

## DIPINGERE L'INVISIBILE<sup>1</sup>

di Luce Irigaray

Ne *L'occhio e lo Spirito*, come in altri suoi testi, Maurice Merleau-Ponty rimugina il fatto che l'uomo sia capace di auto-affetto. L'uomo non sarebbe solamente attivo – come tentano di esserlo gli scienziati dei nostri tempi, imponendoci modelli, tecniche, mondi assai estranei al nostro vissuto quotidiano –, sarebbe anche passivo (9-13, 27-29)<sup>2</sup>. In questo senso l'uomo farebbe parte dell'universo delle cose, sarebbe una cosa fra le altre cose.

Salvo per il fatto che sarebbe capace, o capace in un modo diverso, d'auto-affetto, che sarebbe capace di viverci come toccante e toccato – ciò che definirebbe la sua umanità, secondo Maurice Merleau-Ponty. Il proprio dell'uomo, il propriamente umano, corrisponderebbe in un certo modo al medio-passivo: io mi tocco, sapendolo e ricapitolando così in me sia l'attivo che il passivo.

Chi ha assistito al Collège de France – e io ero presente – alla lezione in cui Maurice Merleau-Ponty spiegava, ri-scoprendolo davanti a noi, come la sua mano destra poteva toccare la sua mano sinistra, come poteva toccarsi lui stesso, può difficilmente dimenticare a qual punto si presentava così scisso dagli altri, dandosi a vedere come un “oggetto” separato.

Come non pensare allora che stava conquistando la sua autonomia rispetto al mondo materno che l'aveva toccato, prima che lui non fosse capace di assicurare un'attiva e voluta reciprocità di questo toccare. A differenza del piccolo Hans freudiano che includeva sua madre nel suo universo tramite l'oggetto bobina, Maurice Merleau-Ponty l'escludeva rinchiudendosi lui stesso grazie a un tattile auto-affetto, di cui ci chiedeva di essere spettatori in quanto dimostrazione di natura filosofica.

Invece di diventare uomo e conquistare così la sua umanità, Maurice Merleau-Ponty si distaccava piuttosto dal suo divenire umano in quanto esso è anzitutto relazionale. Si faceva cosa fra le cose, rinunciando alla prospettiva sulle cose, per sfuggire a una primitiva sottomissione al toccare dell'altro, o Altro: sua madre. Per dimenticare il tempo in cui era toccato senza toccare. Perlomeno senza reciprocità nel toccare.

Ma se non prende in considerazione questo inizio, l'uomo non disporrà di uno spazio o spaziatra fra l'attivo e il passivo nella percezione. E questo rinchiude il cerchio dell'auto-affetto che, a poco a poco, diviene autismo. Uno spazio-tempo libero dovrebbe intervenire tra il momento del toccare e quello dell'essere toccato, lo spazio o la spaziatra di una distanza rispetto all'immediatezza della percezione. Esso risulta da una capacità di differire il vissuto della percezione, da quel momento sempre asimmetrica rispetto al percepito dell'attivo o del passivo, in modo che il soggetto possa considerare ciò che la produce – sia essa attiva o passiva.

Una simile opposizione d'altronde è troppo caricaturale. Il toccare ha luogo, anche a livello visivo, fra percipiente e percepito in modo che colui che tocca, o vede, non è semplicemente attivo, come non è semplicemente passivo colui che è toccato, o visto. Il visto è in un certo modo attivo e il vedente in parte passivo, in quanto vedere corrisponde ad essere toccato da un qualcosa o un qualcuno – dalle onde luminose innanzitutto.

Questa capacità a distaccarsi da una semplice attività o passività nel vedere, l'ascoltare... lo stesso toccare richiede un'educazione della percezione come attività non solo fisica ma anche psichica, e perfino spirituale. Lo spazio-tempo risparmiato esige una rinuncia alla soddisfazione immediata del soggetto, che sia attiva o passiva. E ciò consente di considerare con rispetto l'origine o l'oggetto della percezione: che si tratti di cosa, mondo o anzitutto altro.

