

INTRASCENDIBILITÀ DELL'ESPERIENZA E ATTEGGIAMENTO NATURALE IN MERLEAU-PONTY

ABSTRACT – In this paper I show how Merleau-Ponty comes to identify the natural attitude and the original (and therefore transcendental) experience of the world, thus distinguishing his approach sharply from Husserl's. I conduct my analysis along the line of Merleau-Ponty's interpretation of some fundamental concepts in Husserl's phenomenology. In particular, I identify the origin of Merleau-Ponty's phenomenological perspective in his ontological interpretation of the Husserlian concepts "empirical" and "transcendental". This move entails an implicit ontologization that undergirds his late endeavors towards a new ontology. Merleau-Ponty considers the phenomenological couple empirical/transcendental as a reformulation in a "post-substantialistic" key of Descartes' conceptual pair *res extensa / res cogitans*, also recast in terms of matter/spirit and, with a small but not irrelevant semantic shift, fact/meaning. In the paper I show how on this ground Merleau-Ponty can come to affirm the insuperability of the natural attitude and the correlative impossibility to transcend original experience.

1. *La tensione interna al pensiero husserliano*

Il tema del rapporto tra gli atteggiamenti rappresenta un nodo fondamentale della filosofia husserliana¹ e offre una prospettiva strategica per la comprensione della peculiare curvatura impressa da Merleau-Ponty alla fenomenologia, poiché permette di cogliere la continuità e la discontinuità tra le due impostazioni². Il filosofo francese infatti rileva una tensione interna al discorso husserliano sugli atteggiamenti, la compresenza di due istanze che conducono in direzioni differenti, come emerge già nella prima pagina della *Fenomenologia della percezione*:

¹) Sulla questione del rapporto tra gli atteggiamenti nella fenomenologia husserliana, cfr. Moran 2008; Luft, 1998; Dodd 1998; Schütz 1970; Staiti 2009; Bancalari 2003.

²) Sul rapporto tra Merleau-Ponty e la fenomenologia di Husserl, cfr. Toadvine - Embree 2002; Geraets 1971; Mancini 2001.

Che cos'è la fenomenologia? [...] È una filosofia trascendentale che pone fra parentesi, per comprenderle, le affermazioni dell'atteggiamento naturale, ma è anche una filosofia per la quale il mondo è sempre "già là" prima della riflessione, come una presenza inalienabile, una filosofia tutta tesa a ritrovare quel contatto ingenuo con il mondo per dargli infine uno statuto filosofico.³

Nel corso al Collège de France del 1956-57 esplicita le due direzioni cui aprirebbe la fenomenologia, la quale «denuncia l'atteggiamento naturale, e, nello stesso tempo, fa molto più di qualsiasi altra filosofia per riabilitarlo»⁴: «Husserl oscilla [...] tra due posizioni: da una parte, la rottura con l'atteggiamento naturale e, d'altra parte, la comprensione di questo fondamento pre-filosofico dell'uomo»⁵. Poiché l'atteggiamento naturale altro non è che l'orientamento mondano del soggetto, il quale proprio per questo è ingenuo, cioè non cosciente della propria natura trascendentale, e "tende" perciò all'obiettivismo, l'atto riflessivo fenomenologico ha come scopo il suo superamento. Si tratta dunque, in un certo senso, della smentita di una considerazione "astratta" dell'esperienza – "astrazione" che è l'esito inevitabile del fungere anonimo dell'intenzionalità⁶ –, necessaria al realizzarsi dell'autocomprensione trascendentale. D'altra parte, il superamento dell'atteggiamento naturale appare

³) Merleau-Ponty 1945, p. 15. In modo analogo si esprime Gerd Brand, il quale tuttavia non interpreta questa duplice caratteristica del gesto filosofico husserliano come la traccia di due tendenze differenti. Egli osserva che la riduzione, «come ogni ritorno, contiene due elementi, uno positivo e uno negativo. Riduzione, ritorno-a, dischiudere-di, procedere fino alla cosa stessa: è questo l'elemento positivo; ma ad esso inerisce sempre anche un astenersi, un escludere tutto ciò che non è la "cosa stessa". [...] La riduzione non va intesa come un mero ritorno all'originario; in essa è incluso anche un "mettere-tra-parentesi"; ma l'epochè non è solo il "mettere-tra-parentesi", essa include anche il "ritornare-a"» (Brand 1955, p. 44).

⁴) Merleau-Ponty 1995, p. 106. A tal proposito egli parla di uno "strabismo" fenomenologico: «L'irriflesso, in lui, non viene né mantenuto come tale né soppresso, resta un peso e un trampolino per la coscienza. Svolge il ruolo di un fondante e di un fondato; riflettere significa allora svelare l'irriflesso. Di qui un certo strabismo della fenomenologia: in certi momenti ciò che spiega si trova al livello superiore; ma in altri, al contrario, ciò che è superiore si presenta come una tesi sullo sfondo» (*ibid.*).

⁵) *Ibidem.*

⁶) «La vita pratica quotidiana è ingenua, poiché consiste nell'aver esperienze, nel pensare, nel valutare e nell'agire entro il mondo dato. Qui si compiono tutti gli atti intenzionali dell'esperienza per i quali semplicemente ci sono in modo anonimo; colui che fa la esperienza non sa nulla di questi atti, come niente sa dell'attività del pensiero. I numeri, i contesti predicativi oggettivi, i valori, gli scopi e le opere si presentano in virtù delle operazioni nascoste, costituendosi tratto a tratto; essi soltanto sono nello sguardo» (Husserl 1950, p. 168); «"anonimia" è qui un concetto trascendentale e designa la maniera in cui è proceduta la costituzione trascendentale del mondo, e cioè nel modo dell'auto-occultamento e dell'auto-oblio, nel modo trascendentale che chiamiamo "atteggiamento naturale"» (Fink 1998, p. 40).

a Merleau-Ponty come un'esplicitazione della sua verità piuttosto che una sua radicale contestazione: lo scopo della riduzione fenomenologica, in quest'ottica, non è farci rinunciare alle «certezze del senso comune e dell'atteggiamento naturale» – le quali «sono il tema costante della filosofia» –, bensì al contrario «risvegliarle e farle apparire»⁷.

2. La “confusione” degli atteggiamenti

Nel saggio *Il filosofo e la sua ombra*, dedicato all'esplicitazione dell'impensato di Husserl, Merleau-Ponty parte dalla medesima considerazione: se «da un lato [...] la riduzione supera l'atteggiamento naturale»⁸, dall'altro occorre affermare che «questo superamento conserva “tutto il mondo” dell'atteggiamento naturale»⁹. Il tentativo del filosofo francese è quello di mostrare come la radicalizzazione di questa seconda direzione del discorso husserliano conduca ad una complicazione del rapporto tra l'atteggiamento naturale e quello trascendentale.

