

Federica Negri

Toccare il blu.

Tracce di una aptologia a partire da Merleau-Ponty

Forse non accade *nella* scrittura, ammesso che essa abbia un “dentro”, ma, sul bordo, sul limite, in punta, all’estremità della scrittura, *non accade che questo*. La scrittura ha il suo suono sul limite. E se dunque alla scrittura accade qualcosa, le accade solo di *toccare*. Le accade di toccare il corpo (o meglio questo o quel corpo singolo) *con l’incorporeo* del “senso” e di rendere, quindi, *l’incorporeo toccante* e il *senso* un tocco.

J.-L. Nancy, *Corpus*, p. 13

Dobbiamo abituarci a pensare che ogni visibile è ricavato dal tangibile, ogni essere tattile è promesso in un certo qual modo dalla visibilità; e che c’è sopravanzamento, sconfinamento, non solo fra il visibile che è incrostatato in esso, così come, reciprocamente, il tangibile stesso non è un nulla di visibilità, non è privo di esistenza visiva. Poiché il medesimo corpo vede e tocca, visibile e tangibile appartengono al medesimo mondo.

M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, pp. 150-151

Claude Lefort ha definito la speculazione di Merleau-Ponty una lunga meditazione sulla visione, per rispondere a una domanda tanto semplice, quanto radicale: cosa significa vedere? Un vedere che, è bene precisarlo subito, implica tuttavia la necessaria chiarificazione preliminare della questione del percepire e, quindi, del toccare. La dinamica del vedere di cui stiamo parlando non è altro che uno dei modi con cui *tocchiamo* il mondo attorno a noi, ma nel senso che rappresenta una possibile modalità con cui la corporeità ci apre all’esperienza dell’essere, appropria il mondo e lo coglie. Sin dalla *Fenomenologia della percezione*, l’opera probabilmente più conosciuta, Merleau-Ponty pone chiaramente numerosi temi, in parte diversi rispetto alla questione che ho deciso di analizzare in questo breve contributo, ma che ben offrono l’idea della straordinaria fecondità di questo testo,

che non a caso dimostra ancora oggi, anche per contesti di ricerca apparentemente distanti, come le neuroscienze o la psicanalisi, motivi di grande interesse¹.

Come è ovvio, ognuno di noi affronta dal proprio punto di vista l'opera di Merleau-Ponty, portando con sé il proprio "stile", come direbbe proprio il Nostro. Cosciente di questo motivo, in via preliminare, ritengo utile dichiarare il mio gioco. Il breve *excursus* che mi propongo di tracciare vuole, a partire dalla *Fenomenologia della percezione* per procedere poi fino a *Il visibile e l'invisibile*, rileggere le tracce di un modo diverso di fare filosofia, forse non del tutto originale, perché in fondo posizionabile all'interno di una tradizione che potremmo definire in via preliminare, con Jacques Derrida, "una certa storia filosofica del tatto". Questa filosofia del tatto, in epoca moderna e contemporanea – sempre secondo Derrida – avrebbe continuamente sconfinato tra Francia e Germania producendo effetti diversi, di traduzione e tradimento, rispetto ad autori e problemi. Per procedere in quest'analisi, mi servirò di un testo molto particolare, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*², testo omaggio che Derrida dedica all'amico, definendolo come "il più grande pensatore del tatto di tutti i tempi"³. Proprio per ricostruire e confrontarsi con questa storia filosofica del tatto, Jacques Derrida propone una lettura di Husserl che lo mette dichiaratamente e in modo forse provocatorio, in una comunicazione profonda con una certa tradizione francese, quella appunto focalizzata sulla dimensione del tatto. Scrive:

La nostra lettura di Husserl, di un Husserl che si vuole così radicalmente cartesiano, più cartesiano di Descartes, è stata fatta dopo i richiami di una tradizione francese, seguendo le trame intrecciate d'una aptologia che passa attraverso idiomi e argomentazioni ben diversi, certamente, quali sono quelle di Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze, ecc. Senza

¹ L'incontro tra le neuroscienze e la fenomenologia, nell'ambito della filosofia della mente, avviene spesso sotto l'egida di Merleau-Ponty in modo esplicito. Gallagher e Zahavi, ad esempio, ritrovano proprio nel filosofo francese, oltre che ovviamente in Husserl, numerosi concetti e paradigmi funzionali all'inquadramento delle competenze emergenti dai dati sperimentali della neurologia. Cfr. Gallagher S., Zahavi D., *The Phenomenological Mind*, Routledge, 2021; tr. it. Di P. Pedrini, *La mente fenomenologia. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Raffaello Cortina, Milano 2022. Su inconscio e tematiche affini, si veda in particolare Merleau-Ponty M., *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003; J. Lacan, *Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973, tr. it. A. Di Ciaccia, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, Einaudi, Torino 2004, soprattutto. Cfr. anche Gambazzi P., *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

² Derrida J., *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000; tr. it. A. Calzolari, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti 1820, Bologna 2019. D'ora in poi TJLN.

³ TLJN, p. 14.

parlare anche della fenomenologia husserliana in generale [...] ma limitandoci alle analisi più esplicite che Husserl ci ha lasciato sulla sensazione e la percezione *tattili*.⁴

Derrida perciò decide di concentrare le sue attenzioni su *Idee II*, esplicitando il debito nei confronti di Lévinas, che in questo ambito ha – a suo dire – compiuto un “lavoro da esploratore” con il suo approfondimento del “discorso sulla carezza”⁵, per poi trovare proprio in Merleau-Ponty (oltre che in Didier Franck e Jean-Louis Chrétien), uno dei principali interlocutori del pensiero di Nancy, sia pur quasi mai nominato. La suggestione e la curiosità che mi muovono alla decifrazione di questa aptologia sotterranea, quasi proibita, deriva sicuramente dalla lettura di Derrida, ma soprattutto dal fatto che questa mi sembra riconfermare una serie di espliciti riferimenti con i quali Merleau-Ponty, già nella parte introduttiva di *Fenomenologia della percezione*, si richiama a una tradizione tipicamente francese (che in molti punti coincide con i riferimenti indicati da Derrida), da sempre interessata alle dinamiche della percezione, alle caratteristiche del corpo, concepito non solo come un “io penso”, ma come un “io posso”. Proprio questa “scuola della percezione”⁶, come è stata più volte definita, vede come protagonisti una serie di pensatori della tradizione francese ed è stata in grado di tematizzare, ben prima della stagione fenomenologica, l’importanza determinante della percezione come momento antepredicativo, oltre a sottolineare – contro ogni tipo di spiritualismo –, la necessaria presenza della materia pesante e impenetrabile allo sguardo puro come immediatezza. L’eccesso, il residuo, il resto, la patina di opacità sono tutte descrizioni che sono già proprie di questa tradizione nella quale Merleau-Ponty, evidentemente, si riconosce, tanto da volersene staccare.

