

RIPENSARE LA “NORMALITÀ”. LA NOZIONE STRUTTURALE DI NORMALITÀ IN MERLEAU-PONTY

di Sergio Franzese

Quella di “normalità” è una delle nozioni più difficilmente definibili e poliedriche e senz’altro una di quelle che ha suscitato le più accese polemiche. È una nozione problematica e sfuggente, circondata da un alone di pericolosità sociale, perché può facilmente veicolare pressioni, repressioni e discriminazioni all’interno di una collettività. Il prevalere in ambito decostruzionista e postmoderno del prospettivismo pluralistico delle “formazioni discorsive” (Foucault) e dei giochi linguistici sulle “metanarrazioni totalizzanti” (Lyotard), sui sistemi delle verità universali ed eterne, ha portato progressivamente alla condanna ed al tentativo di eliminazione totale della nozione di normalità, intesa come strumento di potere e sopraffazione del potere istituzionale e costituito, espressione di una classe dominante, contro il diverso, il dissidente, l’Altro.

Per contro, il linguaggio comune ha continuato a fare uso dei sostantivi e degli aggettivi inerenti alla “normalità”, uso evidentemente legittimato dal fatto che nella visione comune del mondo, al di là delle teorizzazioni e degli ideologismi, esiste qualcosa che risponde alla nozione di normalità. La domanda quindi è se invece di procedere all’eliminazione di questa nozione, non sia piuttosto il caso di ridefinirla, pur avendo ben presente la sua congenita ed ineliminabile pericolosità e la necessità di limitare i suoi rischi.

Il riferimento al linguaggio come fondamento di legittimazione della normalità sembrerebbe piuttosto sdruciolevole per l’indeterminatezza e le ambiguità che questo uso rivela. L’aggettivo “normale” ed il sostantivo “norma”, da cui deriva, assumono, in diversi contesti e prospettive significati assolutamente divergenti tra loro. Nella lingua italiana, a cui faccio principalmente riferimento, il significato del termine “norma” passa dal più consolidato uso etico e giuridico, a quello medico di parametro fisiologico, a quello sociale, come “uso”, “consuetudine”. L’aggettivo “normale” oscilla in un ampio spettro semantico, in funzione del contesto in cui è impiegato, come sinonimo di “ovvio”, “logico”, “giusto”, “consueto”, “coerente”, “usuale”, “solito”, “comune”, “naturale”¹.

Tuttavia al disotto di questa polivalenza è possibile rintracciare un carattere comune ai diversi significati, che nel loro insieme tendono a definire un *comportamento che in maniera evidente si dispone secondo una logica comune e condivisa e che si manifesta con ampia frequenza*. La nozione di normalità riguarda la relazione comportamentale tra soggetto ed ambiente o, se si preferisce tra soggetto e mondo, ed è all’interno della polarità soggetto-mondo che viene a costituirsi la norma in relazione alla quale si determina la normalità.

È ipotizzabile allora che il problema della normalità e della sua inafferrabi-

lità si nasconda in questo dualismo tra soggetto e mondo, che discende dal dualismo del soggetto cartesiano. Diventa allora necessario riprendere la nozione di normalità sulla base del superamento del dualismo cartesiano e di una concezione che reintegri in un'unità organica soggetto e mondo, ridefinendoli l'uno in rapporto all'altro.

1. Corpo, mondo e logos. Il fondamento di un'ermeneutica percettiva

1.1 Norma come stile di comportamento. Trascendenza e lavoro

La definizione del soggetto e del suo rapporto col mondo si sviluppa progressivamente nelle opere di Merleau-Ponty, secondo fasi successive che si sovrappongono e si incorporano l'una nell'altra.

La prima fase è strettamente legata all'influsso di K. Goldstein². Gli studi di Goldstein su soggetti cerebrolesi affetti da disturbi neuromotori evidenziavano un quadro di disfunzione unitario con gradi progressivi di disintegrazione del comportamento all'interno di un organismo visto come totalità (struttura) vivente inscindibile dal suo ambiente. In questa visione la malattia si definiva come perdita di libertà in relazione all'ambiente, incapacità di sottrarsi alla situazione contingente e ai suoi stimoli, per declinarsi al futuro. In quest'ottica la facoltà spirituale non si oppone alla vita organica, ma ne è la capacità di prevedere il possibile, di sospendere l'attuale in vista del possibile e dell'adattamento all'ambiente, ovvero la sua libertà.

Ne *La struttura del comportamento*³ le tematiche di Goldstein si intersecano con la fenomenologia husserliana e con la *Gestaltpsychologie*. La critica alla coscienza pura e alla soggettività assoluta di Husserl, basata sulla irriducibilità del corpo porta Merleau-Ponty a reimpostare il rapporto coscienza-mondo a partire dalla corporeità e dalla percezione, intesa come rapporto originario di coscienza e mondo, al di là dell'antitesi tra idealismo ed empirismo. L'analisi pontiana supera la diade soggetto-mondo per considerare il comportamento come fenomeno originario unitario in cui soggetto e mondo sono sempre "in presa" l'uno sull'altro. L'influenza gestaltiana permette di formulare una definizione di comportamento come struttura, quindi come di una totalità dotata di un principio di differenziazione interno, contenente a sua volta un principio di unità di significato. In questa forma la struttura comportamentale assume il valore di un apriori, che non è più un apriori del solo soggetto puro, ma è apriori del rapporto bipolare soggetto-mondo.