Il fatto di essere nello stesso tempo vedente e visto, toccante e toccato, non sembra specifico dell'umano. Ma che siamo capaci di mettere in causa il fatto che il nostro corpo solo intervenga, forse questo lo è. Ciò implica che non ci prendiamo in modo narcisistico per il centro di ogni percezione: cosa che secondo Maurice Merleau-Ponty significherebbe l'appartenenza all'umanità in quanto tale. Il mondo chiuso che lui considera come propriamente umano mi sembra piuttosto un mondo animale che sarebbe conscio di sé. Questo non basta, mi pare, per definire un mondo umano. È anzi attraverso la capacità di modulare la distanza, l'alternanza di apertura-chiusura nella relazione con l'altro che il divenire umano si caratterizza. E nell'intrecciare il mondo dell'altro con il proprio mondo, in un molteplice incrociarsi in cui ciascuno riesce a rimanere se stesso/a e a rispettare l'altro come altro. Ciò presuppone che uno spazio-tempo – né semplice attività, neppure semplice passività – sia disponibile, in cui accogliere l'esterno a sé, senza appropriarsene, senza farlo suo, cancellando così il limite fra se stessi e l'altro/a, il limite di se stessi e quello dell'altro/a.

È vero che Maurice Merleau-Ponty si cura di questo limite, ma soltanto in modo difensivo nei confronti di un altro, o piuttosto di un'altra al cui ascendente vuole sfuggire, verso cui pretende affermare la sua autonomia. A tal fine costituisce un mondo chiuso in cui l'intrecciarsi resta fra sé e sé, fra sé e un mondo che già si situa in se stesso. Non c'è più, in sé, incrocio nel presente fra sé e l'altro/a. Non esiste più raddoppiamento di prospettiva rispetto al mondo che costringerebbe il filosofo che è Maurice Merleau-Ponty a mantenere aperta la propria percezione in modo che essa possa essere informata, interrogata, fecondata da quella dell'altro. Ciò che richiede un rapporto fra attività e passività che necessita l'intervento di un pensare che non sia soltanto coscienza di una percezione – che è dunque irriducibile al semplicemente corporeo anche se il corpo vi partecipa. Non solo come “la sentinella che sta silenziosamente sotto le mie parole e i miei atti” e che “abitano”, come io li “abito”, gli altri “con cui abito un solo Essere attuale, presente, come mai animale ha abitato quelli della sua specie, del suo territorio, del suo ambiente” (13, 29).

Maurice Merleau-Ponty resta intrecciato con gli altri con cui compone “un solo Essere attuale”. Ma non è per questo in relazione attuale con l'altro in quanto tale, nella sua percezione del mondo e dell'altro. Quali che siano i suoi sforzi, Maurice Merleau-Ponty ricade nell'indifferenziato rispetto a questi altri

che lo “abitano” e con cui “abita un solo Essere attuale”. Compongono, in parte in modo inconscio, un solo “Essere”, un solo Tutto, a cui la sua percezione partecipa senza potersi distinguere.

Lo sforzo per separare il proprio corpo da quello di sua madre non ha permesso a Maurice Merleau-Ponty di sfuggire all'indifferenziato rispetto a coloro che compongono con lui il mondo attuale, i suoi “congeneri” (13, 29) umani. Se lui può decidere – in parte sbagliandosi – che è “cosa fra le cose”, sembra che l'essere uomo fra gli uomini sfugga al suo volere, alla sua coscienza. Da un attivismo che critica a ragione, ripiomba nel passivo indifferenziato. Non ha trovato in se stesso l'articolazione fra attività e passività che gli consentirebbe di diventare un uomo. Manca a lui la relazione acconsentita e in qualche modo reciproca con un altro, un'altra, differente da sé, con cui non compone, prima di incontrarsi, un “solo Essere”. Gli manca lo spazio-tempo, la materia corporea disponibile grazie a cui sarebbe possibile nel presente percepire l'altro come altro, compreso ciò che di questo altro gli rimarrà invisibile.