Proverò, quindi, a ripercorrere alcuni passaggi della filosofia di Merleau-Ponty per mettere in evidenza – anche grazie alla lettura che Derrida ne compie nel testo in questione, il peso diverso che assume il termine corpo in Merleau-Ponty, sia nei confronti di Husserl, sia ovviamente nei confronti della tradizione francese, per arrivare ad accennare agli sviluppi che questa tematica ha in Nancy. Si tenterà di andare, quindi, dal “corpo proprio” di Merleau-Ponty al “corpus” di Nancy. Sicuramente un traguardo ambizioso e facilmente destinato a fallire, ma, in realtà, quello che propongo non è un sicuramente un punto fi-

⁴ TJLN, p. 233.

⁵ Cfr. TJLN, p. 234.

⁶ S. Pétrement, *Remarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 1970, pp. 292-300. Raggiamenti, R., *Dalla fisiologia della sensazione all’etica dell’effort. Ricerche sull’apprendistato filosofico di Alain e la genesi della «Revue de métaphysique et de morale»*, Firenze, Le Lettere, 1993.

nale (forse impossibile), quanto il rinvenimento di una pista, un'altra, nella filosofia della percezione. Mi sembra, inoltre, che possa essere interessante soprattutto come apertura alle prospettive fenomenologiche del post-Merleau-Ponty, oltre a rilevare rapporti mai interrotti del pensiero, e far tornare in campo una parte della tradizione pre-fenomenologica francese, non ancora tenuta nella dovuta considerazione, se non addirittura sottovalutata, da alcuni interpreti. Oltre a questi punti, ultima ma certo non trascurabile, è la necessità di esplorare nuovamente i numerosi legami e debiti, spesso inconfessati, esistenti tra i protagonisti della filosofia contemporanea francese⁷.

Le fonti e i riferimenti teorici che percorrono la trattazione di Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*, sono molti, sia di ordine filosofico che di ordine psicologico, nei confronti del quale il filosofo francese si muove con rara maestria, riuscendo a far emergere – a seconda di casi – o il proprio accordo o il proprio disaccordo, motivato proprio da evidenze percettologiche. Per capire quello che Merleau-Ponty vuole fare si deve ritornare alla *Premessa*, che non è semplicemente un inizio, ma prefigura in maniera chiara numerosi indizi rispetto ad esiti che solo anni più tardi saranno palesi. Il filosofo si chiede il motivo di un altro libro – l'ennesimo – per spiegare la fenomenologia, dato il successo di questa disciplina e i lettori sempre più numerosi, oltre all'autorevolezza dei protagonisti. Tuttavia, molti sono i dubbi che circondano la fenomenologia, a cominciare dalla sua definizione, o meglio dalla chiarificazione dello scopo proprio ed esplicito che si propone. Una parte del problema è costituito, sicuramente, dall'insufficiente lettura dei testi di Husserl che pesava sulla comprensione dei suoi contemporanei. Pochi erano infatti coloro che avevano avuto la pazienza e l'occasione di studiare Husserl, superando spesso pregiudizio o l'informazione parziale. Ricordiamo che Merleau-Ponty è uno dei pochi a farlo in quegli anni difficili, recandosi nel 1939 a Lovanio per consultare gli archivi Husserl, primo esterno ad essere ammesso alla consultazione. Vi si recherà nuovamente tra il 1944 e il 1948, per approfondire la lettura anche degli inediti. Di questi approfondimenti diretti, Sandro Mancini ci ha fornito un resoconto estremamente interessante, nel suo *Sempre di nuovo*⁸, e questo dato è molto interessante perché ci documenta una formazione fenomenologica di matrice fortemente husserliana, che fornisce infatti al filosofo francese

⁷ Per chiarire questi legami, imprescindibile è il testo di Iofrida M., *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi, Bologna 2017.

⁸ Mancini S., *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001. Sul riferimento a Husserl per l'edificazione di una ontologia indiretta, mi permetto di rimandare a Negri F., *In cammino da Husserl a Heidegger? L'arte come ontologia indiretta nell'ultimo Merleau-Ponty*, "Scenari", n° 9, 2018, pp. 109-127.

la sua caratteristica connotazione subito focalizzata sulla questione del *Leib/Körper*, più delle questioni legate alla dimensione eidetica. Da qui deriva anche la convinzione dell'impossibilità di cancellare il substrato meramente percettivo, che rimane l'inizio della domanda filosofica. In questo senso, scrive che "il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità di una riduzione completa"⁹.

La fenomenologia, dice Merleau-Ponty, "si lascia praticare e riconoscere come maniera o come stile ed esiste come movimento ancor prima di essere giunta a un'intera coscienza filosofica"¹⁰. Da subito, Merleau-Ponty intende la fenomenologia sul piano della descrizione di una "pratica", di un'attività che non è mai progettata in anticipo dalla coscienza, ma si dà con il suo farsi in relazione con il mondo.

Essa è laboriosa come l'opera di Balzac, quella di Proust, quella di Valéry o quella di Cézanne – per lo stesso genere d'attenzione e di stupore, per la stessa esigenza di coscienza, per la stessa volontà di cogliere il senso del mondo o della storia allo stato nascente. Sotto questo profilo essa si confonde con lo sforzo del pensiero moderno.¹¹

Proprio sulla base di questa laboriosità, noi siamo posti da subito a contatto con l'argomento della fenomenologia attraverso il metodo della fenomenologia, ossia iniziamo a ripercorrere con Merleau-Ponty la storia e le caratteristiche del processo percettivo per cogliere, alla fine, proprio nella percezione il fulcro fondante della fenomenologia, perché "cercare l'essenza della percezione significa dichiarare che la percezione è non presunta vera, ma definita per noi come accesso alla verità"¹².

Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche

La percezione costituisce quella pratica laboriosa che non solo mi permette di esistere, ma anche di avere esperienza del mondo, traducendo la mia coscienza in una serie di possibilità di azione. In questo senso, "il mondo non è ciò che io penso, ma ciò che io vivo; io sono aperto al mondo, comunico indubitabilmente con esso, ma non lo possiedo, esso è inesauribile"¹³. La coscienza viene definita infatti come

⁹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; tr. it. Bonomi, A., *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 1965 (nuova ed. 2003), p. 23. D'ora in poi FP.

¹⁰ FP, p. 16.

¹¹ FP, p. 31.

¹² FP, p. 26.

¹³ FP, p. 26.

un “progetto del mondo, destinata al mondo che essa non abbraccia né possiede, ma verso il quale non cessa di dirigersi”¹⁴. Una intenzionalità, quindi, ma non una intenzionalità d’atto (anche se questo è un altro dei suoi significati), ma prima di tutto una *intenzionalità fungente*, ossia “quella che costituisce l’unità naturale e ante-predicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, delle nostre valutazioni, nel nostro paesaggio più chiaramente che nella conoscenza oggettiva, e che fornisce il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto”¹⁵.

È questa *intenzionalità fungente* a costituire un punto fondamentale della questione perché, di fatto, concepire in questo modo la coscienza la *innesta* nel mondo, togliendo l’opportunità alle critiche di stampo idealistico o empirista¹⁶. Questa intenzionalità fungente viene a costituirsi nel costituire il mondo dell’essere, non esiste alcun *logos* preliminare da svelare, da tradurre, perciò “la vera filosofia consiste nel reimparare a vedere il mondo, e in questo senso una storia raccontata può significare il mondo con altrettanta “profondità” che un trattato di filosofia”¹⁷. Soprattutto, “il mondo fenomenologia non è l’esplicitazione di un essere preliminare, ma la fondazione dell’essere, la filosofia non è il rispecchiamento di una verità preliminare, ma, come l’arte, la realizzazione di una verità”¹⁸.

Dopo questi pochi punti richiamati dalla premessa, entriamo nel merito della questione, esaminando alcuni passaggi del discorso merleau-pontiano nei quali il filosofo fa i conti in maniera dichiarata – o mascherata – con la tradizione precedente, di cui anche lui si è nutrito divenendone un elemento, sia pur divergente e rivoluzionario.

L’incontro con la fenomenologia di Husserl, come accennato, avviene in un clima filosofico pre-gno di elementi pre-fenomenologici, una storia di autori che, con piccoli spostamenti concettuali, hanno reso possibile un’immediata traduzione di alcuni dei concetti fondativi di Husserl in Francia. In un certo senso, potremmo dire che questi autori avevano avuto il grande merito di aver reso familiare un certo modo di pensare l’uomo, l’atto conoscitivo e l’azione; di fatto, avevano creato uno stile.

¹⁴ FP, p. 27.

¹⁵ FP, p. 27.

¹⁶ In una serie di sette trasmissioni (di cui sei effettivamente trasmesse) destinate alla trasmissione radiofonica *Heure de culture française*, nel 1948, Merleau-Ponty ne parla in questi termini: “E qui per la prima volta ci imbattiamo nell’idea che l’uomo non è uno spirito e un corpo, ma uno spirito *con* un corpo, e che egli accede alla verità delle cose solo perché il suo corpo è come conficcato in esse” (Merleau-Ponty M., *Causeries 1948*, du Seuil, Paris 2002; tr. it. F. Ferrari, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, p. 29).

¹⁷ FP, p. 30.

¹⁸ *Ibidem*.

Molti di questi filosofi sono esplicitati, o addirittura, più volte discussi e criticati da Merleau-Ponty nel corso della sua trattazione, di altri invece ritroviamo solo delle tracce nel linguaggio, nelle formulazioni che così spesso impreziosiscono la scrittura.

Spiegando come Husserl riesca a rivoluzionare lo sguardo, Merleau-Ponty rievoca una serie di autori fondamentali – soprattutto nella prima parte, passando in rassegna le critiche ai pregiudizi classici. Merleau-Ponty parla di una tradizione cartesiana, ma oltre al puntuale e costante riferimento a Cartesio, la sua attenzione si sposta su altri filosofi che, in modi diversi, hanno elaborato una concezione di presenza al mondo come caratterizzata dalla percezione, meglio ancora dal *con-tatto* con il mondo. Il tatto, quindi, come forma vera di contatto con il reale torna in Maine de Biran, Ravaisson, Lagneau – che lo definisce il senso filosofico, perché è il senso della realtà – o Alain – dove in maniera significativa struttura lo stesso pensiero, prendendo l’accezione di resistenza, ma anche di lavoro. Nel discutere Husserl, quello della mano toccante e toccata, effettivamente Merleau-Ponty per molti versi rimane all’interno di una piccola storia della aptologia, una storia del tatto nella filosofia.

Dicevo che sono partita da una suggestione di Derrida che – come sempre accade – sollecita i testi e li ripercorre facendone emergere elementi interessanti che rischiavano di sfuggire, trame nascoste volutamente o meno, ma al contempo opera egli stesso degli spostamenti di senso significativi. Derrida dedica questo ponderoso volume a Jean-Luc Nancy, dal titolo *Toccare, Jean-Luc Nancy*, che in francese suona *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, che come ricorda giustamente il traduttore, Andrea Calzolari, risulta intraducibile in italiano, significando al contempo “toccarlo” e “il tatto”. In questo testo, come abbiamo visto, Derrida definisce Nancy come il più grande pensatore del *toccare*, e ne identifica le caratteristiche descrivendo un tragitto aptologico al centro della filosofia occidentale. Al centro, perché effettivamente i riferimenti dati strutturano una vera e propria “tradizione”.