Il comportamento in quanto struttura si differenzia, a seconda della sua appartenenza al mondo organico o inorganico, in base ad una differente struttura normativa che ne costituisce in qualche modo l'essenza. In quest'ambito Merleau-Ponty enuncia due definizioni di norma, entrambe riferite alla *struttura organica*. La prima in cui la norma si dà come essenza della specie, ovvero come insieme di costanti individuali che esprimono le condizioni ottimali di relazione all'ambiente e di attività: una norma vissuta che coincide con il pro-

prio essere. La seconda in cui la norma è l'apriori biologico di un individuo e può essere considerata analoga alla nozione husserliana di *Stille*.

Per norma qui non si intende un dover essere che faccia l'essere, ma la semplice conservazione di un atteggiamento privilegiato, statisticamente più frequente, che dà al comportamento una unità di un genere nuovo. [...] la struttura ideale di un comportamento permette di connettere lo stato presente di un organismo ad uno stato anteriore assunto come dato, di vedere in esso la realizzazione progressiva di un'essenza già intravedibile in quello stato, senza che mai sia possibile passare al limite o fare dell'idea una causa dell'esistenza (SC, pp. 259-260).

La norma caratterizzante la struttura umana è –e non si può fare a meno di notare la consistente matrice hegeliana, presente in Merleau-Ponty attraverso la sua mediazione francese– la dialettica *mondo-coscienza-lavoro*, in cui il lavoro, ovvero l'azione che si effettua nel mondo per trasformarlo e che quindi parte dal mondo per ritornarvi, costituisce il punto centrale, la mediazione, del rapporto soggetto-mondo. Questa concezione richiede una rielaborazione della nozione di coscienza, che deve essere liberata dal suo ruolo di attività psicologica pura, di facoltà della rappresentazione e del giudizio, per essere ricombinata con una nozione di azione estesa al di là del suo aspetto puramente motorio e organicistico. Questo si può ottenere, per Merleau-Ponty, riportando alla luce quella attività conoscitiva originaria e fondante che è la *percezione*, e evidenziandone la stretta correlazione e l'interdipendenza con l'azione. Tramite la percezione si produce il superamento dell'in sé e del per sé sulla base di un terreno in cui questa separazione non appare. La percezione è apertura immediata dell'esistenza al mondo e all'altro che precede la formazione di significati intelligibili. Tuttavia il mondo a cui l'uomo si apre è diverso da quello a cui si indirizzano gli altri esseri viventi. Il mondo naturale dell'uomo è il mondo culturale e la percezione si apre direttamente su un mondo di significati umani, che vengono vissuti senza mediazione intellettuale di una coscienza tetica. Il soggetto della percezione è un soggetto senza identità, ovvero un'apertura anonima sul mondo per la quale la conoscenza è una "co-nascenza" in virtù della quale esiste una "comunione" precosciente tra soggetto e cose. "Nella percezione la soggettività è una soggettività naturale un 'io posso' che non è un 'io penso che'...". Emerge qui la fondamentale tematica dell'"io posso", come soggetto precosciente e corporeo, che costituisce uno dei punti di maggior rilievo di tutto il pensiero pontiano. Il soggetto percipiente è soggetto pragmatico, ed esiste una relazione di senso vissuta tra soggetto percipiente e cosa percepita, che è mediata dal corpo, in un rapporto di senso circolare. Ne consegue che l'attività rappresentativa tradizionalmente fatta coincidere con la coscienza deve essere considerata solo un aspetto della vita di coscienza. Essa è qualcosa che si sviluppa all'interno della coscienza stessa, ma non rappresenta lo stadio supremo dello sviluppo della coscienza, piuttosto convive con un'altra forma di coscienza, preriflessiva o irriflessa, che la precede geneticamente e quindi trascendentalmente. La vita della coscienza irriflessa e la percezione si rivelano allora essere un'unica e medesima cosa, nel loro ancoraggio corporeo che le mantiene sempre "in

presa” sul mondo e sugli oggetti. È il corpo allora che si trascende verso il mondo in un’azione che è espressione e creazione di significati. Il corpo è coscienza irriflessa, percezione e in quanto tale è simbolico e significante per sua natura.

Nella sua vita irriflessa la coscienza umana assume ed esprime la trascendenza del corpo, che non è contemplazione, ma costruzione continua di un tracciato in cui vettori d’azione intersecano immaginariamente le linee di una rete di intenzionalità secondo un’unità ed un orientamento di senso che è l’esistenza stessa dell’individuo. Nella trascendenza del corpo si radica quell’atteggiamento peculiare dell’ordine umano che è il lavoro, come creazione e trasformazione di significati umani e di oggetti culturali.

Corporeità e *cogito* sono i due poli fondamentali dell’analisi del radicamento del soggetto nel mondo, che costituisce la tematica centrale della *Fenomenologia della percezione*.⁴ L’analisi dei casi neuropatologici presentati da Goldstein e dei soggetti schizofrenici di Minkowski, porta Merleau-Ponty verso una “analisi esistenziale” che permette di mettere in luce le strutture fondamentali dell’esistenza al di sotto della destrutturazione patologica.