La natura, e meno ancora l'altro, non possono stare semplicemente all'interno di noi stessi, come sostiene Cézanne. E non offriamo loro un'ospitalità adeguata se riserviamo loro solo in noi stessi un “eco” o un “equivalente interno” (22, 35) di ciò che sono. Questo non corrisponde neanche alla via tramite cui ci costituiamo un'interiorità appropriata. Ci facciamo così solamente e al meglio specchio per il mondo, per l'altro. Senza interrogarci sulla morte che così gli, e ci, diamo. Riflettere il mondo e l'altro equivale ad irrigidirli a partire dalla nostra percezione: attitudine solipsistica e narcisistica una volta di più.

12

Il mondo e l'altro aspettano forse di essere sostenuti nella loro vita piuttosto che di essere immobilizzati in un'immagine o un'idea di cui la nostra percezione sia capace rispetto a loro. Così affidati ad un immaginario supposto capace di dare loro accesso alla nostra carne. Ma l'immaginario, infatti, taglia anch'esso dalle cose e dagli altri con cui non esisterà più nessuna comunione. L'immaginario raddoppia il reale, investe internamente la carne con questa foderà, e impedisce così che essa sia porosa rispetto a ciò che è percepito. L'empatia con e nel vivente invece preserva il suo volume, la sua asimmetria, la sua crescita – la sua o le sue differenze. Questa o queste salvaguardano la possibilità di essere in comunione fuori da ogni confusione proveniente dall'indifferenziato.

In questo caso, in questo senso, ciò che è visto non è mai semplicemente un qualcosa di visibile. Il mio sguardo è commosso dall'invisibile, percepito fra l'altro nello sguardo dell'altro. Che mi tocca, e con cui sono in comunione – in un tocco raddoppiato – al di qua e al di là di ogni spettacolo. E se vediamo in un altro modo quando guardiamo insieme, in due, lo stesso paesaggio, questo non avviene per il fatto che sia intervenuto un qualcosa di visibile in più, ma per il fatto che guardiamo in modo diverso a causa di questa condivisione nel vedere. Il chiasmo non esiste dunque solamente fra io che vedo e io che sono vista, io che tocco e io che sono toccata – in seno a uno stesso mondo, il mio, o a partire da uno stesso “Essere”. Il mio sguardo, che acconsente o no a questo, che lo percepisca o no, vede in un altro modo se non sono sola, nel presente, a guardare. La mia stessa percezione si trova modificata dalla con-

divisione con l'altro. E ciò non può spiegarsi attraverso la spartizione di una fodera o il consenso rispetto a una somiglianza. Accade piuttosto perché della carne circola fra il mondo e me, fra l'altro e me.

In tal modo il visibile rimane sempre aperto anche se, provvisoriamente, il mio sguardo ne delimita un orizzonte, una cornice. Il che non significa una somiglianza, a meno di tagliarlo dalla sua vita e di staccarmi dalla mia.

Quando Maurice Merleau-Ponty sostiene che la pittura “non evoca nulla, anzitutto nulla di tattile” (27,38), dimentica, mi pare, che essa è sempre già tattile come la stessa vista. E se la pittura non evoca necessariamente il tattile in modo tematico, e come tale, essa l'evoca necessariamente per il fatto che il vedere equivale ad essere toccati – dalla luce, dai colori e, in qualche modo, dal mondo e dalle cose. Ma certamente anche dall'invisibile luce dell'altro, che mi attrae e mi ispira a meno che la mia carne sia diventata stagna al suo approccio, che essa abbia perso certe sue proprietà o qualità.

In questo caso “vedere” può essere paragonato ad “avere a distanza” (27, 38), come vorrebbe Maurice Merleau-Ponty e, secondo lui, la pittura “estende questo strano possesso a tutti gli aspetti dell'Essere, che debbono in un modo o in un altro farsi visibili per entrare in essa” (27, 38). Anche se “i suoi messaggi sensoriali rimangono discreti”, aggiunge tuttavia Maurice Merleau-Ponty, “punteggiature o cesure che l'occhio abita come l'uomo abita la sua casa” (27, 39).