Una delle tesi o delle ipotesi [...] di questo libro, è che in Europa ci sia stato un *affaire*, una sorta di complotto, un intrigo filosofico del tatto lungo certe frontiere – e i confini sono figure del tatto –, alle frontiere della Francia, tra Francia e Inghilterra [...] e tra Francia e Germania, Kant e Husserl da un lato, Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze dall’altro.¹⁹

E proprio a Merleau-Ponty, come dicevamo, Derrida dedica particolare attenzione, con l’intento di chiarire prima di tutto l’esistenza di un debito nei suoi confronti da parte di Nancy, anche se di debito negativo

¹⁹ TJLN, p. 177.

si parla. In secondo luogo, Derrida vuole anche cercare di ripercorrere (e smascherare) la lettura che Merleau-Ponty fa della filosofia di Husserl, in particolare di *Idee II*, facendone emergere degli slittamenti di senso fondamentali.

Ci sono delle questioni preliminari che è bene esplicitare per poterne giustamente tener conto, prima tra tutte, il fatto che le finalità esplicite di Derrida lo legano evidentemente ad un partito preso, ad uno sguardo dichiarato sull'autore. In secondo luogo, il fatto di voler evidenziare l'originalità di Nancy rispetto a questa aptologia (di cui tuttavia fa parte), comporta una dichiarata disponibilità alla torsione dello sguardo. Tuttavia, è proprio con la lente del tatto che possiamo far emergere con molta chiarezza una serie di interessanti passaggi, anche grazie alle osservazioni di Derrida.

Come dicevo, Merleau-Ponty discutendo Husserl lo mette in rapporto con gli studi fondamentali di psicologi sperimentali, psichiatri, fisiologi, cercando di far vedere come sia proprio la percezione a costituire per noi la porta d'accesso alla verità, dato che è il modo in cui possiamo essere in grado di porci sul piano antepredicativo, prima di ogni tipo di sistematizzazione concettuale. Una dimensione originaria non etica, unica garanzia di aderenza al mondo. La scienza, le osservazioni sulle patologie e le deduzioni sul "normale", che Merleau-Ponty discute intrecciando psicologia e psichiatria, hanno proprio lo scopo di riuscire a mostrare la presenza di un "prima" comune al sano e al malato. È lì che si innesta il corpo, che con la percezione in una relazionalità che non ha nulla di statico o preordinato, ma che prelude ad usi diversi che dopo, eventualmente, potranno essere fatti propri, descritti e ordinati, anche dalla scienza o dal concetto filosofico. Solo in un secondo momento, però.

Il vincolo della carne, il vincolo dell'Essere

Merleau-Ponty, nel descrivere la percezione, ricorre spesso a confronti con autori che non hanno semplicemente riconosciuto la primarietà dell'atto percettivo, ma hanno parlato di questo atto in termini di "scontro", "sforzo", "contatto", come ad esempio Jules Lagneau e Alain, facendo emergere, attraverso queste figure del tatto, una dinamica "originaria" basata sull'inerenza del soggetto all'essere. La percezione per loro non si limita ad una semplice presentazione distante e neutra dell'oggetto, ma implica piuttosto un corpo a corpo che si struttura come inerenza al mondo. Questi filosofi – per noi quasi sconosciuti – hanno in realtà formato intere generazioni di filosofi francesi e portato all'interno della loro formazione elementi importanti. In effetti, nella prima parte della discussione della *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty espone la

sua proposta come la revisione di un problema” tradizionale”, necessaria a suo parere dopo aver considerato i più recenti sviluppi degli altri campi disciplinari interessati alla questione, come la psicologia della percezione (teoria della *Gestalt-psychologie*), la fisiologia del sistema nervoso, gli sviluppi della patologia mentale e della psicologia del bambino. Merleau-Ponty si ricollega espressamente ai grandi nomi della tradizione filosofica francese (Cartesio, Malebranche, Maine de Biran) sino ai contemporanei come Lagneau, Brunschvicg, Bergson e Alain.

Questi pensatori, in effetti, sono tra i protagonisti di una continua indagine sulla natura della percezione, di cui possiamo ritrovare le tracce nelle riviste più autorevoli, come la *Revue de métaphysique et de morale* e la *Revue Philosophique*, ma anche in dizionari o enciclopedie dell'epoca. Alle spalle di Lagneau e Alain è impossibile non riconoscere la presenza di Maine de Biran che, anche se poco citato in questo testo in particolare, torna in molte formulazioni, oltre ad essere il tema delle lezioni di Merleau-Ponty del 1947-1948²⁰. Solo due anni dopo l'uscita della *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty dedica infatti un corso a Maine de Biran e alla questione dell'unione dell'anima e del corpo, istituendo lui stesso una serie continua tra Malebranche, Biran e Bergson. Una serie che può essere vista come una piccola storia dell'aptologia.

Per partito preso, anche io mi limiterò a pochi riferimenti, ma sarebbe interessante leggere questi appunti presi a lezione per riscoprire a che punto l'intuizione che ci guida possa avere una giustificazione. Maine de Biran ha messo a tema della sua filosofia la questione dell'*effort*, lo sforzo, ma più esattamente la percezione della resistenza del mondo; è qui che si ritrova un'interessante intuizione di quella originaria base, di quel campo percettivo, di cui ci parlerà anche Merleau-Ponty. Ciò che emerge in maniera interessante da Biran è la preminenza del tatto rispetto alle altre sensorialità. Se lo sforzo è, infatti, fondamentalmente capacità di incontrare la resistenza del mondo, la coscienza viene descritta come movimento, “non è un fatto interiore né esteriore: è la coscienza di sé come rapporto dell'Io con un altro termine”²¹. Biran, come ricorda Merleau-Ponty, ha riportato la motricità alla coscienza, ossia ha riconosciuto la natura fondamentalmente dinamica e relazionale di quest'ultima.