Merleau-Ponty riconduce tale duplice direzione alla differente relazione che l'atteggiamento trascendentale intrattiene con le due modulazioni possibili dell'atteggiamento naturale, il quale può configurarsi in senso naturalistico o in senso personalistico¹⁰: il primo dev'essere

⁷) Merleau-Ponty 1945, p. 22. «Due tendenze dividono il pensiero di Husserl: 1. Superare l'atteggiamento naturale, ingenuo, che non sa ciò che fa nella misura in cui crede nel mondo ma ignora le ragioni di questa sua credenza, sfugge a se stesso nella misura in cui assicura questa funzione di metterci al mondo. Husserl vuole rompere tale legame e renderlo con ciò visibile [...]. 2. Ma la rottura con l'atteggiamento naturale è nello stesso tempo, per Husserl, un modo di conservare, di assumere tutto ciò che era considerato, creduto o valorizzato dall'uomo, è uno sforzo per comprendere l'atteggiamento naturale, per chiarire, svelare una *Weltthesis* pre-riflessiva, e, in questo senso, l'atteggiamento come risultato costitutivo deve essere chiarito più che criticato. Il ruolo della fenomenologia non è tanto quello di rompere il legame che ci unisce al mondo quanto piuttosto quello di rivelarcelo e di esplicitarlo» (Merleau-Ponty 1995, pp. 104-105).

⁸) Merleau-Ponty 1960, p. 214.

⁹) *Ivi*, p. 215.

¹⁰) In *Idee II* Husserl distingue l'atteggiamento personalistico e l'atteggiamento naturalistico: il primo è quello in cui già da sempre siamo immersi in quanto persone, a partire dal quale si vive «nel compimento del senso» (Husserl 1952, p. 246) e tutto l'essente è percepito come pregno di un significato personale; il secondo, invece, è quello necessario alla pratica delle scienze naturali, e si configura come un'astrazione dall'atteggiamento personalistico: «Da una considerazione più precisa risulterà anzi come non si tratti, qui, di due atteggiamenti ugualmente legittimi e sistemabili su uno stesso ordine, oppure di due apprezzamenti parimenti legittime e insieme compenetrantesi, bensì che l'atteggiamento naturalistico è subordinato a quello personalistico e che attraverso l'astrazione o, meglio, attraverso una specie di oblio di sé da parte dell'io personale, ottiene una certa autonomia, assolutizzando così, e in modo illegittimo, il suo mondo, la natura» (*ivi*, p. 188).

superato in quanto astratto, il secondo dev'essere invece recuperato e salvaguardato in quanto originario. L'atteggiamento naturalistico, spiega Merleau-Ponty, misconosce il terreno da cui sorge: esso si fonda su un'«ontologia delle mere cose (*blosse Sachen*)»¹¹, la cui illegittimità deriva dal fatto che, assolutizzando «un atteggiamento di pura teoria (o di idealizzazione), omette o assume come ovvio un rapporto con l'essere che fonda quell'atteggiamento e ne misura il valore»¹². Rispetto a questo naturalismo, «l'atteggiamento naturale comporta una verità superiore che va ritrovata»¹³: si spiega così la duplice direzione del pensiero, che deve superare l'astrattezza della concezione naturalistica dell'essere per poter attingere all'originaria percezione naturale dell'essere. L'atteggiamento naturale, prosegue il filosofo francese, «è tutt'altro che naturalistico»¹⁴, poiché «noi non viviamo naturalmente nell'universo delle *blosse Sachen*»¹⁵: infatti, «prima di ogni riflessione, nella conversazione, nell'uso della vita, teniamo un "atteggiamento personalistico" di cui il naturalismo non può rendere conto, e allora le cose sono per noi non già natura in sé, ma "ciò che ci circonda"»¹⁶. Merleau-Ponty pensa dunque l'atteggiamento naturale, nella sua flessione personalistica, nei termini di un'assoluta originarietà (da cui deriva la sua «verità» misconosciuta dal naturalismo) e perciò non lo considera nemmeno come un atteggiamento in senso proprio: «[...] l'atteggiamento naturale diviene veramente un atteggiamento – un tessuto di atti giudicativi e proposizionali – solo quando si fa tesi naturalistica»¹⁷. Questa affermazione, come vedremo, rappresenta un crocevia interpretativo decisivo. Nei passaggi successivi ribadisce e chiarisce questo punto:

In se stesso [l'atteggiamento naturale] è indenne dai rimproveri che si possono muovere al naturalismo, perché "precede ogni tesi", perché è il mistero di una *Weltthesis* anteriore a tutte le tesi: di una fede primordiale, di una opinione originaria (*Urglaube, Urdoxa*), dice altrove Husserl, che non sono dunque, neppure in linea di diritto, traducibili in termini di sapere chiaro e distinto, e che, più vecchie di ogni "atteggiamento", di ogni "punto di vista", ci danno non già una rappresentazione del mondo, bensì il mondo stesso.¹⁸

Ora, con queste affermazioni Merleau-Ponty sembra limitarsi a ribadire quanto espresso in un passaggio di *Idee I*, in cui Husserl, al fine di

¹¹) *Ivi*, p. 215.

¹²) *Ibidem*.

¹³) *Ibidem*.

¹⁴) *Ibidem*.

¹⁵) *Ivi*, pp. 215-216.

¹⁶) *Ivi*, p. 216.

¹⁷) *Ibidem*.