Il confronto tra il “soggetto normale” e il malato, mantiene nell’opera pontiana la presunta identità di anormalità e patologia. Il soggetto normale si apre nella percezione ad un rapporto immediato con il mondo, è il latore di un pensiero vivente che non comprende per sussunzione, ma coglie l’evidenza “ante-predicativa” del mondo e degli oggetti. Allo stesso tempo il soggetto normale in virtù della struttura propria del comportamento umano, si apre al virtuale e crea con il suo corpo spazi e mondi simbolici che sono lo sfondo dei suoi movimenti. Questo potere di restare in presa col mondo trascendendolo è la libertà del soggetto, la libertà di “mettersi in situazione”, che è il modo caratteristico della sua esistenza.

Questo presuppone una fondamentale univocità del rapporto col mondo, inteso come unico orizzonte di realtà a cui il soggetto può e deve riferirsi, e rispetto a cui tutti i mondi “umani” sono sempre secondi e derivati. Presuppone inoltre un soggetto dotato di un universale ed originario “montaggio” sul mondo, tale da costituire un insuperabile parametro di comportamento e di giudizio.

1.2 Urdoxa e precomprensione

Così l’analisi dell’atto percettivo mostra la percezione come fenomeno originario di apertura in cui il soggetto corporeo si incontra con le cose e con gli altri sullo sfondo di un mondo originario unico che fornisce la garanzia ultima di senso. Il sistema “io-altri-cose” è la struttura fondamentale della soggettività in quanto “essere-al-mondo”. Questa struttura è la condizione prima ed originaria dell’esperienza di un soggetto che non è una semplice coscienza, ma un’esistenza corporea. Il superamento del soggetto cartesiano nella teoria dei “due io”, porta Merleau-Ponty a concepire una fondazione corporea del soggetto che sfugge di necessità alla coscienza tetica. Il corpo deve essere inteso come un io naturale ed anonimo che mi àncora nello spazio e nel mondo in virtù di un patto ancestrale collocato nella preistoria della specie. L’esistenza

individuale è l'intreccio di una coscienza riflessiva e di un io impersonale, di una dialettica di esistenza personale e anonima, inscindibili l'una dall'altra. La percezione si radica nel flusso di esistenza impersonale, sull'io corporeo che nel suo ancoraggio sul mondo è la condizione di possibilità di esperienza. L'esperienza a sua volta riassorbendo in sé la nozione tradizionale di coscienza, in quanto riflessione su di un irriflesso che la fonda, rimanda al mondo come all'orizzonte permanente di tutti i miei atti, come al "corrispettivo di una teleologia corporea", delineando il rapporto di "*fundierung*" che lega reciprocamente soggetto e mondo. Merleau-Ponty assume qui come elemento centrale della sua concezione la nozione husserliana di "intenzionalità fungente"

Che costituisce l'unità naturale e ante-predicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, nelle nostre valutazioni, nel nostro paesaggio più chiaramente che nella nostra conoscenza oggettiva, e che fornisce il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto (FP, p. 27).

Il veicolo dell'intenzionalità fungente è il *corpo proprio* e il suo effettualizzarsi è la percezione. Il soggetto definito in questo modo è eminentemente pratico, un soggetto che, come avevamo già visto ne *La struttura del comportamento*, ha nell'azione, nel "lavoro" (hegelianamente inteso), nella "*praxis*", più che nella contemplazione o nella teoresi, i suoi fini prioritari. Il corpo non appartiene alla regione dell'*in sé*, ma è installato in una zona di esistenza in cui l'*in sé* e il *per sé* coesistono in una specie di "accoppiamento", che è il rapporto intenzionale veicolato dal senso dell'oggetto, che si dà come costituito. L'esperienza del corpo ci fa allora riconoscere una "imposizione di senso" che non è quella della coscienza costituente universale, un senso che aderisce a certi contenuti e dei significati che il corpo può comprendere e che, per altri versi, è esso stesso a istituire.

Il mio corpo è la testura comune di tutti gli oggetti ed è, per lo meno nei confronti del mondo, lo strumento generale della mia comprensione. È il corpo a dare un senso non solo all'oggetto naturale, ma anche ad oggetti culturali (FP, p. 294).

Su queste basi, la percezione individuale assume allora il valore di un'ermeneutica preriflessiva ed antepredicativa dell'oggetto, in cui si decifrano significati umani che non è stata lei a costituire. Questa "comprensione" che, come abbiamo visto, è nozione eminentemente pratica (essa è sinonimo di "poter fare qualcosa"), coincide con il movimento stesso dell'esistenza. Esistere è comprendere, e il "senso" è la nozione di compenetrazione ermeneutica della soggettività e del mondo in un'unità all'interno della quale si muove la vita, che costituisce l'orizzonte di comprensibilità di una cosa. In esso si esprime una sorta di "pre-comprensione", la quale precede sempre e rende possibile. la comprensione vera e propria delle cose.

La possibilità di una pre-comprensione è legata, in Merleau-Ponty, all'esistenza di una "logica del mondo" secondo la quale i sensi "sanno" come leggere ciò che si presenta alla loro ispezione e più in virtù della quale il mio corpo e la mia percezione "sanno" cosa significhi un oggetto e come esso si

situi nel mondo (cfr. FP, p. 425). La nostra comprensione dell'oggetto è infatti legata ad un mondo "di cui portiamo con noi le strutture fondamentali" e che garantisce la coerenza e la verità della nostra percezione grazie alla sua unità che è un'unità di "stile" (cfr. FP, p. 427).