Come giustamente sottolinea Derrida, possiamo leggere sotto traccia l'influsso di Biran, ma sicuramente ci sono sezioni particolarmente significative a riguardo. Ad esempio, la sezione dedicata al *sentire* nella *Fenomenologia della percezione*, costituisce un punto estremamente

²⁰ Merleau-Ponty M., *L'unione de l'âme et du corps chez Malebranche Biran et Bergson*, Vrin, Paris 1968, tr. it. S. Prinzi, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, Orthotes, Salerno 2017.

²¹ *Ivi*, p. 50.

interessante per la nostra analisi, così come prima lo erano state le discussioni sulla “spazialità del corpo proprio e la motilità”. Soffermando la nostra attenzione su alcuni passaggi del capitolo dedicato al *sentire*, cercherò di illustrare sia Merleau-Ponty che i rilievi di Derrida, per poi procedere oltre.

Questo passaggio del discorso è dedicato all’analisi e al confronto – attraverso una serie di casi patologici – con aspetti diversi del “sentire”, che viene decisamente inteso all’interno di un processo percettivo che non permette più di separare – in realtà – i sensi nelle loro diverse caratterizzazioni, ma vede piuttosto il sentire come un atto sinestesico, che solo successivamente viene ad essere distinto dal concetto. L’atto percettivo, tuttavia, riconferma un’intenzionalità all’opera, che non solo non distingue tra i sensi, ma ancora più non permette di scindere perfettamente soggetto e oggetto.

Il significato motorio dei colori può essere compreso solo se essi cessano di essere degli stati chiusi in sé o delle qualità indescrivibili offerte alla constatazione di un soggetto pensante, se raggiungono in me un certo montaggio generale in virtù del quale io mi adatto al mondo, se mi invitano a una nuova maniera di valutarlo, e se d’altra parte la motilità cessa di essere la semplice coscienza dei miei cambiamenti di luogo presenti o prossimi per divenire la funzione che, in ogni momento, stabilisce i miei campioni di grandezza, l’ampiezza variabile del mio essere al mondo. Il blu è ciò che sollecita da me un certo modo di guardare, ciò che si lascia tastare da un movimento definito del mio sguardo.²²

Ciò che Merleau-Ponty si sforza di descrivere è l’esperienza della percezione *prima* di una vera e propria classificazione degli oggetti della percezione, nel senso che il mio corpo non si pone in una certa modalità perché incontra il giallo, ma incontra con quella modalità ciò che in seguito verrà riconosciuto come giallo. Questo perché “prima di essere visto, il colore si annuncia allora con l’esperienza di un certo atteggiamento del corpo che si confà solo a questo colore e lo determina con precisione”²³. Nella percezione potremmo dire che c’è originariamente una “lettura”, un coglimento immediato della potenzialità del reale, al quale il corpo risponde adattandosi. “La sensazione è intenzionale perché io trovo nel sensibile la proposta di un certo ritmo d’esistenza [...] e perché, dando seguito a questa proposta, introducendomi nella forma di esistenza che mi è così suggerita, io mi riferisco a un essere esterno, sia per aprirmi che per chiudermi a esso”²⁴.

²² FP, pp. 286-287.

²³ FP, p. 287.

²⁴ FP, p. 291.

Le metafore tattili sono molte, ma altrettante sono le commistioni con le metafore visive. Come nel brano appena letto, il blu “si lascia tastare da un movimento definito del mio sguardo”. Questo corpo proprio, all’opera nella percezione, comprova con il tatto la propria inerenza imprescindibile al reale, in modo da assicurarsi dalle astrazioni indebite. L’inerenza all’oggetto di percezione, lo sforzo (Maine de Biran), la resistenza del reale (Alain)... si tratta dell’originarietà del senso, rispetto alla sua ri-elaborazione concettuale.

Derrida – di cui ovviamente sarebbe impossibile dare conto completamente – concentra alcune delle sue critiche proprio su questo elemento, ossia sul “tradimento” che Merleau-Ponty avrebbe operato – rispetto all’originale pensiero di Husserl, soprattutto ne *Il filosofo e la sua ombra*. Derrida sottolinea, prima di tutto, come per il filosofo moravo il tatto fosse il senso sicuramente più privilegiato rispetto agli altri, specialmente in *Idee II*. Qui, infatti, Husserl parla di un privilegio del tatto come senso dell’uomo, in grado di completare l’umanità nella sua “unicità assoluta e incomparabile”. Questa strada lo condurrà più avanti a una conclusione radicale e inequivocabile: non si dà corpo proprio se non grazie al tatto, più precisamente il corpo proprio «diventa corpo proprio (*num Leib wird*)» solo grazie all’«acquisto» mediante il tatto (*im Abtasten*) delle sensazioni”²⁵. Non solo, secondo Derrida, Husserl decreta la prevalenza del tatto, ma sancisce anche l’assoluta diversità della vista, come aveva già precisato, infatti: “Non abbiamo *nulla* di simile invece nel caso dell’oggetto che si costituisce in modo puramente visivo”²⁶.

Per Derrida si attua su questo punto un volontario spostamento di senso di Merleau-Ponty, e sarebbe proprio questa sovrapposizione indebita tra tatto e vista, a suo modo di vedere, a diminuire la forza del movimento husserliano e, in generale, della fenomenologia. Merleau-Ponty non si attiene, per Derrida, abbastanza fedelmente, in modo “aderente”, al dettato del maestro: “Un filosofo rigoroso, un fenomenologo responsabile deve resistere alle figure del linguaggio corrente, ai suoi *come* e *come se* (*gleichsam*). Deve resistervi e richiamarsi all’evidenza stessa: forse è *come se* l’occhio toccasse, ma «notiamo subito la differenza»: un occhio non tocca mai”²⁷.

Merleau-Ponty non si dimostrerebbe allora puramente un fenomenologo, ma ancora legato ad una prevalenza del vedere e della visio-

²⁵ Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, M. Nijhoff, Haag 1950; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, II, Einaudi, Torino 2002, pp. 216-217. D’ora in poi ID II.

²⁶ ID II, p.150.