Non si tratta ancora qui di dipingere l'invisibile, la stessa carne, fatta dal toccare che comporta lo sguardo – qualità che esso perderà quando si farà “specchio dell'universo” o “concentrazione” di questo universo (28, 39). Senza rispettare né riprodurre le distanze interne che animano questo in quanto vivente, interstizi nelle cose e fra le cose che uno specchio non riesce a trasformare in immagini, ad immaginare. Sicché il riflesso o la concentrazione del mondo che riproduce come messaggio di un filosofo o un pittore a tutti gli uomini sarà già sprovvisto di respiro, di vita, e anche di morte. La “similitudine” (28, 40) con il mondo riprodotto sulla tela potrebbe realmente aver luogo soltanto se il pittore non si accontentasse di guardare, ma tentasse di sentire qualcosa della sua esistenza. Ciò che accade necessariamente attraverso altri sensi e altri metabolismi rispetto alla sola vista, anzitutto se è equiparata a un meccanismo speculare.

In tal caso la mano non è più al servizio di ciò che è visto – le cui tracce restituiscono il visto al visibile –, come è troppo spesso il caso in una tradizione occidentale dove si tratta di impadronirsi delle cose, e anche degli altri, grazie a un'operazione in cui la mano e lo sguardo si prestano reciprocamente assistenza. Basta, per esserne convinti, rileggere ciò che filosofi come Sartre, lo stesso Maurice Merleau-Ponty e, a suo modo, Lévinas scrivono sulla stretta amorosa, e particolarmente sulla carezza. Nulla qui che alluda alla celebrazione dell'altro/a nella sua carne ma piuttosto evocazione di gesti di assoggettamento di un'altra vita alle necessità della propria attraverso seduzione, cattura, possesso.

Il gesto di dipingere secondo Maurice Merleau-Ponty non si allontana molto da simili gesti. Vuole testimoniare dell'abilità dell'uomo a fare così bene come la montagna, ad appropriarsi di tutto il visibile che essa manifesta, comprese le

informali somiglianze: “luce, chiarore, ombre, riflessi, colore”, che “non sono completamente esseri reali” e che “solitamente non sono visti” (29, 40). L’abilità del pittore sarebbe di farci vedere ciò che la maggior parte dei mortali non vede. Non conserverebbe nondimeno una vista “profana” nella misura in cui rimane alla superficie delle cose senza interrogarsi su ciò che sono in realtà? Esse non esisterebbero che in quanto disponibili per la vista del pittore e per la sua capacità a misurarsi con la loro visibilità: cose così strappate dal loro ambiente, dalla loro propria esperienza, dalla coesistenza con l’universo a cui appartengono. Esse sono semplicemente disposte davanti allo sguardo del pittore, che interrompe, con il suo vedere ed il suo visto, ciò in cui le cose co-appartengono le une alle altre, e in cui co-appartengono anche all’ambiente in cui si trovano e dove si situa colui che tenta di riprodurle senza fermarsi al sito che le ha rese possibili.

Se lo facesse, accetterebbe di immergersi in un ambiente che dà vita alle cose e in parte a lui stesso. Ambiente da cui riceve ossigeno, ad esempio, come accadeva nel seno di sua madre. Chi teme di tornare in un simile luogo si chiude a questo ambiente di vita in cui siamo tutti immersi e dimentica che lo condividiamo al di qua e al di là dei limiti del nostro corpo. Dimentica che non siamo mai nati in modo definitivo come forma, mai incarnati in una maniera immutabile. E che noi co-apparteniamo alla carne del mondo, sicché pretendere di poter riprodurlo fa parte delle nostre pretese di tecnocrati attivisti. Si tratta ancora di presunzioni di scienziati – ad esempio in esperienze visive, fra l’altro grazie allo strumento specchio, alla tecnica speculare.

14

Non è necessario tuttavia inghiottirsi, essere “sommersi o sepolti” e dipingere per “risorgere”, come lo vorrebbe A. Marchand (31, 42). Basta vivere ed essere umilmente consci di ciò che questo presuppone come co-appartenenza al mondo, da cui non siamo mai completamente staccati. In effetti, come potremmo vivere senza aria, senza luce, senza sole, senza terra sotto i nostri piedi e cielo sopra le nostre teste, senza nutrimento...? Come distinguerci in modo definitivo dai viventi che siamo? Ciò che non significa che siamo cose fra le cose. Da esse, dall’altro, dobbiamo differenziarci, ma apparteniamo nondimeno all’insieme dei viventi che popolano la terra e a ciò che vi rende la vita possibile.