Diventa centrale qui per Merleau-Ponty la concezione husserliana dell'*Urdoxa*. Il primo sguardo dell'individuo pone il mondo e non abbandona più questa certezza pre-riflessiva e indimostrabile, che poggia sulla fatticità del mondo. Il primo atto percettivo sancisce l'adesione al patto primordiale che presiede alla vita preriflessiva e che non può mai ed in nessun modo essere revocato in dubbio filosoficamente, perché precede la coscienza tetica ed è trascendentale rispetto alla riflessione filosofica. Esso è l'oggetto di una fede originaria ed incrollabile nel mondo, l'*Urdoxa*, a cui la percezione rimanda continuamente, e che nella sua dimensione anonima, prepersonale ed atemporale, assume il ruolo di un a priori dell'esperienza, inscritto nel corpo come retaggio ancestrale della preistoria del soggetto.

1.3 La temporalità come orizzonte di senso

La trascendenza che la "archeologia della coscienza" ritrova all'origine della coscienza riflessiva come riflessione sull'irriflesso, come rottura quindi del presente permanente dell'intenzionalità fungente, introduce nell'ambito della soggettività il tempo come dimensione costitutiva del rapporto di involgimento reciproco di soggetto e mondo. L'esistenza nel suo incessante movimento di trascendenza rimanda ad una temporalità che si nasconde sotto il rapporto intenzionale degli oggetti e sotto il concetto di tempo oggettivo. In Merleau-Ponty l'analisi della temporalità che parte dalla concezione husserliana del tempo articolato secondo protensioni e ritensioni a partire da un presente "ek-statico", si fonde con la nozione di "tempo vissuto" di Minkowski, assumendone le valenze esistenziali. Il tempo come dimensione esistenziale è la dimensione in cui si apre il "campo di presenza" del soggetto, ovvero il dominio temporale entro il quale il soggetto è in presa con le cose e può dispiegare la sua azione e che definisce il suo presente come dimensione qualitativa. In questo senso il presente è la dimensione centrale del tempo, che a partire da essa si articola secondo l'intenzionalità fungente. Nella continua trascendenza del presente si realizza l'unità del flusso temporale, in cui non ci sono né il passato in sé, né "il futuro futuro", ma solo una rete di intenzionalità che è la struttura stessa del tempo.

Si delinea così tra soggetto e tempo un rapporto di *Fundierung*, in cui il soggetto si concepisce come tale in virtù dell'unità temporale a cui inerisce, e l'identificazione che si delinea tra temporalità e cogito –inteso come autocoscienza dell'esistenza, contatto immediato e atemporale dell'esistenza con sé stessa– approda necessariamente ad una identificazione tra temporalità e soggettività. È su questo punto che l'influenza di Minkowski si fa sentire con maggior peso.⁵

Soggetto e mondo sono uniti indissolubilmente nella temporalità, la quale determina lo "stile" di entrambi. Il soggetto si apre al mondo nel modo del "progetto", in una protensione che parte dal campo di presenza. Intenzionalità, pro-

getto, azione, trascendenza, “ek-stasi”, sono sinonimi della struttura originaria dell’esistenza, dell’essere al mondo, come apertura del presente verso il futuro. Il mondo a sua volta si offre al soggetto come “culla dei significati, senso di tutti i sensi”, “patria di ogni razionalità”, totalità di senso già data prima del soggetto e che il soggetto deve necessariamente riprendere per poterla ricostituire.

C’è un senso autoctono del mondo che si costituisce nel commercio con esso della nostra esistenza incarnata e che forma il terreno di ogni *Simngebung* decisoria (FP, p.563).

Questo rapporto di fondazione di senso reciproca tra soggetto e mondo è possibile solo grazie ad una temporalità che mantiene saldamente uniti soggetto e mondo, con tutte le loro prospettive temporali nella struttura unica della presenza. È fondamentale a questo proposito ricordare come il rapporto soggetto-mondo si ponga nella dimensione intersoggettiva che ne costituisce una coordinata essenziale. Nella presenza il corpo si trascende verso la sua auto-coscienza, il soggetto verso il mondo e verso l’altro, nella cui compresenza ritrova quella certezza del mondo che si esprimeva nell’*Urdoxa*. L’altro è cocreatore del senso del mondo e al tempo stesso garante della sua permanenza e della sua autonomia rispetto ad ogni altro soggetto. Merleau-Ponty definisce così la sua critica della soggettività trascendentale, non esiste soggetto trascendentale perché il mondo è solo istituito e non costituito. La costituzione del tempo e del mondo è possibile solo a partire da un soggetto trascendentale che implichi tutte le soggettività concrete che nella loro coesistenza istituiscono il mondo ed il suo senso complessivo e formano il “campo trascendentale”, in cui il soggetto concreto si scopre già sempre situato e dato a se stesso. Il campo trascendentale è allora originariamente un campo intersoggettivo e la sua temporalità è la temporalità impersonale della storia (cfr. FP, p. 552). Il tempo della storia è la temporalità-ambiente dell’uomo, in cui si inscrivono la sua civiltà, la sua cultura, i suoi valori e le sue azioni, è il tempo dello spirito oggettivo che abita gli oggetti, i paesaggi, le parole, ed in cui l’uomo incontra gli altri e si mantiene in comunicazione con loro.