²⁷ TJLN, p. 218.

ne come senso filosofico, o come senso prevalente, dato che per lui, “il primo esempio rimane quello del mondo *visibile* e non quello del mondo *tangibile*”²⁸. C’è però da sottolineare che il linguaggio metaforico per Merleau-Ponty è quasi una necessità, dato che – come dirà ne *Il visibile e l’invisibile* – “il filosofo parla, ma è una sua debolezza”, e per uscire da una stretta modalità di intendere, solo confondendo le carte si poteva rompere le modalità abituali. Nel discorso di Husserl, effettivamente, “il corpo proprio come tale può costituirsi originariamente soltanto nell’ambito tattile”²⁹ perché solo in questo ambito di può ritrovare conferma del corpo proprio attraverso l’esperienza primaria del toccante-toccato, la mano che *si* tocca toccando. In questa esperienza, oltre al sentirmi sentire, io constato la *mieità* dell’esperienza, e quindi l’apertura originaria all’intersoggettività che, a sua volta, mi riconferma nella mia presenza nel mondo. Partendo dalla distinzione tra io e altro, proprio sulla base di questa duplicità di movimento, “la sensazione tattile localizzata non è uno *stato* della cosa materiale mano. È *la mano stessa*, che per noi è di più che una cosa materiale, e il modo in cui è mia, a far sì che io, il «soggetto del corpo proprio» [...] dica: quello che è della cosa materiale è cosa sua e non mia”³⁰.

Effettivamente questa prevalenza del tatto in Husserl, si traduce in discorsi diversi nei suoi successori: nella mano di Heidegger, strumento e luogo del pensiero, ma anche nel sottile e significativo discorso di Lévinas che, attraverso la tematica della carezza compie, a detta di Derrida, un “lavoro da esploratore”. Nell’accenno a Lévinas, è interessante sottolinearlo, si possono già intuire le enormi ricadute per quanto riguarda la questione dell’alterità del tatto, ma anche le problematiche che viene ad implicare. Cosa tocco? Cosa o meglio “chi” si carezza? Su questo cammino, potremmo poi procedere fino ad arrivare proprio al Nancy di *Corpus*, al successivo *Il “c’è” del rapporto sessuale*, oltre a uno degli ultimi testi, *Sessistenza*³¹.

Nel lavoro di ricostruzione della tematica del tatto in Merleau-Ponty, come abbiamo detto in apertura, Derrida intende segnare la distanza da Nancy e, perciò, applica due prospettive: da una parte, si sofferma con attenzione su come Nancy parla – o tace – di Merleau-Ponty; dall’altra, cerca di puntualizzare come Merleau-Ponty ha parlato di Husserl.

²⁸ TJLN, p. 236.

²⁹ ID, II, p. 152 e s.

³⁰ ID, II, p. 152.

³¹ Nancy J.-L., *Corpus*, Galilée, Paris, tr. it. A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli. D’ora in poi C. Id., *Sexistence*, Galilée, Paris 2017; tr. it. M. Albertella, a cura di F. R. Recchia Luciani, *Sessistenza*, il melangolo, Genova 2019.

Ebbene, il confronto più sistematico con Husserl si avrà molti anni dopo rispetto a *Fenomenologia della percezione*, ne *Il filosofo e la sua ombra*, dove il filosofo fa esplicito riferimento a *Idee II*, ossia la parte più interessante per questo problema. E sicuramente un passaggio fondamentale si ritrova ancora di più in molte parti de *Il visibile e l'invisibile*, soprattutto in alcune delle *Note di lavoro*. Sicuramente le indicazioni e le tracce indicate da Derrida sono legittime, in senso generale, ma devono essere considerate come assolutamente parziali. Anche perché, a quanto mi sembra, Derrida accusa ingiustamente Merleau-Ponty di un “intuizionismo dell’accesso immediato all’altro, altrettanto originario quanto il mio accesso al mio proprio più proprio”³². Riferendoci anche solo a *Fenomenologia della percezione*, potremmo infatti obiettare che questo rischio è sempre scongiurato da una costitutiva incompletezza dell’intuizione percettiva, che ricordiamolo non è concettuale, ma pratica, basata perciò sulla particolare storicità dell’intenzionalità fungente della coscienza, che si conosce e si conserva, ma proprio nella sua apertura al mondo non trova mai un termine, un punto finale.

Fra la mia sensazione e me c’è sempre lo spessore di una *acquisizione originaria* che impedisce alla mia esperienza di essere chiara per se stessa. Io esperisco la sensazione come modalità di una esistenza generale, già votata a un mondo fisico e che defluisce attraverso di me senza che io ne sia l’autore. 2) La sensazione può essere anonima solo perché è parziale. Colui che vede e colui che tocca non è esattamente me stesso perché il mondo visibile e il mondo tangibile non sono il mondo intero.³³

Lo scarto non solo è costitutivo della percezione, ma la struttura nel suo essere sempre un elemento incoativo, mai terminato. Potremmo procedere oltre, ricordando la questione della reversibilità del *chiasma*, indecidibile presenza al mondo, perché mai completo o completabile.

Il chiasma non è solamente scambio me l’altro (i messaggi che egli riceve giungono a me, i messaggi che io ricevo giungono a lui) è anche scambio fra me e il mondo, fra il corpo fenomenico e il corpo “oggettivo”, fra il percipiente e il percepito: ciò che comincia come cosa finisce come coscienza di cosa, ciò che comincia come “stato di coscienza” finisce come cosa.³⁴

Nella citazione precedente della *Fenomenologia*, ci sono un paio di

³² TJLN, p. 242.

³³ FP, p. 293.

³⁴ Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1999, p. 229. D’ora in poi VI.

questioni importanti, la prima è la questione dell'anonimato percettivo, della dimensione di una sensazione che "si fa in me", che accade più che essere gestita da me. La seconda è che, come dice più avanti il filosofo, "io non sono per intero in queste operazioni, esse restano marginali, si effettuano al di là di me, l'io che vede o l'io che ode è in un certo modo un io specializzato, che ha familiarità con un solo settore dell'essere, ed è appunto a questo prezzo che lo sguardo e la mano sono capaci di indovinare il movimento che preciserà la percezione e possono dare prova di quella prescienza in virtù della quale assumono l'apparenza dell'automatismo. Possiamo riassumere queste due idee dicendo che ogni sensazione appartiene a un certo *campo*"³⁵. Mi sembra che l'idea del *campo* possa essere abbastanza eloquente rispetto alle accuse di intuizionismo totalizzante di Derrida.