¹⁸) *Ibidem*.

chiarire la distinzione netta tra ingenuità naturale e obiettivismo, afferma che quest'ultimo «deriva da un'assolutizzazione filosofica del mondo, che è del tutto estranea alla considerazione naturale del mondo stesso. Quest'ultima è appunto naturale, essa vive ingenuamente nel compimento della tesi generale da noi descritta, per cui non può mai diventare assurda»¹⁹. Tuttavia, avvalendosi di termini husserliani, Merleau-Ponty sta conducendo la fenomenologia in una direzione differente da quella del suo fondatore. Dall'affermazione dell'originarietà della "tesi del mondo", egli "deduce" infatti l'intrascendibilità dell'atteggiamento naturale stesso. Questo, sostiene cioè Merleau-Ponty, è in un certo senso insuperabile:

Se Husserl dice con insistenza che la riflessione fenomenologica comincia nell'atteggiamento naturale – lo ripete in *Idee II* per rinviare al costituito l'analisi appena fatta delle implicazioni corporea e intersoggettiva delle *blosse Sachen* – non si tratta solo di un modo per dire che bisogna pure cominciare, e passare per l'opinione prima di arrivare al sapere: la *doxa* dell'atteggiamento naturale è una *Urdoxa*, oppone all'originarietà della coscienza teorica l'originarietà della nostra esistenza; i suoi titoli di priorità sono definitivi e la coscienza ridotta deve renderne conto.²⁰

Su questa base egli ripensa completamente il rapporto tra l'atteggiamento naturale e quello trascendentale: «La verità – scrive infatti – è che le relazioni tra l'atteggiamento naturale e l'atteggiamento trascendentale non sono semplici: essi non sono l'uno accanto all'altro, o l'uno dopo l'altro, come il falso o l'apparente e il vero»²¹. Merleau-Ponty ritiene dunque necessario spiegare in altro modo anche il passaggio dall'uno all'altro:

C'è una preparazione della fenomenologia nell'atteggiamento naturale; reiterando i suoi atti, quest'ultimo passa nella fenomenologia. Esso si supera da sé nella fenomenologia, e quindi non si supera. Reciprocamente, l'atteggiamento trascendentale è ancora, e nonostante tutto, "naturale" (*natürlich*). C'è una verità dell'atteggiamento naturale, – e inoltre una verità, seconda e derivata, del naturalismo.²²

3. *Il correlativo "intreccio" ontologico*

L'interpretazione merleau-pontyana del rapporto tra gli atteggiamenti sottende una radicale opzione teoretica, da cui dipende l'attribuzione di una originarietà intrascendibile all'atteggiamento personalistico.

¹⁹) Husserl 1976, p. 140.

²⁰) Merleau-Ponty, 1960, pp. 216-217.

²¹) *Ivi*, p. 217.

²²) *Ibidem*.

Ancora ne *Il filosofo e la sua ombra*, Merleau-Ponty scrive che «la fenomenologia non è né un materialismo, né una filosofia dello spirito», poiché «la sua peculiare operazione consiste nel rivelare lo strato pre-teoretico in cui le due idealizzazioni trovano il loro diritto relativo e vengono superate»²³. In questa affermazione si annida il motivo profondo di tutta l'operazione interpretativa merleau-pontyana.

L'irriducibilità della fenomenologia a materialismo e spiritualismo rappresenta uno dei motivi teorici principali di Husserl: su questo i due filosofi si troverebbero in perfetto accordo. Tuttavia, Merleau-Ponty non sta semplicemente ribadendo uno dei presupposti della fenomenologia: egli interpreta lo strato pre-teoretico trascendentale dell'esperienza scoperto da Husserl in termini radicalmente diversi. Agli occhi di Merleau-Ponty, infatti, questo strato pre-teoretico è la terza dimensione dell'essere, irriducibile alla mera materia e al puro spirito:

A partire da *Idee II*, sembra chiaro che la riflessione non ci insedia in un ambito chiuso e trasparente, che non ci fa passare, per lo meno non immediatamente, dall'«oggettivo» al «soggettivo», che ha piuttosto la funzione di svelare una terza dimensione in cui questa distinzione diviene problematica.²⁴

Merleau-Ponty distingue la natura «superata» con la riduzione, la quale non sarebbe altro che la «natura delle scienze della natura»²⁵ (configurandosi perciò, «in un certo senso», come «il contrario della natura»²⁶), dalla natura che invece verrebbe svelata proprio dalla riduzione. Egli interpreta pertanto il motivo dell'irriducibilità della fenomenologia a materialismo e spiritualismo in un senso molto diverso rispetto a Husserl. Per quest'ultimo, infatti, la fenomenologia non può ridursi ad un materialismo o uno spiritualismo per il semplice fatto che si pone su un altro piano, supera cioè il problema ontologico sotteso alla stessa contrapposizione spirito-materia. In quanto rivolta alla dimensione trascendentale, la fenomenologia si pone ad un livello fondativo rispetto a quello ontologico²⁷. Merleau-Ponty sostiene invece che la fenomenologia permette

²³) *Ibidem*.

²⁴) *Ivi*, p. 215.

²⁵) *Ivi*, p. 214.

²⁶) *Ibidem*.

²⁷) Da questo punto di vista è significativo il tentativo attuato da Derrida nel suo scritto giovanile, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, in cui interpreta l'approdo husserliano alla prospettiva *trascendentale* come la «sintesi» di un tragitto in cui aveva «costeggiato» logicismo e psicologismo, due forme opposte della medesima astrazione: «[...] il logicismo resta intimamente solidale con uno psicologismo», giacché «entrambi impediscono la tematizzazione di un'autentica genesi trascendentale; l'uno in quanto accorda tutto alla genesi empirica, l'altro in quanto la rifiuta interamente» (Derrida 1990, p. 131). Nell'opposizione tra logicismo e psicologismo, infatti, si riflette il dualismo ontologico spirito/materia. Agli occhi di Derrida, nei *Prolegomeni a una logica*

il superamento del dualismo spirito-materia sulla base dell'identificazione di un diverso tipo di essere, interpretando così il trascendentale husserliano in termini ontologici. In questo senso, Merleau-Ponty avrebbe potuto parlare di un «auto-fraintendimento» di Husserl analogamente a come quest'ultimo fa nei confronti di Descartes, ancorché in un senso rovesciato²⁸. Sulla base di questa scoperta permessa dalla fenomenologia, Merleau-Ponty afferma che «non è secondo la biforcazione della natura e dello spirito che dobbiamo pensare il mondo e noi stessi»²⁹: questa stessa distinzione diviene «problematica»³⁰ o comunque viene smentita ogni sua pretesa originarietà.

Questa inedita prospettiva ontologica comparirebbe secondo Merleau-Ponty in alcune analisi husserliane: in particolare è la descrizione fenomenologica della corporeità a rappresentare, ai suoi occhi, la documentazione di una svolta teoretica decisiva³¹. Nel corpo, infatti, si verifica una peculiare riflessività: nel momento in cui le mie mani si toccano, si ha il fenomeno dell'inversione dei ruoli di toccante e toccato, che delinea la sua duplice caratterizzazione nei termini di soggetto/oggetto. Il corpo non può essere concepito come mera cosa, poiché, sulla base di questa sua «riflessività interna», che istituisce il rapporto con se stesso, esso costituisce la condizione stessa del rapporto con il mondo: «[...] c'è un rapporto del mio corpo con se stesso che fa, di questo corpo, il *vinculum* dell'io e delle cose»³². In questo senso, il corpo «non è nulla di meno, ma nulla di più, che condizione di possibilità della cosa»³³.