2. Norma e normalità

2.1 Verso una norma strutturale

Abbiamo fin qui ripercorso il pensiero di Merleau-Ponty, evidenziandone gli aspetti salienti, al fine di reperire gli elementi necessari ad avanzare una risposta al problema da cui eravamo partiti: cos’è la “norma”? Cos’è la normalità? In che senso se ne può parlare?

Ne *La struttura del comportamento* avevamo trovato una nozione di norma, intesa come la struttura con cui si presentano per un osservatore esterno le costanti comportamentali di un organismo. Ovvero, nei termini di Goldstein, la norma è la struttura del comportamento, in termini husserliani, è il suo “stile”. Il che ci porta ad affermare che la percezione e l’osservazione di un individuo

“X” deve darmi la struttura del suo comportamento, ovvero la sua norma. In termini fenomenologici si potrebbe definire come una specie di riduzione eide-tica, in questo senso si può dire che la norma del comportamento di X è la “essenza” di X colta nella percezione e fondata nella sua certezza di atto cono-scitivo di una datità diretta. Ciò che tuttavia è da sottolineare è che non si tratta di definire la norma di X, bensì quella del suo comportamento, ovvero quel-la della sua relazione con il mondo, secondo una linea lungo la quale si erano mossi già Jaspers, Binswanger, e il già citato Minkowski.

D'altra parte Canguilhem, nel suo celebre saggio *Il normale e il patologico*, ricorda che in latino arcaico il termine “norma” indicava uno strumento simile alla squadra e l'aggettivo normale era sinonimo di perpendicolare. La “norma” era quindi ciò che serviva a fare una cosa diritta, ovvero, come dice Bergeret, il primo significato della parola latina “norma”:

determina soltanto quale sia angolo funzionalmente più adatto per articolare due piani di costruzione e non una posizione ideale fissa della casa rispetto al suolo. La costruzione si può trovare *d'aplomb* (cioè in equilibrio interno) anche se il suolo è in rilevante pendenza (J. BERGERET, *La personalità normale e patologica*, p. 12).

Per traslato la “norma”, lungi dall'essere un parametro comportamentale astratto fisso ed inalterabile, assume il suo senso solo in riferimento ad un “terreno”, cioè ad una condizione ambientale, e definisce il miglior adeguamento possibile dell'individuo all'ambiente e di conseguenza le sue condizioni ottimali di vita. L'adempimento della norma dovrebbe allora portare ad una soddisfa-cente relazione ambientale e all'adozione di quelli che Goldstein chiamava “comportamenti privilegiati”.

Tuttavia, nella misura in cui il comportamento umano è caratterizzato da un predominio della “forma simbolica” —che organizza e coinvolge nella sua dia-lettica le altre forme conferendogli un senso ed un significato peculiari— il suo stile specifico di essere al mondo è essenzialmente segnato dalla trascen-denza. La norma del comportamento umano, infatti, non consiste nella ricerca di un equilibrio stabile con l'ambiente, ma in *una ricerca di ciò che non è anco-ra, di una tensione verso il virtuale che è al tempo stesso un potere di nega-zione e di trasformazione del reale, veicolata da un potere di simbolizzazione e concettualizzazione, che va di pari passo con l'integrazione dell'attività spi-rituale con l'attività corporea*.

Questa prima definizione strutturale della norma che emerge dalle pagine della prima opera di Merleau-Ponty, trova una sua migliore e più ampia defini-zione nella *Fenomenologia della percezione*. L'analisi fenomenologica della percezione porta in primo piano l'aspetto preriflessivo dell'esistenza, inscri-vendolo in una norma comportamentale più ampia che include sia la dialettica delle forme, quindi l'integrazione corpo-spirito (problema dei due Io, rapporto tra intenzionalità d'atto e intenzionalità fungente, *cogito*), sia quella dialettica mondo-coscienza-lavoro che era indicata come comportamento privilegiato dell'uomo. La norma, quindi, lungi dall'abbandonare il suo carattere struttura-le si avvia a diventare struttura esistenziale atta a comprendere tutta la

gamma delle Erlebnisse, sul fondamento generale dell'“essere al mondo”. Questo diventa comprensibile riconsiderando le analisi dei casi patologici effettuate nella *Fenomenologia della percezione*.

2.2 Lo stile temporale

Il carattere comune ai comportamenti patologici esaminati da Merleau-Ponty è la perdita della funzione categoriale, ovvero, in breve, la perdita della apertura simbolico-virtuale verso il mondo. Il soggetto in questo caso si è ritirato ed attestato su di una norma comportamentale privata di tipo “minoritario”, in cui la struttura della trascendenza è bloccata o invalidata. Questo vuol dire che è invalidata “la capacità di dispiegare un passato, un presente ed un avvenire”, cioè che è colpita la trascendenza del soggetto pratico verso il mondo, e con essa tutte le strutture esistenziali che le afferiscono: intenzionalità, percezione, coscienza, *cogito*, la propria preistoria, come dominio aperto e riassumibile dell'operatività del corpo. In pratica con la temporalità-trascendenza è stata colpita l'essenza stessa del soggetto, il che ci porta alla conclusione che la temporalità è la norma fondamentale del comportamento umano, che si definisce come *stile* temporale e che la normalità consiste nello svolgersi del comportamento secondo la struttura della temporalità.