Un'altra questione potrebbe essere ricordata, le sottolineature di Derrida che prendono come punto di riferimento il saggio di *Segni*, di fatto non tengono conto del lavoro che c'è stato in mezzo e dopo, ossia degli approfondimenti che – anche se non espressi, in quanto non tematicamente coerenti in quel momento – esistono e pesano: a proposito dell'animalità, ad esempio, ossia nella direzione di una discussione del fondamentale approccio antropologico della fenomenologia. Ecco che se noi teniamo conto di questi ulteriori passaggi, mi sembra che vengano anche a cadere almeno una parte delle critiche che da Nancy a Derrida, pesano sulla lettura di Merleau-Ponty, o meglio sulla particolare modalità di sentire il corpo, attraverso il tatto, concentrato sull'*u-mano*.

Lontani, ma vicini

Veniamo ora brevemente al motivo fondamentale di Nancy secondo l'analisi di Derrida, ossia il toccare, *le toucher*. Il lavoro che Nancy mette in atto con *Corpus*, a cui si riferiscono gran parte (ovviamente) dei passaggi del testo da cui ci siamo lasciati provocare, è un'indagine sul corpo, o meglio, costituisce un *corpus* di sguardi sul corpo, nel tentativo di destrutturare l'identificazione tra il corpo e la verità che ritrova, a suo parere, il suo sigillo nel Cristo, colui che pronuncia la frase che ci perseguita nella lettura: *Hoc est enim corpus meum*. L'ostensione del corpo di Colui che si è fatto corpo costituisce il nucleo di verità più alto, dove – in effetti – tatto e vista si ritrovano a confermare la presenza della assoluta verità del tutto.

³⁵ FP, pp. 293-294.

Hoc est enim corpus meum: veniamo da una cultura nella quale questa frase rituale è stata pronunciata, instancabilmente, da milioni di ministri di milioni di culti. In questa cultura tutti la (ri)conoscono, cristiani o meno. Tra i cristiani alcuni la considerano una consacrazione reale – il *corpo* di Dio è là – altri un simbolo – in cui comunicano coloro che fanno *corpo* in Dio.³⁶

La storia del corpo, il *corpus* di storie che raccontano il corpo, costituiscono in definitiva una narrazione del pensiero, della cultura, svelano ciò che si nasconde in bella vista.

L'angoscia, il desiderio di vedere, di toccare e di mangiare il corpo di Dio, di essere questo corpo e di non essere altro che questo sono il principio di (s) ragione dell'Occidente. D'un tratto, il corpo, o semplicemente corpo *non vi ha mai luogo, e soprattutto non quando ve lo si nomina e ve lo si convoca*. Il corpo, per noi, è sempre sacrificato: ostia.³⁷

Il corpo quindi si sottrae nell'atto della dominazione, non "è" mai là dove dovrebbe trovarsi, in seguito alla convocazione che ne facciamo. È eternamente sacrificato, o meglio non-sacrificabile. L'ipoteca cristiana che informa tutta la tradizione occidentale, costituisce uno scoglio enorme. In questo senso, Nancy ritrova anche in Merleau-Ponty le tracce di questo modo di intendere il corpo, ancora una volta segnato dall'ipoteca cristiana, tanto che – come nota ancora Derrida – l'unica citazione esplicita la ritroviamo nel capitolo *Buco nero*, in cui Nancy scrive:

Il corpo non è, quindi, nient'altro che l'*auto-simbolizzazione dell'organo assoluto*. Innominabile come Dio, esso non espone niente nel fuori di un'estensione, ma è organo dell'organizzazione-di-sé, innominabile come la putrefazione dell'autogestione (la Morte in Persona), e anche come quella costruzione dell'intimo tessuto del sé, cui si adopera una filosofia del "corpo proprio" ("ciò che chiamiamo carne, questa massa agitata all'interno non ha nome in nessuna filosofia" – Merleau-Ponty). Dio, la Morte, la Carne: triplice nome del corpo di tutta l'onto-teologia. Il corpo è la combinatoria esaustiva, l'assunzione comune di questi tre nomi impossibili in cui si esaurisce ogni significazione.³⁸

Tuttavia, è proprio così che Merleau-Ponty intendeva la "carne del mondo"? Siamo proprio sicuri che Nancy in *Corpus*, sia così lontano dagli ultimi sviluppi e progetti del primo? Non potrebbe essere piuttosto una questione che dipende in gran parte dal linguaggio? Del modo in

³⁶ C, p. 7.

³⁷ C, p. 9.

³⁸ C, p. 61.

cui Merleau-Ponty tenta di uscire dall'impossibilità di restituire nel linguaggio ciò che precede e prescinde dal linguaggio? Evidentemente è impossibile dar conto in maniera esaustiva della mia risposta in questo breve saggio, ma tenterò in ogni caso di indicarla.

Mi sembra che se concordiamo sul presupposto di leggere, nell'ultimo Merleau-Ponty, il tentativo di costruire una "ontologia indiretta" che ritrova in una dimensione pienamente *estetica* la sua realizzazione necessaria, comprendiamo la necessità ancora più radicale di lavorare con un nuovo linguaggio, sicuramente ricco di metafore e slittamenti, ma solo per poter mettere in presenza di un movimento completamente nuovo. In questo senso, proprio quando Derrida vuole segnare la distanza, richiama un passaggio de *Il senso del mondo* di Nancy, che non solo nel linguaggio, ma nel "senso" mi sembra molto vicino a Merleau-Ponty:

Che la vista tocchi il limite, tocchi il suo limite, che si tocchi intatta. La pittura è sempre sulla soglia, essa fa da soglia all'intatto e al tocco – all'intatto e al tocco *della* luce e dell'ombra. [...] L'accesso non riguarda più la visione, ma il tatto... [...] non c'è l'«arte» in generale: ciascuna indica la soglia essendo essa stessa la soglia di un'altra arte. Ciascuna tocca l'altra senza entrare in lei [...] il tatto è il senso in quanto soglia, la divisione (*partage*) senziente/sentito dell'entelechia estetica. Il tocco è il chiaro/oscuo di tutti i sensi, e del senso, assolutamente. Nel tocco, in tutte le pennellate del tocco che non si toccano fra loro – le sue pennellate colorate, tracciate, melodiche, armoniche, gestuali, ritmiche, spazianti, significanti, ecc. – i due lati di un senso unico non cessano di venire l'uno verso l'altro, accedendo senza accedere, toccando l'intoccabile, intatto, spaziamento del senso.