Nell'interpretazione di Merleau-Ponty le analisi husserliane non si limitano ad un piano fenomenologico, ma si spingono sino ad una riscrittura dello statuto ontologico di determinati oggetti. Si tratta di una descrizione dell'esperienza che «sconvolge la nostra idea della cosa e del

pura Husserl si sta ancora dibattendo in questo dilemma, giacché, pur riconoscendo l'insufficienza delle due prospettive, oscilla tra di esse non riuscendo a definire l'essenza se non in contrapposizione con l'origine psicologica; ma in questo oscillare egli si avvicina all'ipotesi trascendentale, vale a dire all'individuazione di una «costituzione trascendentale in un campo fenomenologico "neutro" e "originario" rispetto al logico e allo psicologico» (*ivi*, p. 130).

²⁸ Secondo Husserl, Descartes ebbe il merito di scoprire l'*ego cogito*, ma non portò a compimento questa stessa intuizione poiché interpretò psicologicamente l'*ego*, determinandolo come *mens sive animus sive intellectus* (Husserl 1959, p. 107): in questa «falsificazione psicologista dell'*ego* puro» sta quello che Husserl chiama «auto-fraintendimento di Descartes» (*ivi*, p. 106). Analogamente, agli occhi di Merleau-Ponty Husserl ha permesso di scoprire lo strato originario dell'esperienza e tuttavia ne ha misconosciuto la natura interpretandolo nei termini di una dimensione soggettiva «contro-fattuale».

²⁹ Merleau-Ponty 1960, p. 214.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. Franck 1981; Barbaras 1998.

³² Merleau-Ponty 1960, p. 219.

³³ *Ivi*, p. 227.

mondo» e che «sfocia in una riabilitazione ontologica del sensibile»³⁴, svelando cioè lo statuto ontologico della dimensione percettiva dell'esperienza. In questo senso va compresa l'idea merleau-pontyana per cui «Husserl ritrova il sensibile come forma universale dell'essere grezzo»³⁵.

Da questo punto di vista si può comprendere fino a che punto il manoscritto di Husserl sul rovesciamento del copernicanesimo³⁶ sia decisivo per Merleau-Ponty, in quanto espressione di questa riconsiderazione ontologica³⁷. La Terra, descritta in queste pagine da Husserl come *Ur-Boden*, appare al filosofo francese come un "quasi oggetto"³⁸. In questo senso, come afferma nel corso al Collège de France del 1956-57, «non dobbiamo applicare alla Terra le relazioni intramondane che applichiamo all'interno della Terra»³⁹. Mentre «per Descartes la Terra non è che un corpo fra gli altri»⁴⁰, essa nell'esperienza presenta un'altra natura: «[...] per la percezione originaria la Terra non è definibile in termini di corpo», poiché si rivela essere «il suolo della nostra esperienza»⁴¹.

Da questa descrizione fenomenologica husserliana Merleau-Ponty desume una determinazione ontologica: «[...] in modo generale, essa è un tipo d'essere che contiene tutte le possibilità ulteriori e che funge loro da culla»⁴². Si tratta di un «fenomeno fondamentale»⁴³ "dimenticato" che

³⁴) *Ivi*, p. 220.

³⁵) *Ivi*, p. 225.

³⁶) Si tratta di un manoscritto in cui Husserl opera una critica fenomenologica della prospettiva cosmologica inaugurata da Copernico, riaffermando la primordialità dell'esperienza della Terra come nostro *suolo originario* (*Ur-Boden*), come *dimora originaria*, e non innanzitutto come pianeta, come "corpo tra gli altri corpi". Il manoscritto reca la data 7-9 maggio 1934, ed è registrato D17. La trascrizione dell'originale stenografico è stata compiuta da L. Landgrebe alla fine degli anni Trenta. Il titolo intero riportato sul manoscritto è: «Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit, der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne». È stato pubblicato in Farber 1940 con il titolo di *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. Su questo testo cfr. Neri 1991; Held 1998; Kerszberg 1987; Himanka 2005; Steinbock 1995.

³⁷) Sull'importanza di questo testo husserliano per Merleau-Ponty, cfr. Neri 1991 e Carbone 1990.

³⁸) Cfr. Merleau-Ponty 1995, pp. 114-115: «In realtà, rispetto alla mera cosa Husserl non ha intuito soltanto dei soggetti, ma anche dei quasi-oggetti. Per costituire il mondo della scienza, bisogna supporre un'*Umwelt* preliminare, e come correlati dei soggetti-oggetti dovrebbero essere descritti dei quasi oggetti che non sarebbero pienamente delle cose. In *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, Husserl abbozza la descrizione di uno di questi oggetti preliminari al mondo delle "mere cose": la Terra».

³⁹) *Ivi*, p. 115.

⁴⁰) *Ibidem*.

⁴¹) *Ibidem*.

⁴²) *Ibidem*.

⁴³) *Ibidem*.

dev'essere portato di nuovo allo scoperto: «[...] la Terra è la radice della nostra storia»⁴⁴, il mondo delle idealizzazioni che su di essa può sorgere «è vero solo in quanto limitato e re-incorporato in un dato più concreto»⁴⁵. In quanto radice della nostra storia (in questo senso Husserl la chiama anche *Ur-Heimat*, la patria originaria), «la Terra, per definizione, è unica, poiché ogni suolo che calpestiamo diventa una sua provincia»⁴⁶. Alla luce di queste analisi fenomenologiche, scrive Merleau-Ponty, «bisogna dunque ammettere che questo mondo non è un'apparenza rispetto a quello delle mere cose, ma che al contrario è il loro fondamento»⁴⁷.

Nel breve testo sul copernicanesimo Merleau-Ponty vede confermata e illustrata la sua interpretazione del rapporto tra atteggiamenti, poiché nelle analisi che esso ospita la critica fenomenologica è rivolta al naturalismo proprio in quanto nega l'atteggiamento naturale, che ne risulta così riabilitato: la Terra come suolo originario, infatti, è già un contenuto di esperienza a livello naturale, che la fenomenologia è chiamata ad esplicitare. In una direzione completamente diversa da quella di Husserl, quindi, l'atteggiamento filosofico non sarebbe altro che un ritorno a quello naturale. Questo testo husserliano chiarirebbe insomma che «il campo trascendentale ha cessato di essere soltanto quello dei nostri pensieri per divenire quello dell'intera esperienza»⁴⁸; l'esperienza costituirebbe la «verità nella quale noi siamo fin dalla nascita e che deve poter contenere la verità della coscienza e quella della Natura»⁴⁹. Nella prospettiva di Husserl, al contrario, le analisi di questo manoscritto si fondano su una netta separazione tra atteggiamento naturale e atteggiamento trascendentale, in quanto solo a partire da quest'ultimo l'ingenuità naturale e l'obiettivismo scientifico possono essere riconosciuti come tali e perciò "criticati" e ricondotti al terreno originario di ogni senso, l'esperienza trascendentale.