Dispiegamento “normale” della temporalità, vuol dire apertura di possibilità, molteplicità di mondi e di orizzonti, integrazione fluente di passato e futuro in un presente che è la presa operativa del corpo proprio sul mondo. Il blocco della temporalità significa allora la destrutturazione della presenza, non un puro e semplice sbarramento del futuro, come suggeriva Minkowsky, ma il grippaggio dell'esistenza su un assetto comportamentale che non può in alcun modo essere definito normale e che ha nella “apragmaticità” il suo tratto caratteristico più essenziale. Il soggetto normale nella sua struttura profonda è, come abbiamo visto, un *io posso*, cioè un soggetto d'azione, definito principalmente da un'intenzionalità fungente, da un'apertura pragmatica. In questo senso un comportamento improntato ad una cronica “apragmaticità” non può che essere considerato lontano dallo stile di comportamento normale. Inoltre con la disgregazione della temporalità si ha una destrutturazione della personalità ed una frammentazione del soggetto, con una dissociazione dei campi sensoriali, la perdita della funzione orientativa dello schema corporeo e la scissione dei due io, non più integrabili nel *cogito*. La pluralità dei mondi resa possibile dalla struttura temporale si riduce ad un unico mondo dotato di un solo significato privato e senza apprezzabile riscontro nella realtà, in cui gli oggetti perdono la molteplicità di significati che gli è propria per assumere un solo significato piuttosto aderente e ridotto.

L'assunzione dello stile temporale dell'esistenza come norma, produce una nozione strutturale di norma, che non determina i contenuti del comportamento, ma il suo *come*. La norma così posta è tale da poter regolare il rapporto individuo-ambiente, per ciascuna delle variazioni dei suoi termini, senza avere alcun contenuto specifico, e può esprimere il senso che organizza ad un tempo la vita di una specie, di una collettività o di un solo individuo in quanto strutture. In questo senso deve essere affrontato anche il problema della tem-

poralità della norma, se essa sia eterna e immutabile oppure storica. La norma, priva di contenuto, immutabile nelle sue articolazioni, che sono le articolazioni stesse della temporalità del soggetto, assume di volta in volta il contenuto che la situazione richiede. Essa è quindi ciò che cambia, rimanendo sempre identica. Ciò che cambia è il modo in cui il comportamento esprime la norma, rapporto quest'ultimo che definisce la normalità. La norma è allora atemporale, in quanto struttura, ma in quanto esprime anche il senso di un comportamento, non può eludere il riferimento alla situazione contingente in cui questo senso si esprime, e la relazione che questo senso ha con il senso generale del mondo. La normalità in questo senso si dà secondo il carattere ambiguo della temporalità, come intersezione dello storico e dell'atemporale, definendo così due assi di normalità, il primo (atemporale), quello del dispiegamento individuale della temporalità; il secondo (storico), quello dell'articolazione del senso del comportamento individuale con il senso generale del mondo, l'ingranaggio del tempo individuale sul tempo collettivo. Questo secondo aspetto ci rimanda alla dimensione intersoggettiva e al problema centrale della normalità, ovvero quello del giudizio di normalità e della sua legittimità. Ogni paradigma soggettivo di normalità deve trovare riscontro nella dimensione intersoggettiva, così come al tempo stesso la norma individuale non può essere schiacciata sulla norma ambientale. Il giudizio di normalità è ad un tempo giudizio dell'individuo su se stesso e giudizio degli altri sull'individuo, che si articolano sincronicamente e diacronicamente.

52

2.3 Giudicare la normalità

Dal punto di vista soggettivo il giudizio di normalità indica un generale sentimento di *sintonia con il mondo-ambiente* (Minkowski) e di unità e continuità di senso della sua storia personale, che si traducono in una fluida *capacità di azione* ed in un dispiegarsi "silenzioso" della sua esistenza che permane nell'orizzonte di senso e di significato del mondo, che si dà fundamentalmente come "comprensibile". Ma questo punto di vista diacronico deve incontrarsi con quello sincronico della considerazione intersoggettiva del comportamento individuale, in cui quest'ultimo viene necessariamente correlato al comportamento degli "Altri", che diventa normativo in quanto espressione di quel senso incarnato del mondo con cui il comportamento individuale deve sintonizzarsi. Il senso è il cuore della normalità e la normalità è il concetto mediatore che esprime l'articolazione tra il senso proprio del soggetto ed il senso collettivo ed intersoggettivo del mondo. Il soggetto assume nel senso della sua esistenza personale il senso della situazione collettiva di cui diventa espressione e il suo comportamento manifesta questa complessa struttura significativa, che diventa decifrabile dagli altri in virtù di una comunicazione preconettuale, prima ancora che predicativa, fondata e giustificata sull'orizzonte comune e sull'originaria certezza dell'"essere al mondo".

Il superamento del soggetto cartesiano sulla base della concezione del corpo proprio apre, per Merleau-Ponty, una dimensione intersoggettiva che esclude radicalmente ogni forma di solipsismo. L'uomo si scopre già dato nel mondo in mezzo ad altri uomini in cui la percezione scopre delle *tipicità* ana-

loghe alle sue. I soggetti istituiscono fra loro una comprensione operativa, nella quale si manifesta un modo comune di esperienza del mondo. La comunicazione è comportamentale e viene immediatamente compresa dalla percezione degli altri.⁶

Il corpo dell'altro, in virtù del suo potere di simbolizzazione, è significativo e si dà come un "oggetto culturale", ed è per questo che la percezione può operare nei suoi confronti una "trasgressione intenzionale" con cui accede alla sfera dell'altro saltando la mediazione intellettuale.