A questo universo vivente noi co-apparteniamo e scambiamo, talvolta rovesciandoli, i ruoli fra di noi. E se un albero ci guarda, ciò non comporta di fatto nulla di strano. Invece se lo facesse un tavolo sarebbe tutt’altra cosa. Allo stesso modo, diamo acqua alla pianta che ci dà aria. In molteplici modi, per la maggior parte invisibili, scambiamo con la vita che ci circonda. E pretendere di percepire un essere vivente solo mediante occhi-specchi e di darlo poi a vedere agli altri, sembra un po’ ingenuo. E pure lo è credere che io possa diventare una cosa fra le cose, che io possa trasformare le cose in spettacolo ed io nell’altro o l’altro in me grazie all’unico potere speculare. Ciò implica che io abbia già sostituito il reale con l’immaginario e, in qualche modo, la vita con la morte.

Senza negare che il pericolo esiste, diciamo che esso sembra risultare dal poco di attenzione che l’uomo presta alla stessa vita e a chi gliela dà o ridà. Equiparare la carne all’immaginario fa parte lo stesso del modo di fare di un demiurgo di cui l’occhio sarebbe lo strumento privilegiato. Invece di contem-

plare con rispetto e amicizia le cose e gli altri che lo circondano, accogliendoli su fondo di invisibilità vivente, lo sguardo diventa ciò che raddoppia, riflette, riproduce, crea un mondo diverso senza legame presente con la vita che gli dà vita, vita che si dà a vedere perlomeno nel suo sbocciare in forme apparenti. Il che non significa da parte a parte.

Nel doppio speculare, la cosa sarebbe in qualche modo vista da parte a parte, sarebbe totalmente visibile, salvo che essa sarebbe diventata estranea a se stessa e che il suo riflesso corrisponderebbe a una falsa apparenza. Sostenere che fermarsi a una simile percezione non altera la nostra visione del mondo sembra risultare da una cecità alla stessa vita, e a ciò in cui comunichiamo o siamo in comunione con essa, in noi e fuori di noi.

In essa, le cose non sono mai semplicemente l'una esterna all'altra, perlomeno le cose viventi, se così si può dire. E l'attenzione che il pittore presta al loro sconfinamento le une rispetto alle altre, nella profondità della loro messa in prospettiva, non equivale ancora alla cura del loro proprio spessore o profondità, e della condivisione di questi con altre cose. Nello spazio, gli esseri viventi non sono così separati come lo immaginiamo. Si uniscono grazie ad un'alchimia di cui l'aria è il principale veicolo o medium. Lo spazio non è solo un luogo in cui prendono posto le forme delle cose, esso è anche ciò attraverso cui comunicano o sono in comunione in modo spesso invisibile.

Ciò che consideriamo come un vuoto disponibile per la percezione delle loro forme, o come un luogo che sta qui solo per l'apparire del loro stare qui, è già animato da un reale che rimane invisibile ma che permette a loro e a noi stessi di vivere, e pure di essere toccati da onde che ci consentono di vedere il mondo, le cose, gli altri. Rappresentarsi lo spazio come ciò che "riposa assolutamente in sé, è dappertutto uguale a sé, omogeneo, e di cui le dimensioni ad esempio sono per definizione sostituibili" (47, 52) corrisponde a un'idea un po' campata in aria.

Maurice Merleau-Ponty vorrebbe che il suo corpo fosse suo, luogo carnale di veggenza e di visibilità, e che esso fosse anche permutabile con le cose e gli altri, ridotto alle proprietà di un'immagine o del suo supporto. Il corpo è tutt'altra cosa ancora: non solo lo "spazio natale" dell'anima e la "matrice di ogni altro spazio esistente" (54, 56), ma anche il luogo in cui sono venuti ad iscriversi le cose e gli altri, e pure la carne nata dall'incontro con le une e con gli altri. Non è solo per artificio o effetto speculare che il mio corpo potrebbe diventare il corpo dell'altro, è anche a causa di impronte e impressioni che questa carne estranea a me lascia in me, o di una produzione nuova, non originaria, proveniente dalla comunicazione o dall'essere in comunione con un'altra carne. Il mio spazio interno è dunque, per diversi motivi, modificato dalle cose, e più ancora dagli altri che incontro. Esso è molteplicemente abitato e il mio modo di guardare non si riduce mai alla semplice percezione del visibile esterno a me. Io co-guardo con ciò e con chi già mi abita, fuori da ogni rappresentazione.