Proviamo a focalizzare il problema sotteso a questa divergenza interpretativa riprendendo rapidamente la prospettiva husserliana, che, nel contrasto con quella di Merleau-Ponty, mostra meglio la propria direzione. Per Husserl la Terra si offre come una "cosa", ancorché non come "pianeta", già nell'atteggiamento naturale pre-naturalistico. In ciò si annida il problema fondamentale: prima del copernicanesimo la Terra è

⁴⁴) *Ivi*, p. 116.

⁴⁵) *Ibidem*.

⁴⁶) Merleau-Ponty 1960, p. 234.

⁴⁷) Merleau-Ponty 1995, p. 116.

⁴⁸) Merleau-Ponty 1960, p. 231.

⁴⁹) *Ibidem*; «[...] i "retroreferimenti" dell'analisi costitutiva – prosegue Merleau-Ponty – non prevalgono contro il principio di una filosofia della coscienza proprio per il fatto che quest'ultima si è allargata e trasformata tanto da poter contenere tutto, e perfino quel che la contesta» (*ibid.*).

percepita in senso naturale e quindi in senso obiettivo. Certamente, come già osservato, questa considerazione naturale, che «vive ingenuamente nel compimento della tesi generale da noi descritta», è radicalmente differente dall'«assolutizzazione filosofica del mondo»⁵⁰: questa distinzione, tuttavia, non cambia in nulla l'opzione teorica fondamentale della fenomenologia (da cui dipende la necessità della riduzione trascendentale), per la quale la concezione della Terra come qualcosa di reale, di essente è un'ingenuità che, se non viene svelata come tale e perciò criticata, può condurre all'obiettivismo.

Ora, per Husserl non si tratta di smentire questa concezione naturale del mondo, perché effettivamente la Terra esiste, è qualcosa di reale; tuttavia, proprio al fine di salvaguardarne la verità, occorre coglierne e descriverne la genesi, tramite l'accesso alla dimensione trascendentale dell'esperienza, che precede e fonda il senso dell'essente. Se non si riconosce il radicamento dell'essente positivo nel piano trascendentale dell'esperienza e non si tematizza la genesi trascendentale della considerazione naturale del mondo, si giunge all'assurdità dell'«assolutizzazione del mondo». In altri termini, mentre il «tipo di essere» che si pone con la «tesi del mondo» è lo stesso che, se assolutizzato, conduce all'obiettivismo, la dimensione sorgiva dell'esperienza è di tutt'altra natura, in quanto precede e fonda l'essere positivo come tale. Il correlato conoscitivo soggettivo di questa dimensione positiva, secondo Husserl, è l'atteggiamento naturale, mentre quello della dimensione sorgiva del senso è l'atteggiamento trascendentale, in cui il soggetto non è orientato all'essente, ma ai modi del suo darsi nell'esperienza, vale a dire alle sue condizioni di possibilità trascendentali. In questa determinazione del trascendentale come «precedente» l'essente positivo sta il motivo della differenza tra atteggiamento naturale (personalistico e naturalistico) e atteggiamento trascendentale.

In questo senso è fondamentale rilevare la differenza tra l'atteggiamento naturale, in cui si percepisce la Terra come una «cosa», e l'esperienza originaria della Terra come *Ur-Boden*: questa distinzione, come abbiamo visto, deriva dallo stesso fungere dell'intenzionalità, che, in quanto essenzialmente anonimo, comporta una frattura tra autocoscienza naturale e autocoscienza trascendentale, rendendo possibile e necessaria la riduzione fenomenologica.

Per Merleau-Ponty, al contrario, questa distinzione tra esperienza originaria e atteggiamento naturale non si dà: quando egli parla del «campo trascendentale» che «ha cessato di essere soltanto quello dei nostri pensieri per divenire quello dell'intera esperienza»⁵¹ e della «verità nella quale noi siamo fin dalla nascita e che deve poter contenere la verità

⁵⁰) Husserl 1976, p. 140.

⁵¹) Merleau-Ponty 1960, p. 231.

della coscienza e quelle della Natura»⁵², egli sta parlando indifferentemente dell'atteggiamento naturale e dell'esperienza originaria.

È sulla base di questa identificazione che Merleau-Ponty è condotto a affermare che l'atteggiamento naturale non è nemmeno un atteggiamento⁵³: esso non è altro che quella «inerenza dell'io al mondo e dell'io agli altri»⁵⁴ che costituisce la «stoffa» dell'esperienza, di cui altrove il filosofo francese parla nei termini di un «patto»⁵⁵ originario con il mondo o di una «prossimità vertiginosa»⁵⁶ che lega il soggetto alle cose.

Questo è il punto decisivo dell'operazione di Merleau-Ponty. Per Husserl l'atteggiamento naturale è tale in quanto, nel suo essere intenzionalmente rivolto all'essente, il soggetto è all'oscuro dei propri atti costitutivi intenzionali: questa posizione non è altro che la «tesi generale dell'atteggiamento naturale», la quale ne determina l'ingenuità. In Merleau-Ponty vi è invece una diversa concezione della «tesi del mondo», pensata nei termini di un'apertura originaria all'essere, cioè al trascendentale, e non di una posizione dell'essente che di per sé occulta, per così dire, l'agire della soggettività:

Questa apertura al mondo, la riflessione non può «superarla» se non ricorrendo a quei poteri di cui le è debitrice. C'è una chiarezza, una evidenza propria alla zona della *Weltthesis* che non deriva da quella delle nostre tesi, uno svelamento del mondo mediante la sua dissimulazione nel chiaroscuro della *doxa*.⁵⁷

Per Merleau-Ponty il soggetto «naturalmente» «votato al mondo»⁵⁸ non attua una ingenua oggettivazione, bensì è già aperto alla dimensione sorgiva dell'esperienza, a ciò che egli chiama «universo primordiale»⁵⁹ «abi-

⁵²) *Ibidem*.