La relazione intersoggettiva si colloca già da sempre in un *intermondo* che è il luogo dell'incontro di due ipseità che si aprono in una reciprocità di stili, di ritmi e di tempo, la quale non è trasparenza assoluta, ma una originaria possibilità di comunicazione e comprensione immediata, su cui si fonda la possibilità stessa della parola e del dialogo, come pure quella del fraintendimento o del rifiuto della comunicazione.

La relazione tra ego ed alter-ego apre di necessità sul mondo comune su cui entrambi sono già sempre coinvolti e in cui si incontrano. Questo mondo è un mondo fisico e sociale, intessuto di significati culturali collettivi che ognuno riprende e coopera ad istituire o a destituire. In questo mondo socio-culturale, che è il mondo "naturale" dell'uomo, si trovano enti non materiali che vengono costituiti nell'intermondo come "validità" mondane con valore universale, che in quanto appartengono al "Si" oltrepassano l'individuo nello spazio e nel tempo e vivono in lui preconsapevolmente come *modi di coesistenza* (cfr. FP, p. 468). In questo terreno di "validità" sedimentate e vissute si radica l'atteggiamento valutativo ed interpretativo del soggetto, che da esso trae i suoi parametri e la sua legittimità di giudizio. Ed è su questo terreno che il problema della normalità deve essere riportato e posto, se se ne vogliono eliminare le ambiguità che solitamente lo caratterizzano. Ogni definizione *oggettiva* della normalità si dà come ambigua e paradossale, perché il suo parametro è il logos prelogico del mondo, incarnato nel "Si" e non le valutazioni commisurative di una qualunque disciplina scientifica. Significativo in questo senso il suggerimento di Van den Berg, il quale a proposito dell'integrazione tra anima e corpo afferma che "il normale è il preriﬂessivo" e la normalità intesa come preriﬂessività non può essere colta in prima istanza e con gli strumenti di pensiero oggettivanti della scienza, ma si manifesta circondata dal suo alone di ambiguità nell'apertura immediata della percezione.⁷ Questa percezione non è un'intuizione arbitraria. Nella percezione di normalità convergono la storia personale, in quanto esperienza, quella dell'altro come comportamento e quella sociale come *tipica* del comportamento umano, che si innestano sulla "validità" della normalità come valore intersoggettivamente determinato. Il giudizio di normalità o anormalità nasce dell'impatto percettivo con l'altro, immediatamente e molto prima che se ne possano reperire razionalmente i fondamenti oggettivi.⁸ La percezione ci apre immediatamente sull'esistenza dell'altro attraverso il suo corpo; ciò che l'individuo "anormale" esprime con il suo comportamento è la sua chiusura all'interno di un mondo privato e la sua impossibilità di una comunicazione efficace: il soggetto comunica, ma non comunica ciò che vorrebbe comunicare, laddove il suo corpo comunica apertamente ciò che

si vorrebbe tacere. Correlativamente di fronte all'individuo "anormale" noi entriamo "in scacco propriamente come uomini"⁹: egli non è più un "Altro", ma qualcosa che non appartiene più al nostro mondo.¹⁰ Noi avvertiamo però che ciò che ci tiene in scacco non è semplicemente un'esistenza *altra* che si nega o ci oggettivizza, un' *alterità* assoluta. Quello che ci sta davanti non è l'abitante di un pianeta sconosciuto, bensì un esiliato dal nostro mondo, la cui forma propria di esistenza è globalmente connotata da una sofferenza che non ha niente in comune con quella che, sia pure nelle sue forme più estreme, si è soliti provare, una sofferenza radicale e incomunicabile, un'assoluta *alienità*. Questa sofferenza è incomunicabile, ma non completamente incomprensibile dall'esterno. La possibilità di comprendere una forma anormale di esistenza è lasciata aperta dal comune fondamento mondano che lega in ogni caso gli individui e dalla disponibilità a mettersi in gioco e ad assumere la norma "centrifuga" del comportamento anormale. Questa possibilità di mettersi in gioco però non mette in crisi il mio essere al mondo, come ad esempio sosteneva Enzo Paci nell'introduzione a *Il tempo vissuto* di Minkowski (p. XII). Una forma anormale di esistenza non può mettere in gioco radicalmente il nostro mondo, perché ne rappresenta una forma minoritaria, piuttosto proprio nel momento in cui ci si mette in gioco per comprendere questa forma di esistenza "decaduta", riaffermiamo la nostra possibilità di *trascendenza* di fronte alla sua chiusura, in un rapporto che non è biunivoco, ovvero riaffermiamo la nostra *normalità*, proprio in quella sua struttura tipica che all'altro manca.