Toccare appena: sfiorare. Il senso affiora [...] non c'è senso che a fior di senso. Mai frutti da cogliere – ma la pittura dei frutti come la loro venuta costantemente ripresa, rimessa al mondo, a fior di pelle.³⁹

Merleau-Ponty, ne *L'occhio e lo spirito*, avverte che "il pittore «si dà con il suo corpo»" ed è solo "prestando il suo corpo al mondo che il pittore trasforma il mondo in pittura"⁴⁰, ed ecco che "strumento che si muove da sé, mezzo che si inventa i suoi fini, l'occhio è *ciò che* è stato toccato da un certo impatto con il mondo, e lo restituisce al visibile mediante i segni tracciati dalla mano"⁴¹. È evidente che lo spostamento sul visibile è importante, ma sicuramente lo è anche il fatto che il lavoro del pittore

³⁹ Nancy J.-L., *Le Sens du monde*, Galilée, Paris 1993; tr. it. F. Ferrari, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997, p. 104 e ss.

⁴⁰ Merleau-Ponty M., *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1996, p. 17. D'ora in poi OS.

⁴¹ OS, p.23.

sia descritto come un lavoro *sulla e della* soglia tra visibile e invisibile, un continuo tentativo di mettere in presenza della “logica del corpo e del mondo”, che mi permette di comprendere “le prese sullo spazio”⁴². Proprio questo rende possibile comprendere che ogni pittore trae a sé “un ramo dell’Essere”, che trascina con sé “tutto il cespuglio”. Il pittore lavora sulla parzialità, ma così facendo lavora su tutto, perché opera alla radice dell’Essere. In realtà, rende visibile attraverso una manipolazione, un rapporto necessario che si instaura perché il suo corpo è in grado, toccando la tela attraverso una materia, di far emergere qualcosa. In questo senso, porta a compimento l’Essere.

Possiamo discutere se questa soglia sia *chiasma*, ma sicuramente è “una reversibilità sempre imminente e mai realizzata di fatto”, perché “queste esperienze non combaciano mai esattamente” perché c’è sempre un “mosso”, uno “scarto”⁴³. “Non c’è visione senza schermo”, ma intendendo con “schermo” anche la parola che dice l’impossibile verità del corpo. In definitiva, possiamo chiederci davvero quanta distanza teoretica e ontologica vi sia effettivamente, dato che – tenendo anche conto del lavoro sulla Natura – quello che leggiamo ne *Il visibile e l’invisibile* sembra davvero molto diverso dalla lettura che propone Derrida.

Prima di tutto, non possiamo pensare ad una centratura antropologica così evidente. Proprio l’indagine sulla Natura, infatti, permette a Merleau-Ponty di riscoprire una dimensione pre-oggettuale, pre-categoriale che si mostra come resistenza, all’esterno e all’interno di noi. In questo senso, “il corpo ci unisce direttamente alle cose in virtù della sua propria ontogenesi, saldando l’uno all’altro”⁴⁴. L’apertura che si constata, altro non è che questa inserzione in un contesto originario di senso, che tiene insieme attraverso uno iato, tutta la natura. Questo passaggio è fondamentale perché è proprio questa apertura che mi permette di essere sempre già nella situazione di una percezione chiasmatica dell’essere. Un punto soglia. Un’unità che si radica su una “*nervatura pre-oggettiva*”⁴⁵.

Merleau-Ponty afferma esplicitamente che la soggettività è un “paradosso dell’Essere”, non un paradosso dell’uomo”⁴⁶, quindi “quando parliamo della carne del visibile, noi non intendiamo fare dell’antropologia, descrivere un mondo ricoperto di tutte le nostre proiezioni [...] viceversa vogliamo dire che l’essere carnale, come essere delle profondità, a più

⁴² OS, p. 56.

⁴³ VI, p. 163.

⁴⁴ VI, p. 152.

⁴⁵ VI, p. 268.

⁴⁶ VI, p. 153.

fogli o a più facce [...] è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una variante molto notevole, ma il cui paradosso costitutivo è già in ogni visibile"⁴⁷.

Se il corpo di Nancy è "*esposizione*", o meglio *expeausition*, ecco che proprio sul limitare della pelle si gioca la nostra filosofia. La carne di Merleau-Ponty è quello scarto, quel *tra* che continuamente mi fa scivolare nell'essere, per poi ritornare ad esprimermi *ancora di nuovo*, in una costituzione reciproca sempre nascente.

Dobbiamo abituarci a pensare che ogni visibile è ricavato dal tangibile, ogni essere tattile è promesso in un certo qual modo dalla visibilità; e che c'è sopravanzamento, sconfinamento, non solo fra il visibile che è incrostato in esso, così come, reciprocamente, il tangibile stesso non è un nulla di visibilità, non è privo di esistenza visiva. Poiché il medesimo corpo vede e tocca, visibile e tangibile appartengono al medesimo mondo.⁴⁸

⁴⁷ VI, p. 152.

⁴⁸ VI, pp. 150-151.

Toccare il blu. Tracce di una aptologia a partire da Merleau-Ponty

The essay seeks to trace, from the *Phenomenology of Perception* to *The Visible and the Invisible*, an itinerary that can reveal the traces of a different way of doing philosophy, certainly belonging to a tradition that we could define, with Jacques Derrida, “a certain philosophical history of touch”. Letting ourselves be stimulated by the reading that Derrida offers in *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, a tribute text dedicated to his friend, we will try to reconstruct this philosophical history of touch, to compare Merleau-Ponty’s thought with that of Husserl and Nancy on this theme, but also to find perhaps unsuspected legacies from later philosophers.

KEYWORDS: Phenomenology, Aptology, Body, Husserl, Nancy