Il nostro corpo non è solamente posato o situato nello spazio, affiancato ad altri corpi, o altre cose. È anche intreccio con questi e di questi in se stesso. Costituisce così un luogo fatto di carne che non ha una grande analogia con lo spazio *partes extra partes* di Cartesio. Ma questo non risulta dal solo fatto che

sia corpo: ciò avviene piuttosto perché esso è in relazione-con. Prima ancora che di un pensiero del corpo, la filosofia difetta di un pensiero del nostro corpo-anima come essenzialmente in relazione-con. Relazione che si modula in modo diverso a seconda che il rapporto abbia luogo con un altro umano, un altro vivente, o una cosa costruita, materiale, mentale o spirituale che sia.

Consisterebbe l'opera del pittore nel riprodurre il visibile per darlo a vedere a chi non è capace di osservarlo o non ha occasione di vederlo? O piuttosto nel fare percepire, grazie a materie e gesti specifici, ciò che il linguaggio o la musica – per fare solo due esempi – non sono in grado di fare percepire, segnatamente di invisibile? Ma perché avere così distaccato le due dimensioni? Perché visibile e invisibile non sono stati considerati entrambi dal pittore, o da chi parla di pittura? Non sarebbe forse perché implicano il vedere in modo diverso, in particolare nel suo rapporto con il toccare e la natura del tocco che vi interviene?

Su questo punto vale la pena di interrogare il testo di Maurice Merleau-Ponty, certo a proposito della sua interpretazione di Cartesio ma anzitutto della mancanza di considerazione per la stessa vita e per l'intersoggettività. Intendo quest'ultima fra l'altro come incrocio di sguardi nella loro dimensione tattile. Incrocio in un certo senso non solamente di sguardi – anche di vite, di respiri, di energie. In tal modo un dipinto diventa una verità trasmessa, un messaggio amoroso, un'opera da sempre comune, una creazione di mondo, un modo di dire ciò che le parole o le note non avrebbero potuto dire. Perché si rivolgono prima di tutto all'orecchio. E che, se tentano così di dire l'invisibile, non esprimono per questo l'invisibile nel visibile. Ciò che del mondo, delle cose e anzitutto dell'altro non percepirò. A meno che non accetti che il suo sbocciare o irradiare in forme visibili sia nutrito da una vita, un respiro, un'anima, presenti al di qua e al di là di ogni forma o figura.

Sostituire una simile invisibilità nel visibile con il linguaggio di un'altra percezione – parole o suoni, ad esempio – significa non riconoscere alla vista tutte le sue possibilità: viventi, tattili, relazionali. E lo stesso vale se dimentichiamo di salvaguardare il silenzio nel parlare, o uno spazio libero fra attività e passività nel toccare. Si tratta sempre di considerare i nostri sensi, le nostre percezioni, come meccanismi – in qualche maniera biologici o tecnici – e non come vie della e per la vita che ci anima, come anima anche il mondo e gli altri. Vie che servono a comunicare o essere in comunione, prima e dopo ogni cosa visibile. Vie che ci consentono di custodire, nutrire e fare crescere la nostra vita, quella del mondo e degli altri. Ma pure di incamminarci in un divenire spirituale o divino, proprio e condiviso, che non ci costringa ad abbandonare o disprezzare il nostro corpo, la nostra carne.

<sup>1</sup> La versione italiana del testo è stata realizzata da Luce Irigaray, con una rilettura di Maria Collareda

<sup>2</sup> I numeri di pagina si riferiscono al testo francese: *L'Oeil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1988 e alla traduzione italiana: *L'Occhio e lo Spirito* (a cura di Giovanni Invitto), Lecce, Milella, 1971, con qualche modifica nella scelta delle parole.