⁵³) Cfr. *Ivi*, p. 216: «La riflessione parla del nostro rapporto naturale con il mondo come di un «atteggiamento», cioè di un insieme di «atti». Ma questa è una riflessione che si presuppone nelle cose, che non vede più in là di se stessa. Nel momento stesso in cui tenta la ripresa universale, quella di Husserl nota che ci sono qui, nell'irriflesso, «sintesi che risiedono al di qua di ogni tesi». L'atteggiamento naturale diviene veramente un atteggiamento – un tessuto di atti giudicativi e proposizionali – solo quando si fa tesi naturalistica».

⁵⁴) Merleau-Ponty 1948, p. 80.

⁵⁵) Merleau-Ponty 2000, p. 8: «Il soggetto della percezione non è un simile pensatore assoluto; esso funziona applicando un patto stabilitosi alla nostra nascita tra il nostro corpo e il mondo, tra noi stessi e il nostro corpo, è come una nascita continua, è colui a cui è stata data da gestire una situazione fisica e storica e lo è sempre di nuovo ad ogni istante».

⁵⁶) Merleau-Ponty 2002, p. 39: «[...] è dunque una tendenza diffusa quella che riconosce tra l'uomo e le cose non più un rapporto di distanza e di dominazione tra lo spirito sovrano e i pezzi di cera della celebre analisi di Descartes, ma un rapporto meno chiaro, una prossimità vertiginosa che ci impedisce di coglierci come puro spirito separato dalle cose o di definirle come puri oggetti senza alcun attributo umano».

⁵⁷) Merleau-Ponty 1960, p. 216.

⁵⁸) Merleau-Ponty 1945, p. 19.

⁵⁹) Merleau-Ponty 1995, p. 109.

tato” dal cosiddetto «Logos del mondo estetico»⁶⁰. Pertanto, se in Husserl l’orientamento dell’atteggiamento naturale in qualche modo anticipa quello del naturalismo e se ad entrambi si oppone l’orientamento trascendentale che perciò si definisce innaturale, in Merleau-Ponty l’orientamento naturale anticipa quello trascendentale. La differenza tra l’atteggiamento trascendentale e quello naturale, dunque, non consiste nella diversa direzione che assume lo sguardo del soggetto, bensì in un diverso grado di riflessività⁶¹ e per questo, come abbiamo richiamato, Merleau-Ponty dice che l’atteggiamento naturale «passa nella fenomenologia [...] reiterando i suoi atti»: «[...] esso si supera da sé nella fenomenologia, e quindi non si supera. Reciprocamente, l’atteggiamento trascendentale è ancora, e nonostante tutto, “naturale”»⁶². Per Merleau-Ponty non occorre attuare un rivolgimento innaturale dello sguardo, bensì esplicitare la natura dell’essere di cui già facciamo esperienza: essa è già il contenuto del nostro sapere naturale che si configura come apertura originaria all’essere. In questo consiste quella che Merleau-Ponty chiama «verità dell’atteggiamento naturale»⁶³. Poichè interpreta la “tesi generale dell’atteggiamento naturale” come apertura alla terza dimensione dell’essere che rappresenta il vero trascendentale, Merleau-Ponty è condotto a concepire l’atteggiamento naturale come la forma dell’esperienza originaria del trascendentale. Secondo Merleau-Ponty, che la riduzione non possa compiersi definitivamente⁶⁴ non dipende dall’impossibilità di accedere alla dimensione trascendentale dell’esperienza, bensì dal fatto che siamo già da sempre rivolti ad essa proprio in quanto rivolti al mondo:

Con il mondo naturale e quello sociale abbiamo scoperto l’autentico trascendentale, che non è l’insieme delle operazioni costitutive con le quali un mondo trasparente, senza ombre e senza opacità, si dispiegherebbe di fronte ad uno spettatore imparziale, ma la vita ambigua in cui si effettua l’*Ursprung* delle trascendenze, che, per una contraddizione fondamentale, mi mette in comunicazione con esse e su questo sfondo rende possibile la conoscenza.⁶⁵

Tramite l’ontologizzazione del trascendentale, Merleau-Ponty attua una riscrittura della “terza dimensione” dell’essere in termini trascendentali, presentandola simultaneamente come la condizione di possibilità «insormontabile», vale a dire intrascendibile, di ogni esperienza:

⁶⁰) *Ivi*, p. 106. Merleau-Ponty si riferisce ad un’espressione di Edmund Husserl (cfr. Husserl 1974, p. 356).

⁶¹) Cfr. Merleau-Ponty 1989, p. 40: «Non esistono due saperi, ma due diversi gradi di esplicitazione del medesimo sapere».

⁶²) Merleau-Ponty 1960, p. 217.

⁶³) *Ibidem*.

⁶⁴) Cfr. Merleau-Ponty 1945, p. 23: «Il più grande insegnamento della riduzione è l’impossibilità di una riduzione completa».

⁶⁵) *Ivi*, p. 472.

L'universo della teoria sottintende un universo già presente. Dietro a questo mondo, c'è un mondo più originario, che precede ogni attività, un mondo prima di ogni tesi: è il mondo percepito. A differenza del primo, che si dà come un mondo costruito, esso si dà in carne ed ossa, *Leibhaft*. Ha un carattere insormontabile, al di sotto del quale non c'è niente.⁶⁶

Mentre per Husserl l'atteggiamento naturale è rivolto al costituito (l'essente) e può perciò essere "sospeso", per Merleau-Ponty è "primo" in senso trascendentale. Il risultato dell'ontologizzazione del trascendentale e della simultanea rilettura in chiave trascendentale dell'essere è l'attribuzione di una valenza trascendentale alla dimensione empirica dell'essente, che conduce all'affermazione dell'intreccio di empirico e trascendentale o, che è lo stesso, di costituito e costituente. L'accesso alla terza dimensione svela infatti come ciò che si pensava puro costituente sia in realtà a sua volta costituito. È in tale prospettiva che Merleau-Ponty sintetizza l'esito della sua interpretazione delle analisi husserliane sulla corporeità e sulla Terra⁶⁷:

Qual è, per quanto concerne la costituzione, il risultato di tutto ciò? Passando all'ordine pre-teoretico, pre-tetico e pre-oggettivo, Husserl ha sconvolto i rapporti tra costituito e costituente. L'essere in sé, l'essere per uno spirito assoluto, ricava ormai la sua verità da uno "strato" in cui non c'è né spirito assoluto, né immanenza degli oggetti intenzionali a questo spirito, ma solo spiriti incarnati che "appartengono", grazie al loro corpo, "allo stesso mondo".⁶⁸

Merleau-Ponty individua la medesima logica nell'attribuzione di una valenza trascendentale all'intersoggettività⁶⁹ e al linguaggio⁷⁰. È questa l'ot-

⁶⁶) Merleau-Ponty 1995, p. 109.