54

2.4 La normalità come valore

Lalande afferma che il termine "normale" è equivoco perché designa allo stesso tempo un fatto e un valore attribuito a questo fatto. Senza voler entrare nella questione epistemologica se in generale esistano fatti che non sono anche un valore, in questo caso l'equivocità non sussiste: la normalità è un fatto che è un valore. Bisogna anettere alla normalità il carattere assiologico che le è proprio, in quanto "validità" nel mondo intersoggettivo. All'interno di una società, in una data situazione storica vengono a costituirsi della "tipicità" di comportamento, che si stabilizzano come "validità" dotate di un senso proprio che si accorda con il senso generale del mondo all'interno di certe coordinate spazio-temporali. Tali validità sono effettive fintanto che il senso generale a cui si riferiscono è in corso ed è convissuto socialmente. Questo orizzonte di senso, pur con le differenze prospettive e l'essenziale inconfondibilità, e non sovrapposibilità, delle rispettive "sfere di appartenenza" si pone come "mondo ambiente comune", "identità del sistema di apparizioni" che costituisce la norma in base alla quale sono ravvisabili le "variazioni" e le "anormalità" individuali.

Il comportamento normale esprime quindi una capacità di vivere, lavorare, cooperare, in breve, di interagire efficacemente nel mondo e con gli altri e in conseguenza di ciò la normalità è un valore, perché definisce ciò grazie a cui l'esistenza ha una sua effettualità.¹¹ Ciò che la percezione ci rivela del comportamento dell'altro, facendolo apparire normale, non è il dispiegarsi della temporalità, né l'integrazione della sua struttura comportamentale, in se stesse, ma quello che da queste strutture proviene: un'esistenza libera da condizionamen-

ti occulti e inibizioni che si mostra nel disinvolto dispiegarsi di un agire corporeo efficacemente in presa sul reale, in una prospettiva che può essere ripresa –almeno virtualmente– da un altro soggetto, con margini di efficacia analoghi. Per contro, l'anormalità “si costituisce associativamente con i modi della normalità”, però “secondo il carattere della discordanza e della delusione”.

L'anormale non ci mette in scacco perché fa paura, perché è imprevedibile o perché mette in questione il nostro mondo, infatti per poterlo fare dovrebbe essere dentro a questo stesso mondo a pieno titolo, cioè dovrebbe essere normale. Il comportamento anormale può fare contingentemente paura o può destare sorpresa o perplessità, ma il mondo comune resta fondamentalmente saldo e continua a “funzionare”. L'imbarazzo che connota emotivamente l'incontro con l'anormalità è piuttosto quello di un'aspettativa irrimediabilmente delusa, di un'effettiva impossibilità di riconoscimento reciproco, un limite di inassociabilità che ci fa sentire che con l'altro “non si ha nulla *da fare e a che fare*” (se non prendersene cura, dandosi certe condizioni umanitarie o professionali). Non esistono progetti o prassi che si possano, anche solo virtualmente, dividere con lui o riprendere da lui, né alcun vero dialogo può avere luogo, l'infinito interrogativo che l'altro è solito rappresentare per noi appare insuperabilmente chiuso. L'opacità illuminata e illuminante che caratterizza ogni *alter-ego* si è persa nell'oscurità di un mondo irraggiungibile. In questo senso allora si può dire che la normalità è un valore ed è un valore di relazione, perché indica la condizione fondante della vita sociale: la possibilità di riconoscimento e di comunicazione.

¹ Questa polivalenza del linguaggio comune è speculare alla pluralità di concezioni della normalità sul piano teorico in cui troviamo una normalità statistica, una normalità idealistica, una normalità vitalistico-esistenziale, una normalità psicanalitico-psichiatrica, una normalità etico-sociale.

² K. GOLDSTEIN, *Der Aufbau des Organismus*, 1930.

³ M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1970 (nel testo: SC).

⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980 (nel testo: FP).

⁵ In Minkowski la concezione della soggettività come temporalità permette di concepire il rapporto tra soggetto e mondo in termini di sincronia al “divenire-ambiente”, sulla base di una “dimensione in profondità”, l'inconscio, che è la matrice profonda delle volizioni e degli atti, che sfugge ad ogni coscienza tetica, ma che può essere solo intuita come la sorgente sotterranea delle tendenze profonde condivise da tutti i soggetti, le quali costituiscono il dinamismo del divenire in generale della vita.

⁶ “Il comportamento percepito di un'altra persona mi è immediatamente dato come il correlato del mio comportamento e qualcosa che io potrei anche rifare. Perciò io posso comprenderlo in termini puramente pratici, senza doverci pensare” (R. FRIEDMAN, 1975, p. 232; la citazione è in FP).

⁷ J.H.VAN DEN BERG, *The Phenomenological Approach to Psychiatry*, C.C. Thomas Publ.,

Springfield (IL), 1955.

⁸ Su questo punto, sia pure con terminologia diversa, concordano sia Minkowski, sia Van den Berg, i quali esemplificano questa posizione facendo riferimento alla loro esperienza professionale, il primo a più riprese ne *Le temps vecu*, il secondo in *The Phenomenological Approach to Psychiatry*, cit., pp. 8-9.

⁹ Cfr. D. CARGNIELLO, *Alterità e alienità*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 218-219.

¹⁰ Sul fenomeno della *perplexità*, come scadimento dell'alterità in alienità, cfr. B. CALLIERI, *Quando vince l'ombra*, Città Nuova, Milano 1982, pp. 80-84.

¹¹ Cfr. FP, p. 226, dove Merleau-Ponty stesso utilizza la nozione di "vita efficace".