai suoni musicali, dai simboli matematici alle regole di contatto, di comportamento, di igiene, di bellezza. Rispetto allo schema evolutivo secondo cui si passa dalla materia all'astrazione, dall'irrazionale al razionale, qui troviamo uno schema a rete. Lo schema non è l'ascensione dal basso all'alto, ma la contemporaneità dei piani. Il rapporto tra questi piani non è quello della progressione lineare ascendente, ma un *versus*, un pendolo di prossimità e distanza tra tutti i piani e tra questi i piani e colui che li vive e li attua (qui ritroviamo la figura speculativa dell'intreccio, gli opposti che si toccano e si respingono). L'insistenza sulla differenziazione sensoriale vuole rendere conto del fatto che, oggi come in passato, nei più diversi luoghi della terra, ogni gruppo umano ha sviluppato una cultura visiva, gestuale, sonora, culinaria, tattile, olfattiva. Questo dato di fatto antropologico assume in Plessner un rilievo ontologico, giacché la differenziazione culturale si basa su una differenziazione della materia e infine del nostro essere nel mondo, anzi del nostro essere-mondo. Abbiamo un aspetto, e ciò vuol dire che direttamente o indirettamente siamo noi stessi

luce, colore, suono, pressione, odore, sapore; anche i segni organizzati che produciamo, i segni culturali, mantengono questo carattere materiale e mondano. Merleau-Ponty ha parlato in proposito di carne del mondo, Plessner di incorporazione. Tuttavia nel francese prevale l'aspetto fusionale, nel tedesco quello differenziale. Merleau-Ponty cerca di andare oltre la superficie delle istituzioni culturali per trovare uno sfondo ontologico mobile, liquido, in continua transizione e per questo sfuggente a ogni netta ripartizione. Plessner crede invece che si debba prendere sul serio l'istituzione culturale proprio nelle sue divisioni disciplinari, perché esse, i sistemi simbolici, rispecchiano la varietà della materia di cui è fatto il mondo. In Merleau-Ponty la differenziazione culturale è un effetto di superficie, un prodotto storico variabile; in Plessner è la condizione strutturale del nostro essere nel mondo. Il pluralismo di Merleau-Ponty è fatto di vuoti, opacità, sfrangiature, quello di Plessner è fatto di confini transitabili ma netti.

Il tema della sinestesia, come si vede, va ben oltre il problema estetico e riguarda il carattere complessivo della nostra esperienza. Nell'ambito della filosofia del vivente la sinestesia mette in particolare risalto le forme culturali che la nostra esperienza assume.

La posizione di Merleau-Ponty appare più coerente con la concezione interazionistica, trova maggiori conferme empiriche e risponde meglio alle nuove tecnologie multimediali. Tuttavia non dà una risposta soddisfacente alla differenziazione delle forme culturali, ai limiti di traducibilità tra i generi di esperienza (sonora, visiva, tattile; scienza, arte, letteratura, gestualità). A questo proposito va ricordato che tanto in Merleau-Ponty e Plessner quanto nel più recente dibattito sulla sinestesia si discute sul ruolo del linguaggio verbale. Si discute se esso sia il presupposto dell'unità dei sensi o ne sia la conseguenza, se sia esso a produrre la de-modalizzazione dei sensi per poi farli comunicare metaforicamente o se esso sia piuttosto il risultato di una storia dei sensi, di un modo sinestetico di percepire tipico degli uomini primitivi, della fase pre-verbale dell'esperienza. Per un verso, abbiamo la formidabile capacità del linguaggio di parlare di ogni cosa, di sostituire l'azione e la percezione reale (posso parlare di stati e sensazioni mai vissuti direttamente). Per l'altro, abbiamo i limiti espressivi che nessuna ardita metafora e nessuna accurata descrizione linguistica riesce a superare; limiti relativi non solo a emozioni e stati d'animo, ma, all'opposto, anche alla simbolizzazione esatta.

In conclusione, per Merleau-Ponty la sinestesia è un carattere naturale e immediato della percezione umana, che evoca le mille corrispondenze evidenti o segrete del nostro essere "frammischiati" al mondo. Per Plessner essa è inscindibile dalle pratiche culturali; la sinestesia non viene negata, ma rappresenta solo un momento derivato nel prisma dei sistemi simbolici mediante i quali entriamo in corrispondenza con i volti del mondo.

Sono due maniere di declinare il pluralismo, come si vede e come è necessario che sia, non senza avvertire la strisciante ombra musiliana dell'azione parallela. L'importante, per ora, è averla almeno rimessa in moto.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collega-

mento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.