⁶⁷) Merleau-Ponty 1960, p. 234: «Progetto di possesso intellettuale del mondo, la costituzione diviene sempre di più, via via che il pensiero di Husserl matura, il mezzo per svelare un rovescio delle cose che non è stato costituito da noi. Era necessario questo insensato tentativo di sottomettere ogni cosa allo statuto della coscienza, al limpido gioco dei suoi atteggiamenti, delle sue imposizioni di senso, bisognava spingere all'estremo il ritratto di un mondo saggio che la filosofia classica ci ha lasciato, per rivelare tutto il resto: quegli esseri, al di sotto delle nostre idealizzazioni e oggettivazioni, che le alimentano segretamente, e in cui si stenta a riconoscere dei noemi: la Terra, per esempio, che non è in movimento come i corpi oggettivi, ma neppure in riposo, poiché non si vede a che cosa potrebbe essere "inchiodata" – "suolo" o "ceppo" dei nostri pensieri come della nostra vita, che potremo sì spostare o riportare, quando abiteremo altri pianeti, ma solo perché avremo allora ingrandito la nostra patria, che non possiamo sopprimere».

⁶⁸) *Ivi*, p. 226.

⁶⁹) «Come evitare che le frontiere del trascendentale e dell'empirico si confondano, se il trascendentale è intersoggettività? Con l'altro, infatti, [...] tutta la mia fatticità si trova reintegrata alla soggettività, o per lo meno posta come un elemento indispensabile della sua definizione» (*ivi*, p. 145).

⁷⁰) «La mia parola è un caso eminente di questi "comportamenti" che capovolgono il mio rapporto abituale con gli oggetti e che danno ad alcuni di essi valore di soggetti. E se rispetto al corpo vivente, il mio o l'altrui, l'oggettivazione è un non senso, bisogna

tica a partire da cui legge il frammento sull'origine della geometria: «[...] idealità e storicità – afferma nel corso al Collège de France del 1959-1960, *Husserl ai limiti della fenomenologia* – derivano dalla stessa origine», che si configura come «una terza dimensione fra la serie degli avvenimenti e il senso atemporale, quella della storia in profondità e dell'idealità in genesi»⁷¹. L'acquisizione fondamentale della filosofia husserliana sarebbe dunque l'esibizione dell'originario radicamento del significato nell'esperienza, che ha nell'incarnazione linguistica una sua documentazione: la fenomenologia ci impedisce di ridurre a «semplice apparenza psicologica il fenomeno dell'incarnazione»⁷², mostrando l'originarietà di questo «fatto fondamentale»⁷³ che presiede al funzionamento del linguaggio⁷⁴. Agli occhi di Merleau-Ponty è questo il compimento dello sviluppo della fenomenologia, la realizzazione delle sue istanze più radicali: «Husserl non farà che completare il movimento di tutto il suo pensiero anteriore quando scriverà, in un frammento postumo, che l'incarnazione linguistica fa passare il fenomeno interiore transitorio all'esistenza ideale»⁷⁵.

Alla base di questa lettura della fenomenologia husserliana come prospettiva che conduce al superamento dell'opposizione di empirico e trascendentale tramite l'esibizione del loro originario intreccio vi è l'interpretazione dell'empirico e del trascendentale come due modalità dell'essere. In particolare, Merleau-Ponty vede nella dualità empirico/trascendentale una “traduzione” della dualità spirito/materia, che con Descartes si è configurata nei termini di un dualismo: si tratta di una traduzione che non lascia immutato il paradigma, poiché permette di pensare le due dimensioni dell'essere in una nuova ottica, conducendo al superamento della stessa dualità. Il rapporto tra empirico e trascendentale in Husserl indica un rapporto tra funzioni (costituito e costituente) e tra prospettive correlative (atteggiamento naturale e atteggiamento filosofico), e non tra due modi dell'essere. Dal punto di vista fenomeno-

altresì considerare come fenomeno ultimo, e costitutivo dell'altro, l'incarnazione di ciò che chiamo suo pensiero nella sua parola totale» (*ivi*, p. 129).

⁷¹) Merleau-Ponty 1968, p. 118.

⁷²) Merleau-Ponty 1960, p. 128

⁷³) *Ivi*, p. 124: «[...] questo atto d'espressione, questa unione – mediante la trascendenza del senso linguistico della parola e della significazione cui essa mira, non è per noi, soggetti parlanti, una operazione seconda, alla quale ricorremmo solo per comunicare agli altri i nostri pensieri, ma la nostra presa di possesso, l'acquisizione di significazioni che altrimenti ci sono presenti solo sordamente».

⁷⁴) Cfr. *Ivi*, p. 130: «Se effettivamente il fenomeno centrale del linguaggio è l'atto comune del significante e del significato, gli toglieremmo la sua virtù realizzando anticipatamente in un cielo delle idee il risultato delle operazioni espressive, perderemmo di vista il passaggio di queste ultime dalle significazioni già disponibili a quelle che siamo in via di costruire e di acquisire».

⁷⁵) Merleau-Ponty 1960, p. 144.

logico, il rapporto tra spirito e materia è, per così dire, dislocato rispetto a quello tra empirico e trascendentale. Il filosofo francese, invece, da una parte assume trascendentale ed empirico come figure dello spirito e della materia, dall'altra parte interpreta queste due modalità dell'essere tramite le categorie di empirico e trascendentale.

È a causa di questa doppia equivalenza che le rispettive contrapposizioni tra spirito e materia e tra empirico e trascendentale sono destinate a negarsi dialetticamente: spirito e materia, infatti, si intrecciano perché si invertono e si scambiano le funzioni di costituente e costituito; d'altra parte, quest'ultima operazione è possibile solo se si interpretano empirico e trascendentale come due modalità dell'essere, poiché nell'ottica pre-ontologica di Husserl non potrebbero giungere a confondersi. Solo in quanto si pensa il trascendentale in termini di "spirito" (operandone una prima ontologizzazione), si può desumere un suo intreccio con l'empirico dall'attribuzione di una valenza trascendentale alla corporeità e alla Terra (a loro volta concepite come figure dell'empirico, sempre sulla base della medesima ontologizzazione). Allo stesso modo, solo perché si pensa la terza dimensione dell'essere come il campo trascendentale dell'esperienza, come l'originario orizzonte insormontabile a cui ricondurre geneticamente tutte le dualità metafisiche, si può pensare l'indivisione originaria di spirito e natura, la cui distinzione sarebbe perciò frutto di una successiva astrazione.

Il paradigma dell'intreccio tra empirico e trascendentale porta ad uno slittamento rispetto al significato husserliano di trascendentale e fonda una peculiare concezione di "limite": per Merleau-Ponty i limiti dell'esperienza sono trascendentali proprio in quanto sono il luogo di passaggio tra empirico e trascendentale, ovvero il luogo della «genesì del senso»⁷⁶. Il filosofo francese cerca di pensare il punto di passaggio tra le due dimensioni, che di volta in volta assumono i nomi di costituito/constituente, ideale/fattuale, essenza/esistenza, soggetto/oggettivo. Dev'essere intesa in questo senso radicale la necessità del «passaggio attraverso l'attuale»⁷⁷, poiché ciò che la fenomenologia svela è l'intrascendibilità dell'esperienza nella sua dimensione attuale, vale a dire l'insormontabilità della situazione concreta in cui mi trovo, il cui correlato conoscitivo è l'atteggiamento naturale. In questo senso l'interpretazione merleau-pontyana della fenomenologia non comporta l'abbandono della prospettiva trascendentale *tout court*, ma una sua riscrittura: tale prospettiva, infatti, permane per il semplice fatto che è identificato un campo intrascendibile, vale a dire, che sono segnati dei limiti non meramente empirici, ma trascendentali. Al contempo, essa è radicalmente reinterpre-

⁷⁶) Cfr. Merleau-Ponty 1945, p. 29; 1960, p. 145; 2000, p. 85.

⁷⁷) Merleau-Ponty 1960, p. 143.

tata, in primo luogo perché i limiti trascendentali, condizione di possibilità della conoscenza del fenomeno, non costituiscono l'impossibilità di accesso all'essere (vi è qui un superamento della posizione kantiana⁷⁸) e in secondo luogo perché il trascendentale non si distingue dall'empirico come un altro "piano" dell'esperienza (attuando così un superamento dell'impostazione husserliana).

ROCCO SACCONAGHI
Boston College
r.sacsonaghi@gmail.com

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bancalari 2003 S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Padova 2003.
- Barbaras 1998 R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherche sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris 1998.
- Brand 1955 G. Brand, *Welt, Ich und Zeit: nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag 1955 (trad. it. E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano 1960).
- Carbone 1990 M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milano 1990.
- Derrida 1990 J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990 (trad. it. V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano 1992).
- Dodd 1998 J. Dodd, *Attitude – Facticity – Philosophy*, in N. Depraz - D. Zahavi (eds.), *Alterity and Facticity*, Dordrecht 1998, pp. 57-85.
- Farber 1940 M. Farber (a cura di), *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, Cambridge 1940; contiene il ms. D17 di Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (trad. it. G.D. Neri, *Rovesciamento*

⁷⁸) «La scienza è un settore della nostra esperienza, certo sottoposto dall'algoritmo a un trattamento molto particolare, ma dove, in un modo o nell'altro, c'è incontro con l'essere [...]. L'essere si apre un varco attraverso la scienza come attraverso ogni vita individuale» (Merleau-Ponty 1968, p. 91).

- della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo, «Aut aut» 245 [1991], pp. 3-18).
- Fink 1998 E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Teil I: die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Husserliana Dokumente, II, Dordrecht 1998 (ed. it. a cura di A. Marini, *VI Meditazione cartesiana*, Milano 2009).
- Franck 1981 D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris 1981.
- Geraets 1971 T.F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendante. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la «Phénoménologie de la perception»*, La Haye 1971.
- Held 1998 K. Held, *Sky and Earth as invariants of the natural life-world*, in E.W. Orth - C.-F. Cheung (eds.), *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, Freiburg 1998.
- Himanka 2005 J. Himanka, *Husserl's Argumentation for the Pre-Copernican View of the Earth*, «Review of Metaphysics» 3 (2005).
- Husserl 1952 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag 1952 (trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, I. II. *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Torino 2002).
- Husserl 1959 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1959 (trad. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia transcedente*, Milano 2002).
- Husserl 1974 E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, Den Haag 1974 (trad. it. G.D. Neri, *Logica formale e trascendente. Saggio di critica della ragione logica*, Bari 1966).
- Husserl 1976 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von di K. Schuhmann, Den Haag 1976 (trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, I. I. *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino 2002).

- Kerszberg 1987 P. Kerszberg, *The Phenomenological Analysis of the Earth's Motion*, «Philosophy and Phenomenological Research» 2 (1987), pp. 177-208.
- Luft 1998 S. Luft, *Husserl's Phenomenological Discovery of the Natural Attitude*, «Continental Philosophy Review» 31 (1998), pp. 153-170.
- Mancini 2001 S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milano 2001.
- Merleau-Ponty 1945 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945 (trad. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003).
- Merleau-Ponty 1948 M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1948 (trad. it. P. Caruso, *Senso e non senso*, Milano 2004).
- Merleau-Ponty 1960 M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960 (trad. it. G. Alfieri, *Segni*, Milano 2003).
- Merleau-Ponty 1968 M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours Collège de France 1952-1960*, Paris 1968 (trad. it. M. Carbone, *Linguaggio, Storia, Natura*, Milano 1995).
- Merleau-Ponty 1989 M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble 1989 (trad. it. F. Negri - R. Prezzo, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Milano 2004).
- Merleau-Ponty 1995 M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, éd. par D. Séglaard, Paris 1995 (trad. it. M. Mazzocut-Mis - F. Sossi, a cura di M. Carbone, *La natura*, Milano 1996).
- Merleau-Ponty 2000 M. Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Lagrasse 2000 (trad. it. parziale M.C. Liggieri, *Fenomenologia e scienze umane*, Roma 1985).
- Merleau-Ponty 2002 M. Merleau-Ponty, *Causeries 1948*, Paris 2002 (trad. it. F. Ferrari, *Conversazioni*, Milano 2002).
- Moran 2008 D. Moran, *Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism*, «Continental Philosophy Review» 41 (2008), pp. 401-425.
- Neri 1991 G.D. Neri, *Terra e Cielo in un manoscritto husserliano del 1934*, «Aut aut» 245 (1991), pp. 19-44.
- Staiti 2009 A. Staiti, *Systematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre*, «Husserl Studies» 25 (2009), pp. 219-233.
- Toadvine - Embree 2002 T. Toadvine - L. Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht 2002.